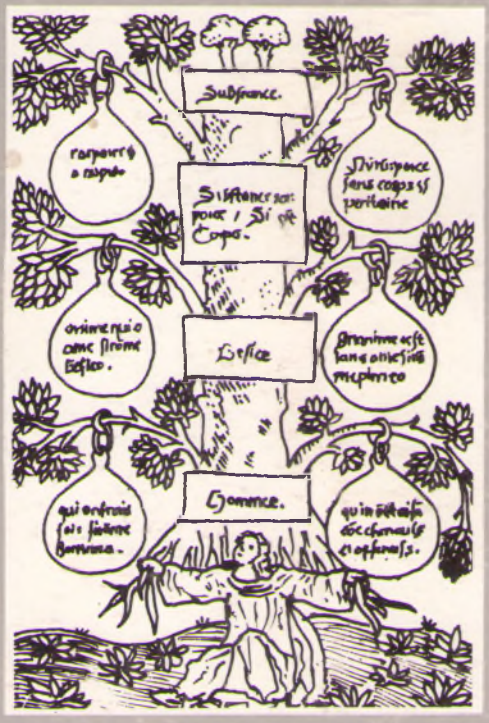
FELSEFE TARTIŞMALARI

23. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

FELSEFE TARTIŞMALARI
23. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

İstanbul, Ağustos 1998

FELSEFE
TARTIŞMALARI

23. KİTAP

panorama

İÇİNDEKİLER

Suvar Köseraif Anısına yazılar / S. Köseraif, İ. İnan, A. Denkel - I. Beyazyürek, Stephen Voss, A. İnam, E. Sayan, G. Irzık, M. Baç, D. Grünberg, A.B. Güçlü, Ç. Balanuye, İ. Kurtsal 9
Sivil İtaatsizlik / D. Özlem 74
Bilgiyle Gelen İnsanlık / V. Hacıkadiroğlu 86
Bilginin Birliği / Ömer Naci Soykan 95
Dünya, Anlam ve Değer / M. Günay 110
Adalet Tartışması: Platon Sofistler ve Adalet / H. Turan 119
Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe / I. Eren 128
Michael Dummett ile Bir Söyleşi / F. Pataut, çev. İ. Kurtsal 135
Söylem / E. Laclau, çev. M. Küçük 162
Bir Eleştiri / V. Hacıkadiroğlu 170

SUNUŞ

Bu sayımızın başlangıç bölümünü, yakında yitirdiğimiz çok değerli bir felsefecimizin, Suvar Köseraif'in, anısını canlı tutacak bir yazı kümesine ayırdık. Öyle sanıyoruz ki bu değerli felsefecimiz, son yolculuğuna, böylesine kalabalık bir felsefeciler grubunun alkışları arasında çıkacağını hayal edebilseydi, bu, onun yaşamının acılar içinde geçen son günlerinde büyük bir teselli kaynağı olurdu.

Bu sayıda Doğan Özlem, ilk bakışta felsefenin biraz dışındaymış gibi görünen fakat kısa sürede bütün düşünsel etkinliklerin odak noktasına yerleşeceği anlaşılan "Sivil İtaatsizlik" konusunu ele alıyor.

Vehbi Hacıkadiroğlu, bir yandan "Bilgiyle Gelen İnsanlık" adlı yazısıyla bilgi konusundaki aykırı görünüşlü düşüncelerini açıklamaya çalışırken, bir yandan da "Bir Eleştiri" adlı yazısıyla, genel olarak klasik felsefe anlayışına karşı çıkan görüşlerini, A. Denkel'in bir yazısı üzerinde sergilemektedir.

Ö. N. Soykan'ın "Bilginin Birliği ve Ayrılığı" üzerine yazısını ilgiyle okunacağını umuyoruz. M. Günay, H. Turan ve Işık Evren'in her biri ayrı bir felsefe konusunu işleyen yazılarıyla birlikte İ. Kurtsal'ın F. Pataut'dan ve M. Küçük'ün E. Laclau'dan yaptıkları çevirilerin, dergimizin içerik zenginliğiyle ilgili olarak okurlarımızın beklentisini boşa çıkarmayacağını umuyoruz.

Köseraif, Suvar (1998). "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 9.

FELSEFEDE TEMELLENDİRMENİN İŞE YARAMAZLIĞI: BİR TEMELLENDİRME DENEMESİ

Suvar Köseraif

Bir iki yıl oluyor, "en yakın arkadaşım" şöyle bir temellendirmede bulunmuştu:

Gözlemlerim felsefede tartışmaların, temellendirmelerin hiçbir işe yaramadığını gösteriyor; ilkbaşlarda yadırgamayla karşıladığım bu durumu, düşündükçe, son derece akla uygun buluyorum. A filozofu Q'ya inanıyor, B filozofu da karşı çıkıyor olsun. A'nın B'ye Q'yu temellendirdiğini düşünelim. Diyelim ki P ∴ Q temellendirmesinde bulundu. B'nin Q'ya ikna olabilmesinin gerekli bir koşulu temellendirmenin (akıl yürütmenin, çıkarımın v.b.g.) geçerli olması- aksi takdirde non sequitur damgası yiyecektir temellendirme. Diyelim ki P ∴ Q temellendirmesi geçerli. Bu kez de, geçerlilik tanımı gereği, P'nin iddia içeriği en az Q'nunki kadar hatta daha bile fazla olmalı; yoksa, tam aynı olsa, petitio principii olurdu. Oysa, Q'ya karşı çıktığına göre B, haydi haydi P'ye de karşı çıkmak zorunda. Yani, genelleştirirsek, ya öncüllerden birisine karşı çıkacaktır, ki çokluk böyle oluyor; ya da A'nın temellendirmesinde kullandığı kavram çerçevesine saldıracak, veya kendi-kendini-çürütüyor (= self-refuting), sonsuz gerileme (= infinite regress) gibi tipik felsefeci silahlarıyla temellendirmenin bütününe saldıracaktır v.b.g. Kuşkusuz çizdiğim resimde A ile B ideal tipler, tam anlamıyla rasyonel varlıklar. Pratikte, temellendirme geçersiz olabilir ama B bunu farkedecek kadar rasyonel olmayabilir. Q'ya karşı çıkan B Q'yu içeren P'ye inanacak kadar irrasyonel olabilir v.b.g. Yani, demek istiyorum ki, ancak insanların irrasyonelliği ölçüsünde işe yarayabilir felsefede temellendirme; insanların rasyonel olduğu, dolayısıyla da felsefenin felsefe olduğu oranda, işe yaramazdır...

En yakın arkadaşımın (ancak anafikrini özetleyebildiğim) bu temellendirmesine çok kafamı taktım. Bir türlü hazmedemiyorum sonucu; ama nereye nasıl karşı çıkacağımı da bilemiyorum. Geçerliliğine mi saldırayım, öncüllerine mi, kendi-kendini-çürütüyor mu diyeyim?... Bu çeşit karşı çıkışlar arkadaşımın ekmeğine yağ sürüyor gibime geliyor. Öte yandan; evet arkadaşım, gerçekten de sen haklısın, temellendirmen üzerinde düşündükçe ikna olmaya başladım... Evet, evet, haklısın, felsefede temellendirme hiçbir işe yaramaz. Böyle diyecek olursam, bu durum temellendirmeyi (yoksa yalnızca sonucunu mu?) çürüten bir karşı örnek oluşturuyor sanki. Ama sonucu kabul etmek pahasına! Bu da hiç işime gelmiyor. Kaldı ki, ikinci kez düşündüğümde, temellendirmenin çürütülmüş olduğundan bile pek emin olamıyorum: Sonucu kabul etmek zorunda kaldığıma göre basbayağı başarılı olmuş oluyor arkadaşımın temellendirmesi.

Velhasıl, kaybettim yolumu... Bildirim, bir bildiriden çok bir S.O.S. sinyali. Yardımlarınızı bekliyorum.

(1998). "Suvar Köseraif'in Ardından." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 10-73.

SUVAR KÖSERAİF'İN ARDINDAN

İlhan İnan

Sevgili hocam Suvar Köseraif'in ölümü erken geldi. Bazılarımıza göre dahi bir felsefeciydi Suvar, kimilerine göre ise de psikolojik problemlerinden kendini sıyıramamış potansiyel olarak "yetenekli" bir felsefeciydi. Bir felsefecinin dahi olduğuna nasıl karar verilir? Yaşamı esnasında dahi olduğu konusunda herkesin hemfikir olduğu tek bir felsefeci yaşamış mıdır acaba? Gerçekten de Suvar Köseraif'in dahi olarak kabul edilip edilmemesi bence başlı başına önemli değil. Önemli olan onun geriye bıraktığı felsefi çalışmaların ve düşüncelerin değerinin takdir edilmesi ve geliştirilmesi.

Suvar Köseraif felsefede hep en derinlere nüfuz etmeye çalışırdı. Mantık ve metafelsefenin Suvar'ın en temel ilgi alanları olması ondandır. Sanırım bu konulara olan ilgisini dağıtacak iki alan vardı, psikoloji ve edebiyat. Psikoloji okuyarak insanın kendisini daha iyi tanıyabileceğini düşünmediğini söylemişti bana bir keresinde. Ama sürekli psikoloji okumaya devam etti. Edebiyatta ise yalnızca bir okuyucu değildi, kutular dolusu "dörtlükler" bıraktı geriye, yaşama, sevgiye, felsefeye ve cinselliğe dair. Bunlar eminimki yakınlarda yayınlanacaktır. Felsefeyi kendi deyimiyle bir "soyma" ve "soyunma" işi olarak gördü. Yeni bir düşünceye rastladığında, birisiyle tartışırken ya da bir yazı okurken kendi görüşlerini rafa kaldırır, adeta düşünsel çıplaklığı içinde değerlendirirdi karşı tarafı. Bu açıdan gördüğüm en esnek ve en açık insanlardan biri olmuştur Suvar. Bu esneklik zaman zaman kuşkuculuğa da yöneltmiştir onu. Belki de yaşamı boyunca bu denli az yayın yapmasında bunun bir rolü olmuştur. Kendisini bir düşünceye bağlamakta, bir felsefi kampın içinde yer almakta, bir felsefe akımına kendini kaptırmakta hep güçlük çekmişti o. Dışarıda durmayı yeğlemişti. Çoğunluk yukarılarda manzara seyrederken, o temellerin altını kazmakla uğraşmıştır. Ancak herkes gibi onun da zaman zaman yeryüzüne dönmeye ihtiyacı vardı.

Bu denli tarafsız ve açık bir kafaya sahip Suvar mükemmel bir metin çözümleyicisiydi. Biz öğrencileri biliriz onun bir metine yaklaşmaktaki özenini. Bu konuda kendisinin geliştirdiği kuramlar vardır. Bir metini incelerken aldığı notlar bazen metinden daha uzun olmuştur. Hepimiz hatırlarız o kullandığı 3-4 değişik renkteki kalemleri ve her rengin değişik işlevini. Suvar Köseraif bir özen ustasıydı.

Ardında bıraktığı dosyalar dolusu, yüzlerce sayfa yayınlanmamış bir doktora tezi var. Teo Grünberg ve David Grünberg ile bu metini gözden geçirip yayınlanır hale getirmeye çalışacağız. Diğer yandan el yazısı ile yazılmış defterler dolusu felsefi notları, kitap eleştirileri, ve o meşhur dörtlükleri de kaldı geriye. Sevgili oğlu Birsu ve eski eşi Birgül hanımla birlikte yayınlanmamış yazılarını ya-

yınlamaya çalışacağız. Yayınlanmış tek yazısı ise birkaç paragraflık kısacık bir yazı oldu. Bu yazı da olsa olsa tek tük felsefecinin raflarında bir kopyası kalmış olabilecek bir cilt içinde kaybolup gitti. Halbuki bu yazıya çok önem verirdi Suvar. Bana çalışmalarından bir tek bu yazının bir kopyasını vermiştir.

Bu metin öyle bir metin ki, yazarı bu metin dışında hayatı boyunca hiçbir yayın yapmamış ve hatta doktora tezini bile tamamlayamamış. Bu gerçekler kimisi için metin üzerine kafa yorma gücünü yok etmeye yetiyor. Bizler gibi Suvar Köseraif'i tanıma, ondan ders alma, ve en önemlisi onunla felsefe tartışma şansına sahip olmuş kişiler için böyle bir şey söz konusu olamıyor. Ayrıca bir metinin değerinin o metinin yazarının "akademik" başarılarıyla ölçülebileceği kanısında değilim. Diğer yandan Suvar ilham verdiği, düşünmeyi sevdirdiği ve felsefeci olarak yetişmelerine katkıda bulunduğu öğrencileri ile akademik olarak da başarılı olmuştur. Ama yine de tekrar edeyim, hiçbir başarısı olmasa ne farkeder? Bu metin bence mantık felsefesi, ussallık ve meta-felsefenin kesiştiği bir alanda çok önemli bazı soruları gündeme getirmesi, ve felsefi içeriğinin zenginliği ile dilimizde özgün olarak üretilmiş az sayıda felsefe metini arasında potansiyel olarak çok önemli bir yere sahiptir.

Felsefe Tartışmaları'nın bu sayısının bir bölümünü Suvar hocaya ayırdık. Bu dosyada öncelikle kendisinin "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi" başlıklı özgün yazısını bulacaksınız. Başlıktan da anlaşılacağı üzere bir (hatta belki de iki) paradoks geliştiriliyor bu yazıda. Daha sonra Suvar'ın yazısı ile ilgili tartışmalar ve çeşitli çözüm önerilerinin getirildiği, konuyu genişçe bir yelpaze içinde yer alan bir dizi yazımız var. Arda Denkel ve Itır Beyazyürek ortada felsefe açısından pek bir sorun olmadığını ve paradoksun kolay bir çözümü olduğunu söylüyorlar. Ben yanıtımda bunun böyle olmadığını göstermeye çalışıp Denkel ve Beyazyürek ile bazı özgül soruları tartışıyorum. Daha sonra onların bana son bir yanıtları var. Gürol Irzık kısa yazısında inançların "askıya alınma" dönemlerine işaret ederek buradan bir çözüm denemesi getiriyor. İrem Kurtsal, felsefede temellendirmenin işe yaramazlığı tezinin öyle "tüyler ürpertici" bir sonuç olmadığını, ama yine de yazıda bu sonucun geçerli bir şekilde temellendirilmediğini savunuyor. Ahmet İnam, her zamanki edebi uslubuyla Suvar'a mektup şeklinde yazılmış yazısında felsefenin "mantıksal çıkarımlar yoluyla temellendirme"den başka önemli işlevleri olduğunu ve felsefeyi kendisinin bir "resimleme" çabası olarak gördüğünü anlatıyor. (Bu sonucu temellendiriyor mu, resimliyor mu? Ona siz karar verin.) Suvar hocanın bir öğrencisi olan Çetin Balanuye'nin Suvar'ın yaşamını ve kişiliğini konu alan güzel yazılmış, çarpıcı kısa bir öyküsü var. Stephen Voss yoğun içerikli yazısında daha çok metinin son paragrafına eğiliyor ve rasyonel bir insanın da felsefede temellendirmenin işe yaramazlığı tezine "en yakın arkadaş"ın argümanı yoluyla inanabileceğini savunuyor. Ancak bunun koşulunun tezin yanlış olması olduğunu iddia ediyor ve rasyonellik konusunda daha genel bazı gözlemlerini aktarıyor. Ta Kanada'dan bize bir yazı gönderen Murat Baç, felsefede temellendirmenin işe yaramayacağı sonucunun fazla geniş bir iddia olduğunu, tümdengelimsel argü-

manların kimsenin karşı çıkmadığı bir önermenin temellendirilmesi için kullanılabileceğini, ve tümevarımsal temellendirmelerin de felsefede işe yarayabileceğini göstermeye çalışıyor. Baki Güçlü, Suvar hocadan öğrendiği bir metin eleştiri yöntemini hocasının metinine uygulayarak yazıdaki "aşırı yüklü terimler"in yol açtığı yanıltılara dikkat çekiyor. David Grünberg, ortada önemli bir felsefi sorun olduğuna dikkat çekip, bu sorunu "Köseraif Paradoksu" olarak adlandırıyor, ve çok ilginç bir çözüm önerisinde bulunuyor. Erdinç Sayan da basit gibi gözüken bazı çözüm önerilerinin neden "bilmece"yi çözmediğini göstermeye çalışıp, "en yakın arkadaş"ın temellendirmesini en güçlü kılacak bir bakış tarzı getirmeye çalışıp daha sonra da bir çözüm önerisinde bulunuyor. Ben de ortada iki değişik paradoks olduğunu iddia edip, bunlardan birini literatürde tartışılmış olan iki paradoks (Önsöz ve Piyango Paradoksları) ile birleştirip hepsi için ortak bir çözüm yolunun olabileceğini tartışıyorum.

Şunu da belirtmek isterim ki burada yayınlanan yazılar çok fazla zaman geçirmeden sevgili Suvar hocamızı anmak için biraz da aceleyle yazdığımız, olsa olsa konuya ilişkin ilk düşüncelerimizi dile getiren yazılar. Suvar hocanın yaşamında yayınlanan ve kendisinin de çok önem verdiği bir yazısını, felsefi olarak tartışmaya açmak onu mutlu ederdi diye düşünüyoruz. Ancak amacımız bunun da ötesinde, eşine az rastlanır bu denli değerli bir aklın değerinin anlaşılması ve gelecek nesillere aktarılmasıdır.(1)

(1) Bu çalışmayı Türkiye'nin en iyi felsefe dergilerinden biri olan Felsefe Tartışmaları'nda yayınlama fırsatını bize sağlamasından dolayı Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'na en içten teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca derginin yayına hazırlanmasındaki katkılarından dolayı Sayın Arda Denkel'e de teşekkür borçluyuz.

İNSAN USSALLIĞININ SINIRLARI

İlhan İnan

"Bir varmış,"
"Bir yokmuş!"
Masal sanırız,
Mezartaşı yazımızı.
Suvar Köseraif

Sevgili hocam ve dostum Suvar Köseraif'in "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi" başlıklı yazısı ilk sunuluşundan(1) ve yayınlanışından(2) beri geçen süre içinde bildiğim kadarıyla ya-

zılı hiçbir tepki almadı. Ancak sözlü gelenekte kuşku yok ki tartışıldı. Yine de bu tartışmalardan bize geriye kalan pek azdır. Konu değişik birçok boyutu olan geniş bir konu. Öncelikle ussallık[3] konusunu bir paradoks bağlamında ortaya koymasından dolayı, yazı bu konuya daha eleştirel bir yaklaşımla bakmaya zorluyor bizleri. Bir şeyin doğasını daha iyi anlamak için onunla ilgili iyi bir paradoks üzerine tartışmak ve düşünmek felsefe tarihinde çok sık rastladığımız bir yöntem. Diğer yandan çok daha geniş kapsamlı basit gibi gözüken bir soruyu gündeme getiriyor bu yazı: "Nasıl oluyor da bir konuda düşüncemiz değişiyor?" Metin bu sürecin mantıksal çözümlemesinin ne denli karmaşık olduğunu gösteriyor bizlere. Daha özgül bazı sorular da var. "Bir insanın rasyonel yoldan irrasyonel olduğuna inanması mümkün müdür?", "eğer gerçekten de hepimiz irrasyonel varlıklar isek bunu bilmek mümkün müdür?"[4]

Konunun genişliğini göz önüne alarak yazımda Suvar'ın çalışmasının yalnızca bir yanını ele almaya çalışacağım. Bence Suvar'ın yazısı birbiriyle ilişkili ancak ayırılabilir iki paradoksu içeriyor. Bunlardan birincisi "en yakın arkadaş"ın (bundan böyle Enya[5]) argümanının içinde, ikincisi ise Suvar'ın son bölümde dediklerinde gizli.[6] Ben yazımda yalnızca ilk paradoks ile ilgileneceğim. Yanıt arayacağım soru şu: "Ussallığın kuralları nelerdir?"[7] Enya'nın uslamlamasında gizli olarak bu soruya dair bazı varsayımlar var. Bunların neler olduğunu ortaya çıkarmak, biraz da Enya'nın argümanını nasıl yorumladığımıza bağlı.

Enya'nın argümanını şu şekilde özetleyebiliriz.

> "Tamamen rasyonel kişiler olan A ve B belirli bir konuda zıt düşüncelere sahipler; A Q'ya inanıyor, B de ~Q'ya inanıyor. B'nin düşüncesini değiştirmek üzere A, 'P ∴ Q' temellendirmesinde[8] bulunuyor. B bu argümanın geçerli[9] olduğunu görüyor, ve hemen '~Q ∴ ~P'nin de geçerli olduğu sonucunu çıkarıyor. ~Q'ya inandığı için, ~P'ye de inanıyor. Kısacası Q'nun doğruluğu konusunda A'nın B'yi ikna etmek için öne sürdüğü P önermesini, B tam da Q'nun yanlışlığına inanmasından dolayı reddediyor."

Bu argümandaki P ve Q önermeleri konusunda hiçbir kısıtlama yok. Yani Q'nun *a priori*, ya da felsefi bir tez olması gerektiğine dair hiçbir neden verilmemiş yazıda. Dolayısıyla görünüşe bakılırsa eğer ortada bir mesele var ise, bu yalnızca *felsefede* temellendirmenin işe yaramazlığı üzerine değil, genel olarak dedüktif temellendirmenin işe yaramazlığı üzerine bir meseledir. P ve Q önermelerinin *yalnızca* felsefi içeriğe sahip olduğu durumlarda pardoksal sonucun doğduğuna dair bir neden gösterilene kadar, ben, eğer bir paradoks var ise, bu paradoksun genel bir paradoks olduğunu ve yalnızca felsefi konularla kısıtlı olmadığını varsayacağım.

Diyelim Enya'ya karşı ilk tepki olarak şöyle dedik:

"Eğer B açık bir insan ise Q'ya karşı bir argümanın öncülü olan P'yi ~Q'ya olan inancından bağımsız değerlendirmek zorundadır. Böyle yapması durumunda P için elindeki kanıtların ~Q için olandan daha fazla olduğunu farkedip fikrini değiştirmesi olanaklıdır."

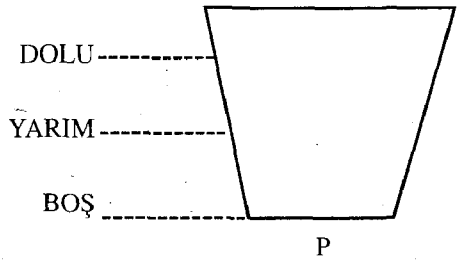
Ancak durum böyle ise B bağımsız nedenlerden dolayı P'ye inandığında, aynı anda ~Q'ya (ve hatta belki de ~P'ye de) inancı devam ediyor olacağından, ya düpedüz bir çelişkiye ya da tutarsız bir önermeler kümesine inanmış olacaktır. Dolayısıyla görünüşe bakılırsa yine de Q konusunda fikrini değiştermesi için irrasyonel olması gerekir. Tabii bu karşı-argüman ussallık üzerine iki önemli kuralı varsayıyor:

K1. Geçerli bir argümanın geçerli olduğuna ve aynı zamanda öncüllerinin doğru olduğuna inanan rasyonel bir insan, argümanın sonucuna da inanıyordur.
K2. Rasyonel bir insan bir dizi önermeye inanıyor ise, bu dizinin tutarsız olduğuna inanmıyordur.

Bu kuralları çiğnemeden insanın inancını argüman yoluyla değiştirmesinin olanaklı olup olmadığını görmek için insanın inanma sürecine daha yakından bakmamız gerekiyor. Denilebilir ki, inanç[10] mutlak değildir, dereceleri vardır; iki insan aynı şeye inansa da, biri ötekinden daha fazla ya da daha az inanıyor olabilir. Benzer bir şekilde aynı kişi iki farklı önermeye farklı derecelerde inanç taşıyabilir. Benim '$E=mc^2$' önermesine inanmam ile Einstein'ın inanması arasında bir fark var. İkimiz de bu önermeyi aynı şekilde anlamış olsak dahi (ki bu tabii doğru değil), Einstein'ın inancına olan bağlılığı benimkinden farklı olabileceği gibi, Einstein hayatı boyunca bu önermeye karşı tavrında değişiklikler yaşamıştır. Kişinin kendi varlığına inanması ile Neptün gezegeninin varlığına inanması arasında da bir fark olması olanaklı, hatta belki de kaçınılmaz. Neptün'ün varlığına ilişkin hatalı olabileceğimizi söyleyebiliriz, ancak kendi varlığımız ile ilgili bunu söylememiz belki ussal sınırlar içinde olanaklı değildir.

Öyle inançlarımız var ki beraberlerinde bir kesinlik inancını taşıyorlar. Örneğin ben hem '2+2=4' önermesine hem de bu önermenin kesin doğru olduğuna inanıyorum. Bu tip inanç durumlarına "tam inanç" diyelim. Tam inanç durumu kuşkuya yer bırakmayan bir durumdur. Yani kişinin P'ye yönelik tam inancı varsa, "P'ye inanıyorum, ama hatalı olabilirim" demeyecektir. Çoğu inancımız tam inanç düzeyinde değil. Türkiye'nin nüfusunun 60 milyonun üzerinde olduğunu söyleyip, yine de genel nüfus sayımında hata yapmış olabileceğimizi kabul edebiliriz. Diğer yandan ne inanıp ne de inanmadığımız önermeler vardır. Uzayda bizden başka canlılar var mı? Bazıları

olduğuna inanır, bazıları olmadığına. Bir diğer grup da ne olduğuna inanır ne de olmadığına. Bu inançsızların da, uzayda başka canlıların olduğuna dair önermeye yönelik bir inanç dereceleri var elbet. Bir insanın belirli bir önermeye yönelik inanç durumunu bir kova su ile sembolleştirelim.



Kovanın tam dolu olma durumu kişinin sözkonusu önermeye (P) tam inancı olduğunu, yarıya kadar dolu (ya da yarısı boş) olma durumu inançsızlık durumunu (ne P'ye, ne de ~P'ye inanıyor), tam boş olma durumu da tam olumsuz inanç (~P'ye tam inanç) durumunu gösteriyor olsun.[11]

İnanç derecelerinin mantığını kurmak için bir fonksiyon kullandığımızı düşünelim: 'D(P)' bir kişinin P önermesine yönelik inanç derecesini gösteriyor olsun. Tam inanç durumunda D(P)'nin değeri 1 (tam dolu kova), tam inançsızlık durumunda 0.5 (yarım dolu kova), ve tam olumsuz inanç durumunda da (tam boş kova) değerin 0 olduğunu varsayalım. Elbette birçok inancımız 0 ile 1 arasında değişik değerler alacaklardır. Eğer kişi bir P önermesini anlamıyor ise, ya da hiç göz önünde bulundurmamış ise o kişi için D(P) değerinin 0.5 olduğunu varsayalım.

Şimdi paradoksa bir kez daha bakalım:

B'nin ~Q'ya yönelik inancı d derecesinde olsun. Bu durumda B için D(~Q)=d ise, ussallık gereği D(Q)=1-d olmalıdır. B, '~Q ∴ ~P argümanının geçerli olduğuna inandığı için, ~P'ye de ~Q'ya inandığı derecede inanacaktır. Yani D(~P)=d.

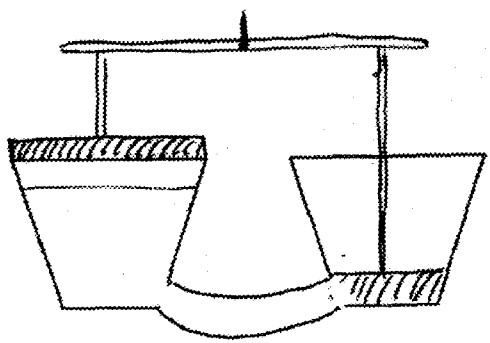
B bu aşamada P'yi yeniden göz önünde bulunduruyor olsun. Hatta P'yi desteklemek için A'nın yeni temellendirmelerde bulunduğunu bile varsayabiliriz. Diyelim ki B bağımsız nedenlerden dolayı P'ye inanmaya başlıyor, (yani D(P) değeri 0.5'in üstüne çıkmaya başlıyor.) Bu durumda eğer diğer yandan ~Q'ya olan inanç derecesi değişmiyorsa, şu iki ussallık kuralı çiğnenmiş olacaktır:

K3. Geçerli bir argümanın geçerli olduğuna inanan rasyonel bir insan, argümanın öncüllerinin velemesine (conjunction) ne derecede inanıyor ise sonucuna da o derecede inanır.

K4. Mantıksal olarak tutarsız iki önermenin tutarsız olduğuna inanan rasyonel bir insanın, bu önermelere yönelik özgül inanç derecelerinin toplamı 1'dir.

P'ye inanmaya başlayan B, 'P ∴ Q' argümanının geçerliliğini gördüğüne göre K3 gereği Q'ya da P'ye inandığı ölçüde inanacaktır. Ancak, diğer yandan ~Q'ya olan inancı sürüyor ise elbette K4'ün sağlanması olanaklı değildir. Dolayısıyla P'ye ve ~Q'ya aynı anda inanıyor ise K3 ve K4'ten en azından biri çiğnenmiş olacaktır.

Ancak B'nin P'ye inanması durumunda ~Q'ya da inancı neden devam etsin ki? B'nin P'ye yönelik inanç derecesi yükseldiği ölçüde, ~Q'ya olan inanç derecesinin düşeceğini söyleyemez miyiz? K4 gereği mantıksal olarak tutarsız olan P ve ~Q önermelerine yönelik inanç derecelerinin toplamı 1 olmalıdır. (Yani B eğer ussal ise, 'D(P) + D(~Q)= 1' denklemi B için her durumda doğru çıkmalıdır.) Bu kurala göre B için irrasyonel bir ikna sürecinin olduğunu öne sürmek, bu toplamın 1 dışında bir değeri olduğunu varsayar. Bu varsayımın yanlış olduğunu gösterebilirsek paradoksu da çözmüş olacağız. Yine kova eğretilemesine dönecek olursak, durumu birbirine bağlı iki kova ile açıklayabiliriz.



A'nın temellendirmesinden önce B ~Q'ya 1'e yakın bir n derecesinde inanıyor. Bu aşamada '~Q ∴~P' argümanının geçerliliğini gören B ~P'ye n derecesinde ve P'ye de 1-n derecesinde inanacağını varsayalım. P'nin doğruluğu konusunda B ikna olmaya başlayınca, P kovasının üzerindeki piston yukarı çıkarken (yani B'nin P'ye inancı artarken), diğer yandan da ~Q kovasının üzerindeki piston bastırmaya başlıyor (yani B'nin ~Q'ya olan inancı azalıyor.) Bu durumda iki kova içindeki toplam su miktarı bir kova dolusu su miktarını hiç geçmiyor. Eğer bir argüman yoluyla ikna süreci bu şekilde yaşanabiliyorsa, hiçbir ussallık kuralı çiğnenmeden kişinin düşüncesini değiştirmesi olanaklı olacaktır. O halde felsefede (ve herhangi başka bir alanda) temellendirmenin insanların irrasyonellikleri ölçüsünde işe yaradığı tezini de çürütmüş oluruz.

Ben bunun bir çözüm olacağına inanmıyorum. B'nin P'ye inanması için bu önermeyi ~Q'ya olan inancından bağımsız değerlendirmesi gerekir. Yoksa, Suvar'ın da not ettiği gibi, ~Q'ya olan inancından dolayı P'yi hemen reddetmesi gerekir. Ayrıca unutmayalım ki B eğer rasyonel ise ~Q'ya da inanması için elinde bazı kanıtlar olacak. P'ye inanmaya başlayınca bu kanıtların bir anda ortadan kaybolmasını beklemiyoruz.

Dolayısıyla bağımsız nedenlerden dolayı önce P'ye inanmaya başlamalı ki, bunu daha sonra ~Q'ya olan inancından vazgeçmek için kullansın. Demek ki, ikna olması için B'nin aynı anda hem P'ye hem de ~Q'ya inanıyor olması gerekir.

İnsanın ussallığı üzerine belirli varsayımlardan yola çıkarak kabul edilemezmiş gibi gözüken bir sonuca varan bir argüman var karşımızda. Kendi ussallığımızın ne menem birşey olduğu konusunda yanılabilirsek, bu varsayılan ussallık kuralları konusunda da yanılıyor olabiliriz. Dolayısıyla paradoksa bir çözüm getirmenin bir başka yolu da K1 ve K2'nin yanlış olduğunu göstermektir. Bunun için literatürde (genellikle başka bağlamlarda) tartışılmış olan iki paradokstan yararlanmaya çalışacağım. Bir paradoksun çözümü için başka paradokslara başvurmanın ne denli uygun bir yöntem olacağını okuyucunun takdirine bırakıyorum. "Önsöz Paradoksu" olarak bilinen paradoks şöyledir:

Bir yazar kitabının Önsöz'ünde şöyle yazar: "Bu kitapta söylediğim her şeye yürekten inanıyorum. Ancak o kadar çok şey söyledim ki kitabımda elbette bir hata olması da kaçınılmazdır." Yazar kitabında diyelim ki 100 tümce sarfetmiş. Açıklamalarından yola çıkarsak, bu tümcelerin hepsine teker teker inanıyor, ancak tümcelerin hepsinin "ve" bağlacıyla birleşmesiyle oluşacak önermeye (veleme) inanmıyor. Bunu bir argüman halinde ortaya koyarsak:

P1
P2
P3
.
.
.
P100

∴ P1 ve P2 ve P3 ve ... P100

Yukarıdaki argüman geçerlidir. Yazar bunun farkında olarak, yine de bütün öncüllere inanıp argümanın sonucunu reddediyor. Şimdi bu yazar irrasyonel mi? Hatasının olabileceğini kabul etmesinden dolayı açık kafalı ve dogmatik olmayan bir insan demez miyiz böyle insanlara? Böylesi tavırlar

genellikle entellektüel olarak değer verdiğimiz tavırlar değil midir? Böylesine bir değer ancak irrasyonel olmamız ile mi gerçekleşiyor? Bu sonucu kabul etmek istemiyorsak görünüşe bakılırsa hem K1'i hem de K2'yi reddetmemiz gerekiyor.[12]

K1 ve K2'ye karşı benzer sonuçlar çıkartabileceğimiz bir başka paradoks da Piyango Paradoksu'dur: Daha çekilişi yapılmamış bir piyangonun 1 milyon bileti olsun. Bunlara B1, B2, ..., B1000000 diyelim. Bir adet büyük ikramiye olacağını varsayalım. Herhangi özgül (spesifik) bir biletin büyük ikramiyeyi kazanma şansı milyonda bir olduğundan, rasyonel bir insan herhangi özgül bir biletin büyük ikramiyeyi kazanmayacağına inanacaktır. Yani "B1 kazanmayacaktır", "B2 kazanmayacaktır"... "B1000000 kazanmayacaktır" önermelerinden herhangi birini değerlendirmesini istesek, eğer rasyonel ise bu değerlendirdiği önermeye inandığını söyleyecektir. Eğer herbir önermeyi değerlendirip inandığını varsayar, ve bunun rasyonel bir durum olduğunu kabul edersek, yine K1 ve K2'yi yanlışlayan bir örnek çıkar karşımıza. Çünkü yukarıdaki 1 milyon adet önermeyi bir argümanın öncülleri yaparsak, ve "toplam 1 milyon bilet var" öncülünü de eklersek, "hiçbir bilete ikramiye çıkmayacak" sonucunu çıkartabiliriz. Yani yine elimizde geçerli bir argüman var, ve görünüşe bakılırsa rasyonel bir insan bu argümanın geçerli olduğunu görüp öncüllerine de inanıp sonucunu reddedebilir. Bu K1'i yanlışlar. Diğer yandan kişi öncüllerden ve sonucun değilinden oluşan önermeler kümesinin tutarsız olduğunu bile bile bu kümeye inanacağından, K2'ye karşı bir örnek oluşur.

Bu iki paradoksu daha da genelleştirebiliriz. Aklı başında her insan inançlarından bazılarının yanlış olabileceğini kabul eder.[13] O halde böyle biri inandığı önermelerin her birine ayrı ayrı inansa da, bu önermelerin velemesinden olan o kocaman önermeye inanmıyor olacak, yani yine geçerli bir argümanın geçerli olduğunu gördükten sonra öncüllerine inanıp sonucuna inanmıyor olacak. (Buna da İnanç Paradoksu diyelim). K1 ve K2'nin bir yorumuna göre böyle bir insan rasyonel değildir. Eğer sezgilerimiz bu tür bir insanın rasyonel olabileceği şeklinde ise, belki de ilk görünüşteki barizliğine karşın K1'den ve K2'den vazgeçmeliyiz.

Önümüzde bir çözüm yolu gözüküyor. K1 ve K2'yi, ve bunlara bağlı olarak çıkan K3 ve K4'ü tümden reddetmek. Bu Suvar Paradoksu'na çözüm getirdiği gibi aynı zamanda Önsöz Paradoksu, Piyango Paradoksu ve İnanç Paradoksunu da çözüyor. Sormak gerekiyor: Kendi ussallığımız üzerine böylesi büyük hatalar yapmış olabilir miyiz? Belki de. Paradokslar sonuç itibariyle bariz gibi gözükenin yanlış olmasından kaynaklanmazlar mı? İşte dört değişik paradoks, ve hepsi için ortak bir çözüm. Çözümün dördü için de aynı olması o çözümün doğru olduğuna işaret değil midir?[14-15]

Suvar hocamızı sevgiyle anıyorum!

NOTLAR

(1) II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu (11-13 Kasım 1987), İzmir.

(2) Suvar Köseraif, "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi," *Seminer* (II. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu, 11-13 Kasım 1987, bildiri kitabı, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; İzmir, 1989.)

(3) Yazım boyunca "rasyonellik" ve "ussallık" sözcüklerini değişimli olarak aynı anlamda kullanacağım.

(4) Buna olumlu yanıt vermek sanki bir başka paradoksu getiriyor gündeme. İnsanın kendisinin irrasyonel olduğunu irrasyonel bir süreç sonucunda bilebileceğini kabul etmek, bilginin rasyonelliği konusundaki temel inancımıza aykırı. Dolayısıyla hep irrasyonel isek bunu bilmemiz olanaksız olabilir. Bazı düşünürler bunun olanaklı olduğunu düşünmüş, (ya da bilerek ya da bilmeyerek bunu varsaymıştır.) Sanırım David Hume (tümevarım ve nedensellik üzerine söylediklerinden dolayı) bu görüşün öncüleri arasında yer alır. Bu konuda *Felsefe Tartışmaları*'nın bu sayısında çıkmış olan Stephen Voss'un yazısı da ilginç bazı gözlemler içeriyor.

(5) Bu isim Suvar'ın notlarında kullanılmış.

(6) Son paragraftaki paradoks kısaca şudur: "En yakın arkadaşın argümanının sonucuna, bu argüman yoluyla rasyonel yoldan ikna olmak olanaklı değildir, dolayısıyla ikna olursak irrasyonel olduğumuzu da kabul etmeliyiz." Birinci dipnotta bahsedilen paradoks bu son paragraftakinin genişletilmiş halidir.

(7) Bence kültürümüzü anlamak açısından da çok önemli bir konuyu gündeme getiren bir sorudur bu. Russell anımsadığım kadarıyla bir yerde şöyle der: "İnsanı rasyonel hayvan diye tanımlıyorlar. Ben bütün hayatımda buna bir kanıt arayıp durdum." Sanırım yaşadığımız dünyanın kültürel, siyasi, sosyal vs. yapısını anlamakta felsefenin bir rolü de, insanoğlunun en önemli ayırdedici özelliği olarak öne sürülen ussallığının ne menem birşey olduğunu araştırmasındadır.

(8) Suvar'ın kendi yazısıyla ilgili notlarında, "temellendirme" sözcüğünü İngilizce'deki "argument" sözcüğünün karşılığı olarak kullandığı yazılı. Ben "temellendirme" ve "uslamlama" sözcüklerini "argumentation", "argüman" sözcüğünü de "argument" anlamında kullanacağım. Yani temellendirme argüman yoluyla bir düşünceyi savunma olarak tanımlanabilir.

(9) Yine Suvar'ın kişisel notlarında "geçerli" sözcüğünü İngilizce'deki "valid"in karşılığı olarak kullandığını görüyoruz. Yani öncüllerin doğru olma zorunluluğu yok.

(10) Burada "inanç" sözcüğünü bir önermeye karşı takınılan bir tavır olarak kullanıyorum. Söyleyeceklerim Türkçe'de bu sözcüğün "dine inanmak", "demokrasiye inanmak" gibi kullanımlarına doğrudan uygulanmamalıdır.

(11) Gerçek inançsızlık durumu ile tam olumsuz inanç durumu Türkçe'de genellikle aynı sözcükle karşılandığından birbirine karışır. Örneğin birisinin Tanrı'ya inanmıyor olmasından genellikle o kişinin Tanrı'nın varolmadığına inanıyor olduğu sonucunu çıkarırız. Bu çıkarımın geçerli olması için "inanmamak" fiilini "mantıksal değiline inanmak" fiili ile özdeş tutmamız gerekir. Ancak elbette her inançsızlık durumu beraberinde bir olumsuz inanç getirmek zorunda değildir. Ateistler de agnostikler de Tanrı'nın varolduğuna inanmazlar, ancak ateistler Tanrı'nın varlığını reddederler, agnostikler ise reddetmez.

(12) Bu değerlendirme aynı zamanda K2'nin çift anlamlı olduğu sonucunu doğuruyor. K2'de sözü geçen "önermeler kümesine inanmak" iki türlü yorumlanabilir, kişi ya herbir önermeye ayrı ayrı inanıyordur, ya da hepsinin velemesi olan tek önermeye inanıyordur. İlk yorumun asıl hedeflenen yorum olduğunu düşünürsek yazar K1'den bağımsız olarak K2'ye göre irrasyonel çıkar. Ancak K2'nin diğer yorumu konusunda aynı iddia doğru olur mu bilemiyorum. Belki de K2'nin bir versiyonunu bu tartışmadan kurtarmak olanaklıdır.

(13) Hatta böyle bir tutumun ussallık gereği olduğu da söylenebilir.

(14) Ancak önce votka-tonik içip midesini bozan, sonra cin-tonik içip midesini bozan, ve en sonunda da viski-tonik içip yine midesini bozan adamın sonuçta toniğin kendisine yaramadığı sonucunu çıkarabileceğini de unutmayalım.

(15) Bu konuda verimli tartışmalar yaptığım meslektaşlarım Gürol Irzık, Arda Denkel, Erdinç Sayan, ve özellikle Stephen Voss'a teşekkür ederim.

FELSEFEDE "İŞE YARAMAK" VE USSALLIK

Arda Denkel ve Itır Beyazyürek

"Felsefede Temelendirmenin İşe Yaramazlığı" başlıklı yazısında Suvar Köseraif'in ortaya attığı ana uslamlama (argüman) özet olarak şöyle:

Ussallık sınırları içinde ele alındığında, felsefede temellendirme (substantiation) bir işe yaramıyor. Q savına karşı çıkan B gibi birine karşı, "P, öyleyse Q" gibi bir temellendirme verildiğinde, bu kez de B, ya P'ye, ya da "P öyleyse Q" uslamlamasının bütününe, onun geçersiz olduğu ya da doğru olmayan bir öncül barındırdığı gerekçesiyle karşı çıkıyor. Dolayısıyla, ussallık ilkelerine dayanarak felsefi temellendirme yapmaya çalışmak sonuçsuz kalmaya mahkum olan bir şey. Peki temellendirme pratikte ne zaman işe yarayabilir? Ancak Q'ya karşı çıkan B'nin P'yi onayladığı zaman. Çünkü ancak o zaman, felsefi rakibinin verdiği gerekçeyi onaylamak yoluyla, başta karşı çıktığı Q'yu kabul edebilir B.. Ne var ki, bu, B'nin "yeterince ussal (rasyonel) olmadığı" bir durum olmak zorunda. Yani B, ya aslında geçersiz olan bir temellendirmenin geçersizliğini farkedemiyordur, ya da bir yandan Q'ya karşı çıkarken, öbür yandan da Q'yu içeren P'ye inanabiliyordur. "Yeterince rasyonel olmamak" ve "irrasyonel olmak" eş anlamlı dilegetirişler olarak varsayılırlarsa, sözü edilen bu gerekçelerden felsefede temellendirmenin ancak insanların irrasyonelliği ölçüsünde işe yarayabildiği sonucu çıkıyor. (Köseraif'in ikinci paragrafındaki uslamlama burada özetlenenin geçerliliğini varsaydığı için, ona değinmiyoruz.)

Köseraif'in yazısı, mantık ve felsefeyle haşır neşir olmuş hemen herkesin ussallığa temel olan apaçık doğrular biçiminde onaylayacağı kimi noktalardan, felsefenin ancak insanların irrasyonelliği ölçüsünde işe yarayabileceği gibi "sürpriz" bir sonuç çıkarmasıyla insanı şaşırtan bir metin. İtiraf etmek gerekir ki, ilk okuyuşumuzda biz de biraz şaşırır gibi olduk. Belki metni okuyup da şaşkınlığını hala atamamış olanlar bile vardır, diyoruz. Oysa sormak gerek: Şaşırtıcı olan sonuç, felsefe açısından çıkarsanabilir bir sonuç mu acaba? Biz öyle olduğunu sanmıyoruz. Tabii Köseraif'in kendisi böyle bir sonucu usdışı bir yolla, yani irrasyonel olarak çıkarsamış olabilir. (En son satırda, tecahül-i arif görünümünde olsa bile, yazısının bir "S.O.S. sinyali" olduğunu söylüyor!) Çünkü irrasyonel olarak önüne gelen her düşünceyi bir başka düşünceye bağlamak olanağı vardır. Ne var ki, Köseraif çıkarsadığı sonucun söz konusu ussal verilerden çıkarsanabilecek tek *ussal* sonuç olduğunu da göstermek gereğinde; çünkü yazısının ussal olan felsefecileri etkileyip şaşırtabilmesi için en azından bu kadarını başarabilmesi gerek. Biz, burada, Suvar

Köseraif'in saptamak istediği sonucun felsefenin onaylayabileceği ussal yollarla çıkarsanamayacağını göstermek istiyoruz. Bu amaçla, önce A ve B'nin ussallık dışında düşünen (irrasyonel) birisi olduğu başka bir olanaklı durumu ele alacak, bu ortamlarda olup bitebilecek şeyleri *ussallık çerçevesinde* anlamaya çalışacağız.

Önce A ve B'nin karşıt düşünceler savunan *ussal* felsefeciler olduklarını varsayalım. A, Q'yu, B ise Q-değil'i savunuyor olsun. Savını temellendirmek için, bir felsefeci olarak A, "P, öyleyse Q" gibi bir uslamlama öne sürecektir. (Köseraif'in de belirttiği gibi, felsefe temellendirmelerinde büyük bir çoğunlukla "P" yerinde, Q'ya usavurma kurallarıyla bağlanmış birkaç öncülden oluşan bir mantıksal yapı bulunacaktır. Dolayısıyla, P birden çok önermeyi özetleyen bir ifade olarak Q'dan daha zengin bir içerik taşıyacaktır.) Köseraif'in haklı olarak belirttiğine göre, Q'ya karşı çıkan B'nin (Q'yu içeren) P'ye karşı çıkmak istemesi doğaldır. Tutarlı olmak gereği, B'yi P'ye karşı çıkmaya yöneltecektir. "P, öyleyse Q" uslamlamasını çürütmeye çalışmak (ya da P'nin yanlışlığını göstermeye çalışmak), başarısı söz konusu uslamlamanın gücüne, yani onun kendiliğindeki geçerliliğine (soundness) bağlı olan bir şeydir. Bir uslamlama, B'nin kişisel tercihlerinin ya da saplantılarının bütünüyle dışında olmak üzere, mantık kurallarını ya izliyordur ya da izlemiyordur; ayrıca P, ya da P'nin özetlediği önermeler, ya doğru öncüllerdirler ya da değildirler. Eğer uslamlama geçerliyse, B'nin buna *ussallık sınırları içinde* karşı çıkmayı sürdürmesi söz konusu olamaz. Eğer uslamlama geçerliyse, ussal düşünen bir kimse olarak B bu olguyu onaylayacak, ve dolayısıyla yanılgısını anlayarak Q'nun yanlışlığını savunmaktan da vazgeçecektir. Dolayısıyla Q'ya karşı çıkıyor olması, Q'yu içeren P'ye, Köseraif'in ifade ettiği gibi, "zorunlu" bir biçimde, adeta bir saplantı olarak karşı çıkması anlamında olamaz. Çünkü böyle olursa ussallığın da felsefenin de dışına çıkılmış olur.

Öte yandan, eğer B A'nın uslamlamasının bir mantıksal açığını yakalamış ve bunu gereğince dile getirmişse, bu kez de, A, kendi yanılgısını onaylamak durumunda kalacaktır. Anlatılan bu dialektik çerçeve içinde gerçekleşen bir çaba olarak, felsefenin başlıca etkinliği, uslamlamalar öne sürmek ve karşılığında bunları çürütmeye çalışmak biçimindedir. Bu süregiden karşılıklı girişimlere bakarak, A ve B'nin aralarında geçen uslamlama "savaşımında" ussal olarak hiçbir yere varamayacaklarını, birinin gerekçelerinin öbürüne *ussal* açıdan hiçbir zaman ağır basmayacağını öne sürmek, kendisi ussal olan bir iddia değildir. Kaldı ki, hem felsefe tarihinde, hem de gündelik uygulamalarımızda, büyük bir çoğunlukla, tartışan taraflardan birinin gerekçelerinin öbürününkilere ağır bastığını gözlemleyebiliyoruz. Çünkü aynı mantık kuralları ve eş bir kavramsal yapı içinden aynı şey hakkında öne sürülen savların doğruluğu ve ortaya konulan uslamlamaların geçerliliği, ussal olan herkesi bağlayacak niteliktedir. Dolayısıyla, felsefenin ussallığı koruduğu ölçüde işe yarayabilen bir şey olduğunu öne sürmek için elimizde güçlü gerekçeler bulunduğu kanısındayız.

Felsefeciler arasında ussal bir argüman-karşı argüman savaşımı gerçekleştiğini saptadıktan sonra, "ancak insanların irrasyonelliği ölçüsünde işe yarayabilir, felsefede temellendirme" gibi bir şeyi öne sürebilmek için önce

(a) Felsefecilerin birbirlerine hiçbir usłamlamayı hiçbir zaman *ussal* olarak kabul ettirememiş olduklarını, ve

(b) Felsefecilerin karşılarındakilere savlarını uslamlama yoluyla kabul ettirebildikleri her durumda, başarılan şeyin taraflardan birinin ussal beceri (veya yetenek) eksikliği, ya da usdışı düşünme eğilimi sayesinde gerçekleşmiş olduğunu göstermek gerekir.

(a) ve (b) gösterilmeden, Köseraif'in vardığı sonuç geçersizdir. Kaldı ki, (a) ve (b), *olgusal* anlamda yanlış oldukları herkesçe bilinen savlardır.

Peki, Suvar Köseraif gibi bir mantıkçı, "Felsefede temellendirme, insanların rasyonel olduğu, dolayısıyla felsefenin felsefe olduğu oranda işe yaramazdır" gibi bir şeyi nasıl olup da öne sürebiliyor? Kanımızca kendisi burada "işe yaramak"tan "karşı çıkılan *geçerli* uslamlamayı *çürütmeye* yaramak" gibi bir şey kastediyor. (Not: Anımsayalım, ussallık gereği, gerçekten geçerli olan bir uslamlama çürütülemeyecek olan bir uslamlamadır!) Ne var ki eğer kastedilen buysa, Köseraif'in söyledikleri, artık konunun dışına kaymış oluyor. Çünkü böyle bir şey *felsefe açısından* "işe yaramak" değildir. Bilindiği gibi, felsefe hiçbir zaman "her ne pahasına olursa olsun tartışmayı kazanmak" amacını taşımaz. Felsefede amaç ussallık çerçevesinde tartışarak konuyu daha iyi anlamaktır. Köseraif'in (belki de istemeden) burada "felsefe" sözcüğüyle kastettiği şeyin, felsefe değil *safsata* (sophism) olduğunu sanıyoruz. Eğer Suvar Köseraif'in yazısını "felsefe" yerine "sophism"i koyarak okursak söylediklerine (belli bir ölçüde) katılabileceğimiz kanısındayız. Başkalarının ussallığın izini sürmedeki zaaflarından yararlanıp onların düşüncelerini, mantıksal tutarlılıklarını bulandırıp karıştırarak, istediği sonucu bir anlamda "irrasyonellik" sayesinde elde edenler ve hatta bu yollara başvurarak başkalarını ikna edenler vardır. Köseraif'in saptamaları bu durumdakilere uyuyor olabilir. Ne var ki, biz bu durumdakilerin felsefeci olmadıklarını ve onların yaptığı şeyin de felsefe olmadığını düşünüyoruz.

Eleştirdiğimiz yazıya daha kuvvetle yönelteceğimiz bir başka itiraz da şu: Köseraif'in durumlarını tartıştığı A ve B gibi kişiler, aslında hiç de ussallık dışı (irrasyonel) düşünürler değiller. Bunlar olsa olsa ussallıkta kimi zayıflıklar gösterebilen tipler. Ussallığın kurallarını çoğu kez uyguluyorlar ama, kimi kez bunun gerisinde de kalabiliyorlar. Oysa Köseraif'in çıkarsadığı sonuç, felsefenin ve felsefeyi yapanların ussallık dışı oluşlarına (irrasyonelliğine) ilişkin bir sonuç. Öyleyse bir de Köseraif'in yaptığı gibi, aynı tartışmanın biri ussallık dışında düşünen iki insan arasında geçtiğini varsayalım: Q'ya karşı çıkan B, Q'yu dolaysız olarak içeren P'ye inanacak kadar irrasyonel olsun. Böyle bir durumda usdışılığın ne gibi bir "yarar" sağlaması bekle-

nebilir ki? A, savunduklarını ne ölçüde geçerli bir biçimde temellendirirse temellendirsin, mantığını ne süreyle ve hangi ustalıkla konuşturursa konuştursun, usdışı düşünen B'yi Q'ya ikna edemeyecek, onun kendi "gerekçelerini" çürütemeyecektir. A bir sofist olsa bile, Q'nun yanlışlığına körü körüne (irrasyonelce) saplanan B'ye karşı başarısız kalacaktır. Öte yandan, A'nın ortaya attığı temellendirme geçersiz olsa bile, bu durum B gibi düşünen biri açısından farkedilmeyeceği için irrasyonalite ile burada da "işe yarayacak" bir şey elde edilebileceği son derece kuşkuludur. Sonuç olarak, Suvar Köseraif'in felsefenin yararını irrasyonalitede saptamayı başaramadığı gibi, irrasyonel olununca sağlanabilecek herhangi bir felsefi yarar bulunabileceğini de gösteremediği kanısındayız. Acaba diyoruz, Köseraif saptadığını *sandığı* bir olguyu mu dilegetiriyordu, yoksa asıl amacı kendisini okuyanların sadece kafasını karıştırıp, onları biraz şaşırtmak mıydı?

DENKEL VE BEYAZYÜREK'E YANIT

İlhan İnan

I.

Arda Denkel ve Itır Beyazyürek yazılarında Suvar Köseraif'in "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı" başlıklı yazısının ikinci paragrafında yer alan ("en yakın arkadaşın" öne sürdüğü) argümanın (temellendirme, uslamlama) hatalı olduğunu göstermeye çalışıyorlar. Kuşku yok ki felsefenin ussal bir uğraş olduğuna inanmış felsefeciler olarak bu argümanı çürütmeye çalışmak en doğal tepkimizdir. Dolayısıyla Denkel ve Beyazyürek'in en temelde yaklaşımlarını desteklediğimi belirtmek isterim. Ancak yine de sevgili meslektaşlarıma bir iki eleştirim olacak.

II.

Denkel ve Beyazyürek ikinci paragraftaki argümanı özetledikten sonra şöyle diyorlar: "Köseraif'in [son] paragrafındaki uslamlama burada özetlenenin geçerliliğini varsaydığı için, ona değinmiyoruz." Gerçekten de son paragraf "en yakın arkadaşın" argümanının geçerliliğini varsayıyor mu? Son paragrafın yazarı Suvar Köseraif değil mi? İkinci paragrafın aksine son paragrafta Suvar Köseraif kendi ağzından konuşmuyor mu? Demek ki, eğer Denkel ve Beyazyürek'in dedikleri doğruysa, Suvar Köseraif kendisi ikinci pa-

ragraftaki argümanın geçerliliğine inanıyor. Bu durumda Suvar bu argümanın sonucu olan şu önermeye inanıyor olmalı:

Felsefede uslamlama insanların usdışılıkları ölçüsünde işe yarar.

Gerçekten Suvar buna inanmış mıydı, bunu bilmek çok zor. Bu makalesini yazdığı dönemde Suvar ile konuşmalarımızda hiç de böyle bir tavır sezmemiştim. Ama asıl konu gerçekten de Suvar'ın buna inanıp inanmaması konusu değil. Eğer Suvar bu teze ikinci paragraftaki argüman yoluyla inanmışsa o zaman tutarlılık gereği kendisinin de irrasyonel olduğuna inanması gerekirdi. Yani bir insan bu argüman tarafından ikna olursa, eğer ussal davranacaksa ussal olmadığına inanması gerekir. (Stephen Voss bu sayıda yayınlanan ilginç yazısında böyle bir kişinin irrasyonel olması gerekmediğini, sadece irrasyonel olduğuna inanmasının kendi içinde tutarlı olmaya yeteceğini, dolayısıyla ussal bir insanın da bu argüman yoluyla ikna olabileceğini savunuyor.)

III. Denkel ve Beyazyürek geçerli (sound) bir argümana bir kişinin "ussallık sınırları içinde karşı çıkmayı sürdürmesi söz konusu olamaz" görüşünü savunuyorlar. Bu bence ussallık sınırlarını fazla zorlamak olacaktır. Daha geçen yıl uzun bir tartışmadan sonra Fermat'nın Son Teoremi'nin ispatının geçerliliği matematikçiler tarafından kabul edildi. Kabul edilmeden önce (ve hatta belki şimdi bile) bu ispatın geçerliliğine inanmayanlar olmuştur elbet. Bu matematikçilerin birkaç yüz sayfalık bu ispatın geçerliliğinden kuşku duymuş olmaları onların irrasyonel olduğunu göstermeye yetmez. Ussallık bizim insan olarak sınırlarımızla da ilişkili bir kavramdır.

IV.

İki kişimiz var, A ve B. Birinci Q'yu ikinci değil-Q'yu savunuyor. A B'yi ikna etmek için 'P ∴ Q' argümanını öne sürüyor. Bu durumda Denkel ve Beyazyürek'e göre "eğer uslamlama geçerliyse, ussal düşünen bir kimse olarak B bu olguyu onaylayacak, ve dolayısıyla yanılgısını anlayarak Q'nun yanlışlığını savunmaktan da vazgeçecektir." Unutmayalım ki eğer 'P ∴ Q' mantıksal açıdan geçerli ise (valid), 'değil-Q ∴ değil-P' de mantıksal açıdan geçerlidir. Değil-Q'ya inanan B bunu görüp de neden değil-P'ye inanmasın? Doğru bir önermenin yanlış olduğuna inanmanın ussal düşünen bir insanın yapamayacağı bir şey olduğu iddiası mı var yoksa burada? Tanıdığım kadarıyla ne Arda Denkel ne de Itır Beyazyürek kendilerini felsefede yalnızca doğru olana inanmış felsefeciler olarak görürler. Esnek insanlardır dogmatik değillerdir kesinlikle. Kendilerini de ussal olarak değerlendirdiklerini sanıyorum. B de aynı şekilde P'nin yanlış olduğuna ussal olarak inanabilir.

V.

Denkel ve Beyazyürek Köseraif'in ikinci paragrafta vardığı sonuç hakkında şöyle diyorlar: Bu "olgusal anlamda yanlış [olduğu] herkesçe bilinen

bir [savdır]". Gerçekten de yanlış bir sav ise -ki ben de buna inanıyorum- belki birileri tarafından biliniyordur bu savın yanlışlığı. Herkes tarafından dahi bilinse, yine de ortada felsefi açıdan bir problem var. "Herkes bunun yanlış olduğunu biliyor, dolayısıyla tartışacak bir şey yok" demek, "herkes dış dünyanın var olduğunu biliyor, dolayısıyla kuşkuculuk ve anti-realizm ciddiye bile alınmayacak tezlerdir" demek gibi bir şeydir.

VI.

Suvar Köseraif'in "en yakın arkadaşı" yazının ikinci paragrafında sonucu yenilir yutulur gibi gözükmeyen bir uslamlamada bulunuyor. Bence Denkel ve Beyazyürek burada ele aldıkları biçimiyle bu uslamlamayı olabileceğinden daha zayıf gösteriyorlar. Mesele bu uslamlamayı güçlendirebildiğimiz kadar güçlendirip, daha sonra da hatanın ne olduğunu tartışmak. Bu tartışma bize ussal yoldan felsefi tartışmanın ne menem birşey olduğunu göstermesi açısından değerlidir. Tıpkı kuşkuculuk tartışmalarının bilginin ne menem bir şey olduğunu göstermesi açısından felsefi değer taşıması gibi.

USSALLIĞI AŞMAK

Arda Denkel ve Itır Beyazyürek

I. Biz İlhan İnan'ın ülkemiz felsefesinin yakın geleceğinde kimi büyük başarılar göstermeye aday olan bir meslektaşımız, ayrıca da bir düşünme biçem yoldaşımız olarak görüyoruz. Kısa bir süre önce yitirdiğimiz Suvar Köseraif'in makalesi üzerine yazdığımız değerlendirmeyi İlhan'ın bir eleştiri yazısıyla yanıtlaması bizi çok mutlu etti. Yaşasaydı böyle bir düşünce alışverişinden Suvar'ın da mutlu olmuş olacağı inancıyla, sözümüzü sakınmadan, yazısındaki bölümlere karşılık olan bölümlerle İlhan'ı geri yanıtlıyoruz.

II. İlhan İnan soruyor: "Gerçekten de son paragraf 'en yakın arkadaşın' argümanının geçerliliğini varsayıyor mu? Son paragrafın yazarı Suvar Köseraif değil mi? Eğer Suvar [Felsefede uslamlama insanların usdışılıkları ölçüsünde işe yarar] tezine ikinci paragraftaki argüman yoluyla inanmışsa o zaman tutarlılık gereği kendisinin de irrasyonel olduğuna inanması gerek[mez miydi?"] Biz de şunu soralım: Eğer Suvar Köseraif üçüncü paragrafın iddialarına temel olarak ikinci paragraftaki uslamlamanın geçerliliği-

ni varsaymıyorsa, bu son paragrafı acaba nasıl temellendiriyor? Biz son paragrafı kendi ayakları üzerinde duran bağımsız bir uslamlama olarak göremiyoruz. Dolayısıyla burada Suvar için İlhan İnan'ın da katkısıyla ortaya çıkan bir ikilem (dilemma) var: Suvar son paragrafı ya temelsizce ve gelişigüzel bir biçimde öne sürmüştür, ya da onu ikinci paragrafın (bizce geçersiz olan) argümanıyla temellendirmiştir. Ne var ki, böyle yaparak, Suvar felsefi uslamlamaların usdışılıkları ölçüsünde işe yaradıkları savına kendisini de bağlamış oluyor. (Belki ikilemin ikinci "dikeninden" İlhan'ın düşündüğü gibi, Köseraif'in "kendisinin de irrasyonel olduğuna inanması gerekir" vargısı çıkarsanabilir. Doğrusu işin o boyutu bizi pek ilgilendirmiyor.) Bizce önemli olan ve şimdi daha da açık olarak görünen şey, İlhan'ın burada *bizi* eleştiriyor olmayacağı. Çünkü burada söyledikleriyle İlhan bize katılarak Suvar'ın kendi kendine yarattığı ikilemsel bir çıkmaza işaret etmiş oluyor!

Bir önceki yazımızda belirttiğimiz gibi bu usdışılık iddiası bize insanları şaşırtmayı amaçlayan bir tür "tecahül-i arif" stratejisi gibi duruyor. Eğer bu konuda yanılıyorsak, doğal olarak durumun oldukça karmaşık bir ruh halini yansıttığını onaylamak gerekir.

III. İlhan İnan'la (gerçekleşmiş örneklere başvurmak bile gerekmeden) görüş birliği içinde onaylamaya hazır olduğumuz bir şey var: Birlikte zorunlu doğruluk içeren, uslamlama gibi bir mantıksal önermeler yapısının, bu doğruluğu içerdiğinin *anlaşılması* belli bir çaba ve süre alabilir. Böyle bir şeyi Locke da, Putnam da, Chisholm da belirtiyor.(1) Dolayısıyla (a) "bizim insan olarak sınırlarımızla ilişkili olan ussallık", (b) kendiliğinde geçerli (sound) olan uslamlama, ve (c) ussallıkla bu geçerliliğin *kavranması*, birbirlerinden özenle ayırt edilmeleri gereken şeyler. Şimdi dikkatle bakarsak, bu ayrımlar bir kez yapıldıktan sonra, bizim savımızın doğruluğu da daha belirgin hale geliyor: "Ussallık sınırları içinde kalarak kendiliğinde geçerli olan bir uslamlamaya karşı çıkmayı sürdürmek sözkonusu olamaz!" Bunu ısrarla yineliyoruz, çünkü bir kimse belli bir uslamlamayı henüz anlayamamış, onun mantıksal yapısını kavrayamamışsa, doğal olarak bu kimse o uslamlamayı henüz *ussallık sınırları içinde değerlendirebilecek duruma da gelmemiştir.* Bu duruma geldiği, yani tanıtlamayı kavradığı an, ussal düşünen bir kimse olarak uslamlamayı onaylamak zorundadır. Onaylamaması, onun hem ussallığın hem de felsefenin dışına kayması demektir.

IV. Burada sayın meslektaşımızın söylediklerine artık katılamamaya başlıyoruz. Her şeyden önce, kanımızca İlhan İnan burada bize küçük bir haksızlık yapıyor. Kendisinin bizden alıntı yaptığı paragrafta biz "geçerliliği" parantez içinde de belirttiğimiz gibi "soundness" anlamında, yani uslamlamanın öncüllerinin doğruluğunu da gerektiren bir anlamda kullanıyoruz. İlhan İnan'sa bizi söylemediğimiz bir şey için, yani "geçerlilik" sözcüğünü

böyle bir doğruluğun içerilmediği "validity" anlamında yorumlayarak eleştiriyor. Dolayısıyla biz, temel bir mantıksal gaf yapıldığı anlamına gelen bu eleştirilerin muhattabı değiliz. Türkçe mantık terminolojisinde "validity" ve "soundness" kavramlarının net olarak ayrılmayıp ikisinin de "geçerlilik" ile karşılanması önemli bir eksikliktir.(2) Ama ayrımın önem kazandığı bağlamlarda parantez içinde verilen netleştirmelere de bir eleştirmenin dikkat etmesi gerekir!

Ne var ki, eğer biz yukarıda sözü edilen gafı yapmış olsaydık bile, İlhan İnan'ın bize karşı verdiği gerekçeler sanıyoruz tatminkar olmaktan yine de uzak kalacaktı. Şöyle diyor: "Unutmayalım ki eğer 'P öyleyse Q' mantıksal açıdan geçerliyse (valid), 'değil-Q öyleyse değil-P' de mantıksal açıdan geçerlidir. Değil -Q'ya inanan B bunu görüp neden değil-P'ye inanmasın?" Eğer A, "Q-değil"e inanan B'ye karşı "P öyleyse Q" argümanını öne sürmüşse, ve bunun karşılığında B bu uslamlamayı çürütmeyi bir yana bırakıp, uslamlamanın sonucu olan Q'nun yanlışlığında ısrar ederek, bundan "P-değil"i çıkarıyorsa, burada B'nin "Q-değil"e *nasıl bir temellendirmeye dayanarak* inandığı sorusu doğacaktır. Eğer B "Q-değil"e gerekçesizce inanıyorsa, ya hala felsefe alanının içindedir ve *petitio principii* (döngüsellik) denilen şeye tipik bir örnek oluşturmaktadır, ya da "Q-değil"e bir saplantı olarak inandığı için, B ussallık ve felsefenin sınırları dışına çıkmıştır. Felsefe ve mantığın yürütülüş kurallarına göre, "Q-değil"e inanan B'nin "P öyleyse Q" argümanı karşısında, onun eşdeğeri "Q-değil, öyleyse P-değil"den yararlanarak "P-değil"e felsefe ve mantık çerçevesi içinde inanabilmesi için *önce "Q-değil"i kanıtlaması gerekir.* Oysa P, A tarafından zaten Q'yu kanıtlamak için öne sürüldüğüne göre, B önce "Q-değil"i varsayarak ondan A'ya karşı döngüsel olmadan ("begging the question" anlamında) "P-değil"i çıkarsayamaz. (Peki böylece B'ye karşı A da döngüsel olmuyor mu? Yoo, hayır; Q-değil'e inanan B'ye karşı "P öyleyse Q" uslamlamasını önce veren taraf A olduğuna göre böyle bir şey söz konusu değil.) Kuşkusuz sevgili meslektaşımız İlhan İnan'ın da göreceği gibi, biz burada "Doğru bir önermenin yanlış olduğuna inanmanın ussal düşünen bir insanın yapamayacağı bir şey olduğunu" öne sürmek durumunda kalmıyoruz. Bunu düşünmek, bizim hakkımızda bir mantıksal yanılgıya düşmek olur.

V. Kanımızca sayın İlhan İnan bu bölümdeki eleştirisinde bize söylemediğimiz kimi sözler yüklüyor. Biz yazımızda (a) "felsefecilerin birbirlerine hiçbir uslamlamayı hiçbir zaman ussal olarak kabul ettirememiş olukları", ve (b) "karşılarındakilere savlarını uslamlama yoluyla kabul ettirebildikleri her durumda bunun karşı tarafın ussal beceri eksikliği ya da usdışı düşünme eğilimi yüzünden olduğu" iddialarının olgusal açıdan yanlış olduğunu öne sürmüştük. Buna, ortada bir felsefe sorunu bulunmadığı ya da böyle bir konunun tartışılmaması gerektiği gibi bir ekleme yaptığımızı hiç hatırlamıyoruz. (Eğer böyle bir şey demişsek lütfen İlhan bize göstersin.) Ayrıca eğer biz

öyle düşünseydik, ussallığı amaçlayan kişiler olarak işi ciddiye almaz ve dolayısıyla bu konuda yapılan tartışmaya hiç katılmazdık. Ortada bir sorun görüyoruz ki biz de onu tartışıyoruz.

Yine de eklemeden edemeyeceğiz: Köseraif'in istediği her konuyu gündeme getirme özgürlüğüne tabii ki saygılıyız. Ama saygı bir yana, tartışmaya açtığımız bu konuda, öyle kuşkuculuk ya da dış dünyanın gerçekliği tartışmalarındaki gibi "derin" bir felsefe sorunu yattığını da düşünmüyoruz. Naçiz kanımızca buradaki asıl sorun, ele aldığımız makalenin biraz da karıştırıp bulandırdığı zihinlere, manzarayı derleyip toparlamaya çalışan bir başka resim daha sunmaya ilişkin.

VI. Maalesef, biz bu eleştirisine ilişkin olarak da, dostumuz İlhan İnan gibi düşünemiyoruz! O yenilir yutulur gibi gözükmeyen sonuç, ya doğru dürüst bir uslamlama üzerinde temelleniyordur (ki o zaman felsefi olarak kendini kabul ettirip ciddiye alınmayı hakeden bir sonuç olur), ya da sağlam bir uslamlamaya dayanmıyordur. Biz ilk yazımızda, burada sağlam bir uslamlama bulamadığımızı açıkladık. Aynı nedenle, mesleğimizin temellerine yönelen bir saldırıya destek olacak bir "güçlendirme" girişiminde bulunmak da istemiyoruz. Böyle bir girişimde neden bulunalım ki?

İlhan İnan'ın söz sözünü ettiği "olabileceğinden daha zayıf göstermek", herhalde *olduğundan* da daha zayıf göstermek anlamında değil. Çünkü öyle olsaydı, kuşkusuz İlhan bunu bize gösterirdi. Öte yandan, eğer kastettiği şey, Köseraif adına, onun kurmayı başarabilmiş olduğundan daha kuvvetli bir uslamlama kurmaya çalışmadan (yani varolmayan daha kuvvetli bir uslamlamadan, göreceli olarak daha zayıf kalan) Köseraif'in gerçekte ortaya atmış olduğu şeyi eleştiriyor olduğumuz ise, evet, biz aynen bunu yapmak istedik. Ancak bunun haksızca ya da hatalı bir şey olduğu inancında değiliz. Bir felsefi uslamlamayı olduğu şey olarak (ve onun olduğundan daha iyi kurulmuş *başka* bir şeyi hedeflemeden) eleştirmenin bir görev olduğu düşüncesindeyiz. Sevgili meslektaşımız İlhan İnan'a kimi görüşlerimizi daha seçik bir biçimde açıklamamıza olanak sağladığı için teşekkür ediyoruz.

NOTLAR

(1) John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, IV kitap, 2. bölüm, 7, (Türkçesi V. Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 333; Hilary Putnam, "Analyticity and Apriority", *A Priori Knowledge*, (derleyen P. Moser), Oxford University Press. 1987, s. 96; Roderick Chisholm, "The Truths of Reason", aynı derleme, s. 124.

(2) Bkz. *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Teo Grünberg ve Adnan Onart, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, s. 64, 179, 183.

SUVAR KÖSERAİF İLE TARTIŞMA

Stephen Voss

(Çev: İlhan İnan)

Keşke Suvar'ı tanımış olsaydım. Bu dergiyi yayına hazırlayanlara ve özellikle İlhan İnan'a onun düşünceleri hakkında bizi düşünmeye teşvik ettiği için teşekkür ederim; belki de bir ölçüde onu böylece tanımış olduk.

Suvar'ın en yakın arkadaşının temellendirmesini (bundan böyle F-argümanı) şöyle özetleyebiliriz:

> A ve B'nin tam anlamıyla rasyonel kişiler olduğunu düşünelim. A Q'ya inanıyor ve B de reddediyor olsun. A 'P dolayısıyla Q' temellendirmesinde bulunuyor. Rasyonel bir insan olan B'nin bu argüman tarafından ikna olması için argümanın geçerli olması gerekir. Ancak B Q'yu reddettiği için, P'yi de reddetmek zorundadır. Ya P'nin içinde yer alan öncüllerden birine karşı çıkacak, ya argümanın kavramsal çerçevesini reddedecek, ya da argümanın kendisini çürüttüğünü veya sonsuza gerilediğini iddia edecek. Her durumda argüman B'yi Q'nun doğruluğu konusunda ikna etmeyecek. Dolayısıyla, hiçbir felsefi argüman ussal yoldan ikna etme gücüne sahip değildir. İnsanlar rasyonel olduğu ölçüde felsefede temellendirme işe yaramayacaktır.

Suvar bu argümana 'kafayı taktığını" söylüyor. Gerçekten de şaşırtıcı bir argüman. Rasyonel yoldan B'nin P'yi kabul etmesi ve Q'ya inanmaktan vazgeçmesi tam olarak neden? Yazımın I. bölümünde F-argümanı için bir yorum getirip sonucunun yanlış olduğunu göstermeye çalışacağım. Daha sonra II. bölümde, (F-argümanın sonucu olan) felsefi bir temellendirmenin rasyonel yoldan ikna gücü olmadığını göstermeye çalışan bir felsefi temellendirmeden nasıl bir anlam çıkartabileceğimizi araştıracağım. Bir S.O.S. mesajına yanıttır yazdıklarım. Çünkü, doğruyu söylemek gerekirse, hem bu argümana hem de sonucuna ben de kafayı taktım.

I

Tabii ki rasyonel biriyle tartışmanın boşuna olacağı sonucunu doğuracak bir rasyonellik tanımı vermek mümkün. Diyebiliriz ki rasyonel bir insanın Q'yu reddetmesi, ancak Q'nun doğruluğuna yönelik iyi bir argümanın ol-

maması durumunda gerçekleşebilir. Bu tür bir rasyonellik anlayışına "güçlü" rasyonellik diyelim, çünkü bu az bulunur üç yeteneği gerektiriyor:

A1. Q'nun doğruluğunu savunacak bütün mümkün argümanları taramak,

A2. İyi bir argümanın iyi olduğunu farketmek,

A3. Q'nun doğruluğunu savunan bir argümanı kabul edince, Q'ya karşı çıkmaktan vazgeçmek.

Eğer bir insanda bütün bu yetenekler var ise, Q'nun doğruluğunu savunan iyi bir argümanın olması durumunda, kişi Q'ya karşı çıkmaktan vazgeçecektir. B güçlü anlamda rasyonel ve Q'yu reddeden birisi ise, A'nın onu ikna etmede hiç şansı olamaz. Q'nun doğruluğu konusunda B'yi ikna edecek bir argüman bulmaya çalışmak, A için zaman kaybından başka bir şey değildir.

Bu bölümde "iyi" bir argümanın ne olduğu konusuna açıklık getirmeye çalışacağız. Ancak şimdilik iyi bir argümanın, sonucunun doğruluğunu gösteren bir argüman olduğunu kabul edelim.

Şu soruyu sormamız gerekiyor bu noktada: F-argümanında sözü edilen rasyonel insanın A1-A3 gibi yeteneklere sahip olması gerekiyor mu? Ben gerekmediğini göstermek istiyorum. Böylece F-argümanının sonucunu da reddedebiliriz. Ancak göreceğiz ki işler o denli de basit değil.

Rasyonel bir insandan A2 ve A3 yeteneklerini beklemek makul birşey olabilir. Ancak A1 yeteneği o denli olağanüstü bir yetenek ki, belki de rasyonel bir insandan bunu beklemek hatalı olacaktır. Q önermesi mantıksal olarak P önermesinden çıksa da, B P olgusundan haberdar olmayabilir. Bir başka deyişle, P'den Q'nun çıkacağını görse de, P'nin doğruluğu konusunda elindeki kanıtın Q'nun yanlışlığı konusunda elindeki kanıttan daha fazla olduğunu farketmeyebilir. (P için daha fazla kanıt olduğunu farkeden biri rasyonel ise Q'ya karşı çıkmaktan vazgeçecektir.) Diğer yandan, rasyonel biri böyle bir kanıttan haberdar olsa da, bunun Q ile olan ilişkisini kuramamış olabilir. (Bu bağı kuran biri eğer rasyonel ise, yine P için elindeki kanıtı değil-Q için olan ile kıyaslayıp Q'ya karşı çıkmaktan vazgeçecektir.)

Unutmayalım ki A2 ve A3 yetenekleri, her felsefecinin sahip olacağı sıradan yetenekler değiller. A2 yeteneğine ilişkin olarak şunu hatırlatmak isterim: Sonucunun doğruluğunu gösteren bir argüman geçerli olmak zorundadır, ve geçerlilik bir makine tarafından karar verilebilecek birşey değildir. Bizlerin kafasını karıştıran bir argümanın geçerliliğini bir matematik dehası çarçabuk görebilir. Ayrıca hiç kimsenin geçerliliğini göremeyeceği kadar karmaşık ancak geçerli argümanlar vardır.

Bütün bunlara karşın rasyonel bir insanın A2 yeteneğine sahip olması gerektiği tezine yöneltilmiş bu eleştirileri yanıtlayabiliriz. Bir argümanın iyi

olabilmesi için geçerli olması yetmez, aynı zamanda ehlil bir insanın bunu farkedebilmesi de gerekir. Genelde geçerli bir argüman, öncüllerinden sonucun nasıl çıktığını gösterecek bilgiyi de içinde taşır. Dolayısıyla bir argümanın iyi olabilmesi bir tür entellektüel düzeye görece düşünülmeli. Gerçekten de bir argümanın iyi olduğunun değerlendirilmesi kısmi olarak mantıksal bir süreç ise kısmi olarak da psikolojik bir süreçtir. Bu durumda A2 yeteneği, çoğu felsefecinin geçerliliğini görebileceği bir argümanın geçerli olduğunu görme yeteneği olarak yorumlanabilir. Bunu rasyonelliğin bir koşulu olarak koymakta hiçbir sakınca görmüyorum. (Yine de rasyonel bir insan bu yeteneğini her zaman kullanmayabilir. John Austin'in de dediği gibi bazen istediğimiz kadar uğraşalım normalde kolaylıkla yapabildiğimiz "en basit atışı" bile kaçırabiliriz.)

A3 yeteneği insan rasyonelliğinde aradığımız herşeyi aşağı yukarı özetliyor. Kanıtların desteklediği birşeyi reddetmek, çoğunlukla açıkça irrasyonelliğin göstergesidir. Ancak A3'e bile karşı çıkılabilir. Eğer bir argümanın iyi olması için geçerli olması yetseydi, herhangi bir önerme için iyi bir argüman bulunabilirdi. Örneğin, Mars'ta küçük yeşil adamlar olduğunu göstermek için,

> Mars'ta küçük yeşil adamlar var ve Venüs'te küçük mor hanımlar var, dolayısıyla Mars'ta küçük yeşil adamlar var,

argümanı yeterli olurdu. Ancak açık ki bu argümanın geçerliliğini görüp ussal yoldan sonucunu reddetmek mümkündür. Diyebiliriz ki bir argümanın iyi olabilmesi için hem (görülebilir şekilde) geçerli olması hem de (görülebilir şekilde) öncüllerinin doğru olması gerekir. Keşke hep böylesine güzel argümanlara rastlasak; bazı önemsiz durumlar dışında böylesi iyi argümanlarla pek kolay karşılaşmıyoruz. Tamamen formal argümanlar dışında bu "iyi argüman" standardına uyacak pek örnek kalmaz geriye.

Diğer bir seçeneğimiz ise iki ölçütü de biraz yumuşatarak şöyle bir koşul aramak olabilir: Bir argümanın iyi olması için öncülleri ve mantığı, sonucunun doğru olmasının çok olası olduğunu (görülebilir bir şekilde) göstermelidir.

Bence bu Suvar'ın arkadaşı açısından "iyi argüman"ın ne anlama geldiğini daha iyi açıklıyor. Ancak o halde A3'ü yeniden ele almamız gerekiyor. Anımsayacağımız gibi A3, Q için verilen bir argümanın iyi olduğunun kabul edilmesi durumunda Q'ya karşı çıkmaktan vazgeçme yeteneğiydi. Şimdi yeni anlayışımız ışığında aynı anda hem Q, hem de mantıksal değili için iyi argümanların olması mümkün. Ve eğer Q'ya karşı verilen argüman daha iyi ise, Q'nun doğruluğu için iyi bir argüman bulunması koşulunda bile, rasyonel bir insanın Q'yu reddetmesi olanaklı olacaktır.

A3'ü düzeltmenin değişik yollarını düşünebiliriz. Ancak kuşku yok ki A3'ü düzeltmeye çalışmak beraberinde yeni zorluklar da getirecektir. Bunlar-

dan biri yazımın başında A3'ün bir rasyonellik koşulu olduğunu iddia eden argümanımın yeniden formülize edilmesinin gerekliliğinin doğması. Dolayısıyla ben bu projeyi şimdilik burada bırakıp A1'e geri dönüyorum.

II

A1 bir yandan Q ile ilişkili bütün olguların bilgisini, diğer yandan da kişinin bu olgulara yönelik bütün inançlarının bilgisini kapsıyor. Bu koşulları yerine getiren bir tür yaratık ve bir tür önermeler kümesi belki de vardır. Eğer böyle ise, bu gerçekten de olağandışı bir durum olmalı. Eğer bu sözkonusu önermeler kümesi kayda değer bir bilgi taşıyacaksa, bu tür yaratıklar olağandışı olmak zorunda. Böylesi yaratıklar eğer varsa, onlarla felsefi tartışmaya girmenin bir yararı olmayacaktır.

Kayda değer bir önermeler kümesi için bizler bu yaratıklar kadar olağandışı değiliz. Bizler için temellendirme işe yarayabilir. Hatta belki de A1 gibi bir yetenek kazanmak için öncelikle bu tür argümanlara gereksinimimiz olabilir (ama kesin olarak vardır demiyorum). Eğer böyle ise temellendirmenin işe yaramadığını söylemek hatalı olur-ancak bu tür bir "işe yararlılık" Suvar'ın sözünü ettiği türden olmayabilir.

Suvar'ın arkadaşı felsefede temellendirmenin rasyonel bir insanı ikna edemeyeceğine dair felsefi bir temellendirmede bulunuyor. Suvar'ın bu argümanın geçerliliğine mi yoksa öncüllerine mi saldırması gerektiğini bilememesi anlaşılır bir durum. Ben de bilemedim. F-argümanının yanlış bir öncülü olması, ya da geçersiz olması durumunda bile birilerini ikna etmesi mümkündür. Belki de benim yukarıda verdiğim argüman bu tür bir argümandır.

Eğer iddiam doğru ise, sonucu doğru olan iyi bir argümandan, o sonuca karşı çıkan daha iyi bir argüman olabilir. Temellendirmem geçerli ise ve gerçekten de rasyonellik sınırları içinde ikna etme gücüne sahip argümanlar var ise, acaba - -benim söylediğimin tersini savunan- - F-argümanı bunlardan biri olabilir mi?

Diyelim ki F-argümanı felsefi bir argümanın rasyonel bir varlığı ikna edemeyeceği konusunda rasyonel birini ikna etti. Sözkonusu kişinin bu argümanın felsefi bir argüman olduğunu anladığını da varsayalım. Bu durumda bu kişi kendisinin rasyonel olmadığı sonucunu çıkaracaktır. Çünkü kendisinin felsefi bir argüman yoluyla ikna olmuş olduğuna inanacak, ve rasyonel bir varlık için bunun mümkün olmayacağını düşünecektir.

Kendi rasyonelliği ile ilgili yeni oluşan kuşkusu, F-argümanının sonucunun doğruluğu konusundaki inancını sarsabilir. Çünkü kendisi rasyonel olduğu için, kendi rasyonelliği ile ilgili kuşkularının çıkardığı sonuçları da etkileyeceğini düşünecektir. Ancak bu bir reductio (saçmaya indirgeme) değil, ve F-argümanının rasyonel bir kişiyi ikna ettiğine dair varsayımımızdan bundan daha saçma herhangi bir sonuç çıktığını sanmıyorum.

Rasyonel bir varlığın rasyonel olmadığı konusunda ikna edilemeyeceğine dair hipoteze bir bakalım. Bu hipoteze göre - -ve yalnızca bu hipoteze göre- - rasyonel bir varlığın F-argümanı yoluyla ikna edildiği varsayımı, bir çelişki çıkarmamızı sağlar. O halde şu sonuç çıkıyor: Felsefi bir argümanın rasyonel bir varlığı ikna edemeyeceğine dair F-argümanı hiçbir rasyonel varlığı ikna edemez.

Ancak yine de bana öyle geliyor ki insanlar bazı durumlarda kendi irrasyonellikleri konusunda ikna edilebilirler. Rasyonel bir insanın, sağlam ancak yanıltıcı kanıt karşısında yanlış olan bir şey konusunda ikna olmaması için hiçbir neden göremiyorum. Ve insanın kendi rasyonelliği konusunun da herhangi bir ayrıcalığı olduğunu düşünmüyorum. Nietzsche'nin Ahlak'ın Soykütüğü'nde dediği gibi, eğer "bilgi insanı" kendisiyle ilgili bilgiyi (öz-bilgi) aramazsa bulmasını beklemek için hiçbir neden yoktur.

Suvar arkadaşıyla ilgili inanılmaz bir anlayışa sahip. Bu belki de Nietzsche'nin çok olağanüstü olarak değerlendirdiği öz-bilginin bir örneğidir.

Suvar yüksek düzey rasyonellik standartları arıyor. Sanırım bundan dolayı da F-argümanına kendi-kendisini-çürütüyor eleştirisi ile saldırmaya eğilimli.

O halde öyle bir süper-rasyonel kişi tanımlayalım ki, yalnızca rasyonel olmakla kalmasın, aynı zamanda kendisinin irrasyonel olduğuna dair bir felsefi argüman tarafından da ikna edilemesin. Diyelim ki bu süper-rasyonel varlık F-argümanı (ya da aynı iddiayı savunan herhangi başka bir felsefi argüman) tarafından felsefi bir argüman yoluyla rasyonel birinin ikna edilemeyeceğine dair ikna edildi. Tabii ki yine bundan kendisinin de rasyonel olmadığı sonucunu çıkaracaktır. Ancak şimdi gerçek bir reductio-ad-absurdum var elimizde. Bu durum süper-rasyonel bir varlık için geçerli olamaz. Dolayısıyla F-argümanı tarafından (ya da aynı sonuca yönelik herhangi bir felsefi argüman tarafından) süper-rasyonel bir varlığın ikna edilmesi olanaklı değildir. F-argümanının sonucu doğru ya da yanlış olabilir. Ancak eğer doğruysa, süper-rasyonel bir varlığın bu doğruluk konusunda felsefi bir argüman yoluyla ikna edilmesi olanaklı değildir. (Düşünüyorum da Yüce Varlık her ne kadar Tümbilir olmayabilirse de, süper-rasyonel olmaması pek düşünelemez. Bu durumda F-argümanının sonucunu takdir etmesini nasıl sağlardık?)

F'nin sonucuna karşı bir argüman öne sürdüm. Bu argümanım iyi olsa da, F'nin sonucu doğru olabilir. Bu durumda, felsefi bir argüman (F-argümanı bile) rasyonel bir insanı ikna edemez. Suvar bundan dolayı F-argümanının kendi kendini çürütüyor olabileceğini söylüyor. Ve bunun argümanın kendisini mi yoksa sadece sonucunu mu çürüttüğünü merak ediyor. Eğer F doğru öncülleri olan geçerli bir argüman ise, sonucunun doğruluğunu rasyonel olarak gösterebilen bir argüman bulmak olanaklı değildir. Daha genel olarak, eğer F'nin sonucu doğru ise, doğruluğu konusunda rasyonel yoldan ikna edici bir argüman bulunamaz. Gödel'in çalışmaları üzerinden onyılların geçmiş

olduğu günümüzde artık bu sonuç belki o denli de rahatsız edici değil. Vardığımız sonuç rasyonel açıdan ikna edici argümanlar kümesinin Eksiksiz (Complete) olmadığını gösteriyor. Gödel zaten bunu göstermişti. Bu sonucun rahatsız edici hale gelmesi yalnızca felsefi açıdan bunu temellendirmeye kalktığımızda ortaya çıkıyor. Tabii Suvar'ın arkadaşının yaptığı da tam bu işte! Dolayısıyla Gödel'in yaptığının bir adım ilerisine geçmeye çalışıyor en yakın arkadaş. Gödel o doğru olup da tanıtlanamayan tümcelerden herhangi birini tanıtlamaya kalkmamıştı.

F'nin sonucuna yönelik en iyi saldırı o sonucun doğruluğuna dair bir argümandır belki de. Çünkü F'nin sonucunun doğruluğu konusunda rasyonel açıdan ikna edici bir argüman var ise, o zaman bu sonuç yanlış olmalıdır. Ancak yine bu durum Suvar'ın arkadaşını rahatsız edecektir elbet. Yine de bizi rahatsız etmesi gerekmez. Sonucu yanlış olan ancak ikna edici bir argüman var demektir karşımızda, ve bu tür argümana daha birçok örnek olduğunu biliyoruz. Aslında bu durum özellikle hoş olurdu, çünkü ikna ediciliğinden yola çıkarak yanlışlığından emin olurduk.

Suvar'ın arkadaşı, Suvar'ın da yardımıyla, bizleri mantıksal ve psikolojik bir labirentten geçirdi. Bizler yolumuzu bulabildiysek, bize yön gösteren onlar olmuşlardır. Bu sayede onları biraz daha iyi tanımışsak, aynı zamanda belki de kendimizi de biraz daha tanıma fırsatı bulduk.(1)

NOT

(1) Değerli tartışmalarımızdan dolayı Arda Denkel ve İlhan İnan'a teşekkür ederim.

FELSEFEDE TEMELLER ÜSTÜNE: SUVAR KÖSERAİF'E AÇIK MEKTUP

Ahmet İnam
O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü

Sevgili Suvar,

"Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi" başlıklı yazınla (*I. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu*'na sunduğun bildirin, 1989'da İzmir Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını olarak çıkan kitabın 201-202. sayfalarında yer alıyor) daha başından etkilemeye çalışıyorsun beni. "Felsefede temellendirme işe yaramaz" önermesini temellendirmeye çalışıyorsun. Bu savını temellendirebilirsen felsefe-

de temellendirmenin işe yaramazlığı gösterilmiş olacak, temellendiremezsen zaten işe yaramazlık savı, yazındaki çabayla, pekiştirilmiş olacak. Öyle bir şey yapmak istiyorsun ki, temellendirememe olanaksızlığını temellendirerek; "akıla" dayanarak, "aklın" çabasıyla, "aklın" yetersizliği vurgulanmış olsun. "Akıl", kendi kurallarını işleterek, kendi kurallarının işlemezliğini, hiç değilse belli sınırların dışında, göstersin (Gödel'in çabasına mı öykünmüştün yoksa?).

Gözlemler yapmışsın, felsefede tartışmalar, temellendirmeler "hiçbir" işe yaramıyormuş (galiba "tartışma"yı, "argument" anlamında kullandın, "discussion" anlamında değil!). "Hiçbir" sözü biraz abartmalı olmadı mı sevgili Suvar? En azından sen düşündün ve yazdın bu konu üstüne, üstelik, şu tarihe dek yayımladığın tek felsefe yazısı! Birçok felsefeci yazıp çizdi; hepsi "hiçbir" işe yaramıyor mu? Nasıl bir "işe" yaramasını bekliyordun ki? Temellendirme atılımları başarılı olup, amaçlarına ulaştığında, temellendirmeyi gerçekleştirdiğinde mi, bu çabalar, işe yarayacaklar? Amaçlarına ulaşamamış temellendirmeler de işe yaramaz mı? Hiç değilse öğretici olamazlar mı?

Felsefede temellendirmenin olanaksızlığını akla uygun buluyormuşsun. Demek ki, "akla uygunluk" anlayışın, "temellendirme" anlayışından daha "kapsamlı". Felsefede temellendirme yoksa, felsefe etkinlikleri akıl dışı olmayabilir, demek ki. Temellendirme ile aklî (ussal) oluş, sence aynı anlama gelmiyor (yazının sonunda biraz farklı düşünüyormuşsun izlenimi yaratacak sözlerin var!).

Temellendirmeyi bir mantıksal çıkarım olarak alıyorsun. Yazındaki tartışman, mantık açısından ilgimi çekmiyor; burada "oyun" oynuyorsun. "Mantıkla temellendirme oyunu". O oyunu kabul edenler, bozmaya çalıştığın oyunu kurtarma uğraşına girişebilirler. İstersen onlarla tartışabilirdin; ama felsefede temellendirme uğraşı yalnızca senin dile getirdiğin biçimde yapılmıyor. "Panlojisizmin", yıllarca mantıkla uğraşan biri olarak insanın farklı "varlık boyutlarıyla" (karanlık bir söz değil, Suvarcığım, ruhsal, fiziksel, toplumsal, kültürel boyutlarından söz ediyorum, örneğin!) yumuşatılıp, mantık yoğun bir bakışın eleştiriyle sınırlarının çizilmesi gerektiğini söylememiş miydin bana?

Felsefe tarihinden örnekler bulmalıydın, hangi filozof temellendirmelerini senin dediğin gibi yapmaya çalışıyor? Uyarıyorsun, yazında tartışan filozoflar "ideal tip"lermiş. "İdeal tip"ler, herhalde kurallarını senin gibi düşünenlerin koyduğu temellendirme oyununu oynayanlar oluyor. Onlara mantık yoluyla, mantıksal temellendirmenin olamayacağını göstermeye çalışıyorsun. Ama öylesine açık bıraktığın nokta var ki, mantıksal temellendirme oyununu oynayanlar onlara kurduğun tuzağa düşmeyebilirler (yazık ki, ben bu oyunu oynamadığım için, bunun nasıl yapıldığını tartışmayacağım!) Felsefede öncüllerin ve sonuçların matematik ya da mantık diline özürsüz ve "tam" bir biçimde çevrilebileceğini, biçimsel sistemlerin işleyiş kurallarının felsefi düşünüşe "tam ve özürsüz" olarak uyduğunu düşünemiyorum. Pragmatik,

iletişimle ilgili, "varoluşsal" (existential) kaygıların mantık diline yansıtılabileceğinden kuşku duydum hep. Sana karşı çıkacak bir "ideal tip"in hareket alanı çok geniştir; "temellendirme"yi senin demek istediğin anlamda alıyormuş gibi görünüp, çeşitli "manevralarla" kurtarmaya her zaman kalkışabilirler. "Temellendirme" kavramına farklı anlamda yaklaşabilirler.

Benim sana itirazım, felsefedeki temellendirme çabasını çok dar anlamıyla, sadece "mantıksal yapısıyla" ile alman. Oysa "temellendirme"nin, örneğin Husserl'de, Heidegger'de farklı anlamları var (Bodenlosigkeit, Bodenstandigkeit tartışmaları Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, Husserl'in yorulmak bilmeyen "Evidenz" bulma çabaları...) Felsefe senin itiraz ettiğin felsefeyle sınırlı değil sevgili Suvar! Elbette sen bunu anladın, anlamıştın, en yoğun mantık çalışmalarının yanında "irrasyonel" yanını diri tutmaya çabalardın; sonra hayatın "existential" yönü, bu yazıyı yazdıktan sonra senin ilgini çekti; felsefede tartışmayı, temellendirmeyi, haklı kılma (justification) uğraşlarını daha geniş boyutlarıyla ele aldın. Bu yazına yıllar sonra sahip çıktığın oldu; derslerinde okuttun (Bilmem bu yazıyla da sınıfın önünde kendinle dalga geçtin mi?).

Temellendirmeyi, mantıksal çıkarımlar biçiminde gerçekleştirme çabalarına elbette saygı duyarım. Ama felsefe etkinliğinin kendisini temellendirme çabasıyla özleştirmeye de itiraz ederim. Betimleyen felsefe etkinliği vardır (Fenomenoloji!). Şiirle, şiir aracılığıyla yapılan felsefe araştırmaları, Heidegger'in çabalarıyla dikkat çekiyor (Elbette "onlar felsefe değil, edebiyat" diyenleriniz olacaktır. Her felsefecinin Heidegger'i anlaması, hele hele benimsemesi gerekmiyor. Ben kendi adıma, Carnap'tan Hintikka'dan Quine'dan pek de uzak bulmuyorum Heidegger'i. Hocam Rorty'nin imâları ufkumuzu neden açmasın?).

Temellendirme, "Derridamsı" bir yolla şaka konusu da yapılabilir. Yalnız bizim dilimize ve kültürümüze özgü Karadenizli "Temel"in işe koşulması, irrasyonelliğin zaten Türkçe'deki "Temel" sözcüğüyle ilgili olduğu şakasına kızacak arkadaşların yüzünü görür gibi oluyorum. Suvar ne dersin? (Sen tartışmaları sulandırmayı sevmezdin. Ama sulandırmalarla imâ edileni anlardın!)

Temel atma çabası da var, felsefede. Kavramlar oluşturma. Kavramlarla yaşanan kültür (yaşama biçimi, gelenek, bilim teknoloji...) arasında bağlar kurabilme, Heidegger'in "patikalarını" metaforlarla, dilin önümüze sunduğu o sonsuz düşünme, düşünce bahçesinde yürüme olanaklarımız da var. Ben kendi adıma, bir açıdan Husserl'den, bir başka açıdan da Nietzsche'den yola çıkarak, felsefenin bir "resimleme" çabası olduğunu düşünüyorum. Bu resimleme, Heidegger'in, Rorty'nin ve birçok post-modernistin cebelleştiği "representation" demek değildir. Wittgenstein'ın "Bild" kavramıyla da ilgili değildir. Felsefe, geleneği ve dili içinde, kendimize seçtiğimiz ilgi alanında betimlemeler sunma çabasıdır. Bu çabada, dayanaklarımız, kaygılarımız, umutlarımız, beklentilerimiz, *içtenlikle* dile getirilir. Betimleme *açık ve*

anlaşılır bir dille yapılmaya çalışılır. Tutarsızlıklardan, olgusal yanlışlardan arındırmaya uğraştığımız bu betimleme, resim çizme çabasında, ahlaksal bir yükümlülüğümüz de vardır: İçinde bulunulan kültüre, yaşama biçimine, oradaki insanların sorunlarına dayalı olmak.

Sen benim böyle birkaç yazımı derslerinde okutmuştun. Argümanın olmadığı, felsefe yazılarına örnekmiş, öyle derdin (Ama ben henüz "gönlümce" düşüncelerimi yazamadım Suvar. Hâlâ yolun başındayım, hâlâ arıyorum).

Felsefede üslûp (biçem, tarz, style...) çok önemli. Bence içerik kadar önemli. Temellendirme kadar. Ömrün yetseydi, bunu anlatacak yazıların olacaktı belki. Dikkat et, beni bu yazımı mektup biçiminde yazdım "Hiçbir şeyi" temellendirmeye kalkmadım. Yoksa, örtük bir temellendirme kaygım mı var dersin?

Seni özledim Suvar! Kalk ve konuş. Ya da sevgili öğrencilerin bu soruya yanıt versin. Sesim sana ulaşabiliyor mu Suvar?

SUVAR KÖSERAİF'İN FELSEFEDE TEMELLENDİRME KARAMSARLIĞININ TEMELİ VAR MI?

Erdinç Sayan
O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü

Merhum Suvar Köseraif'in kendisini tanıyan herkesçe bilinen iki özelliği işlek zekâsı ve muzipliği idi. Onun bu iki özelliğinin, "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi" adlı yazısının[1] ta başlığından sonuna kadar sergilendiğini görüyoruz. Benim de hocam olmuş olan Suvar Köseraif'in bu kısa yazısından ne yazık ki ancak Şubat 1998'deki vefatından sonra haberim oldu. Oysa bu yazıda ortaya attığı, aşağıda irdeleyeceğim son derece ilginç problemi kendisiyle sağlığında tartışmak çok keyifli olurdu.

Problem nedir?

Söz konusu yazıda Köseraif "kafasını taktığı" bir felsefe bulmacasından söz ediyor ki, felsefi ve mantıksal duyargaları gelişmiş herkesin kafasını takacağı bir şey gerçekten. Hocamızın kendi ağzından dinleyelim:

Bir iki yıl oluyor, "en yakın arkadaşım" şöyle bir temellendirmede bulunmuştu:

Gözlemlerim felsefede tartışmaların, temellendirmelerin hiçbir işe yaramadığını gösteriyor; ilkbaşlarda yadırgamayla karşıladığım bu durumu, düşündükçe, son derece akla uygun buluyorum. A filozofu Q'ya inanıyor, B filozofu da karşı çıkıyor olsun. A'nın B'ye Q'yu temellendirdiğini düşünelim. Diyelim ki P.∴Q temellendirmesinde bulundu. B'nin Q'ya ikna olabilmesinin gerekli bir koşulu temellendirmenin (akıl yürütmenin, çıkarımın v.b.g.) geçerli olması—aksi takdirde non sequitur damgası yiyecektir temellendirme.[2] Diyelim ki P.∴Q temellendirmesi geçerli. Bu kez de, geçerlilik tanımı gereği, P'nin iddia içeriği en az Q'nun[ki] kadar, hatta daha bile fazla olmalı; yoksa, tam aynı olsa, petitio principii olurdu. Oysa, Q'ya karşı çıktığına göre B, haydi haydi P'ye de karşı çıkmak zorunda. Yani, genelleştirirsek, ya öncüllerden birisine karşı çıkacaktır, ki çokluk böyle oluyor; ya da A'nın temellendirmesinde kullandığı kavram çerçevesine saldıracak, veya kendi-kendini-çürütüyor (=self-refuting), sonsuz gerileme (=infinite regress) gibi tipik felsefeci silahlarıyla temellendirmenin bütününe saldıracaktır v.b.g.

Köseraif'in sözünü ettiği durumu şöyle bir şema yardımı ile açıklamak istiyorum:

A filozofu:	**B filozofu:**
P_1	R_1
P_2	R_2
.	.
.	.
.	.
P_n	R_m
$\therefore Q$	$\therefore \sim Q$

A filozofunun P öncülünü yukarda $P_1, P_2, ..., P_n$ olarak açımladım; yani 'P'yi '$P_1, P_2, ..., P_n$'nin kısa bir yazılışı olarak aldım (benzer açımlama ve kısaltmaları ilerde de yapacağım). Köseraif'in kendisi bu konuda açık olmamasına rağmen, B filozofunun da ~Q'ya inancı için bir temellendirmesi olabileceğini düşünerek, B'ye şemada görülen temellendirmeyi atfettim. Şimdi, A filozofu Q'ya inanıyor ve bu inancı için $P_1, P_2, ..., P_n$.∴Q temellendirmesini veriyorsa, ~Q'ya inanan ve inanmaya devam etmek isteyen bir B filozofu A'nın bu temellendirmesini çürütmek zorundadır. Bunun için de B, ya *(i)* A'nın temellendirmesinin geçersiz, yani *non sequitur* olduğunu göstermeli, ya *(ii)* A'nın öncülleri olan $P_1, P_2, ..., P_n$'den en az birinin yanlışlığını ortaya koymalı, veya *(iii)* A'nın temellendirmesine karşı Köseraif'in işaret ettiği

şeyleri yapmalıdır: örneğin, temellendirmeyi *petitio principii* (döngüsellik) hatası içermekle suçlamalı ya da temellendirmede kullanılan kavram çerçevesinde kusur bulmalıdır, vs. B filozofu A'nın temellendirmesini bu yollardan en az biriyle çürütebileceğini düşündüğü müddetçe A'nın temellendirmesine ikna olmayacaktır.

Peki, hem A hem de B *ideal düzeyde rasyonel* kişiler ise birinin diğerini ikna etmesi nasıl olur? Köseraif'in "en yakın arkadaşı"na[3] göre o zaman bir sorun ortaya çıkıyor. Hocamızdan alıntıya kaldığımız yerden devam edelim:

> Kuşkusuz çizdiğim resimde A ile B ideal tipler, tam anlamıyla rasyonel varlıklar. Pratikte, temellendirme geçersiz olabilir ama B bunu farkedecek kadar rasyonel olmayabilir, Q'ya karşı çıkan B Q'yu içeren P'ye inanacak kadar irrasyonel olabilir v.b.g.

Ama ortada bu tür yanılgılar yoksa, yani A ve B mükemmel derecede rasyonel kişiler ise, o zaman A da B de hatalı düşünmeyen, *asla hatalı temellendirme yapmayan* kişiler olsalar gerektir. Böyle bir durumda, farklı görüşte olan bu iki kişi birbirini nasıl ikna edebilecektir? Öyle görünüyor ki, A'nın B'yi ikna edebilmesi ancak B'nin rasyonellikten ödün vermesiyle olur; aynı şekilde, B'nin A'yı ikna edebilmesi de ancak A'nın kusursuz rasyonelliğinden vazgeçmesiyle gerçekleşebilir. Kısacası, *mükemmel derecede rasyonel iki kişi arasında bir önermenin doğruluğu konusunda bir uzlaşmazlık varsa, bu uzlaşmazlığın giderilmesi rasyonel yöntemlerle, rasyonel temellendirmelerle sağlanamaz.*

Felsefe ise rasyonelliği ilke edinmiş, en azından, ilke edinme iddiasında olan, irrasyonellikten kaçınmayı görev bilen bir uğraşıdır. (Tabii bazı felsefeciler bu dediğimizin de tersini —belki rasyonel, belki de irrasyonel yollardan— savunurlar.) Yine çok bilinen bir gerçektir ki, filozoflar/felsefeciler arasında çok çeşitli önermeler konusunda uzlaşmazlıklar alabildiğine yaygındır. Felsefe tarihi farklı ekoller arasındaki anlaşmazlıkların tarihidir büyük ölçüde. Şimdi, bir tarafta felsefenin rasyonaliteyi ilke edinmesi olgusu ile felsefede doktrin zıtlaşmalarının bolluğu, diğer tarafta rasyonel kişiler arasındaki uzlaşmazlıkların rasyonel yollardan çözümünün imkânsızlığına dair yukardaki sonuç birleştirildiğinde felsefe hakkında nasıl bir tablo ortaya çıkıyor? Köseraif'ten alıntılamaya kaldığımız yerden devam ediyoruz:

> Yani, demek istiyorum ki, ancak insanların irrasyonelliği ö[l]çüsünde işe yarayabilir felsefede temellendirme; insanların rasyonel olduğu, dolayısıyle de felsefenin felsefe olduğu oranda, işe yaramazdır...

Yani, felsefeciler tam anlamıyla rasyonel kaldıkları sürece birbirlerinin farklı teorilerine asla ikna olmayacaklardır; birbirlerini ikna için karşılıklı temellendirme girişimleri sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.

Farklı görüşteki en üst düzeyde rasyonel felsefeciler arasında ancak irrasyonel yöntemlerle (tehdit, beyin yıkama, kişisel zaafları kullanma, sempati toplama, parayla kandırma gibi) ikna olabilmesi kuşkusuz felsefe dediğimiz uğraşı hakkında hayal kırıklığı yaratacak sürpriz bir sonuç. Bu yüzden, felsefeye gönül vermiş kişilerin çoğunun Köseraif'in arkadaşının yukarda nakledilen *temellendirmesine* karşı çıkmaya çalışması çok doğal. Köseraif'in kendisi de bu temellendirmeye karşı koymaya çalışanlardan:

> En yakın arkadaşımın (ancak anafikrini özetleyebildiğim) bu temellendirmesine çok kafamı taktım. Bir türlü hazmedemiyorum sonucu; ama nereye nasıl karşı çıkacağımı da bilemiyorum. Geçerliliğine mi saldırayım, öncüllerine mi, kendi-kendini-çürütüyor mu diyeyim?...

Ben kendi adıma, Köseraif'in arkadaşının temellendirmesine onun geçerliliğine saldırarak karşı çıkacağım. Köseraif'in biraz üstü kapalı olarak sunduğu ve yukarda açmaya çalıştığım arkadaşının temellendirmesi şu şekilde derlenip toparlanabilir görünüyor:

KA1:

A ve B tam anlamıyla rasyonel iki filozoftur.
B filozofu ~Q önermesine (rasyonel gerekçelerle) inanmaktadır.
A filozofu P ∴ Q (geçerli/rasyonel) temellendirmesini ileri sürmüştür.
∴ A filozofunun bu (geçerli/rasyonel) temellendirmesiyle B filozofu Q'nun doğruluğuna ikna olmaz.

Yok, eğer B filozofu Q'nun doğruluğuna ikna olmuşsa, bu ancak irrasyonel ikna yöntemleriyle gerçekleşmiş olabilir. (Tabii o takdirde de B'nin tam anlamıyla rasyonel olduğuna dair birinci öncülün yanlışlığı anlaşılmış olur.) Benim geçersiz olduğunu, yani öncülleri doğru olduğunda bile sonucunun doğru olması gerekmediğini göstermeye çalışacağım temellendirme işte bu temellendirme. Yalnız, Köseraif'in bulmacasını bu şekilde çözmeye geçmeden önce, arkadaşının olduğunu söylediği KA1 temellendirmesini biraz motive etmek ve onun gerçekten ne kadar ilginç ve çetin bir problem sunduğunu göstermek istiyorum.

Ne derece ciddi bir problem bu?

A'nın B'nin karşısına P ∴ Q geçerli temellendirmesiyle çıktığını söyledik. Şimdi, Mantıktan biliyoruz ki P ∴ Q geçerli ise ~Q ∴ ~P de geçerlidir. O halde, B'nin R ∴ ~Q temellendirmesi geçerli olduğuna göre, yine Mantıktan biliyoruz ki, R ∴ ~P de geçerlidir. Bu da gösterir ki, *B'nin ~Q'ya rasyonel bir şekilde inanmış olmasının bütün gerekçeleri* (yani R) *aynı zamanda B'nin P'yi reddetmesi için de haydi haydi rasyonel gerekçeler oluşturacaktır.*[4] Ya-

ni, eğer B'nin R.∴~Q temellendirmesinin B açısından rasyonel olduğunu (tartışmamız gereği) kabul ediyorsak, mantık kurallarına sıkı sıkıya bağlı bir kişi olarak tasarladığımız B'nin, A'nın P.∴Q temellendirmesini reddetmesinin de B açısından gayet rasyonel olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Aslında B'nin bu reddi yapması onun sadece hakkı değil, rasyonalitesinin getirdiği bir zorunluluktur diye düşünmek doğru olacaktır. Diğer bir deyişle, B, rasyonalitesinin gereği olarak, A'nın temellendirmesiyle *ikna olmamak zorundadır.* Dahası, B, kendisine sunulabilecek başka her S.∴Q geçerli temellendirmesini de aynı nedenlerle reddetmek zorundadır. Kısacası, B bir kere ~Q için rasyonel bir temellendirme bulduktan sonra, Q'yu reddetme konusundaki tavrını asla değiştiremez; üstelik bunu rasyonalitenin gereği olarak yapamaz. Kusursuz düzeyde bir rasyonaliteye sahip olduğunu varsaydığımız B aslında bir hayli dogmatik yapıda biri görüntüsünü sergiliyor böylece!

Peki A filozofu B'nin bu inatçı direncini hiçbir zaman kıramaz mı —tabii sadece rasyonel yöntemlerle? Farzedelim A filozofu bu defa B'nin temellendirmesinin öncüllerine saldırmayı denedi; diyelim ki R_i öncülünü hedef seçti kendisine ve bu öncülün yanlışlığını B'ye göstermek için yeni bir geçerli ve rasyonel temellendirme sundu. Ancak, varsayımımız gereği B de A gibi ideal düzeyde rasyonel bir kişi olduğu için, o da R_i öncülüne ta başından beri rasyonel gerekçelerle inanıyor olmalıdır. Çünkü eğer B bu öncüle irrasyonel bir şekilde inanmış olsaydı, B'nin R.∴~Q temellendirmesinin tümüyle rasyonel olmadığı sonucu çıkardı, ki bu da başlangıçtaki varsayımlarımıza aykırıdır. Dolayısıyla, B de söz konusu öncülünü rasyonel bir temellendirmeyle desteklemektedir. Bu durumda şöyle bir tablo çıkıyor karşımıza:

A filozofu:	**B filozofu:**
U_1	V_1
U_2	V_2
.	.
.	.
.	.
U_j	V_k
$\therefore \sim R_i$	$\therefore R_i$

Görüldüğü gibi A ile B arasında $\sim R_i$ / R_i anlaşmazlığıyla ilgili bu tablonun daha önceki, Q/~Q anlaşmazlığıyla ilgili tablodan esas olarak bir farkı yoktur. Şimdi de, B'nin R_i'ye inanmasının bütün rasyonel gerekçeleri aynı zamanda onun A'nın bu yeni temellendirmesini reddetmesinin rasyonel gerekçelerini oluşturacaktır. Yani, B'nin A tarafından ikna edilemeyeceği sonucu değişmeyecektir. A'nın B'nin öncüllerine (rasyonel) saldırması taktiği de işe yaramayacak demek ki. Benzer şeyler B'nin simetriği olan A için de geçerli elbette. Katıksız rasyonel olmak insanları inançlarına "körü körüne" bağlı kalmaya mahkûm ediyor âdeta... Köseraif'in arkadaşı haklıysa ortada ciddi bir paradoks görünümü var.

Köseraif'in arkadaşının bu iddialarına (daha doğrusu benim onları yukardaki açımlamalarıma) bazı itirazlar yapılması akla gelebilir. İlk olarak, denebilir ki R_i öncülü B için daha fazla temellendirilemeyecek türden bir önerme olabilir pekâlâ. Yani B için R_i temelsel (foundational) bir inanç olabilir. Dolayısıyla, düşündüğümüzün aksine, B filozofu R_i için $V.\therefore R_i$ gibi bir temellendirme yapamayabilir. Hatta ~Q bile B için temelsel bir önerme olabilir. Eğer öyle ise, en başta yaptığımız gibi B'ye $R.\therefore \sim Q$ gibi bir temellendirme atfetmek de yanlıştır. Zaten Köseraif'in yazısında B'nin Q'ya karşı çıkışının gerisinde $R.\therefore \sim Q$ gibi bir temellendirme olduğu konusunda bir ipucu yoktur.

Ancak bu itiraz başarılı olmaz. Çünkü, B açısından ~Q (veya R_i) temelsel bir önerme bile olsa bu durum Köseraif'in arkadaşının ulaşmak istediği sonuçları etkilemez.(5) Önemli olan, B'nin ~Q'ya inancının şu veya bu nedenle *rasyonel* olmasıdır. Temelsel önermelere inanç da rasyonel olabilse gerektir (hatta belki de bu tür inançların hepsini rasyonel kabul etmeliyiz). O zaman, tartışmamız açısından sadece, B'nin ~Q'ya olan inancının rasyonel olduğunu varsaymamız yetecektir. Öyle olunca, $\sim Q.\therefore \sim P$'nin geçerli olması gerçeğinden, B'nin ~Q'ya olan rasyonel inancı yüzünden ~P'ye karşı çıkmak, yani A'nın $P.\therefore Q$ temellendirmesine ikna olmamak, zorunda olduğu hâlâ çıkarımlanabilir. (İlginç fakat sonucu yine değiştirmeyecek olan bir durum, A için Q'nun, B için ise ~Q'nun temelsel önermeler olmasıdır. Bu durumda da, gerek A'nın, gerek B'nin bu önermelere inançları tamamen rasyonel olduğuna göre —aksi halde A ve B'ye tam anlamıyla rasyonel diyemezdik— birinin öbürünü rasyonel yollardan ikna edebilmesi için bir neden, bir yol yok gibi görünüyor.) Kısacası sorunumuz hâlâ devam etmektedir.

Köseraif'in arkadaşına yöneltilmek istenebilecek ikinci bir eleştiri de onun A ve B'yi sadece dedüktif temellendirmelerle çalışan felsefeciler olarak düşünmesi, felsefede indüktif temellendirmelerin de olabileceğini göz ardı etmesidir. Ancak bu itirazda da Köseraif'in arkadaşının önümüze koyduğu bulmacayı çözme konusunda fazla ümit göremiyorum. "En kötü ihtimalle", B'nin temellendirmesinin indüktif, A'nınkinin ise dedüktif olduğunu düşünelim. B kendi temellendirmesini rasyonel bulduğu sürece A'nın temellendirmesine sırf dedüktif ve geçerli olduğu için niye ikna olsun? Çünkü, geçerli dedüktif temellendirmeler de ancak öncüllerinin doğruluğuna olan inancımızın güçlülüğü oranında ikna edicidirler. Öncüllerinin doğru olduğunu ve sonucunu önemli ölçüde desteklemeyi başardığını düşündüğümüz indüktif temellendirmeler, geçersiz olmalarına rağmen (bütün indüktif temellendirmeler geçersizdir), geçerli fakat öncüllerinin doğruluğuna inanmadığımız dedüktif temellendirmelerden bizim için daha ikna edicidirler sonuç önermelerinin doğruluğu konusunda. B'nin temellendirmesinin indüktif, A'nınkinin dedüktif olması durumunda da önemli olan, B'nin ~Q'ya inancının indüktif gerekçelerle de olsa rasyonel olmasıdır. Yukarda değindiğimiz nedenlerle, B'nin ~Q'ya olan rasyonel inancı yüzünden ~P'ye inanmak ve dolayısıyla

A'nın P ∴ Q temellendirmesine karşı çıkmak hakkı ve elbette zorunluluğu hâlâ vardır.

Demek ki önümüzdeki sorun hafife alınacak türden değil. Aslında bu sorun sadece felsefenin tabiatı hakkında değil, daha da genel bir karamsarlığa yol açabilme tehdidini taşıyor. Köseraif'in arkadaşının temellendirmesi felsefe ve mükemmel rasyonalite bağlamında ortaya konmuş ve felsefecilerin ikna olabilmelerinin rasyonelliklerinden ödün vermelerini gerektirdiğini göstermeye çalışmıştı. Aynı temellendirme her türlü ikna olma durumu için genelleştirilebilir ve şunu iddia eder hale getirilebilir: *Herhangi bir kişinin* önceden inandığı bir iddianın tersine ikna olması o kişinin tam anlamıyla rasyonel olmadığının göstergesidir.(6) Bunun devriğini (contrapositive) söylersek: Tam anlamıyla rasyonel birinin inançlarını değiştirmek mümkün değildir. Yani Köseraif'in arkadaşının temellendirmesi şu şekilde de formüle edilebilirdi:

B başlangıçta ~Q'ya inanmaktadır.
B sonunda Q'nun doğruluğuna ikna olur.
∴ B tam anlamıyla rasyonel biri değildir.

B'nin ~Q'ya başlangıçtaki inancı ya irrasyoneldir ya da rasyoneldir. Eğer irrasyonelse, demek ki B zaman zaman irrasyonel inançlar barındırabilen biridir, yani tam anlamıyla rasyonel biri değildir. Diğer taraftan, B'nin ~Q'ya başlangıçtaki inancı rasyonelse, Köseraif'in arkadaşının öne sürdüğü nedenlerle, B'nin Q'ya ikna olması olsa olsa irrasyonel yollarla gerçekleşmiş olabilir. O zaman da yine anlıyoruz ki B rasyonellikten ödün verebilen, yani tam anlamıyla rasyonel olmayan biridir.

Şimdi denebilir ki, mükemmel düzeyde rasyonel insan zaten dünyada yoktur. Bizler irrasyonel varlıklarız ve bunu gayet iyi biliyoruz. Dolayısıyla, böyle idealize edilmiş karakterlerle uğraşmanın, onlar hakkında sonuçlar çıkarmanın ne faydası var? Rasyonellik konusunda kusursuz kişiler birbirlerine ikna olmasalar bile bundan bize ne? Bence soruna bu tür bakış tarzı birkaç önemli noktayı gözden kaçırıyor. Birçoklarına göre (bunların arasına kendimi de katmak isterim) felsefenin (ve tabii, bilimin) rasyonaliteye verdiği önem büyüktür ve öyle olmalıdır. Ama eğer Köseraif'in arkadaşı haklıysa, felsefenin rayonaliteye verdiği değer aslında tatsız bir sonuca ulaştıracak bir değerdir. Bir gün sihirli bir değnek dünyadaki bütün felsefecileri veya tüm insanları bir anda mükemmel derecede rasyonel yapsa bile bunun getireceği sonuç, birbirinin görüşlerini asla kabul etmeyen ve etmeyecek inatçı kişiler yaratmak olacaktır. Böyle kişilerin rasyonel dogmatizmi kırılamayacaksa eğer, dünya hakkındaki "gerçeklere" nasıl varacağız? Çünkü bütün bu rasyonel insanların hepsinin birden haklı olması mümkün değil. Sihirli değnek beklentimiz pek gerçekçi olmasa bile, günün birinde Yapay Zekâ mühendislerinin ideal diyebileceğimiz düzeyde rasyonel bilgisayarlar yapmaları gerçekleşebilir. Ancak, eğer Köseraif'in arkadaşı haklıysa, böyle makinalar

bizi büyük hayal kırıklığına uğratırlar gibi görünüyor. Çünkü, kendilerinden evrenin sırlarını çözme, doğruları bulma konusunda büyük yardım bekleyebileceğimiz bu makinalar inşa edilmelerinden bir süre sonra "rasyonel inatçılık" tutumlarını takınacaklar ve tıkanıp kalacaklardır. Bir başka nokta: Bu inatçılık ya da saplantı hiç de rasyonel bir tutum gibi görünmüyor. Eğer mükemmel rasyonellik irrasyonel inada yol açıyorsa ortada bir gariplik var demektir. Öyle ya, rasyonaliteden yola çıkarak nasıl irrasyonaliteye ulaşırız? Rasyonalite kavramının kendisi paradoksal tabiatlı ya da çelişki içeren bir kavram mı yoksa? Bu sorular Köseraif'in arkadaşının ortaya attığı problemin teorik cazibesini ortaya koyuyor. İnsanların gerçekte irrasyonel olması konuyu geçiştirmek için bir neden değil.

Diğer taraftan, "Herkes tam rasyonel olduğunda zaten fikir ayrılıkları olmazdı" ("Aklın yolu birdir") diye düşünenler olabilir. Ama bana hiç de öyle gelmiyor. Çünkü fikir ayrılıklarının olmaması ancak herkesin tüm-bilgili (omniscient) olduğu bir dünyada mümkündür (ya da insanların fikir ayrılığı üretemeyecek kadar tembel, yeteneksiz vs. olduğu, bizim tartışmamız açısından ilginç olmayan bir dünyada). Halbuki benim rasyonellik kavramından anladığım kadarıyla, ideal düzeyde rasyonel olmak tüm-bilgili olmayı gerektirmez. Köseraif'in yazısında rasyonalitenin ne olduğu konusunda bir tanım verilmiyor. Ben de onun gibi, bu kavramın anlaşılmasını sezgisel düzeyde bıraktım. Rasyonel olmanın tam bir tanımını veremem ama kabaca şunu söyleyebiliriz sanırım: Rasyonel olmanın bir gereği, yeni bulgular ve kanıtlar karşısında inançlarını bu yeni kanıtlara göre ayarlamaktır ve inançlarının derecesini kanıtlarının gücüyle orantılı yapabilmektir. Rasyonalite kanıtlandırma ve kanıtların inandırma gücü ile ilgili bir kavram olarak anlaşıldığında, onun kanıtlar ve onların inandırıcılık gücü ile bir ilgisi olmayan tüm-bilgililik kavramından çok farklı olduğu açıktır. (Örneğin, tüm-bilgili bir tanrının kanıt kullanmaya ihtiyacı yoktur.)

Köseraif'in arkadaşının sunduğu problem kolayca çözülebileceği izlenimini verebilir ilk bakışta. Ancak insan sorunu bütün derinliğiyle kavradığında bu izlenimin aldatıcı olduğunu görüyor. Örneğin, şöyle "kolay bir çözüm" önerilmek istenebilir. Biliyoruz ki A ve B'nin öncüllerini bir araya toplayan $K= \{P_1, P_2, ..., P_n, R_1, R_2, ..., R_m\}$ kümesi tutarsız bir kümedir; bütün elemanları birden doğru olamaz. Denebilir ki, madem bu tutarsız bir kümedir, A ve B rasyonel insanlar olarak *eninde sonunda* bu küme içindeki önermelerin hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğunu (dolayısıyla A ve B'nin temellendirmelerinin kanıtlayıcı (sound) olup olmadığını) bulacaklardır. Çünkü, eğer A ve B gerçekten kusursuz-rasyonel kişilerse, kendilerinin önüne konacak *herhangi* bir önerme kümesindeki önermelerin hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğunu ortaya çıkarabilme yetisinde olan kişilerdir; K kümesi için de bunu başarabilmeliler. K kümesindeki yanlış önermeleri doğrulardan ayıklama işi çok uzun zaman alıcı, zahmetli, vs. olabilir ama *ilkece* rasyonel insanların bunu "uzun vadede" de olsa yapabilmelerine bir engel ol-

maması gerekir. Oysa Köseraif'in arkadaşı bunun ilkece yapılamazlığını savunuyor. O halde yanılıyor; probleme yol açan temellendirmesi yanlıştır.

Bu düşünüş yolu bence paradoksu çözmekten ziyade altını çiziyor. Burada ilk sorulacak soru, A ve B'nin birbirlerini niçin hemen ikna edemeyip bunu ancak uzun vadede başarabileceklerdir. Rasyonel insanlar arasında ikna niçin hemen olmayıp da ancak uzun vadede olabilsin? İkincisi, uzun vadede ne değişecektir? A'nın B'yi ikna edebilmesi için ya *(i)* B'nin öncüllerinden en az birinin, diyelim R_i'nin, yanlışlığı anlaşılacaktır, ya da *(ii)* A'nın kendi öncülleri için daha da güçlü kanıtlar bulunacak, daha sağlam temellendirmeler yapılabilecektir. Ancak, daha önce de değindiğimiz gibi, B mükemmel ölçüde rasyonel olduğundan onun R_i için zaten rasyonel dayanakları vardır. Yine daha önce tartıştığımız gibi, B'ye R_i'nin yanlışlığını kabul ettirmeye yönelik çabalar, ona Q'nun doğruluğunu kabul ettirmeye yönelik çabalardan daha başarılı olacak değildir. Yani başlangıçta B'ye Q'nun doğruluğunu göstermek konusunda A'nın karşılaştığı sorunların aynıları R_i ile ilgili olarak tekrar ortaya çıkacak ve B'nin iknası konusunda bir adım ilerleme sağlanamayacaktır. Diğer seçenek *(ii)* de pek umut verici görünmüyor. A'nın kendi öncülleri için gelecekte bulunacak "daha güçlü" kanıtların kümesi $\{P'_1, P'_2, ..., P'_h\}$ olsun. A'nın temellendirmesindeki ilk öncüller bu yeni öncüllerle değiştirildiğinde A'nın temellendirmesi daha da güçlenecek diye beklenebilir. O zaman A ile B arasındaki tartışmanın yeni tablosu şu olacaktır:

A filozofu:	**B filozofu:**
P'_1	R_1
P'_2	R_2
.	.
.	.
.	. .
P'_h	R_m
$\therefore Q$	$\therefore \sim Q$

Fakat görüldüğü gibi, ilerde gerçekleşeceği umut edilen bu tablonun da orijinal tablodan özünde hiçbir farkı yoktur. B kendi temellendirmesinin rasyonel oluşunun verdiği yetkiye dayanarak A'nın yeni P' öncüllerini de daha önceki P gibi reddedecek ve ikna olmayacaktır.

Sergilediğimiz bu güçlükler karşısında okuyucunun, "Bütün bunlar çok saçma, B'nin inatçılığı tamamen abartılıyor, rasyonel bir insanın böyle davranmasına imkân yok" diyerek isyan noktasına gelmesi mümkün. Ancak tabii yapılması gereken, rasyonalite çerçevesi içinde B'nin *niçin* böyle davranmayacağını açıklayarak Köseraif'in arkadaşının ortaya attığı probleme çözüm bulmak.

Problemin çözümü

Sanırım çözüm için atılması gereken ilk adım, rasyonel inancın *dereceleri* olduğunun saptanması. B'nin ~Q'ya inancının gücü ya da derecesi, kullandığı temellendirmenin öncüllerine olan inancının gücüne bağlıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bir temellendirme geçerli bile olsa, eğer o temellendirmenin öncüllerine güvenimiz yoksa temellendirmenin sonuç önermesine de güvenimiz olmaz ve o temellendirme geçerli olduğu halde ikna edicilikten yoksundur bizim için. Yani, bir temellendirmenin ikna ediciliği, geçerlilik ya da tutarlılık gibi salt formel-mantıksal bir mesele değildir. "İkna olma" ve "inanma" epistemik kavramlardır ve rasyonalite kavramı bu epistemik boyutu da içerir.

Bir temellendirmenin öncüllerinin doğruluğuna beslediğimiz inanç ya da güvenimizin derecesinin o temellendirmenin sonuç önermesinin doğruluğuna olan inancımızın derecesini nasıl belirlediğini, yani sonuca olan inancın öncüllere olan inancın tam olarak nasıl bir fonksiyonu olduğunu bilmiyorum. Ancak, en azından tartışmayı basitleştirmek için şunu kabulleneceğim: Geçerli bir temellendirmede sonuç önermesine olan (rasyonel) inancın derecesi, o temellendirmenin öncülleri arasında *en düşük derecede* (rasyonel) inanç duyulan öncüle olan inancın derecesi kadardır. B'nin en düşük düzeyde inanç duyduğu öncülü, R_j olsun—B böylece R_j öncülüne "zincirin en zayıf halkası" gözüyle bakacaktır. O halde, B'nin ~Q'ya olan inancının derecesi R_j'ye olan inancının derecesine eşittir. Bir Ö önermesine olan rasyonel inanç derecesini İ(Ö) olarak sembolleştirelim. Demek ki, B açısından $İ(\sim Q)=İ(R_j)$ olacaktır.

Diğer taraftan B, A'nın öncüllerinden her biri için de inanç besleyecek ve bunların da birer derecesi olacaktır.(7) Bu öncüller arasında B açısından inandırıcılığı en düşük olanı P_i olsun ve B'nin bu öncüle olan inancının derecesini $İ(P_i)$ ile gösterelim. B rasyonel bir kişi olarak A'nın temellendirmesinin geçerli olduğunun farkındadır. O zaman, B'nin Q'ya olan inancının gücünü de P_i'ye olan inancının gücü belirleyecektir; yani $İ(Q)=İ(P_i)$ olur. Şimdi B'nin elinde hem Q hem de ~Q için birer inanç derecesi var. B'nin artık yapacağı iş bu iki inanç derecesinden hangisinin daha yüksek olduğuna bakmak. Eğer İ(~Q) daha büyükse B filozofu ~Q'ya ikna olur; yok eğer İ(Q) daha büyükse o zaman da Q'ya ikna olur. Eşdeğer bir söyleyişle, $İ(R_j)$ eğer $İ(P_i)$'den daha büyükse, B'nin ikna olacağı temellendirme kendi temellendirmesidir; bunun tersi doğruysa, B filozofu A filozofunun temellendirmesine ikna olur. İki temellendirmenin en zayıf öncülleri olan R_j ve P_i eğer B için *aynı* inanç derecesine sahipse, o zaman da B ne Q ne de ~Q'ya ikna olur, ya da ikisine de aynı ölçüde ikna olur diyebiliriz. (ifadeyi kolaylaştırmak için, burada 'temellendirmeye ikna olma' ile burada 'temellendirmenin sonucuna ikna olma'yı birbirinin yerine kullanıyorum.)

Benzer inanç derecesi karşılaştırmalarını A da kendisi için, kendi inanç perspektiflerinden yapacaktır. O da B gibi, kendisi açısından iki temellendirmenin en az inandırıcı öncülünü saptadıktan sonra o öncülün içinde geçtiği temellendirmeyi (bu temellendirme ister B'ninki olsun isterse kendisininki olsun) reddedecek ve diğer temellendirmeye ikna olacaktır. Burada ilginç bir durumla da karşılaşılabilir. A ve B'nin kendi inanç muhasebelerini yapmaları sonunda A filozofu B'nin temellendirmesine ikna olurken, B filozofu da A'nınkine ikna olabilir! Yani A ve B'nin Q konusundaki karşılıklı pozisyonları başlangıçtakinin tam tersine çevrilebilir. Üstelik bunu tamamen rasyonellik sınırları içinde yapmış olurlar. Çünkü, daha önce de değindiğimiz gibi, mükemmel rasyonellik görüş ayrılıklarına engel değildir.

Yanılmıyorsam böylece problemi çözüyor, KA1'in geçersiz bir temellendirme olduğunu göstermiş oluyoruz. Kanımca Köseraif'in arkadaşının göz ardı ettiği nokta önermelere birer inanç derecesi biçtiğimiz olgusudur.[8] Tabii bu biçmeyi çok bilinçli ya da açıkça niceliksel bir şekilde yaptığımızı iddia etmiyorum; pek çok başka şey gibi bunu da reflekssel olarak ya da bilinçaltında gerçekleştiriyor olabiliriz. Ama ikna dediğimiz şey çeşitli güç derecelerindeki inançlarımızın bir şekilde "çarpışması" sonunda gerçekleşiyor olsa gerek. Şimdi denebilir ki, söz konusu inanç muhasebelerinin refleks veya bilinçaltı düzeyinde cereyan ediyor olmaları bu muhasebelerin *rasyonel olmayan* süreçler olduğu anlamına gelmez mi? Bu soruya cevap olarak şunu söyleyeyim. Unutmayalım ki A ve B'nin ideal rasyonel varlıklar olduğunu düşünüyoruz (hatırlanacağı gibi, Köseraif de A ve B'den "rasyonel varlıklar" olarak söz ediyor). Rasyonel kararlarını hangi biyolojik/fiziksel altyapı ile verdikleri, rasyonel değerlendirmelerini hangi süreçlerden geçirerek yaptıkları tartışmamız açısından bizi ilgilendirmez. Hatta A ve B'nin bilinçaltına veya reflekslere sahip *insanlar* olmaları bile gerekmez; onlar iki makina veya bilgisayar da olabilir. Bu varlıkların rasyonel inançlar sahibi olduklarını, bu inançlarının dereceleri olduğunu ve bu dereceleri karşılaştırabildiklerini düşünmemiz tartışmamız açısından yeter.

Bulmaca için yukarda önerdiğim çözüme şöyle bir itiraz daha gelebilir. Bir temellendirmenin sonuç önermesine iliştirilecek rasyonel inanç derecesinin o temellendirmenin içerdiği en düşük inanç dereceli öncülün inanç derecesine eşit olduğunu (tartışmayı basitleştirmek açısından) varsaymıştık. Özellikle indüktif temellendirmelerde bu böyle olmayabilir. İndüktif temellendirmeler mantıksal olarak geçersiz oldukları için, indüktif bir temellendirmenin sonuç önermesine duyulacak güven, onun en az inanırlık derecesi taşıyan öncülüne duyulan güvenden farklı düzeyde olabilir. Aslında, dedüktif temellendirmelerde de durumun varsaydığımız kadar basit olmaması mümkündür. Kuşkusuz, bir temellendirmenin sonuç önermesine atfedilen rasyonel inanç derecesi, öncüllerinin taşıdıkları inanç derecelerinin karmaşık bir fonksiyonu olabilir. Ama önemli olan, böyle bir fonksiyonun varlığıdır. Benim bir temellendirmedeki önermelere olan inançların etkileşiminin mekaniği hak-

kında sunabileceğim bir teorim yok. Ancak, A ve B'nin iki temellendirmenin öncüllerine olan inançlarının bir şekilde elde edilecek "vektörel toplamının" onların Q ve ~Q'ya duyacakları kişisel inançların miktarını belirleyeceğini varsaymak benim için yeter. Bu miktarların karşılaştırılması sonunda ikna gerçekleşecektir.

Rasyonel iknanın imkânsızlığının temellendirilişi paradoksal mı?

Suvar Köseraif'in yazısında ikinci bir bulmaca daha var ki, o da şu ana kadar incelediğimiz birincisi kadar ilginç ve düşündürücü. "En yakın arkadaşı"nın katıksız rasyonel felsefeciler arasında ikna olamayacağına dair temellendirmesini sunduktan sonra şöyle devam ederek bitiriyor Köseraif:

> Bir türlü hazmedemiyorum sonucu; ama nereye nasıl karşı çıkacağımı da bilemiyorum. Geçerliliğine mi saldırayım, öncüllerine mi, kendi-kendini-çürütüyor mu diyeyim?... Bu çeşit karşı çıkışlar arkadaşımın ekmeğine yağ sürüyor gibime geliyor. Öte yandan; evet arkadaşım, gerçekten de sen haklısın, temellendirmen üzerinde düşündükçe ikna olmaya başladım... evet, evet, haklısın, felsefede temellendirme hiçbir işe yaramaz. Böyle diyecek olursam, bu durum temellendirmeyi (yoksa yalnızca sonucunu mu?) çürüten bir karşı örnek oluşturuyor sanki. Ama sonucu kabul etmek pahasına! Bu da hiç işime gelmiyor. Kaldı ki, ikinci kez düşündüğümde, temellendirmenin çürütülmüş olduğundan bile pek emin olamıyorum: sonucu kabul etmek zorunda kaldığıma göre basbayağı başarılı olmuş oluyor arkadaşımın temellendirmesi.
>
> Velhasıl, kaybettim yolumu... Bildirim, bir bildiriden çok bir S.O.S. sinyali. Yardımlarınızı bekliyorum.

Köseraif'in burada oldukça karmaşık bir şekilde dile getirdiği sıkıntısının şu soruyla ilgili olduğunu sanıyorum: Felsefede rasyonel temellendirme ile ikna olunamayacağı sonucunu çıkarmak için öne sürülmüş felsefi bir temellendirmeye ikna olmalı mı olmamalı mı? Böyle bir temellendirmeye *ikna olmazsak,* bu temellendirme de zaten, ne kadar rasyonel bir temellendirme olursa olsun kendisine ikna olmayacağımızı içerdiği için, temellendirmeyi bir anlamda haklı çıkarmış (temellendirmenin "ekmeğine yağ sürmüş") olmuyor muyuz? Ve dolayısıyla bu temellendirmeye (biraz da olsa) *ikna olmamız* gerekmiyor mu? Diğer yandan, böyle bir temellendirmeye *ikna olursak* ("evet arkadaşım, gerçekten de sen haklısın, temellendirmen üzerinde düşündükçe ikna olmaya başladım... evet, evet, haklısın, felsefede temellendirme hiçbir işe yaramaz" diyerek), temellendirmenin sonucunu da kabul etmemiz, bu kabul uyarınca da, kendisi de felsefi bir temellendirme olan bu temellendirmeye *ikna olmamamız* gerekmiyor mu? Böylece, Köseraif burada Giritli Para-

doksu ya da Yalancı Paradoksu[9] diye bilinen paradoksun bir benzerini arıyor olabilir diye düşünmek mümkün.[10]

Burada böyle bir paradoks gerçekten var mı? Bir önceki paragrafta sözünü ettiğimiz temellendirmeyi KA2 olarak adlandıralım ve şöyle gösterelim:

KA2:

P

∴ Felsefede rasyonel temellendirme ile ikna olunamaz.

Burada P herhangi bir öncül kümesi olsun. Şimdi, KA2 ya rasyonel bir temellendirmedir ya da değildir. *(i)* Varsayalım ki rasyonel bir temellendirmedir. O zaman, KA2'ye ya ikna olmalıyız ya da olmamalıyız. Diyelim ki ona ikna olmalıyız. Bu takdirde onun sonuç önermesinin *doğruluğunu kabul etmemiz gerekir.* Ama sonuç önermesinin doğru olduğunu kabul etmek demektir ki, bu (rasyonel olduğunu varsaydığımız) temellendirmenin kendisine de ikna olmamalıyız, yani onun sonuç önermesinin *doğruluğunu kabul etmek zorunda değiliz.* Böylece bir çelişki elde etmiş oluyoruz. O halde mecburen diğer alternatifi seçmeli ve KA2 temellendirmesine ikna olmamalıyız—rasyonel olmasına rağmen. Ama bu da, eğer biz rasyonel kişiler isek, reddetmek isteyeceğimiz bir seçenektir. *(ii)* Şimdi de varsayalım ki KA2 rasyonel bir temellendirme değildir (örneğin, geçersizdir ve/veya öncülleri yanlıştır, vs.). O zaman, KA2'nin sonuç önermesi rasyonel temellendirmeler hakkında olduğu için, bu önerme KA2'nin kendisine uygulanamaz. Bu durumda da, herhangi bir çelişkiye ulaşmamız için neden yoktur. Sonuç olarak, bizi çelişkilere saplanmaktan kurtaran bir çıkış yolumuz, yani *(ii)* seçeneği, olduğu için KA2'nin Yalancı Paradoksu türü bir paradoksal yapısı olmadığını söyleyebiliriz.

Çıkardığımız bir diğer sonuç da, tek kabul edilebilir seçenek olan *(ii)*'nin bizi KA2'ye ikna olmamağa yönelttiği. Çünkü *(ii)* uyarınca KA2 rasyonel bir temellendirme olmadığına göre KA2'ye ikna olunmaması gerekiyor. Bu sonucu çıkarmamız hiç de KA2'nin "ekmeğine yağ sürmez," daha açık bir deyişle, *KA2'nin sonuç önermesine indüktif bir destek* sağlamaz. Nasıl bir indüktif destekten bahsediyoruz? KA2'nin sonuç önermesinin aslında şunu dediğine dikkat edelim: "Felsefede KA2 dahil hiçbir rasyonel temellendirme ile ikna olunamaz." KA2'ye ikna olmamamızın felsefede rasyonel temellendirme ile ikna olunamayacağı şeklindeki genel hüküm için teyit edici bir örnek (confirming instance) olduğuna katılsaydık, bu hükmü ifade eden KA2'nin sonuç önermesini indüktif anlamda bir miktar desteklemiş olurduk gerçekten de.[11] (Böyle olunca *(ii)*'nin bizi şöyle bir tür çelişkiye götürdüğünü kabul etmek zorunda kalırdık: *(ii)* uyarınca, rasyonel bir temellendirme olmadığını varsaydığımız KA2'nin sonuç önermesine *inanmamız gerekmiyor*, fakat bu durum o sonuç

önermesine indüktif bir destek sağladığı için ona *biraz da olsa inanmamız gerekiyor.* Böylece, (*i*) ve (*ii*) seçeneklerinin ikisi de çelişkiye yol açmış olacağı için ortada bir paradoks olurdu!) Ancak, bir önceki paragrafta verdiğimiz nedenlerle KA2'nin rasyonel bir temellendirme olmasını mümkün görmediğimiz için, KA2'nin kendi sonuç önermesini teyit edici bir örnek oluşturduğunu reddetmekteyiz.

Bütün bunlara itiraz olarak denebilir ki, Köseraif'i asıl ilgilendiren KA2 değil, KA1 temellendirmesidir. Şu var ki, KA1 temellendirmesi KA2'nin özel bir halidir, çünkü KA2'nin öncül kümesi olarak düşündüğümüz P'nin herhangi bir önerme kümesi olduğunu varsayarak yola çıkmıştık. Buna rağmen KA1 kendi özel yapısından dolayı bir paradoks içeriyor olamaz mı? Benim gördüğüm kadarıyla, KA1 kendine-gönderme kaynaklı, bir paradoks değilse de, şöyle bir sorun içeriyor. KA1'de sözü edilen ve geçerli/rasyonel olması öngörülen P.·.Q temellendirmesi yerine KA1'in kendisini koyarsak, elde edeceğimiz temellendirme yozlaşır (degenerate), yani onun ikinci ve üçüncü öncülleriyle sonucu birer önerme olmaktan çıkar. Bunu görmek için, her P.·.Q geçtiğinde onun yerine KA1, her Q geçtiğinde onun yerine KA1'in sonuç önermesini koyalım. Bu işlemlerin bizi sonu gelmeyen birtakım iterasyonlara götürdüğü görülecektir. Dolayısıyla, KA1'i kendisine uygulayamayız; KA1'in kendisi dışındaki temellendirmeler hakkında olduğunu düşünmemiz gerekiyor. KA1'i böyle yorumladığımız takdirde de geçersiz bir temellendirme olduğunu "Problemin Çözümü" bölümünde göstermiştik. KA1'in daha genel bir biçimi olan KA2'nin ise rasyonel bir temellendirme olmadığını, fakat paradoks da içermediğini bu bölümde ortaya koyduk. Görüldüğü gibi, KA1 ve KA2 ile ilgili bu bulgularımız birbirleriyle uyuşkundur.

Özetlersek, ortada bir paradoks da yoktur, felsefede rasyonel temellendirmelerle iknanın sağlanabileceğinden ümidi kesmek de yanlıştır. Umarım böylece Suvar hocamızın "S.O.S. sinyali"ne doyurucu bir cevap vermiş oluyorum. Şunu da eklemek isterim ki, hocamızın tebliği son yıllarda okuduğum, en ikna edici olmasa da, en ilginç yazılardan biri...

NOTLAR

(1) *Seminer*, sayı: 6, 1989, ss.201-202. Derginin bu sayısı, 11-13 Kasım 1987'de yapılan II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumunun bildiri kitabıdır (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1989). Suvar Köseraif'in yazısı *Felsefe Tartışmaları*'nın bu sayısında da yayınlanmıştır.

(2) Görüldüğü gibi, Köseraif 'temellendirme'yi İngilizce'deki "argument", 'geçerli'yi ise İngilizce'deki "valid" karşılığı olarak kullanıyor.

(3) Bazı yorumlara göre bu "en yakın arkadaş" aslında Suvar Köseraif'in kendisinden başkası değil. Ancak bu konuda karşıt görüşler de var.

(4) Mantığı iyi bilen Suvar hocamız, "Q'ya karşı çıktığına göre B, haydi haydi P'ye de karşı çıkmak zorunda" derken böyle bir akıl yürütme kullanıyor olsa gerek. Burada geçen "haydi haydi" deyimi biraz kafa karıştırıcı bulunabilir. Bu deyimi kullanmasının nedeni şu gibi geliyor bana. Kendisinin de işaret ettiği gibi, geçerli ve ayrıca da *petitio principii* hatası işlemeyen bir temellendirme-

de öncüllerin "iddia içeriği" sonuç önermesininkini içine aldıktan başka ondan öteye de gider. Yukarıda belirttiğimiz gibi, ~Q ∴ ~P de geçerli olduğu için, ~Q'ya inanan (yani Q'ya karşı çıkan) B, iddia içeriği ~Q'dan daha da az olan ~P'ye haydi haydi *(a fortiori)* inanmak (yani P'ye karşı çıkmak) durumundadır.

(5) Kaldı ki, temelsel önermelerin var olup olmadığı, bir kişi için temelsel olan bir önermenin hep öyle kalacağı gibi konular temelselci (foundationalist) ve temelselci-olmayan (non-foundationalist) bilgi teoricileri arasında tartışma konusudur. Bazıları temelsel önermelere örnek olarak, "Şu anda acı duyuyorum," "Şu anda kırmızı renk algılıyorum" gibi doğruluğu ya da yanlışlığı herhangi bir çıkarım (temellendirme) yapmadan bulunabilecek, direkt duyumlara (sense-data) ilişkin önermeleri gösterirler.

(6) Bu noktaya, İrem Kurtsal'ın *Felsefe Tartışmaları*'nın bu sayısında çıkan yazısındaki bazı sözleri dikkatimi çekti.

(7) B'nin A'nın temellendirmesindeki öncüllere de kendi temellendirmesinin öncüllerine yaptığı gibi birer inanç derecesi vermesine bir engel görünmüyor. Aslında senaryo şu şekilde de kurulabilirdi. Ortada kişisel temellendirmelerini sunan A ve B gibi çekişme halinde iki kişi olacağı yerde, iki temellendirmeyi de B ya da A tek başına ortaya atıp, bu iki temellendirmeden hangisinin daha güçlü olduğuna tek başına ve objektif bir şekilde karar vermeye çalışıyor olabilirdi.

(8) Bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz, A ve B'nin temellendirmelerinin öncüllerini bir araya getiren K kümesi tutarsız olmasına rağmen, bu öncüllere inançların derecelerini ifade eden önermelerin kümesi olan K_i={i(P_1), i(P_2),..., i(P_n), i(R_1), i(R_2),..., i(R_m)} tutarsız değildir (burada geçen 'i(Ö)' şeklindeki terimler "Ö önermesine duyulan rasyonel inancın derecesi şu kadardır" anlamındadır). K ile K_i arasındaki bu fark, meselenin formel-mantıksal yönü ile epistemolojik yönü arasındaki farkı vurguluyor. Aynı şekilde, {Q,~Q} tutarsız olduğu halde {i(Q), i(~Q)} tutarsız değildir. Şu iki iddiayı birlikte yapmak da tutarsızlığa yol açmaz: i(P_1), i(P_2),..., i(P_n) ∴ i(Q) ve i(R_1), i(R_2),..., i(R_m) ∴ i(~Q).

(9) Kendine-gönderme (self-reference) yapmaktan kaynaklanan bu paradoks en yalın biçimiyle şöyle dile getirilebilir. "Bu önerme yanlıştır" doğru bir önerme midir, yanlış mı? Eğer *doğru* ise, önermenin söylediği şey, yani yanlış olduğu, doğrudur. O halde, önerme *yanlıştır*. Diğer yandan, önerme *yanlış* ise, önermenin söylediği şey de tamamen bu olduğu (yani kendisinin yanlış olduğu) için, önerme *doğru*dur. Yani, önermenin doğruluğunu varsaymak da, yanlışlığını varsaymak da bizi çelişkiye götürüyor. M.Ö. 4. yüzyıldan günümüze gelen bu paradoksun genel kabul gören bir çözümü hâlâ yoktur.

(10) İncelediğimiz alıntıyı bir başka okuyuş daha mümkün. Belki de Köseraif, arkadaşının temellendirmesinin bizi şöyle bir ikilem (dilemma) karşısında bıraktığını söylemeye çalışıyor: arkadaşının temellendirmesine ikna olmasak da onu desteklemiş ("ekmeğine yağ sürmüş") oluyoruz, ikna olsak da. Bu yüzden bu temellendirmenin *başarılı olduğunu* kabullenmekten (dolayısıyla felsefede rasyonel iknanın gerçekten olamayacağına inanmaktan) başka çare yoktur. Ancak bu okuyuş, ikilemin ikinci boynuzunun bizi çelişkiye götürdüğünün, yani temellendirmeye ikna olmamızın onu çürütücü bir "karşı örnek" oluşturduğunun, Köseraif'in farkında olmasına rağmen nedense bunu umursamadığını düşünmemizi gerektiriyor. Aslında bu umursamazlık iddiası Köseraif'in şu sözlerinden destek bulmuyor da değil: "evet arkadaşım, ...temellendirmen üzerinde düşündükçe ikna olmaya başladım... diyecek olursam, bu durum temellendirmeyi... çürüten bir karşı örnek oluşturuyor sanki. Ama sonucu kabul etmek pahasına!... [İ]kinci kez düşündüğümde, temellendirmenin [karşı örneğe rağmen] çürütülmüş olduğundan bile pek emin olamıyorum: sonucu kabul etmek zorunda kaldığıma göre *başbayağı başarılı olmuş oluyor* arkadaşımın temellendirmesi" (vurgu benim). Yani sanki, arkadaşının temellendirmesine ikna olmamız bu temellendirmeye karşı örnek oluştursa bile temellendirmenin başarılı olduğunu düşünebiliriz, diyor gibi Kösearif. Söz konusu alıntının ikilem okuyuşu Köseraif'e böyle bir irrasyonel tutum atfetmeyi zorunlu kıldığı için, ben paradoks okuyuşunun ona karşı daha cömert olmanın gereği olduğunu düşünüyorum.

FELSEFEDE TEMELLENDİRME İRRASYONELLİĞİ GEREKTİRİYOR MU?

Gürol Irzık

Suvar Köseraif'in Anısına

Kısa bir süre önce kaybettiğimiz Suvar Köseraif'in kısa, kısa olduğu kadar da çarpıcı yazısını ilk okuyuşumda anladığımı zannetmiştim. Fena halde yanıldığımı, meslektaşım İlhan İnan'ın Köseraif'in yazısı üzerine bölümümüzde yaptığı zarif konuşmada ve bunu takiben sürdürdüğümüz tartışmalarda anladım. Kendisine teşekkür borçluyum. Şimdi düşününce bunu kendi anlayış kıtlığım olduğu kadar yazının aldatıcı "basitliğine" de bağlıyorum. İnsan yazının berrak bir su gibi akıp giden üslubuna, son derece basit gibi görünen yapısına kapılıp gidiveriyor ve anladığını zannedip orasına burasına bilinçsizce karşı çıkmaya çalışıyor. Doğrusu karşı çıkmak için de yanıp tutuşuyor, çünkü Köseraif'in yazısı felsefenin akılcı bir faaliyet olarak varoluşunu tehdit ediyor, hatta imkansız kılıyor. Bu son derece insani (yoksa felsefi mi demeliyim?) halet-i ruhiye insanın gözünü kör ediyor, yazıyı iyiden iyiye anlamaz hale geliyorsunuz.

Aşağıda, Köseraif'in yazısını bir anlama, yeniden inşa denemesi bulacaksınız. Bunun doğru bir anlama olup olmadığını elbette okuyucu karar verecek. Anlamak, katılmak ya da kabul etmek için yeterli değildir elbette; ama gereklidir. Niye katılmadığımı da anlatmaya çalışacağım.

Köseraif'in yazısı iki bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, "ancak insanların irrasyonelliği ölçüsünde işe yarayabilir felsefede temellendirme; insanların rasyonel olduğu, dolayısıyla da felsefenin felsefe olduğu oranda işe yaramaz[lığı]" sonucuna varılıyor. İkinci bölümde ise bu durumun paradoksallığı vurgulanıyor. Dolayısıyla, yazının can alıcı kısmı ilk bölüm. İlk bölümde bir "sorun" olduğu gösterilebilirse, ikinci bölümdeki paradoksal durum ortadan kalkar.

Köseraif'in Akıl Yürütmesini Bir Yeniden İnşa Denemesi

Ben Köseraif'in yazısının birinci bölümündeki argümanı şöyle anlıyorum:

İki filozof var, A ve B filozofu. İkisi de yeterli düzeyde mantık biliyor, ve A filozofu Q'ya, B filozofu da ~Q'ya (yani değil Q'ya) inanıyor. İkisi de ideal anlamda rasyonel. Bir insanın ideal anlamda rasyonel olması şu demek:

Eğer bir insan P'ye inanıyor ve "P ∴ Q" argümanın geçerli olduğunu görüyorsa, Q'ya da inanmak zorundadır.

Şimdi, A tarafından "P.∴Q" şeklinde geçerli bir argüman verildiğini ve B'nin argümanın geçerli olduğunu gördüğünü (anladığını) ve dolayısıyla sözkonusu argümana inandığını varsayalım. Bu durumda, B yeterli derecede mantık biliyor olduğundan, "P.∴Q" argümanının kontra-pozitifi olan "~Q.∴~P" argümanına da inanacaktır. Dolayısıyla, şunu söylemek mümkün:

(1) B, "~Q.∴~P" argümanına inanıyor.
(2) B, ~Q'ya inanıyor (baştan beri).
(3) Demek ki, B, ~P'ye inanıyor.

B'nin "P.∴Q" argümanıyla ikna olması durumunda artık ~Q'ya değil, Q'ya inanacaktır. Ama "P.∴Q" argümanının geçerli olduğunu gören ve bu argümanla artık Q'ya inanmaya başlayan B, P'ye de inanmak zorundadır. Demek ki, şunu söyleyebiliriz.

(4) B, P'ye inanıyor.

(3) ve (4)'ten görüyoruz ki B hem P'ye hem de ~P'ye inanıyor; başka bir deyişle, çelişkiye düşüyor. Köseraif demek istiyor ki, B'nin (dolayısıyla da herhangi bir insanın) rasyonel bir akıl yürütme ile ~Q'ya olan inancını değiştirerek Q'ya inanmaya başlaması ancak aynı anda P ve ~P'ye inanmasıyla, yani irrasyonel olmasıyla mümkündür. Daha genel bir anlatımla, rasyonel bir temellendirme ancak ve ancak irrasyonellikle mümkün olabilmektedir.

Felsefe için bundan daha vahim bir durum olmasa gerek!

Felsefede Temellendirmeyi Bir Kurtarma Denemesi

Bana öyle geliyor ki eğer insan bir önermeye inanmakla o önermenin değiline inanmak arasında bir üçüncü zihinsel halde, inancın askıya alınması durumunda bulunabiliyorsa ve inanç halinden inancın askıya alındığı "limbo" durumuna geçebiliyorsa felsefeyi kurtarmak mümkün. Şöyle: ~Q'ya inanan B filozofu bir süre için bu inancını askıya alıyor. Karşısındaki A filozofuna bir bakıma, "Bak, senin için ~Q'ya olan inancımdan bir süre için feragat ediyorum. Ne ~Q'ya ne de Q'ya inanıyorum. Haydi bakalım, beni ikna et de göreyim!" diyor, ya da buna benzer bir düşünceyi aklından geçiriyor. Dolayısıyla, artık yukarıdaki (2) no.'lu önerme doğru olmaktan çıkıyor. Çıktığı için de B, hem P'ye hem de değiline inanmak gibi bir çelişkiye düşmemiş oluyor.

Tabii, B'nin ~Q'ya ilişkin inancını gerçekten bilinçli bir şekilde askıya alması gerekmiyor. Bu süreç B farkına varmadan da işlemiş olabilir. Hatta B bir süre ~Q'ya inandığını bile unutabilir. Önemli olan, B'nin bir süre için ~Q'ya inandığı zamanki zihinsel halden çıkması. Ancak o durumda ikna süreci işleyebilir, ve insan başta inandığı bir şeyin tam tersine inanmaya ikna edilebilir.

Köseraif'in yazısına yanıtım bir bakıma şu olmuş oluyor: İkna olmak diye psikolojik bir süreç var. Bu mümkün olduğuna göre bir inancın askıya alındığı limbo durumu da mevcut olmalı. Felsefi bir temellendirme sonucun-

da irrasyonelliğe düşmeden inanç değiştirme (bir inancın tersine ikna olma) böyle mümkün olsa gerek.

Felsefi-mantıksal bir temellendirmeye psikolojik bir karşı-argümanla karşı çıkıyor olmam yadırganabilir. Ama Köseraif'in yazısı da hem mantıksal süreçlerin hem de zihinsel süreçlerin varlığına dayanıyor: P ile Q arasındaki ilişki tamamen mantıksal bir ilişki ama bir insanın P'ye, Q'ya, ya da Q'nun P'den çıktığına inanması ya da inanmaması zihinsel bir ilişki, zihinsel bir hal. Sanıyorum Köseraif bu zihinsel haller arasındaki gel-giti dikkate almadığı için felsefe için o vahim sonuca ulaşabiliyor.

FELSEFEDE TEMELLENDİRME İŞE YARAR MI?

Murat Baç
Alberta Üniversitesi

"O güzel insan
o güzel ata
binip gitti."
*Süvari'nin büyük anısına**

Felsefeyle uğraşan hemen herkes bu alanda temellendirmenin büyük bir önem taşıdığına inanır. 1989'da yayınlanan bir makalesinde Suvar Köseraif felsefede temellendirmenin işe yararlılığı konusunda ilginç bir karşı-uslamlama getirmişti. Bunu özetle söylemek gerekirse: Diyelim A ve B gibi iki felsefeci q gibi bir önerme üzerinde tartışıyor olsun. A'nın q'yi savunduğunu ve bunu p önermesi (veya bitiştirilmiş bir "önermeler kümesi") ile desteklediğini varsayalım. Bu durumda A'nın kullandığı uslamlama p ∴ q biçiminde olacaktır. Eğer bu uslamlama geçerliyse (ki burada geçerli olduğunu varsayıyoruz), p'nin iddia içeriği en az q kadar olmalıdır. Bir örnek vermek gerekirse, eğer

(1) Elimdeki nesne elektriği iletir

önermesini şu bileşik önerme ile destekliyorsak

(2) Bütün bakır nesneler elektriği iletir; ve
(3) Elimdeki cisim bakırdan yapılmıştır,

böyle bir durumda (2) ve (3)'ü iddia ettiğimizde iddiamızın içeriği kesinlikle (1)'inkinden daha az *olmamaktadır*. (Öyleyse, (1) "desteklenen" önermesine karşı çıkan bir felsefeci, tutarlılık gereği (2) ve (3)'e ("destekleyen" önermelere) de karşı çıkmak zorundadır. Bu durumda, doğal olarak, (1)'i desteklemeye çalışan bir felsefeci (1)'i benimsememekte direnen başka bir felsefeciye, temellendirmesini hiçbir zaman kabul ettirmeyecektir. Eğer bu felsefecilerden ikincisi (1)'i kabul etmemesine rağmen temellendirmede kullanılan (2) ve

(3)'ü kabul ederse tutarsız (veya "akıl-dışı") damgası yiyecektir. Yani felsefede temellendirme ancak insanların "akıl-dışılığı" ölçüsünde işe yarayacaktır.

Yukarda özetlenen uslamlamayı farklı açılardan eleştirmek olası görünüyor. Ben burada iki farklı eleştiri sunacağım. Bunlardan birincisi (görece olarak) "dar kapsamlı"; ikincisi ise Suvar Köseraif'in yazısına daha genel bir eleştiri getiriyor.

İlk eleştiri şöyle: Diyelim Köseraif'in uslamlaması doğru bir uslamlama. Bu kabul edildiğinde bile yukardaki uslamlama felsefede temellendirmenin yararsız olduğunu göstermiyor. Olsa olsa temellendirilmeye çalışılan bir q önermesine *(akılcı bir biçimde) karşı çıkanların olduğu bir durumda* temellendirmenin işe yaramayacağını gösteriyor. Ama biz bunun dışında kalan belli durumlarda temellendirmenin değerli ve önemli olabileceğini gösterebiliriz. Örneğin, A ve B gibi iki bilim adamı birbirlerinden bağımsız olarak şu önermeyi savunuyor olsun: "Mars'ta gelişmiş düzeyde canlılar yaşamaktadır." Varsayalım bu tez ortaya atıldığında bilim dünyasından kimse karşı çıkmasın. Yine varsayalım ki bu bilim adamlarından A savını temellendirmek için hiçbir ciddi girişimde bulunmazken, B savını büyük ölçüde olgusal verilerle destekliyor olsun. Böyle bir durumda, B'nin temellendirmesi Mars'ta yaşam konusundaki tezin daha önem kazanmasına ve ciddi bir şekilde göz önüne alınmasına neden olacaktır. Yani, temellendirme girişimi bu durumda -en azından temellendirmenin hiç olmadığı ya da çok zayıf olduğu bir duruma göre- değerli ve "işe yarar" bir çaba olacaktır şüphesiz.

İkinci (ve sanırım daha belirleyici) bir itiraz da şu şekilde dile getirilebilir: Köseraif'in sorunu serimlerken kullandığı temellendirme şeması tümdengelimsel bir yapı içeriyor.[1] Yani, kendisi "geçerlilik tanımı gereği, p'nin iddia içeriği en az q'nunki kadar, hatta daha bile fazla olmalı ..."[2] dediğinde, temellendirmenin tümdengelimsel bir yapıda olması dışında kalan seçeneklere kapıyı kapamış oluyor. Bu yazımın başında verdiğim örneğe dönersek, (2) ve (3) önermelerince temellendirilen (1) önermesi, bu iki önerme tarafından yalnızca desteklenmekle kalmıyor, daha da çarpıcı bir şekilde, *mantıksal olarak zorunlu* duruma getiriliyor.

Bu ölçüde güçlü bir temellendirmeye elbette kimsenin ciddi bir itirazı olamaz. Ancak, temellendirmenin *yalnızca* bu biçimde yapılabileceğini (veya yapılması gerektiğini) iddia etmek için elimizde sağlam gerekçeler olduğunu sanmıyorum. Bunu daha iyi anlamak için bir *istatistiksel destekleme* örneğine bakalım. Diyelim elimizde şöyle bir önerme olsun:

(4) Mehmet'in H hastalığının kısa zamanda geçmesinin nedeni K haplarından almış olmasıdır.

(4)'ü şu dört önerme yoluyla desteklediğimizi varsayalım:

(5) Mehmet H hastalığına yakalanmıştı;

(6) Mehmet K haplarından almıştı;

(7) K bilinen en güçlü antibiyotikler arasındadır;

(8) K haplarının H'ye karşı hızlı bir iyileştirici etki gösterme olasılığı % 95

civarındadır.

Bu verdiğim örnekteki temellendirmenin "tümdengelimsel" yapıya sahip olan öncekinden önemli bir farkı olduğu açıkça görülecektir. (1)-(3) arasında verilen uslamlamadaki öncüllerde verilen bilgilere ne kadar yeni bilgi eklersek ekleyelim, öncüllerin sonuca verdiği destekte hiçbir değişme (yani azalma) olamaz. (2) ve (3) verildiğinde (1)'in doğruluk olasılığı mantıksal olarak 1.0 olarak belirlenir ve bu durum yeni öncüllerin eklenmesiyle değişmez. Buna karşıt olarak, (4)-(8) arasında verilen uslamlamadaki dört öncülün sonucu doğru kılması, yüksek olasılık içerse de, kesin değildir. Ve o öncüllere yenilerinin eklenmesi durumunda, sonucun, yani (4)'ün, doğruluk olasılığı artma ya da azalma gösterebilir. Bir örnek vermek gerekirse, yukarda (5)-(8) arasında verilen temellendirme önermelerine şu yenilerinin eklendiğini düşünelim:

(9) Mehmet K haplarının yanı sıra L haplarından da almıştır;

(10) L hapları K haplarının iyileştirici etkisini tümüyle ortadan kaldıran bir etkiye sahiptir;

(11) L haplarıyla birlikte alındığında K haplarının H'ye karşı hızlı bir iyileştirici etki gösterme olasılığı % 0 civarındadır.

Açıkça görüldüğü gibi, (5)-(8) temellendirmesi (4)'ün olasılığını büyük ölçüde artırmakta iken, (5)-(11) öncülleri bu olasılığı neredeyse sıfıra indirmektedir.

Yukarda sergilediğim durum konumuz açısından önemli bir noktaya işaret ediyor: Köseraif'in uslamlaması bu tür istatistiksel durumlarda geçerli değil. Anımsayalım ki Köseraif'e göre bir temellendirmede temellendiren önermelerin iddia içeriği en az temellendirilen önermeninki kadar olmak zorunda. Ama bu kuralın yukarıda verdiğim örneklerde geçerli olmadığı açıkça görülmekte: (5)-(8) veya (5)-(11) temellendirmelerinde kullanılan önermelerin iddia içeriği hiçbir zaman (4) kadar ya da ondan fazla olamaz. Ve bu durum ilineksel değil zorunlu bir durum; tümdengelimsel olmayan uslamlamalarda öncüller ile sonuç arasındaki mantıksal bağ her zaman "kesinlikten az" olmak *zorunda*. Eğer bu doğruysa, Köseraif'in savladığının tersine, felsefede temellendirmenin başarısız olacağını (özel bir temellendirme durumun koşullarını bilmeksizin) söylemek yanlış olur. Bir örnek vermek gerekirse (4)'e karşı çıkan B felsefecisinin (veya bilimcisinin), (4)'ü (5)-(8) ile temellendirmeye çalışan A felsefecisinin temellendirmesine, temellendiren önermelerin içeriğine bakmadan *yalnızca mantıksal nedenlerle* karşı çıkması akıl-dışı bir tutum olur. Örneğin, B felsefecisi A'dan farklı olarak (9)-(11)'i biliyor ve bu yüzden (4)'ü kabul etmek istemiyor olabilir. Ama B'nin bu yargıya varmadan önce A'nın temellendirmede kullandığı öncülleri görmesi gerekir. Bu türden bir bilgi alış-verişi sonunda B felsefecisi A'nın bilgi eksikliğine işaret ederek kendi temellendirmesini A'ya kabul ettirebilir. Ya da, bir C felsefecisi (10) ve (11)'in bilimsel açıdan yanlış olduğunu B'ye göstermek yoluyla B'nin görüş değiştirerek A'nın uslamlamasını ve temellendirmesini benimsemesine neden olabilir. Bu örneklerin de gösterdiği gibi istatistiksel temellendirmelerde Köseraif'in savladığı

görüş geçersiz olmaktadır.

Ancak bu noktada neden istatistiksel temellendirmeleri benimsememiz gerektiği sorulabilir. Denebilir ki, "gerçek" temellendirmeler yalnızca geçerli (tümdengelimsel) bir yapıya sahip olandır. Yani, bir ilacın şu *olasılıklarla* şu etkiyi yapmasından söz etmek olsa olsa bizim bilgi eksikliğimizle ilgili bir durumdur. Gerçekte, bir ilaç belli bir durumda belli bir etkiyi ya yapar ya da yapmaz. *Biz* kendi bilgimiz çerçevesinde bu olaya değişik olasılıklar yükleyebiliriz. Ama bütün bunlar *gerçek dünyada* olup biteni bağlamaz. Bu anlamda, kelimenin doğru anlamıyla "temellendirme" ancak belirlenimci olgulardan oluşan dış dünyayı uslamlamalarımıza yansıttığı oranda kabul edilebilir.

Bu elbette anlaşılabilir bir karşı çıkış. Gerçekten de, eğer belirlenimci yasaların hüküm sürdüğü bir evrende yaşıyorsak, istatistiksel temellendirmelerin (veya uslamlamaların) dış dünyayı yansıtmada "eksiksiz" bir gereç olmayacakları kesin. Ama bu noktada istatistiksel temellendirmelerin gerekliliğini bir kaç şekilde savunabiliriz. Birincisi, pek çok bilgi alanında istatistiksel uslamlamalar seçimden çok bir zorunluluk. Örneğin, bir hastalığın fiziksel (veya biyolojik) dünyada kesin nedenleri olsa bile bazen tıp bilimi bu nedenlere doğrudan ulaşmakta zorlanabilir. Bu durumda istatistiksel uslamlamalar ("kusursuz bir bilici" olamadığımızdan dolayı) önem kazanabilir. İkincisi, yukarıdaki pargrafta varsayılan "belirlenimci"liğin doğru bir sav olup olmadığı tartışmalıdır. Kuvantum Fiziği belirlenimciliği atom-altı evrende geçerli olmadığını gösteriyor. Dahası, pek çok felsefeci içinde yaşadığımız büyük-evrende de belirlenimci yasaların dışında yasaların geçerli olduğunu düşünüyor.[3] Bu durumda, örneğin, istatistiksel bir yasanın doğru olması bizim "bilgi eksikliğimizden" değil, düpedüz varlıkbilimsel bir gerçekten kaynaklanıyor olabilir.

Öyleyse, Köseraif'in savunduğu tümdengelimsel yapıda olan temellendirmelere ek olarak, tümevarımsal yapıda temellendirmelim *de* olabileceği savı akılcı bir tez olarak karşımıza çıkıyor. Elbette bu tür temellendirmelerin yalnızca istatistiksel olması gerekmiyor. Örneğin,

1 numaralı kuğu beyazdır,
2 numaralı kuğu beyazdır;
3 numaralı kuğu beyazdır;
:
n numaralı kuğu beyazdır;
∴ Bütün kuğular beyazdır.

Buradaki usavurma tümevarımsal; yani, öncüller sonucu kesin hale getirmiyor. Ama eğer n yeterince büyük bir sayıysa, yukarıdaki öncüller "Bütün kuğular beyazdır" önermesini *iyi bir oranda* temellendirmiş oluyor. Burada önemli olan nokta şu ki bu temellendirmede öncüller (n ne kadar büyük olursa olsun) sonuç önermesi kadar büyük bir iddia içeriği *taşımıyor*. Bu durumda da Köseraif'in yazımın başında belirttiğim "geçerlilik tanımı gereği, [öncüllerin] iddia içeriği en az [sonucunki] kadar, hatta daha bile fazla olmalı ..." ko-

şulu yerine getirilmiyor. Ama ben burada verdiğim örnekteki temellendirmenin (tümdengelimsel olana oranla daha zayıf da olsa) gerçek bir temellendirme olduğuna, *bu tür* temellendirmelerin bilimde ve felsefede yaygın bir şekilde kullanıldığına *ve* bu alanlarda çalışanlar için vazgeçilemez olduğuna inanıyorum. Ayrıca, bu tür temellendirmelerin yalnızca felsefecilerin "akıl-dışılığı" ölçüsünde işe yarayacağını düşünmek için de hiçbir neden göremiyorum. Yukarıdaki örnekte, "Bütün kuğular beyazdır" önermesine karşı çıkan bir felsefeci aslında o temellendirmede kullanılan n önermenin hepsini kabul ediyor olabilir. Bu onun "akıl-dışı" olduğundan değil, örneğin, aşağıdaki n+1'inci önermeyi *de* kabul etmesinden (bilmesinden) kaynaklanabilir:

n+1'inci kuğu siyahtır.

Tümevarımsal yapıdaki temellendirmelerde öncüllere yapılacak her ekleme temellendirmenin gücüne olumlu ya da olumsuz bir katkıda bulunabileceğinden ötürü, temellendirilmeye çalışılan bir önermeye karşı çıkan bir felsefeci söz konusu temellendirmenin *içeriğine de* bakmak zorundadır -yukarıdaki örnekte birinci felsefeci n sayıda öncüle dayanarak bütün kuğuların beyaz olduğunu savlarken ikinci felsefeci n+1 sayıda önermeye dayanarak bu iddianın tersini savlamaktadır. Elbette böyle bir durumda (yani bir temellendirmeyi değerlendirirken ilgili öncüllerin iddia içeriğine bakmanın zorunlu olduğu bir durumda), Köseraif'in iddiasının tersine, temellendirmenin başarılı olup olmadığının "akılcı" olarak belirlenmesinin önündeki engel de ortadan kalkmış olacaktır. Bu bağlamda, olası bir durumu düşünürsek, iki bilimciyi karşı karşıya getiren "Bütün kuğular beyazdır" önermesinin temellendirilme sorunu n+1'inci öncülün doğruluğunun kabul edilmesi veya edilmemesi ile çözüme kavuşabilecektir.

Ve böyle bir durumda da (felsefede) temellendirme işe yarayacaktır.

NOTLAR

* Bundan yıllar önce (şimdi adını ve yazarını hatırlayamadığım) bir kitapta şöyle bir şey okumuştum: "İnsanların çoğu düşlerini gece görür. Bir kısım insanlar ise gündüz-düşçüleridir. Bunlar, düşleriyle yaşarlar, düşlerini ciddiye alırlar ve düşlerine sarılırlar. Ve bu yüzden, bu insanlar gece-düşçüleri için tehlikeli insanlardır."

Suvar gibi namuslu bir düşünürü/düşçüyü tanıma ve sevme şansına sahip olmuş felsefe "talebe"lerinden biri olduğum için mutluyum.

(1) Aslında burada "ters-tümdengelimsel" demek daha doğru olur sanırım. Tümdengelimde sonuç önermesi öncüllere "öyleyse" ile bağlanır; benim burada betimlemeye çalıştığım ters-tümdengelimde ise öncüller sonucu "çünkü" diyerek bağlanır. Ancak bu ikinci durumda da desteklenen önerme ile destekleyen önermeler arasında mantıksal geçerliliği koruyan (yani, "tümdengelimsel") bir ilişki vardır. Bu yazının kalan kısmında ben yalınlık amacı ile ikinci durum için de "tümdengelim" sözcüğünü kullanacağım.

(2) Köseraif 1989, s. 201.

(3) Salmon 1989'a bakınız.

KAYNAKÇA

Köseraif, S.: 1989, "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi," *Seminer*, Sayı: 6, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
Salmon, W.: 1989, *Four Decades of Scientific Explanation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Salmon, W., *et. al.*: 1992, *Introduction to the Philosophy of Science*, N.J.: Prentice Hall.

FELSEFEDE *SALT USLAMLAMA* YOLU İLE DÜŞÜNCE KARŞITLIKLARI GİDERİLEBİLİR Mİ?

David Grünberg
O.D.T.Ü Felsefe Bölümü

Suvar Köseraif'in kısa ancak son derece yoğun içeriği olan yazısını[1] iki yönden ele almak istiyorum. Birincisi, yazıdaki uslamlamayı çürütmeye yönelik olası bir görüşü incelemek, ikincisi ise Suvar'ın yazısı üzerine kendi düşüncelerimi ortaya koymak.

Öncelikle Suvar'ın uslamlamasını özetlemek istiyorum. *A* ve *B* "ideal-ussal" (daha sonra bu deyimden ne anlaşılması gerektiğini açıklayacağım) iki felsefeci olsun. *B*, *Q* gibi bir savın yanlış olduğu kanısında iken, *A* *Q*'nun doğruluğuna inanılması gerektiğini *B*'ye *'P* bu durumda *Q'* uslamlaması ile göstermeye çalışıyor. Bu uslamlamanın geçerli olduğunu varsayalım. Bu durumda 'geçerlilik' teriminin tanımı gereği *P*'nin sav-içeriği ya *Q*'nunkine denk ya da *Q*'nunkinden fazla olmalı. Birinci durumda *petitio principii* (savın kanıtsanması) olacağından ve ideal-ussal bir felsefecinin *petitio*'ya düşmeyeceğini varsayabileceğimizden, geriye yalnızca ikinci durum kalmış oluyor: *P*'nin sav-içeriğinin *Q*'nunkinden fazla olduğu durum. *B* ideal-ussal bir kişi olma gereği, *'P* bu durumda *Q'* uslamlamasının geçerli olduğunu biliyor. *A*'nın *B*'ye *Q*'nun doğru olduğuna inandırabilmesinin tek yolu *P*'ye inanmasını sağlayabilmek. Ancak *Q*'ya inanmayan *B*'nin, ideal-ussal olmaktan geri adım atmadıkça, *P*'ye inanması olanaksızdır. Nedeni, daha azını yadsıyan biri bu azı içinde bulunduran daha fazlasını haydi haydi yadsımak durumundadır. Öte yandan, *A*'nın uslamlamasının geçerli olduğunu bilen *B*'nin hem *Q*'ya inanmayıp hem de *P*'ye inanması ussal-olmayan bir duruma düşmesi demektir. *A*'nın *B*'yi inandırabilmesinin tek yolu *B*'nin *P*'ye inanmasında yattığına göre, uslamlamaya dayanan inandırma yolu *B*'nin ussal olmadığı durumda olanaklıdır. Bu durumu *Köseraif Paradoksu* olarak adlandırmak istiyorum.

Çözüm önerilerine geçmeden önce, üç terimin anlamını gözden geçirmek istiyorum: "Her-şeyi-bilen kişi", "ideal-ussal kişi" ve "sıradan-ussal kişi". Her-şeyi-bilen kişi yalnızca '*P* bu durumda *Q*' uslamlamasının geçerli olduğunu değil, aynı zamanda kanıtlı *(sound)* olduğunu da bilir. Yani, *P*'nin doğru olduğunu da bilir. Genelde, yalnızca mantığa dayalı doğruları v.b.g. değil aynı zamanda tüm olgusal doğruları da bilir. İdeal-ussal kişi ise geçerli çıkarımların geçerli olduğunu, verilen bir mantıksal-doğru önermenin mantıksal-doğru olduğunu v.b.g. mantıksal özellik ve ilişkilere dayanan şeylerin tümünü bilen kişidir. Ancak bu kişi olgusal-doğruların tümünün doğru olduğunu bilen kişi değildir. Öyle ki, sınır bir durumda, hiçbir olgusal-doğrunun doğru olduğunu bilemeyebilir. Sıradan-ussal kişi ise, bazı olgusal doğruları bilemeyeceği gibi, bazı geçerli uslamlamaların geçerliliğini de bilemeyebilen bir kişidir.

Suvar'ın yazısının hakkını verebilmek için *A* ve *B*'nin ideal-ussal varlıklar olduğunu, buna karşın her-şeyi-bilen varlıklar olmadığını görmemiz gerekir. Diyelim ki *A*'nın uslamlaması yalnızca geçerli değil, aynı zamanda *P* de doğru. Bu durumda, eğer *B* her-şeyi-bilen biri olsa idi, o zaman ta başından *Q*'yu yadsıma yolunu tutmazdı, çünkü uslamlamanın geçerliliğini bilmesi dışında *P*'nin de doğruluğunu bileceğinden, *Q*'nun da doğruluğunu bilecekti. (Üstelik *Q*'nun doğruluğunu ta başından bilecekti de denilebilir.) Böylelikle Köseraif Paradoksu'nun dile getirilebilmesinin ön koşulu bile yerine gelmemiş olurdu. Bu nedenle, "ussal olan *B* uslamlamanın kanıtlı olduğunu da bilecek ve böylece *Q*'yu yadsımaktan cayacaktır" düşüncesi, paradoksun çözümü olarak önerilemez.

Kendi çözüm denememe geçecek olursam, öncelikle *A*'nın uslamlamasında birden fazla öncül bulunduğunu önsayacağım. Suvar'ın buna karşı çıkmayacağını yazısına gönderide bulunarak anlayabiliriz: "Genelleştirirsek, ya öncüllerden birisine karşı çıkacaktır,..." (s.201). Böylelikle, *A*'nın uslamlamasının genel biçimi 'P_1, P_2, ..., P_n bu durumda *Q*' olacaktır. (Doğal olarak, öncüllerin toplam sav-içeriğinin sonucunkinden fazla olduğunu varsayıyoruz.) Anımsayacak olursak, yukarıdaki tek öncüllü uslamlamada *B*'nin *Q*'yu yadsırken *P*'ye inanmasının ussal olanaksızlığından söz etmiştik. Şimdiki *n* öncüllü uslamlamaya göz atacak olursak, öncüllerin her birinin sav-içeriğinin *Q*'nun sav-içeriğinden az olduğunu söyleyebiliriz. Eğer içlerinden birinin sav-içeriği *Q*'nunkine denk olsa idi *petitio* olurdu ve bu durumun yadsınması gerektiği tartışılmıştı. Öte yandan, öncüllerden herhangi birinin sav-içeriği sonucunkinden fazla olsa idi, diğer öncüller gereksiz olurdu. (İdeal-ussal birinin gereksiz öncüller kullanmayacağını varsayıyorum.) Bu durumda, *Q*'yu yadsıyan ve *A*'nın yukarıdaki *n* öncüllü uslamlamasının geçerli olduğunu bilen *B*'nin bu uslamlamanın öncülleri karşısındaki kanısal *(doxastic)* tutumunun ne olabileceğini gözden geçirelim. Öncelikle şunu söyleyebiliriz: *B* artık her bir öncüle *ayrı ayrı* ussal olarak inanabilir. Nedeni, öncüllerden her birinin sav-içeriği *Q*'nunkinden az olduğundan *B*, en azından ilk bakışta, *Q*'yu yadsırken artık her bir P_i'yi ussal bir engel olmadan kabul edelebilecek-

tir. Yani, Q'yu yadsıyan B haydi haydi P_i'yi de yadsıyacaktır diyemeyeceğiz artık. Özdeş olmasa da, salt mantıksal olarak açıklanmaya çalışılırsa, önceki tek öncüllü durumda Q'nun yadsınması P'nin yadsınmasını içeriyordu; şimdiki durumda ise, Q'nun yadsınması herhangi bir P_i'nin yadsınmasını içermeyecektir. Böylelikle, denilebilir ki, tüm öncülleri sonunda kabul eden B, uslamlamanın geçerli olduğunu da bildiğinden, Q'yu da benimseyecek, yadsımaktan vazgeçecektir.

Yukarıdaki "çözüm önerisi" gerçekten benimsenebilir mi? Hemen aklımıza gelmesi gereken eleştiri, Q'nun yadsınması *her bir* öncülün yadsınmasını içermemesine karşın, tüm öncüllerin birlikte-evetlemesinin yadsınmasını içermektedir. Demek ki, B öncüllerden en az birinin yanlış olduğuna inanmak durumundadır. Bu durumda karşımıza kanısal *(doxastic)* bir çelişki çıkıyor: B hem öncüllerin her birine ayrı ayrı inanıyor, hem de en azından birinin yanlış olduğuna inanmak durumunda. Bu ise ussallık sınırlarının dışına çıkmak gibi görünüyor. Şöyle bir çıkış önerilebilir; evet B öncüllerden en az birinin yanlış olduğuna inanmak zorunda, ancak bu, genelde, *hangisinin* veya *hangilerinin* yanlış olduğuna inanması gerektiği konusunda bir sonucu doğurmadığı için *bilgi edinme süreci* içinde her birine inandırılmayı önleyebilecek bir engel yoktur. Başka bir deyimle, B'nin bilgisel açıdan öncülleri tek tek sınamasını engelleyebilecek mantıksal bir engel yoktur. (Tek öncüllü durumda böyle bir engel olduğunu biliyoruz, çünkü B *neye* kesin olarak inanmaması gerektiğini biliyor.)

Ancak bu çözüm önerisi (dolaysız veya dolaylı bir biçimde) "bilgi edinme süreci", "kanıların oluşması", "kanıların değiştirilmesi" gibi bilgi-kuramsal *(epistemological)* kavramlara başvuruyor. Bu noktada sorulması gereken soru, bu kavramların *Köseraif Paradoksu*'nun olası çözümlerine anlatım biçimi veren, veya vermesi beklenen, kavram çerçevesinin veya çerçevelerinin dışına çıkıp çıkmadığıdır. Başka bir deyimle, paradoksun nesne-öbeğinin (sınıfının) ne olduğunu sormamız gerekir. Benim anladığıma göre, paradoks kanısal-bilgisel *(doxastic-epistemic) mantığın* dilinde dile getirilen veya getirilebilen bir paradokstur. Dolayısı ile beklenmesi gereken en saygın çözüm bu tür *mantıksal* bir çözümdür. Yukarıda önerilen çözüm salt mantıksal olmasa bile, paradoksu doğuran önemli bir mantıksal güçlüğü aştığı için *yarı*-mantıksaldır; tam söylendiğinde *mantıksal-bilgi-kuramsal* bir çözümdür.

Öte yandan, tek öncüllü durumun, eğer bu öncül sav-içerikleri sonucunkinden daha az olan öncüllere ayrıştırılamıyorsa, yarı-mantıksal bir çözümü bile olamayacağını söylemek istiyorum. Böyle durumların olabileceğini belgelemek için bir örnek vereyim. "'a nesnesi b nesnesine özdeştir' bu durumda 'a nesnesi F özelliğini taşır ancak ve ancak b nesnesi F özelliğini taşır'" uslamlamasını ele alalım. Burada öncülün sav-içeriği sonucunkinden fazladır; yani öncül sonucu içerir ancak sonuç öncülü içermez. Bu örnekte, öncülün sav-içerikleri sonucunkinden daha az olan birden fazla öncüle ayrıştırılabileceğini imgelemek hemen hemen olanaksızdır. Böyle durumlar için para-

doksun ancak salt bilgi-kuramsal çözümü olduğunu söyleyebiliriz. Yani *B* bilgi edinme süreci içinde, bir gün, yeni belgelere dayanarak, *P*'ye inanmaya başlayıp *Q*'yu yadsımaktan cayacaktır. Bu tür çözümlerin oldukça *sığ* çözümler olduğunu düşünüyorum. Genelde, paradoksu doğuran mantıksal güçlüğü yoksayan çok kolay çözümler üretilebilir, ancak bunların ne kadar sığ olduğunun da bilincinde olmamız gerekir.

Ancak bu tür çözümler, yani mantığa dayanmanın tümü ile dışına çıkmış çözümler, *usdışı* çözümler değildir. Olsa olsa *yetersiz, ilgisiz, zayıf, konu-dışı* gibi sıfatlar alabilirler. Suvar *salt-mantıksal* olan bir paradoksa gene *salt-mantıksal* bir yanıt arıyordu gibi geliyor bana. Sanırım bunun izini yazısının başlığında bulabiliriz. "Felsefede *Temellendirmenin* İşe Yaramazlığı..." (ben 'temellendirme' yerine 'uslamlama' sözcüğünü kullandım) diyor, yoksa "Felsefede *Ussallığın* İşe Yaramazlığı..." demiyor.

Sonlarken, bana bir zamanlar ağabeylik etmiş, daha sonra arkadaşım, hocam ve meslektaşım olmuş Suvar'ı sevgi ve saygı ile anıyor, ve bana son derece nitelikli yazısı üzerine düşünme ve bir şeyler karalama olanağı yarattığı için gönül borcu duyuyorum.

NOTLAR

(1) Suvar Köseraif, "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi", *Seminer* (II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu, 11-13 Kasım 1987, bildiri kitabı), Sayı: 6, 1989, ss. 201-202 (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1989).

YANILTILI BİR TEMELLENDİRME TASARIMINA DEĞİNİLER[1]

A. Baki Güçlü
O.D.T.Ü Felsefe Bölümü

"Dün mü buradaydın, bugün mü geldin?"
Süvari...

Suvar hocadan çözümleyeci felsefenin kendine özgü bakış açısı doğrultusunda, bir metnin -özellikle felsefe metinlerinin- en iyi nasıl okunacağını, bir metne gerek içinden gerekse dışından nasıl bakılacağını, bir metnin nasıl değerlendirileceğini, metne felsefece eleştiri yöneltme yollarının neler olduğunu, kısacası bir metinle girilen ilişkinin en doğru nasıl kurulacağına ilişkin pek çok şey öğrendim. Aynı çözümleyici okuma yollarını, yayımladığı biri-

cik bildiri metnine uygulasak ortaya nasıl bir durum çıkardı acaba? Metni daha bir derinlemesine okudukça, açıklıkla gördüm ki Köseraif bu sınamaların biri dışında hepsini tek tek uygulamıştı bildirisinde geliştirdiği temellendirme denemesine. Sözgelimi, uygulamaktan asla vazgeçmediği yazının sunduğu temellendirmeleri kendine uygulanabilirlik *(self-applicability)* sınavından geçirmeyi kendi temellendirmesine de ustaca uygulamış, söz konusu sınamayı tam da yazının içindeki felsefece konumlardan biri olarak tasarlayıp kurmuştu. Öyle ki yazıda sırasıyla ortaya çıkan biribirlerinden *ayrı* üç felsefece konumdan ilkinde, yani "en yakın arkadaş konumunda" felsefede temellendirmenin bir işe yaramadığını öne süren deneysel içerikli savı serimliyor, ilk büyük bölümcedeki ikinci felsefe konumunda bu savı temellendiriyor, ikinci büyük bölümcedeki üçüncü felsefe konumundaysa bu temellendirmeyle vardığı sonucu temellendirmenin kendisine uyguluyordu. Görünen o ki, temellendirmesini derslerde tüm incelikleriyle tek tek uygulayarak gösterdiği hemen tüm felsefece sınamalardan geçirerek, temellendirmesine gelebilecek olası eleştirilerin önünü almıştı.(2)

İşte yazıyı kavramada önemli olduğunu düşündüğüm birtakım temel noktaları aydınlığa kavuşturmak amacıyla, yine ondan öğrendiğim bir sınama yöntemini temellendirmesine uygulayacağım bu yazıda. Köseraif, derslerinde felsefece bir temellendirmenin çözümleyici felsefenin temellendirmelere uyguladığı tüm diğer sınamalardan geçtikten sonra ancak, son bir sağlaması ya da temellendirmenin son bir gözden geçirilmesi olarak bu yola başvurulması gerektiğinin altını önemle çiziyordu. Temellendirmesini bütün felsefece sınamalardan geçirmesine karşın hep başvurduğu bu son sınama yolunu her *nedense* kendi metninde göremiyor, metnin hiçbir yerinde temellendirmesini bu sınamadan geçirdiği yönünde bir ize de rastlamıyoruz.(3) Bu sınama, bir yandan temellendirmesine belli eleştiriler yöneltmenin yolunu açarken, diğer yandan temellendirmesinin önemli gördüğümüz yanlarına belli irdelemelerde bulunmamıza da olanak tanıyacak.

Temellendirmesine uygulamadığını düşündüğümüz söz konusu sınama yordamı kısaca şöyle özetlenebilir: Hemen her temellendirmede özellikle de felsefe temellendirmelerinde "aşırı yüklü" *(over-loaded)* terimler ya da kavramlar vardır, bunların herbiri aşırı yüklü oluşlarından ötürü ister istemez "yanıltı" ya açık tasarımlar içerirler. İşte yöntem de bu yanıltılı tasarımları irdeleyip yanıltılarını gün yüzüne çıkartmayı amaçlıyordu. İncelemeye alınan temellendirmeye uygulanan "aşırı yüklü terimler sınaması", temellendirmenin öncüllerine, öncüller arasındaki mantıksal ilişkiye ya da temellendirmenin çıkarımladığı sonuç gibi temellendirmenin özel bir bölgesine değil, temellendirmenin hemen tüm yükünü çeken temellendirme direklerine, aşırı yüklü terim(ler)e odaklanıyordu. Temellendirmeyi taşıyan, temellendirmeden çekip alındıklarında temellendirmenin çökmesine neden olacak bu vazgeçilmez direkler bu anlamda temellendirmeye yöneltilebilecek eleştiri anadamarlarına da yatak oluşturuyorlardı.

Açık olduğu üzere, sınamayı herhangi bir temellendirmeye uygularken öncelikle yapılması gereken ele alınan temellendirmede geçen aşırı yüklü terimleri saptamaktır. Köseraif'in temellendirmesinde aşırı yüklü terimler nelerdir? Genel bir bakış altında, Köseraif'in temellendirmesinin felsefece uzamında aşırı yüklü terimlerin bellibaşlılarının şunlar olduğunu söyleyebiliriz: "Temellendirme", "rasyonel", "irrasyonel", "geçerlilik", "işe yararlık/yaramazlık". Söz konusu terimler aşırı yüklü oluşlarıyla kuşkusuz aynı zamanda temellendirmenin genel bir haritasını da veriyorlar. Biz bu kısa yazımızda yalnızca temellendirme teriminin aşırı yüklülüğünü çözümlemekle yetinecek, tam da Köseraif'in temellendirmesinin dayandığı temellendirme tasarımını eleştirel bir gözle çözümleyeceğiz. Sözkonusu terimlerin birbirlerine yaslanarak temellendirmenin yükünü beraberce uyum içinde taşıdıkları düşünüldüğünde, temellendirmesinde her biri özel bir işlev üstlenmiş diğer aşırı yüklü terimleri de ele almış olacağız.

Şurası açık ki temellendirme sorunuyla yüzleşmeyen bir felsefeci, çeşitli felsefece temellendirmelerde bulunsa bile gerçekte neyi temellendirmiş olduğunu, temellendirmesini nasıl kurmuş olduğunu tam olarak kavrayamaz. Bu demektir ki temellendirme teriminin aşırı yüklü oluşu Köseraif'in terime kendince özel bir felsefece anlam yüklemesinin sonucu değil. Nitekim belli bir "temellendirme tasarımı"nın terime yüklediği felsefece yükle dolaşımda terim yazı boyunca. Bu yükün yazıda açık açık taşınıyor olduğunu Köseraif'in en yakın arkadışının temellendirmesini yadırgamayla karşıladığını söylerken kolaylıkla görebiliyoruz.(4) Bu noktada yine çözümleyeci felsefe geleneğinde yer almasına karşın buna tamamıyla karşıt bir temellendirme tasarımını savunanlar olduğunu da anımsamakta yarar var.(5) Ancak görünen o ki Köseraif temellendirmeyi belli bir "ussallık" ya da belli bir "felsefe" anlayışının görece bir öğesi olarak değil özsel bir bileşeni olarak gördüğünden hazmedemiyor temellendirmesinin sonucunu. Sırf bu nedenle felsefenin (ussal-usdışı olma) olanağını da başka bir yerde değil temellendirme olanağında arıyor, aranması gerektiğini düşünüyor. Felsefedeki temellendirmelerin işe yaramazlığının temellendirilmiş olması, ister istemez belli türden bir temellendirme tasarımını içten, bu tasarımın çerçevesini kullanarak çökertmeye girişilmiş olup olmadığı kuşkusuna yol açıyor bizde, en azından böyle bir girişime olanak tanıyor.

İlkin, yazı boyunca aşırı yüklü oluşundan ötürü yanıltılı olduğunu düşündüğümüz temellendirme tasarımının izini "felsefe temellendirmesi" ile "felsefe sorusu" arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşarak sürmekte yarar görüyoruz. Bunun nedeni, felsefede geliştirilen hemen her temellendirmenin daima belli bir felsefe sorusuna verilmiş bir yanıt olmasıyla açıklanabilir. Temellendirme bu anlamda her zaman için belli bir felsefe sorusunun yanıtlanmaya çalışılmasıdır. Daha açık söylemek gerekirse, felsefe temellendirmesi, felsefe sorularına geçerli bir us yürütme yoluyla tutarlı bir yanıt geliştirme yapısıdır. Bu noktada, Köseraif'in temellendirmesinin özünü daha iyi kavra-

yabilmek için, yanıtlamaya giriştiği felsefe soru nedir?" diye sormamız gerekiyor. İlk bakışta temellendirmenin işe yaramazlığını temellendiriyor gibi görünse de, Köseraif'in yanıtlamaya giriştiği temel soru aslında, felsefede temellendirmenin nasıl olanaklı olduğu sorusudur. Bu açıdan bakıldığında, Köseraif felsefedeki temellendirmelerin nasıl işlediklerini temellendirmeye çalışırken üst-düzey bir soruyu yanıtlamaya, yani temellendirme üzerine bir temellendirme kurmaya çalışıyor. Temellendirmesinin sonucu ne olursa olsun yazının özünde temellendirmeye ya da yanıtlamaya çalıştığı, temellendirme sorusunun tam da kendisidir.

Köseraif bildirisinde bütün temellendirmeleri kuşatan genelgeçer bir temellendirme aradığından, her temellendirmeye özgü felsefe sorusunu gözardı ediyor, bu da temellendirmelerle soruları arasındaki özsel bağı koparmasına yol açıyor. Bu anlamda da bütün felsefe sorularını kuşatan olmayan bir üst felsefe sorusunun ardyöresinde temellendirmesini yürütüyor. Bu yanıltılı soru tasarımı ışığında soruyu bırakıp önce bütün temellendirmelerde olduğunu düşündüğü Q diye bir sonuç tasarlıyor, sonra da bu sonucu temellendiren P gibi bütün bütün yanıltılı bir temellendirme tasarımıyla ilerliyor. Oysa, sorusuyla arasındaki bağın bu denli koparıldığı hiçbir temellendirmeye gerçek anlamda felsefe temellendirmesi denemez. Her temellendirme ait olduğu özgül soruyla birlikte düşünülmek zorundadır. Her tikel temellendirme, yanıtlamaya giriştiği özgül sorudan ötürü kendisine özel bir temellendirme bölgesi açar. Sorular çoğu kez temellendirmelerin ardında örtük olarak bulunsalar bile, felsefede temellendirmeleri başlatan hep bu sorulardır. Daha açık söylemek gerekirse, felsefe soruları olduğu için felsefe temellendirmeleri vardır.(6) Felsefe temellendirmesi felsefe sorularının üzerine kuruldukları için, sorular yeniden yeniden soruldukça temellendirmelerin de yeniden yeniden temellendirilme gereksinimi göstermelerinde şaşılacak bir şey yoktur bu yüzden. Tıpkı farklı soru sorma biçimlerinin farklı temellendirmelere yol açmasında şaşılacak birşey olmadığı gibi.

Soruları gözardı edip sırf temellendirme yanıyla uğraşan her felsefe temellendirmesi kısır döngüye girmeye aday bir temellendirmedir, çünkü sorusuzdur. Felsefede hiçbir temellendirme yanıt olduğu sorudan yalıtılarak düşünülemez, değerlendirilemez, desteklenip çürütülemez. Dolayısıyla, felsefede temellendirmelerin nasıl işlediğini açıklayacak bir çalışmanın yanıtların mantıksal yapısını olduğu kadar arkada duran soruların felsefece ortak özelliklerini de göz önünde bulundurması gerekir. Temellendirmeler ancak ilgili oldukları sorularla düşünüldüklerinde tam bir açıklığa kavuşurlar, yani yapılması gereken tikel bir temellendirmeyi tikel sorusuyla birlikte kavramaktır. Köseraif, temellendirmeleri kavrama yolunda bu çok önemli niteliği yanıltılı soru tasarımından ötürü görememiş, doğal olarak bu da onu yanıltılı bir temellendirme tasarımına, oradan da temellendirmesine içkin yanıltılı bir temellendirmeye götürmüştür.

İkincileyin; felsefede özellikle de felsefe temellendirmelerinde sırf bir

tamdeyimle, belli mantık simgeleriyle, belli önermeler arasındaki simgesel ilişkilerle felsefece bir temellendirme geliştirmek bizce hiç de felsefece bir tutum değildir. Sözgelimi, Köseraif temellendirmenin işe yaramazlığını temellendirirken, *{A, B, P, Q}* simgelerini kullanıyor. Bunların simge olmalarını bir yana bırakın, tüm temellendirme sürecinin onlar yoluyla kuruluyor olması nedeniyle yüklendikleri aşırı yük neyin, neden, nasıl temellendirildiğini tam olarak kavrayamamak gibi bir sonuç doğuruyor. O nedenle genellikle yapıldığının tersine üzerlerine daha bir incelikle gidilmesi gerekiyor tek tek her bir simgenin. Böylesi bir bakışla bakınca, Köseraif'in temellendirme kurgusunda P'nin nasıl bir önermeler kümesi olduğunu, Q'nun da nasıl bir sonuç olduğunu açık etmesi gerekmez miydi? Örneğin, A'yı artık yaşamayan bir filozof olarak B'yi de kendimiz olarak düşünebilseydik, aynı biçimde A'nın bir makalesinde, bir kitabında temellendirdiği Q'nun ne olduğunu (açık önerme biçiminde), P diye simgelenen felsefe açısından kapsamlı bir öncüller kümesi yoluyla temellendirdiğini düşünebilseydik, sorun olmazdı o zaman. A'nın burada B'ye Q'ya dayanarak P'yi göstermiş olmasının bizce çok önemi yok. Vurgulamak istediğimiz simgelerin her birinin ardyöresinde bulunan yükü, yani önermelerin içeriklerini, aralarındaki mantıksal ilişkiyi kendi özel koşulları bağlamında değerlendirmemiz gerektiğidir. Demek istediğimiz, *yalnızca* mantıksal simgeler arasında kurulan ilişkilere bel bağlayarak tüm bir temellendirme sürecini, dahası tüm temellendirmeleri kuşatan bir temellendirme geliştirmeye girişmek bizce yine aynı yanıltılı temellendirme tasarımının bir ürünüdür.

Öyleyse, sonucu temellendiren öncülleri bilmeden, bu süreçte temellendirmenin hangi öncüllerle nasıl kurulduğunu görmeden bütün temellendirmeleri bağlayan bir temellendirmeyi kabul etmemiz beklenemez. A'nın Q'suna karşı çıkan B, P'yi {p1, p2, p3...pn} gördükten sona ikna olup Q'yu başta kabul etmeyişinin nedenlerini kavrarsa, buna ne diyeceğiz o zaman. Böyle bir durumda bunu da mı usdışı bulacağız? Yoksa B'nin "eksik" ussallığından A'nın p'si yoluyla sıyrıldığını fark ettiğini mi söyleyeceğiz? Bu soruların ışığında, Köseraif'in vardığını düşündüğü sonucun doğru olduğunu düşünecek olursak, bu sonuçtan yalnızca temellendirme süreci değil aynı zamanda temellendirme sürecinin olmazsa olmazı geçerlilik ölçütünün ussal anlamda ki işe yararlığı da epeyce yara alıyor olsa gerektir.(7)

Köseraif'in yazısında simgelere yüklenen aşırı yük nedeniyle, simgelerin simgelediklerinde derinleşme olanağı bulamıyoruz. Felsefece temellendirmenin başlıca ödevi temellendirmeye konu olan kavramların anlamlarına açıklık getirilmesi, söz konusu kavramlar arasındaki gerek açık gerekse örtük olarak bulunan ayrımları belirginleştirmek, kısacası, kavramlara ilişkin bir kavrayış derinliği sağlamaktır. O yüzden felsefe temellendirmelerinin amacını varılan bir sonucu kabul ettirme ya da ikna etme gücüyle sınırlamak görünen o ki yine aynı yanıltılı tasarımın bir uzantısıdır. Nitekim neredeyse hiçbir felsefe temellendirmesi varılan sonuç için var değildir, öyle olsaydı her geçerli temellendirmenin bitmiş, bir daha ele alınma gereği göstermemesi ge-

rekirdi. Oysa felsefe tarihine bakacak olursak, neredeyse yeniden tartışma konusu edilmemiş, yeniden temellendirilme gereksinimi göstermemiş bir tek felsefe temellendirmesi bile olmadığını görürüz. Doğrusu Köseraif'in yazısının altbaşlığında bildirdiği temellendirmesinin bir deneme olduğu yollu alçakgönüllü görüş, yazının bütününe egemen temellendirme tasarımıyla uyuşmuyor.

Üçüncüleyin, Köseraif'in temellendirme tasarımının aşırı yüklü oluşunda belki de dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, temellendirme ile tanıtlamanın *(demonstration)* neredeyse *özdeş* bir anlamda alınıyor olması. Kuşku yok ki bu da aynı yanıltılı tasarımın bir parçası. Tanıtlama hiçbir kuşkuya yer bırakmayan, tartışma götürmez kesin bir sonuca varmak adına kendisine başvurulan keskin mi keskin bir akıl yürütme sürecidir. Bu bakımdan, felsefeden çok matematikteki temellendirmeye daha yakındır. Demin belirttiğim gibi, felsefe temellendirmelerinin özniteliklerinden en önemlisi temellendirdiği konuda belli bir kavrayış derinliği sağlamak, yanıtlanmaya girişilen soruyu daha iyi kavramaksa, bunların hiçbirinin de tanıtlamayla yapılamayacağı açıktır. Bir tanıtlama üzerine kurulmamış olmasının ya da tanıtlama yapısı taşımamasının felsefe temellendirmesinin felsefece değerini düşürdüğünü savlayabilir miyiz? Bu soru, tam da yanıltılı bir tasarım içinden sorulmuş yanıltılı bir sorudur, çünkü tanıtlamayı öne, temellendirmeyi arkaya alarak sorulmuştur. Temellendirme ile tanıtlama başka başka amaçları, başka başka kurulma biçimleri, başka başka ödevleri olan açıklama yordamlarıdır. Sırf tanıtlamanın keskin kurallarına uyarak, sırf tanıtlamada bulunarak hiçbir felsefe sorusunu çözemeyeceğimiz açık olsa gerektir. Burada özellikle altı çizilmesi gereken, bunu söylemekle felsefede temellendirmenin tutarlı düşünmeyle yürütülemez olduğunu savlamak değildir asla. Tutarlılık, temellendirmenin yöneldiği soruyla, temellendirmenin öncülleriyle, temellendirmenin sonucuyla tüm bir temellendirme sürecinde aranması gereken bir felsefe erdemidir. Bu yüzden, sonuç-merkezli ya da ikna-yönelimli tartışma götürmez bir tanıtlama tasarımından kurtarılması gerekir felsefece temellendirmenin.

Dördüncüleyin, Köseraif'in aşırı yüklü temellendirme tasarımına son olarak felsefe temellendirmelerinin başarılı olup olmadıkları nasıl anlaşılır sorusu bağlamında bakalım. Bir felsefe temellendirmesini başarılı kılan nedir? Bu aynı zamanda Köseraif'in bir başka aşırı yüklü terimi "işe yaramazlık" deyişiyle tam olarak neyi kastettiğini de irdelemek anlamına geliyor. Ne demektir işe yaramak ya da karşıtı işe yaramamak? En azından şu kadarı açık Köseraif'in demek istediği felsefece bir işe yararlık ya da yaramazlık. O zaman da şöyle sormamız gerekiyor. Felsefece işe yararlık/yaramazlık ne demektir? Daha sonra da ussallık ile usdışılıktan ne anlaşıldığı sorusuyla bitiştirerek bir daha sormak gerekiyor aynı soruları. Döngüden kurtulmak için, tüm bu soruların yanıtını yeniden Köseraif'in kullandığı temellendirme tasarımına dönerek aramak zorundaymışız gibi görünüyor. Bu tasarıma göre, temellendirmeyle ne yapılmak istenmektedir felsefede? Bir felsefe temellendirmesi amacına neyi sağladığında ulaşır? Kuşkusuz, Q'nun doğru olduğuna

inanan birinin, Q'nun doğruluğunu bir başkasına, yani A'ya P yoluyla gösterip ikna etmesinden başka bir şey değildir aranacak ölçüt. Demek ki yapılmak istenen birinin doğruluğuna inandığı bir önermeyi, karşındakine *us yoluyla* doğruluğunu kabul ettirip onu ikna etmesidir. Felsefede sonucu kabul etmek zorunda bırakan bir temellendirme işe yarayan bir temellendirmedir bu anlamda. Dikkat! Yanıltılı temellendirme tasarımının diliyle konuşmaya başladık. Bizce her felsefe temellendirmesi başarısını, Köseraif'in deyişiyle işe yararlığını, kendi içinde taşır. Aynı durum temellendirmelerin başarısının ya da işe yararlığının sınanması sorunu için de geçerlidir. Bu anlamda ne kadar temellendirme varsa o kadar da ölçüt olmalıdır. Ortada temellendirmeleri değerlendirebileceğimiz bir dolu ölçüt vardır savından bir ölçüt olmadığı sonucu çıkmaz. Çıksa çıksa, ölçütün gene temellendirmenin kendisinde aranması gerektiği çıkar. Oysa Köseraif'in işe yararlık/yaramazlık ölçütü, ölçüt olmaktan çok öznel bir değer yargısına karşılık geliyor, bir başkası da temellendirmeyi kendi öznel çerçevesinden değerlendireceği başka başka değer yargıları bildiren sözcük ikilemleri kurabilirdi. Sözgelimi, zayıf/güçlü, eksik/tam, inandırıcı/inandırıcı olmayan vbg. Felsefe temellendirmelerinin doğruluğu bu duygu yüklü (aşırı yüklü) sözlerden hiçbiriyle bir sonuca bağlanamaz, çünkü her temellendirme kendi başarı ölçütünü de kendisiyle birlikte temellendirir.

Bildirisinin başlığında albenili bir deyişle dile getirilen, temellendirmenin işe yaramazlığının temellendirilmesi denemesinden de anlaşılacağı üzere, böylesi bir temellendirme başarılı olduğunda bile önünde sonunda kendisinin de işe yaramaz bir temellendirme olacağını temellendiriyor. Köseraif'in temellendirmesi bizce tüm diğer temellendirmeler gibi kendisini de işe yaramaz kılarak, tüm diğer temellendirmelere olduğu gibi kendisine de haksızlık ediyor.

Burada bizce Köseraif çok ince bir felsefe manevrasıyla, bildirisinde iki ayrı temellendirme düzeyi tasarlayarak bunları aynı düzeydeymiş gibi düşünerek önce bir açmaz yaratmış, sonra da P ile Q'yu sorusundan kopuk, sorusuz bir bağlamda yanıltılı bir tasarımla düşünerek bir temellendirmede bulunmuştur. En olmayacak sonucu, yani temellendirmenin işe yaramadığını temellendirerek, vardığı sonucu kabul etmek zorunda kalışının usdışı bir sonuç olduğunu göstererek bütün temellendirmelerin insanların usdışılığı ölçüsünde işe yaradığını göstermiştir. İlk konumda ortaya konan felsefede temellendirmelerin işe yaramaz olduğu yollu temellendirmenin ikinci konumda çürütülmek ile pekiştirilmek arasında bir bocalama yaşatıyor olması bu yüzden olsa gerektir. *Oysa kavramsal çerçeveleri* farklıdır bu iki felsefece konumun, doğrusu ikincisinin yalancı bir kavramsal çerçeve olup olmadığı, hatta felsefece bir konum olup olmadığı dahi kuşkuya açıktır.

Felsefede temellendirmenin usdışılık ölçüsünde işe yaradığı, ussallık ölçüsünde işe yaramaz olduğu temellendirmesinin kendisi, aynı ussallık/usdışılık düzeyinde temellendirilebilir bir temellendirme olması en az "gözün kendisini görme çabası" kadar olanaksız bir denemedir. Böylesi bir sınır durum-

da temellendirme denemesi, genelde birşeyleri temellendirirken ya da temellendirilmiş olan şeyleri kabul ederken çoğunluk ayırdına varmadığımız kör noktaya dikkat çekmesi bakımından Köseraif'in temellendirme denemesi kendisini işe yaramaz değil bilakis önemli kılıyor. Sonuç olarak bizce Köseraif'in vardığı sonuç temellendirmeyi işe yaramaz kılmak için değil, yanıltılı olan bir temellendirme tasarımını aşmak için tasarlanmıştır. Ne var ki yazının açmazı o yanıltılı tasarım içinden, o tasarımın içinde kalarak bunu yapmaya çalışmasıdır.

NOTLAR

(1) Günümüzde "temellendirme" sözcüğünü İngilizce'deki "justification" sözcüğünün karşılığı olarak kullanıyoruz, Oysa Köseraif yazısı boyunca "argument" sözcüğü yerine kullanıyor. Bu bağlamda, yazının yaklaşık on yıl önce yazılmış olması, dönemin Türkçe felsefe dilinin günümüzün diliyle karşılaştırıldığında henüz oturmamış oluşu düşünülmelidir. Biz de yazımızda temellendirme sözcüğünü kullanmayı yeğliyoruz. Yazının diğer önemli terimi "yanıltı"yı, gerçekte geçersiz olmasına karşın geçerliymiş gibi görünen temellendirmeleri anlatmak için kullanılan İngilizce'deki "formal fallacy" teriminin karşılığı olarak kullanıyoruz. Bu açıdan bakıldığında, yanıltılı temellendirmenin yanıltılı bölümünü temellendirmenin iç mantığıyla kavranamayacağını düşündüğümüz için "yanıltılı temellendirme tasarımı" dediğimizde arıyoruz. Grünberg ile Onart bu terimi "yanılım" diye karşılıyorlar. Bkz. Teo Grünberg, Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Ara Yayımcılık, 1989), s. 145.

(2) Bu düşüncemize karşın, yazının yalnızca yirmibeş tümceden oluştuğunu, *II. Türkiye Felsefe Sempozyumu*'nda sunulmak üzere hazırlanmış bir bildiri olduğunu düşününce, kuşkusuz yazıya son halini almış, tamamlanıp bitmiş bir metin gözüyle bakamıyoruz. Nitekim Köseraif'in yazıyı yazarken tuttuğu müsvettelerinde, kimi tümceleri yazıdan çıkarma, kimi tümceleri yeniden yazma isteğini, bunları yapamıyorsa kimi önemli noktaları daha bir açık kılmak amacıyla yazıya hiç değilse belli dipnotlar düşme gereğini bildirinin sunulmasına çok az bir süre kala dahi yeniden yeniden düşündüğünü görüyoruz.

(3) "Nedense" sözcüğünün altını özellikle çizme gereğini duyduk, çünkü metnini bu sınamadan bile isteye geçirmeyerek metne gelecek yanıtın ya da kendi deyişiyle yardım olanağının adresini gösteriyor olabilir?!

(4) Burada yadırganan, genelgeçer temellendirme tasarımına göre temellendirmenin bir "işe yaradığı", üstelik kendisinin asla vazgeçilmez olduğu yönündeki önkabule karşı bir savda bulunuluyor olması. Bkz. Köseraif 1989, s. 201.

(5) Sözgelimi felsefede temellendirmenin ölsa olsa ikincil bir değeri olduğunu gayet "geçerlice" temellendirmiş kimi çalışmalar için, bkz. Friedrich Waismann, "How I see Philosophy" ed., by Lewis, H. D. *Contemporary British Philosophy*, (London, 1956), pp. 1-38; John Passmore, "The Place of Argument in Metaphysics", eds., Kennick, W. E. & Lazerowitz, Morris, *Metaphysics: Readings and Reappraisals*, (New Jersey, Prentice-Hall, 1966), pp. 356-365; Garry Gutting, "Can Philosophical Beliefs Be Rationally Justified?", *American Philosophical Quarterly*, 19(1982), pp. 315-330. Söz konusu sorun bağlamında Türkçe'deki en kapsamlı çalışma için ayrıca bkz. Nermi Uygur, "Felsefe'de Temellendirme," *Felsefe'nin Çağrısı*, (İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984), s. 49-75.

(6) Nermi Uygur soruların örtük olarak bulunmasına ilişkin Köseraif'in temellendirmesi bağlamında oldukça ilginç bulduğumuz bir saptamada bulunuyor: "Soruda (sorularda) öylesine yitirebilir ki kendisini düşünür, soru olarak soruyu bırakıp en tezinden sorunun ötesini kovuşturmaya koyulur." Bak. Uygur 1984, s. 51.

(7) Geçerlilik terimi bütün metin boyunca teknik bir terim olarak, bu demektir ki aşırı yüklü bir terim olarak kullanılıyor. Bu noktada dikkat edilmesi gereken, başvurulan geçerlilik teriminin kesinlikle "tümdengelimli temellendirme" açısından geçerlilik terimi olduğu. Demek ki, Murat Baç'ın "Felsefede Temellendirme Bir İşe Yarar mı?" başlıklı yazısında öne sürdüğü gibi felsefede temellendirmeye tümevarım yollu bir yer açmak Köseraif'in temellendirmesine karşı bir örnek oluşturmuyor.

KAYNAKÇA

Köseraif, S.: "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi", *Seminer*, Sayı: 6, (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1989).

Waismann, F.: "How I see Philosophy" ed., by Lewis, H.D. *Contemporary British Philosophy*, (London, 1956), 1-38.

Passmore, J.: "The Place of Argument in Metaphysics", eds., Kennick, W.E.& Lazerowitz, Morris, *Metaphysics: Readings and Reappraisals*, (New Jersey, Prentice-Hall, 1966), 356-365.

Gutting, G. "Can Philosophical Beliefs Be Rationally Justified?", *American Philosophical Quarterly*, 19(1982), pp. 315-330.

Nermi Uygur, "Felsefede Temellendirme", *Felsefe'nin Çağrısı*, (İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984), s. 49-75.

Teo Grünberg, Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Ara Yayıncılık, 1989).

SUVAR KÖSERAİF ÜZERİNE...*

Çetin Balanuye

Kimileri domatesin iyisinden anlar. Kimileriyse saf yün ile pamuk karışımı çulu bir görüşte ayırır birbirinden. Bense bunların hiçbirinden anlamam. Yalnız bunlar mı? Elektrik ve teknikten, yemek, ütü ve diğer ev işlerinden, çarşı pazar işlerinden hiç mi hiç anlamam; ama yüz bin kişi dizin yan yana, bir örnek de giydirin onları, boşuna: Bir bakışta bulurum, bilgeyi, deliyi, sıradan olmayanı. Bir annenin bebesini ayırması gibi bir bakışta, ben de öyle ayırırım benden olanı; "işte sensin!" derim, "bir adım öne çık ve hazırlan benimle yola"...

Benimle yola çıkanlar bilirler, dostluğum içten, sohbetim doludur. Birinde bilgelik bulayım ya da delilik, hemen kendimi veririm ona. Dostluk önerim ödül olur çoğuna, dostluklarıysa armağan bana. Bir başladı mı dostluk, artarak sürer gider; tarih içinde gezeriz; şiirler derler, şarkılar söyleriz; felsefe okur, birbirimizi dinleriz; romanlar, öyküler ve oyunlar... ne zengindir gecelerimiz.

Suvar ile de böyle başladı dostluğumuz. Onca hoca arasından, herkesin diğerine hocam dediği koca bir kalabalıktan yine bir bakışta seçiverdim Suvar'ı. Bana hoca oldu önce. Sonra da hocalığı sürdü bana ya, bir de dost oldu üstüne. Bu ne bir bilge ne de bir deliydi. Suvar'la yetenek alanıma "bir başka"yı da ekledim. Bir başka nasıl olur diye sormayın, çok uzun bir tanım olur. Onu uzun uzadıya anlatmaksa tanım olmaz; ben en iyisi iyi bir özet yapayım...

Suvar bir hoca, felsefe hocası. Felsefeye meraklılar tanır onları, dağınık olurlar. Suvar da dağınık. Üstelik göbekli, hasta ve yoksul. Bir fıçı geçirseniz başına çağdaş bir Diyojen olur size. Boşandığı bir karısı, benimsemiyor göründüğü bir çocuğu var. Rousseau'yu çıldırtacak kadar az Emile; Dünya ile tüm ilişkisi kitapları. Hastalığı epey önce. Birdenbire çıldırmış. Öfkesini dizginleyemez olmuş. Moda bir hastalıktan hüküm giymiş: manik depresif. Taburcu olmuş, ancak..., hep hasta, hep hasta. Tutkusu genç kızlar. Bir tek sevişmeyi kitaplardan çok seviyor; hemen hiç sevişmiyor, hemen hiç sevmiyor.

Suvar'a artık iyice sık gidiyorum. Önce Doğu Felsefesi sonra Wittgenstein, peşinden Kant ve şimdi de Nietzsche. Suvar her şeyi biliyor. Benimle konuşuyor, bana öğretiyor; öğreniyorum, seviniyor. Yaşama saatleri tuhaf. Günün aydınlık saatlerinde yatakta, karanlıklarda ayakta; geceleri yaşıyor, yani okuyor. Kahvaltı, öğle ve akşam yemeklerinde ne yerse bir adam, o da onları yiyor; sıraya bağlı ama saatleri tepetaklak. Herkes yataktayken Suvar yumurtasını kaynatıyor, çayını demliyor.

Her gün aynı yoldan geçip yollarındaki ağacın kesilmiş olduğunu fark etmeyenler vardır; Suvar bir yaprak eksilse görür onu. Buna "farkındalık" deniyor. İşte bu kadar farkındadır Suvar. Gelişigüzel hiçbir şey yoktur yaşamında. Çatalların arasına bir kaşık karışsa, onu yerine göndermekte gecikmez. Ne yapacağını hiç o an, oracıkta belirlemez. Defteri tüm gününü yapılacaklara çoktan bölmüştür bile. Merak edip de sorsanız, "dün ne yaptın" diye, üşenmeden defterini açar, dünün sayfasını bir bir okur size. İnanması güç ama, anlattığım kadar takıntılıdır. Bir keresinde konuşmamı bölerek benden üzerinde kahvaltı etmek üzere bir gazete sayfası istemişti de, gelişigüzel bir gazeteyi uzatmıştım. Usulca yerinden kalktı ve diğer köşeden başka bir gazete sayfasını tuttu getirdi. O sayfaların mürekkebi yumurtaya çıkmayacak türdenmiş; şaşkınlığımı gizleyememiştim.

Bu adam "bir başka"dır. Ben deliden de bilgeden de anlarım. Bu adam ne bir deli ne de bir bilge, bir başka... Bunu anladım anlamasına ama bir şey beni kendime getirdi. İşi insanları tanımak olan ben, ne kadar uzakmışım kendime. Suvar bir ayna; salt görüneni değil, görünmeyeni de gösteren bir ayna. Ona bunu hiç söylemedim. O beni tanıdığını sanıyor, bense biliyorum.

* Bu yazıyı 1996 yılında ODTÜ'de düzenlenen bir öykü yarışması için yazmıştım. Suvar Hoca okumuş ve bir kopyasını kendisine vermemi ve eğer benim için çok üzücü olmazsa yarışmaya başka bir çalışmayla katılmamı istemişti. Öyle yaptım. Suvar Hoca ile tanışmam beş yıldan uzun değil, ama onu iyi tanıdığımı sanıyorum. Beş yıl boyunca 'haftada bir'den az olmamak üzere evine konuk oldum. Kapısının açılmadığı hiç olmamıştı. 98'in ilk ayında sağlığı iyiden iyiye bozulmuş, işin kötüsü Suvar Hoca buna daha çok üzülür, giderek daha çok içerler olmuştu. Ocak ayının sonuna doğru ona son konukluğum sırasında yerde serili yatağından kalmaksızın, benimle ağrı ve rahatsızlıklar eşliğinde söyleşmişti. Ziyaretimin sonunda evinden hiç olmadığı kadar üzgün ve çaresiz ayrıldım; sonraki günlerde Suvar telefonları bile açmaz oldu ve kendisiyle görüşemedim. 3 Şubat günü kapısına onu bulamayacağımı bilerek son gidişimde kapıda şu not vardı: "Evinde kimsesiz ölü olarak bulunan Suvar Köseraif'in eşyaları muhtarası için müherlenmiştir."

'FELSEFEDE TEMELLENDİRMENİN İŞE YARAMAZLIĞI' ÜZERİNE

İrem Kurtsal

Köseraif'in uslamlamasının herhangi bir eleştirisine girişmeden önce, kendi kendimize, onun ilk başta yaptığı etkinin (belki de şaşırtıcılığı demeliydim) gerçekten sarsıcı bir etki olup olmadığını sormamız gerekir diye düşünüyorum. Eğer geçerli ise, bu uslamlama bize ne gösteriyor? Bize gösterdiği şey, B gibi bir filozofun karşı çıkmış olduğu Q'ya ikna edilebilmesinin gerekli koşulunun B'nin tam anlamıyla rasyonel olamayacağı. Yani, eğer şimdiye dek birtakım Q'lara ikna edilmişsek, bu tam anlamıyla rasyonel olmadığımızı gösteren bir şey ve bizler de yalnızca tam anlamıyla rasyonel olmayan karşıtlarımızı ikna edebiliyoruz. Ne var ki, bundan dolayı, felsefe açısından bir kaybımız olacağını düşünemiyorum. Tam anlamıyla rasyonel olmadığımızı zaten biliyorduk. Karşıtlarımızın tamamı da öyle değiller mi? Tam anlamıyla rasyonel olan bir varlığı hiçbir önermenin doğruluğuna ikna edemeyecek olduğumuzu farketmek bizi neden sarssın ki? Hiçbirimiz tam anlamıyla rasyonel olmadığımıza göre, bu iddianın tersini doğru kabul etmek de zaten boyumuzdan büyük bir iddiada bulunmak olmaz mıydı?

Bunlar, Köseraif'in uslamlamasının geçerli bulunması durumunda sorulabilecek sorular. Ancak ben, uslamlamanın geçerliliğinin karşısında da ciddi bir sorun bulunduğunu düşünüyorum. Uslamlama, yeterince basitleştirildiğinde, iki tam anlamıyla rasyonel filozof arasında geçen şöyle bir diyalog biçimini alıyor:

A: Q doğrudur.

B: Hayır, Q yanlıştır. Neden doğru olsun?

A: Çünkü P öyleyse Q'dur ve P doğrudur.

B: Hayır P doğru değildir.

A: Peki ama neden?

B: Çünkü P öyleyse Q'dur ve Q doğru olmadığına göre P de doğru olamaz.

Rasyonellikten az da olsa bir pay almış olan bir filozofun böyle bir uslamlama yapmayacağını hepimiz biliyoruz. B'nin P'yi reddetmesinin tek nedeni onun Q'nun yanlışlığına inanması ise, B son adımında döngüsel olan bir manevra yapmış oluyor. Demek ki, eğer B Q'ya karşı çıkmak istiyorsa, bunu yapabilmek için P'yi reddetmesine yeterli neden oluşturacak bağımsız bir iddiada bulunmak zorunda. Bu iddiası doğru olduğu takdirde tartışmayı kazanan taraf kendisi olacak, yanlış olması durumundaysa tartışmayı A kazanmış olacaktır.

Burada örtük olarak, tam anlamda rasyonel olmak kavramının içinde tüm doğru önermelerin bilinmesi gibi birşeyin de bulunduğu yolunda, garip bir anlayış ile karşı karşıya olduğumuzu sanıyorum. Tamam; B asla geçersiz (invalid) uslamlama yapmayan bir şahsiyet olsun. İyi güzel de, acaba kanıtsız (unsound) uslamlama yapıyor olamaz mı? Onu Q'nun reddine götüren öncüller kümesi yanlış bir önerme içeriyor olamaz mı? Pekala olabilir. A ona bu yanlışlığı işaret ettiğinde B 'hayır, benim temel önermelerimin hiçbiri yanlış olamaz çünkü Q'dur' mu diyecek? Böyle bir adımın, bırakınız tam anlamıyla rasyonel olan filozofları, herhangi bir sınırlı filozof tarafından dahi atılmasını beklemek rasyonelliği irrasyonel bir biçimde yeniden tanımlamak olur.

Dolayısıyla, kabul edilse bile pek tüyler ürpertici sonuçları olmayan bu uslamlamaya daha yakından baktığımızda, onun geçersiz olduğunu da görebiliyoruz.

Özlem, Doğan (1998). "Sivil İtaatsizlik Üstüne." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 74-85.

SİVİL İTAATSİZLİK ÜSTÜNE*

Doğan Özlem

Konuşmamı altı alt başlık altında yapmayı planladım: 1. Sivil İtaatsizliğin Özellikleri ve Tanımı, 2. Hukuk Devleti Konsepti İçinde Sivil İtaatsizlik, 3. Doğal Hukuk Geleneği İçinde Hukuk Devleti, 4. Liberalizm ve Liberal Demokratik Hukuk Devleti, 5. Bir Felsefe Problemi Olarak Hukuk-Etik-Siyaset İlişkisi, 6. Sonuç: Sivil İtaatsizliğin Önemi ve Değeri.

İlk alt başlık altında "sivil itaatsizlik" kavramının ne ifade ettiğini belirlemek istiyorum. Dün bu kavramın içeriği üzerine pek çok şey söylendi. Bu etapta dün söylenenlerin bir bakıma özeti sayılabilecek bir derleme ve buna dayalı bir tanım yapmaya çalışacağım. İkinci alt başlık altında, sivil itaatsizlik fenomeninin "hukuk devleti" ile bağlantısını kurmayı deneyeceğim. Üçüncü olarak, hukuk devletini "doğal hukuk" kavramı kapsamında ele alacağım. Bunu takiben, doğal hukuku, liberal Aydınlanma felsefesiyle koşutluk içinde bir yere oturtmaya gayret edeceğim. Beşinci sırayı hukuk-etik-siyaset ilişkisinin bir felsefe problemi olarak ne ifade ettiğine ayırıyorum. Böylece izleyen her alt başlıkta, bir önceki inceleme basamağından daha üst bir basamağa geçmiş olacağım. Buna karşılık son sırada, en üst inceleme basamağından en alt basamaktaki "sivil itaatsizlik" kavramına ve fenomenine yönelik değerlendirmemi sunacağım.

1. "Sivil İtaatsizlik"in Özellikleri ve Tanımı:

Dünden beri, sivil itaatsizlik eylemlerinin özellikleri olarak bazı özellikler üzerinde duruldu. Ben bunlara, dün unutulduğuna inandığım diğerlerini de katarak, bu eylemlerin özelliklerini şöyle sıralıyorum: a) Yasa dışı fakat anayasaya uygun olma. b) alenîlik, c) politik ve hukuksal sorumluluğun üstlenilmesi, d) şiddetin reddedilmesi, e) ortak adalet anlay/kamu vicdanına yönelik çağrı olma, f) sistemin geneline değil, tekil haksızlıklara karşı tavır koyma, g) ciddi haksızlıklara karşı yapılma ve haksızlıkla mâkul bir ilişki içinde olma, h) haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanmama.

Bu özellikleri toparlayan uygun bir genel sivil itaatsizlik tanımı, dünkü konuşmalar da dikkate alındığında, şöyle yapılabilir sanıyorum:

---

* Yazarın, Wald - Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi tarafından 7-9 Nisan 1997 tarihlerinde Uludağ Üniversitesi Kirazlıyayla Tesisleri'nde düzenlenmiş olan "Sivil İtaatsizlik Kollogyumu"nda sunmuş olduğu bildiridir.

Sivil itaatsizlik, bir hukuki normun çiğnenmesine karşı yasadışı bir eylemde bulunmaktır. Bu eylemi, devrim, ihtilâl ve darbe türü eylemlerden ayıran temel yön, onun şiddete başvurmayan, alenî, kamuya açık, siyasi teröre ve dinsel fanatizme karşı, kaba güçten arınmış bir eylem türü olmasıdır. Böyle bir eylem türünde, hükümetin ve politik birliğin meşruiyeti peşinen kabul edilmiştir.

Sivil itaatsizliğin demin sayılan özelliklerine ve bu doğrultuda yapılan tanımına ilişkin görüşlerimi ve eleştirilerimi şöyle sıralıyorum:

I. Sivil itaatsizlik eyleminin *yasadışı fakat anayasaya uygun bir eylem* olduğu belirtiliyor. Anayasaya uygun bir yasadışılığın anlamı ne olabilir? Bu yasadışılığın kapsamına hangi eylemler girer? Sanırım, sivil itaatsizlik burada "yasallık" yani "legalite" ile "meşruluk" yani "legitimite" arasındaki ayrıma dayanılarak tanımlanmak isteniyor. Aynı şekilde "doğal hukuk" ile "pozitif hukuk" ayrımı da sivil itaatsizliğin tanımlanmasında başvurulan bir ayrım durumunda. Bilindiği üzere, meşruluk doğal hukukla bağıntılandırılırken, yasallık pozitif hukukla birlikte düşünülür. Bir sivil itaatsizlik eylemi pozitif hukuka, mevcut ve yürürlükteki bir yasaya aykırı bir eylemdir. Burası açık. Fakat eylemin anayasaya uygunluğundan neyi anlamalı? Ayrıca "Sivil itaatsizlik eyleminde hükümetin ve politik birliğin meşruiyeti peşinen kabul edilir." dendiğinde buradaki "meşruiyet" ile ne kastedilmektedir? Anayasayı, bir hukuk devletinde yasallığın, legalitenin dayanması gereken zemin olarak meşruiyetin, legitimitenin tescil edildiği, kâğıda döküldüğü bir metin olarak mı göreceğiz; yoksa, adı üstünde, bir "yasa" olması dolayısıyla onu pozitif hukuk içinde mi düşüneceğiz? Başka bir ifadeyle, anayasa yasallığın yani legalitenin mi yoksa meşruiyetin yani legitimitenin mi alanında yer alır? Hükümet ve politik birliğin gücü yasallıktan mı yoksa meşruluktan mı gelir?

Sivil itaatsizliği, bu sorulara verilebilecek iki yanıta göre iki zeminde düşünmek mümkündür:

1) Anayasa, hükümet ve politik birlik; yasallık ve bağlı olarak pozitif hukuk alanında iseler, sivil itaatsizlik eylemi "yasa dışı fakat anayasaya uygun" bir eylem olamaz. Bu durumda o, anayasanın da bir yasa olarak pozitif hukuk alanında yer alması dolayısıyla, hem yasaya hem anayasaya aykırı olmak zorundadır. Anayasa hukukunun temel ilkelerinden biri, bilindiği üzere, hiçbir yasanın anayasaya aykırı olamayacağıdır. Fakat yine bilindiği üzere, dünyanın çeşitli yerlerinde ve bizde, parlamentolardan anayasaya aykırı yasalar pekala çıkabilmektedir. O halde sivil itaatsizlik eylemi, olsa olsa bu türlü yasalara karşı çıkma anlamında "yasadışı fakat anayasal"dır.

2) Anayasa meşruiyet ve bağlı olarak doğal hukukun alanında ise, onu, bir hukuk devletinin meşru normlarını içeren bir metin olarak tanımlamak uygun olur. Fakat bazan anayasaların da, bizim 1982 anayasasında olduğu gibi, hukuk devletinin meşru normlarına ve temel hak ve özgürlüklere aykırı yönler içerebildiği de açık bir olgudur. Yani yasalar anayasaya aykırı olabil-

diği gibi, bazan anayasalar da doğal hukuk normlarına aykırı olabilmektedir. Bu durumda sadece anayasaya aykırı yasalara değil, bazen anayasanın bazı hükümlerine da karşı çıkmak gerekebilir. Bu durumda bu türlü eylemler, en azından şiddete başvurulmayanları, örgütsüz, spontane olanları, sivil itaatsizlik eylemi sayılamayacak mıdır? Sayılacaklarsa, eylem olarak "sivil itaatsizlik"in kapsamını genişletmek gerekir.

II. Sivil itaatsizliğin önemli bir özelliği olarak *alenîlik*ten sözedildi. Ne var ki alenîlik yasaya uygun eylemlerde de karşılaşılan bir özelliktir. Yani yasa içi eylemler de alenîlik taşıyabilir ve en yaygın alenî eylem çeşidi de zaten yasaya uygun eylem çeşididir. Kısacası alenîlik sivil itaatsizlik eylemlerine ait bir özellik değildir. Başka bir ifadeyle, alenîlik sivil itaatsizlik eylemlerinin ayırt edici özelliği, karakteristiği olamaz. Sanırım sivil itaatsizlik eyleminin aleniliğine bu kadar vurgu yapılmasının esas nedeni psikolojiktir. Bu vurguyla eylemin toplumda, hele etkili ve yetkili mercilerin gözünde kuşku ve antipati uyandırmaması amaçlanıyor, bir hoşgörü beklentisi içinde bulunuyor herhalde.

III. Sivil itaatsizlik eyleminde bir başka özellik, eyleme katılanların, *eylemin politik ve hukuki sorumluluğunu üstlenmeleri* olarak gösteriliyor. Bu özellik de, bana, sivil itaatsizlik eylemini yasaya uygun eylemden ayırt eden bir özellik olarak değil, yasaya uygun eylemle paylaşılan bir özellik olarak görünüyor. Burada yasadışı bir eylem olarak sivil itaatsizlik eylemine katılanlara bir medenî cesaret çağrısı yapılıyor izlenimi ediniyorum. Fakat aynı medenî cesaret çağrısını, örneğin mafya kökenli olup politik boyutları da olan yasadışı eylemlere karşı yasaların yanında yer alınması ve yasaların uygulanması adına yapmak da mümkündür.

IV. *Şiddetin reddedilmesi,* sivil itaatsizlik eylemini nitelemede özellikle vurgulanan bir özellik olarak ileri sürülüyor. Bu da aynı zamanda yasaya uygun eylemlerin bir özelliğidir; hatta yasaya uygun eylemlerin en bâriz özelliğidir. Burada da psikolojik bir dürtü seziyorum. Etkili ve yetkililere, "Biz eylemimizi uslu uslu yapacağız; eylemin yasadışı olmasına fazla takılmayın." mesajı mı verilmek isteniyor?

V. *Ortak adalet anlayışına, kamu vicdanına yönelik çağrı* da, sivil itaatsizlik eylemine mâledilemez. Dolayısıyla bu da sivil itaatsizlik eyleminin ayırt edici bir özelliği olmaz. Ayrıca, "ortak adalet anlayışı" ve "kamu vicdanı" terimleri, bu terimleri kullananların demokratlığından ve iyi niyetlerinden kuşkum olmasa da, tehlikeli ölçüde totaliter terimlerdir. Hiçbir toplumda "ortak adalet anlayışı" yoktur; en homojen toplumda bile. Buna bağlı olarak toplumun tüm bireyleri için aynı anlama gelen bir "kamu vicdanı"ndan söz edilemez.

VI. Sivil itaatsizlik eyleminin *sistemin geneline değil, tekil haksızlıklara karşı örgütsüz ortak eylem* özelliği taşıması üzerinde dün bilhassa durulduğu. Aslında burada, demin birinci özellik olarak üzerinde durduğum *yasadı-*

şı fakat anayasaya uygun olma özelliğine yakın bir bağ görüyorum. "Sistemin geneli" ile kastedilen, sanırım, demokratik hukuk devleti konsepti doğrultusunda ortaya konulmuş anayasal düzendir. Bu doğruysa, sivil itaatsizlik eylemi anayasal düzenin bizzat kendisine değil, bu düzen içinde ortaya çıkan tekil haksızlıklara karşı yasadışı bir eylem olmaktadır. Bu yorumum doğruysa, bu özellik, büyük ölçüde birinci özelliğin bir tekrarı olmaktadır.

VII. Sivil itaatsizlikte *eylemin ciddi haksızlıklara karşı yapılması ve bu eylemin haksızlıkla mâkul bir ilişki içinde olması,* biraz önce üzerinde durduğum altıncı özellik ve onunla bağıntılı gördüğüm birinci özellikle birleştirilebilecek bir özelliktir. Burada olsa olsa altıncı özellikte anılan "tekil haksızlıklar"ın "ciddi haksızlıklar" olması gerektiği vurgulanmış oluyor.

VIII. *Haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanılmaması,* esasen her türlü eylem biçimi için aranılan bir özelliği, bir olması gerekeni ifade ediyor.

Bu irdeleme ve eleştirilerden sonra, sivil itaatsizlik eylemini benim gözümde diğer eylem türlerinden ayırt eden özellikler olarak, a) örgütsel, b) yasadışılık kalıyor. İlerideki değerlendirmelerimi de, bilhassa bu iki özelliği gözeterek sunmaya çalışacağım.

2. Hukuk Devleti Konsepti İçinde Sivil İtaatsizlik:

Daha tanımında ve özelliklerinin irdelenmesinde ve eleştirisinde, sivil itaatsizliğin "hukuk devleti" ile ilişkisi açıkça ortaya çıktı. Sivil itaatsizliği bir üst basamakta irdelemek için, onun "hukuk devleti" kavramı ile bağıntısının irdelenmesi gerekiyor.

"Hukuk devleti" için pek çok tanım yapılmış, onun bir çok niteliği, ögesi sıralanmıştır. Ancak özellikle günümüzde "hukuk devleti" denince ilk akla gelen özellikler şöyle sıralanabilir:

a) Seçme ve seçilme özgürlüğü, b) ifade ve örgütlenme özgürlüğü, c) yasalar önünde eşitlik, d) mahkemelerin bağımsızlığı, e) yasama, yürütme ve yargılama erklerinin ayrılığı (kuvvetler ayrılığı), f) kişinin bedensel ve psikolojik bütünlüğünün dokunulmazlığı (işkence ve eziyet yasağı), g) gelir farklılıklarına rağmen, insanların kendilerini geliştirme, gerçekleştirme koşullarının varlığı, h) farklılıkların kabul edilmesi (azınlık hakları, çoğulculuk), ı) çoğunluk kuralı.

Benim biraz önce sıraladığım özellikler, esasında ancak "demokratik hukuk devleti ve daha da özel olarak "liberal demokratik hukuk devleti"nin özellikleri olarak anılabilir. Biliyoruz ki, "demokratik hukuk devleti" ve özellikle "liberal demokratik hukuk devleti" konseptleri, Aydınlanma'dan bu yana karşılaştığımız ve günümüzde "hukuk devleti" denince hemen akla gelen konseptler. Oysa "hukuk devleti" kavramı Aydınlanma dönemi öncesinde de kullanılmış olan bir kavramdır. Dolayısıyla sivil itaatsizliğin genel olarak hu-

kuk devleti, özel olarak demokratik hukuk devleti ve daha özel olarak liberal demokratik hukuk devleti ile bağıntısı vardır. Tarih bize hukuk tanımayan dikta rejimleri olduğunu öğretmekle birlikte, bunların dışında en gaddar diktatörlerin, monarkların bile, çoğu kez koydukları yasalara bir meşruiyet kazandırma gailesi içinde olduklarını da öğretir. Bu nedenle, bir sosyal fenomen olarak hukuk devleti, adı böyle konmamış olsa bile, insanlığın erken dönemlerinden beri mevcuttur. Ben "hukuk devleti" kavramını bir cins kavramı olarak kullanıyor, "demokratik hukuk devleti"ni, biraz önce belirttiğim gibi, bu cinsin altında bir tür, hele "liberal demokratik hukuk devleti"ni bir alt tür sayıyorum. Yani demokratik olmayan hukuk devletleri olmuştur, vardır. Prusya devleti, demokratik olmayan bir hukuk devleti modeline sahipti; ama ne denirse densin, bir hukuk devletiydi. Osmanlı devleti de, büyük ölçüde öyleydi. "Hukuk devleti"ni, en kısa ve kaba yoldan, hukuka dayalı devlet, yasalarla yönetilen devlet olarak anlamak mümkündür. Tekrar olacak ama, şunu belirteyim: Hukuk tarihçileri iyi bilirler ki, demokratik düzen için gerekli bir ilke olarak eşitlik ilkesine dayalı bir hukuk olduğu gibi, eşitsizlik ilkesine dayalı bir hukuk da olmuştur, bugün de vardır. Böyle görüldüğünde, insanlığın, bildiğimiz kadarıyla en azından Hammurabi'den beri, pek naif de olsa bir hukuk devleti fenomenini tanıdığı söylenebilir. Aydınlanma felsefesinin ve modern liberalizmin onu neredeyse "demokratik hukuk devleti" ile özdeşleştirmiş olması, durumu değiştirmez.

Hukuk devleti ile sivil itaatsizlik ilişkisini şöyle belirlemek mümkün görünüyor: Sivil itaatsizlik, bir hukuk devleti, hattâ demokratik hukuk devletinin bir alt türü olarak liberal demokratik hukuk devleti içerisinde karşımıza çıkan ve bu alt tür çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir fenomendir. Dolayısıyla önce Batı düşünce tarihinde hukuk devleti kavramının doğal hukuk geleneği içinde geçirdiği değişikliklere bakmak, daha sonra "liberal demokratik hukuk devleti" konseptinin Aydınlanma'nın liberalist bir versiyonunun ürünü olarak nasıl ortaya çıktığına değinmek gerekir ki, sivil itaatsizliğin yeri, işlevi ve değeri, daha geniş bir çerçevede belirlenebilsin.

Böyle bir sıra izlemek, bizi "sivil itaatsizlik" kavramından ve fenomeninden bir süre uzaklaştıracak ve hukuk felsefesinin soyut alanına çekecektir. Ama bu bana, "sivil itaatsizlik"i en üst noktadan görebilmek ve değerlendirebilmek için gerekli görünüyor. Ve konuşmamın sonunda da bunu yapmaya gayret edeceğim.

3. Doğal Hukuk Geleneği

Her hukuk devleti, tarih boyunca, mevcut yasal düzeni yani pozitif hukuku gerekçelendirmek, onu bir üst otorite veya dogmaya ya da bir felsefi ilkeler demetine dayandırmak istemiştir. Batı düşüncesinde "doğal hukuk" kavramının ortaya çıkması da böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Böyle görüldü-

günde, doğal hukuk, pozitif hukuk düzenine (legalite) meşruluğunu (legitimite) veren, vermesi gereken, vermesi istenen ilkeler topluluğu olarak tanımlanabilir.

Batı düşüncesinde Antikçağdan beri böyle bir ilkeler topluluğu arayışından söz edilebilir. Fakat özellikle Hıristiyanlık, Batı düşüncesinde doğal hukuk geleneğinin yerleşmesinde itici güç olmuş, doğal hukuk geleneği esas gelişimini Hıristiyan teolojisi içinde gerçekleştirmiştir. Burada sadece iki adı, Augustinus ile Aquino'lu Thomas adlarını anmak yeterlidir. Ben burada sadece Augustinus'un doğal hukuk anlayışını hatırlatmakla yetineceğim.

Augustinus'ta *tanrı devleti (civitas Dei)* ve *yeryüzü devleti (civitas terrana)* ayrımı var. Tanrı devleti mükemmeldir, buna karşılık yeryüzü devleti kusurludur. O, monarşi, aristokrasi, oligarşi, plutokrasi veya demokrasi, hangi yönetim şekli altında olursa olsun, sonuçta eksik ve kusurlu olmaktan kurtulamaz. Ayrıca yeryüzü devletinin her zaman bir meşruiyet sorunu vardır. Yasaya meşruiyet katmazsanız, yasayı uygulama gücü, yaptırım gücü olarak geriye sadece zor ve kaba güç kalır. Oysa zor ve kaba güç ile sağlanan itaat ikna ve rıza yolu ile sağlanan itaatten daha zayıftır, her an karşı koymayı ve çatışmayı davet ettiğinden ve bunlara yol açtığından ötürü daha kısa ömürlüdür. Augustinus'a göre işte bu nedenle yeryüzü cenneti, yasalarına meşruiyet katmak için tanrı devletinin normlarını örnek, model almalıdır. (Katolik kilisesi, tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi olduğunu ileri sürerek yüzyıllar boyunca kendisini tanrı adına meşruiyetin tâyin edici gücü sayacaktır artık.) Ayrıca yeryüzü devletinin yasaları (pozitif hukuk), tanrı devletinin normları dikkate alınarak konulmuş olsalar bile, ne kadar özen gösterilirse gösterilsin, kusurdan arınmış olamazlar. Hele tanrının adına sığınılarak konulmuş fakat keyfilik kokan yasalara uymak bir Hıristiyana hiç yakışmaz. Bu nedenle pozitif hukuk düzenine kısmen ve bazan tamamen karşı çıkmak gerekebilir. (Bilindiği üzere Augustinus "başkaldırma hakkı"nın, hattâ Aquino'lu Thomas'tan çok önce, ilk temellendiricilerindendir.) Böylece Augustinus, pozitif hukuka meşruluk verenin/vermesi gerekenin tanrı devletinin normları olduğunu belirtmekle, Hıristiyan doğal hukukunun başlatıcısı olmuştur. Meşruluğun kaynağını tanrıda ve tanrı devletinde bulan bu *ilâhî* doğal hukuk anlayışı (tanrısal hukuk, hukuk-u ilâhiye), Thomas'ın sonraki katkılarıyla birlikte, yuvarlak bin yıl Batı aleminde kabul görmüştür.

Yeniçağın doğal hukuk anlayışında meşruluğun kaynağının tanrıdan alınıp insan aklına verildiği malûmdur. Böylece meşruluğun kaynağı *dünyevî* kılınmış oluyordu. Meşruluğun kaynağı artık tanrı değil, "ortak insan aklı"ydı. İnsan, Kant'ın dediği gibi, aklını kullanma cesaretini göstermeliydi: *Sapere aude!* Bu Aydınlanmacı slogan, doğal hukuk geleneğinde, yine Kant'ın terimiyle "akıl hukuku"na geçişi de anlamamızı sağlar. Ortak insan aklı, tüm insanlık için geçerli ortak ilkeler, evrensel ilkeler ortaya koyabilir, bu evrensel ilkeler bir "toplum sözleşmesi" içinde pozitif hukukun dayanması gereken meşruiyet zeminini oluşturabilirdi. Bu evrensel ilkeler ise, bilindi-

ği üzere, 1. "insanlar doğuştan eşittir.", 2. "insanlar özgürdür.", 3. "insanlar kardeştir." önermelerinde dile getirilmiş, Aydınlanma çağının *eşitlik, özgürlük, kardeşlik* sloganları böyle oluşmuştur.

Fakat unutmamak gerekir ki, Aydınlanma çağı, bugün bazılarının onda görmek istediklerinin tersine, demokrasiyi doğrudan amaçlayan bir çağ olmamıştır. Hatta aksine, büyük bölümüyle, Prusya monarkı II. Freidrich örneğinde olduğu gibi, "aydın despot"ların çağı olmuştur. Aydınlanma çağı. Dolayısıyla bu çağa özgü hukuk devleti konsepti de demokratik devletten çok, Almanya'da monarşik, İngiltere'de meşrutî, Fransa'da cumhuriyetçi devleti gözeten bir konsept olmuştur. Öyle ki, "demokratik devlet", konsept olarak 18. yüzyıl Aydınlanma çağında geliştirilmeye başlamışsa da, Aydınlanma çağından çok 19. yüzyılda ve özellikle 20. yüzyılda yaygınlaşmıştır.

Bilinen bu hususları burada belirtmemin amacı, sivil itaatsizliği, hukuk devleti basamağının bir üstünde, doğal hukuk geleneği bakımından görmeyi sağlamaktır. Sivil itaatsizlik, ancak, doğal hukuku bir "akıl hukuku" olarak gören, hukuki meşruiyetin kaynağını insan aklının ürettiği evrensel ilkelerde bulan, Batıya özgü bir hukuk anlayışı çerçevesinde değerlendirebilecek olan bir fenomendir.

Pek tabii ki bu "akıl hukuku", bazı hukukçuların ve hukuk filozoflarının münzevî veya yarı münzevî bir yaşam tarzı içinde, bulundukları toplumsal ve tarihsel koşulların dışında veya üstünde, kafalarında oluşan bazı sorulara yanıt vermek üzere pek kişisel bir meditasyona başvurmaları sonucu ortaya çıkmamıştır. İnsan düşüncesinin ürünü olan herşey belli toplumsal ve tarihsel koşullar, ihtiyaçlar, istekler ve amaçlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır. "Akıl hukuku" da, Aydınlanma ve sonrasının insan, toplum, devlet, siyaset anlayışlarıyla, bu dönemin toplumsal ihtiyaç, istek ve amaçlarıyla koşutluk içerisinde ortaya konulmuştur. Dolayısıyla sivil itaatsizliği, Aydınlanma öncesi ve sonrasının başat insan, toplum, devlet ve siyaset felsefesi olarak liberalizm ışığında görüş değerlendirmek gerekir.

4. Liberalizm ve Liberal Demokratik Hukuk Devleti:

Biraz önce demokratik hukuk devletinin hukuk devletinin türlerinden biri olabileceğini belirttim, demokratik olmayan bir hukuk devletinin de konsept ve fenomen olarak varlığına işaret ettim. Bunun gibi, demokratik hukuk devletini de, kendi içinde çeşitlendirmek gerektiğini ifade ettim. Bu çeşitler içerisinde özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren birbiriyle çekişme ve rekabete girmiş olan iki konseptten, "liberal hukuk devleti" ile "sosyal hukuk devleti" konseptlerinden söz etmek gerekir. Bilindiği üzere, liberal hukuk devleti ile sosyal hukuk devleti konseptlerini birbirinden ayıran temel yön, her ikisinin de özgürlük ve eşitlik ilkelerinden hareket etmelerine karşılık, birincisinin önceliği özgürlüğe, ikincisinin ise eşitliğe vermiş olmalarıdır. Bizim Batı'da yaygın ve egemen olarak tanıdığımız demokratik hukuk devleti

konseptinin ve fenomeninin "liberal demokratik hukuk devleti" olduğu açıktır.

Liberal düşünürler "demokratik hukuk devleti" teriminin önüne ayrıca "liberal" nitelemesinin konmasını fuzûli bulurlar. Onlar için demokratik hukuk devleti zaten içkin olarak liberal düşüncenin bir ürünüdür. Bunun böyle olmadığı, demokrasinin liberalizmle örtüştürülmesinin ideolojik bir kasıt taşıdığını düşünüyorum. Bununla birlikte sosyal hukuk devleti konseptinin özellikle sol düşünce tarafından yeterince geliştirilmemiş olduğunu da kabul ediyorum. Bunda özellikle Marksist solun hukuku bir üstyapı kurumu olarak ikincil bir konuma yerleştirip ihmal etmiş olmasının rolü olduğunu düşünüyorum. Fakat bu ihmal, liberal hukuk devletini tabii ki tek seçenek kılmaz.

Liberal demokratik hukuk devleti konseptini liberal ütopyadan, liberal dünya görüşünden, liberal zihniyetten ayrı ele almak, tabii ki mümkün değildir. Bu durumda da liberalizmin özü itibariyle ne olduğu hatırlanmalı ve bu öz değerlendirilmelidir.

Liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmaz. Bu yüzlerden biri "siyasal liberazilm" teriminde ifadesini bulurken, diğeri "ekonomik liberalizm" olarak anılır. Bir de teoride kalan "hukuksal liberalizm" vardır ki, insan hakları ve demokrasi temelinde "hukuksal eşitlik" fikrine dayanır. Hukuksal liberalizmi siyasal liberalizm içinde görenler de vardır; fakat bana göre siyasal liberalizm, her ne kadar hukuksal liberalizme dayanır görünürse de, esasında liberalizmin öbür yüzü olan ekonomik liberalizm üzerinde yükselir. Ekonomik liberalizm, insanların doğuştan eşit olmadıklarını, insanlar arasında yetenek, zekâ ve beceri farklılıkları olduğunu, yetenekli ve beceriklilerin bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, serbestçe mülk ve kapital sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların "özgür girişimcilik"leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Liberalizmin eşitlikçi ve eşitliksizlikçi bu iki karşıt yüzü arasındaki gerilim, esasında asla giderilemez, yumuşatılamaz türden bir gerilimdir. Ekonomide sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıfın diğer sosyal sınıf karşısında üstünlüğünü, insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavırlı bu liberalizm, hukuk alanında "hukuksal liberalizm" doğrultusunda bir formel eşitliği gözetmeye (hiç olmazsa görünüşte) ne kadar gayret ederse etsin, kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların üstesinden gelememiştir, gelemez. O böyle bir gayreti, ancak, bu sorun ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehditin büyüklüğü ile orantılı olarak kerhen başvurmuştur. Tarih bize, bu tehditin azalması oranında liberalizmin eşitsizlikçi uygulamalarda pervâsızlaştığını öğretiyor. Zaten tarihsel olarak bakıldığında, liberal demokratik hukuk devleti, üstüne ne kadar "evrensel insan hakları" tü-

ründen cilâlar çekilirse çekilsin, uygulamada, burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Bu nedenle, hukuksal liberalizm, teoride eşitlik fikrine dayansa da, uygulamada ekonomik liberalizmin ürünü olan eşitsizlikçi kapitalist sosyo-ekonomik düzenin bir örtüsü, cilâsı olmaktan kurtulamaz. Çünkü hukuksal liberalizmin, ekonomik liberalizmin "özel mülkiyet" ve "özel girişim" kavramları üzerinde inşa edilmiş eşitsizlikçi yapısını değiştirecek bir gücü yoktur. Dolayısıyla onun eşitlikçiliği, uygulamada, sadece yasalar önünde bir formel eşitlik sağlamaktan öteye geçmez ve o bile uygulamada pek işlemez. Hukuksal eşitlik ekonomik ve sosyal eşitlikle tamamlanmadığı yani bir *sosyal hukuk devleti* amaç edinilmediği sürece, hukuk, kurulu kapitalist düzene hizmet etmeye devam eder. Ve bugüne kadar liberal demokratik hukuk devletinin bir sosyal hukuk devletine dönüşmemiş olduğu da belirtilmelidir.

Özetle, liberal demokratik hukuk devleti, kendi iyiniyetli tasarımcıları ve yandaşları için bile henüz bir proje, hattâ bir ütopya olmaktan öteye geçememiştir. Fiilen ve tarihsel olarak karşılaştığımız şey, bir kez daha tekrarlamalıyım ki, bu projenin eşitsizlikçi kapitalizmin üstüne çekilmiş bir cilâ olduğudur. Bu proje, düzenin sağcı egemenleri tarafından reelleşmesi hiç de arzu edilmeyen bir proje olarak kalmıştır, kalmaya devam etmektedir. Projenin iyiniyetli tasarımcıları ve yandaşları da, düzenin egemenlerinin cilâcıları olmaktan öteye gidememişlerdir, gidememektedirler. Evrenselci bir söylemle sunulan liberal demokratik hukuk devleti, günümüzde, kapitalizmin eşitliksizci ruhuna ve hegemonyasına hiç dokunulmadan, bunlara hiç değinilmeden, dünya çapında yaygınlaştırılmak isteniyor. "Globalleşme" sloganı altında, günümüzde, Batı kapitalizminin kendisini hukuksal ve tabii daha önemlisi ekonomik anlamda dünyaya tek seçenek olarak kabul ettirme girişimine tanık oluyoruz. Ben liberal demokratik hukuk devleti konseptinin böyle bir yayılmacılık için araçlaştırıldığını, onun, Batı kapitalizminin kendi varlığını idame ve dünyaya hükmetme amacına hizmet eden bir işlev yüklendiğini düşünüyorum. Bu konuda açıkça bir kasıt olduğunu düşünüyorum. Ekonomik liberalizm (kapitalizm de denebilir) ve siyasal liberalizmi içerecek şekilde liberalizm, insanlığın ve bağlı olarak düşünce tarihinin tanımış olduğu "izm"lerden bir tanesidir, izm'ler arasında bir izm'dir. Ne liberal/kapitalist ekonomi evrenseldir, ne de liberal demokratik hukuk devleti. Bunlar, tarihsel perspektiften görüldüğünde, insanlığın üretmiş olduğu ve yaşama geçirmeye çalıştığı diğer konseptler arasında yer alırlar. Bugün egemen pozisyonda olmaları, evrensel oldukları ve evrensel kalacakları anlamına gelmez. Alternatif veya karşıt konseptler, başta sol söylem olmak üzere, başka söylemler içerisinde geliştirilmiş ve bugün egemen söylemin bariz üstünlüğü altında sesleri fazla çıkamasa da, geliştirilmeye devam etmektedir.

5. Bir Felsefe Problemi Olarak Hukuk-Etik-Siyaset İlişkisi ve Sivil İtaatsizlik:

Hukukçular ve hele hukuk felsefecileri, hukuku, mümkün olan en yüksek soyutluk derecesinde ve en kapsayıcı kavramlar ve ilkeler üreterek temellendirmek isterler. Çünkü bilindiği üzere, bir hukukun en yüksek normatif geçerliliğe sahip olabilmesi, ancak böyle bir soyutluk ve genellikle sağlanabilir. Normatif geçerlilik, bilindiği gibi etiğin de temel amacıdır. Ve örneğin Kant'ın belirttiği gibi, hukuk, en nihayet etik postülalara dayanır. Yine Kant'a göre, hukuku etiğin de üstünde bir genellik ve kapsayıcılıkla temellendirme çabalarının hepsi, açık ya da örtük bir halde yine de etik postülalardan yola çıkarlar.

Bu belirlemeler, etiğe ve hukuka artık sadece normatif geçerlilik açısından bakılamayacağını da gösterir. Çünkü etik ve hukuk, bir toplumda şu veya bu çeşitleriyle fiilen yaşanan şeyler, en nihayet sosyal ve tarihsel fenomenlerdir. Ve her sosyal ve tarihsel fenomen gibi, bunlar da başta devlet ve siyaset olmak üzere, diğer sosyal ve tarihsel fenomenlerle kopmaz bir bağıntı içindedir. Bu demektir ki, bir etik ve bir hukuk, ne kadar evrensel olduklarını iddia ederlerse etsinler, belli bir grubun, sınıfın, toplumun ve giderek bir kültür çevresinin ilgi, çıkar ve yönelimlerinden bağımsız olamaz. Dünya görüşlerinden ve zihniyetlerden bağımsız, ideolojiler ve sınıflar üstü, siyaset üstü bir hukuk düzeni yoktur, olamaz. Buna tarihsel olarak imkân yoktur. İnsan tarihsel bir varlıktır; tarihsel koşullar ve koşullanmalar içinde düşünür, üretir, yaratır. Dolayısıyla onun tasarımladığı her şey gibi, hukuk da tarihsellikten nasibini alır. Ve biraz önce belirttiğim üzere, böyle olma çabasındaki hukuk düzenleri de, en nihayet, örtük ya da açık, ideolojik önkabullere ve siyasal çıkar ve amaçlara bağımlıdır. Bundan şu çıkar: Hukuk bazı etik ve siyasal idealler, amaçlar ve çıkarlar göz önünde tutularak *oluşturulan* bir şeyse, evrenselci bir söylem içinde sunulsa da, asla evrensel olamaz. Ve tarihsel olarak zaten bir evrensel hukukun yaşanmamış olduğu da açıktır.

Şimdi artık liberalizmin ideolojiler arasında bir ideoloji ve liberal demokratik hukuk devletinin bu ideolojiye uyarlanmış, diğerleri arasında tekil kalan, liberalizme özel ve liberalizme göreli bir hukuk devleti çeşidi olduğu söylenmelidir. Şu da söylenmelidir: Modern Batı'ya özgü bir ideoloji olarak liberalizm ile Antikçağdan beri değişik tür ve uygulamalarını tanıdığımız demokrasi arasında bir zorunlu bağıntı da yoktur. Modern Batı liberalizmine özgü olmayan demokrasiler de, antik Grek dünyasından beri hep olmuştur.

Bu fasılda son olarak şunu söylemek isterim: Hukuk sadece hukukçulara bırakılacak bir konu değildir. O kültürel, tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak, ekonomistlerden, etikçilerden siyaset felsefecilerine, tarihçilerden sosyologlara ve tarih filozoflarına kadar, değişik fakat birbiriyle bağıntılı inceleme tarzları içinde çalışanların da konusudur. (Bu kollogyumda etikçileri,

sosyologları, tarihçileri daha fazla sayıda görmek isterdim.) Örneğin tarih felsefesi açısından bakıldığında, hukuk, sonuç itibariyle insanlar tarafından tasarımlanıp oluşturulan, meydana getirilen ve her tarihsel dönemde değişebilen bir şeydir. Tabii bu kapsamda her çeşidiyle doğal hukuk da, başta ilâhî hukuk olmak üzere, insan düşüncesinin bir ürününden başka bir şey değildir.

6. Sivil İtaatsizliğin Önemi ve Değeri:

Buraya kadar, suya atılan taşın meydana getirdiği halkalar örneği, konuları en içteki halkadan en dıştakine doğru giderek irdelemeye ve değerlendirmeye çalıştım. "Sivil itaatsizlik"i çevreleyen halka "liberal demokratik hukuk devleti" oluşturdu. Hukuk devletini "doğal hukuk" halkası izledi. Modern dönemde doğal hukukta meşruiyetin kaynağının ortak insan aklında bulunduğunu belirtmeye çalıştım ve doğal hukuk anlayışının liberalizmle ilişkisi üzerinde durarak bir üst halkaya geçtim. Son olarak bir tarihsel ve toplumsal fenomen olarak hukuka bir felsefe sorunu olarak, en üst halkada bakmayı denedim.

Bütün bunları kollogyumumuzun ana konusu olana "sivil itaatsizlik"e felsefece bakmak kaygı ve amacıyla yaptım. Sivil itaatsizlik hakkındaki değerlendirmemi şöyle toparlamaya çalışayım:

Sivil itaatsizlik, liberal demokratik hukuk devleti bağlamında düşünülmesi gereken bir eylem türüdür. Bu eylem türünün ancak bu hukuk devleti içinde düşünülebileceği açıktır. Fakat liberal demokratik hukuk devleti, varolan ve mümkün hukuk devleti türleri içinde bir türdür. Bu husus, sivil itaatsizlik eylemini, liberal demokratik hukuk devleti geleneğine sahip Batılı ülkelere özgü bir eylem türü kılar. Batılı fakat liberal olmayan bir hukuk devleti konsepti, örneğin bir sosyal hukuk devleti konsepti de vardır. Böyle bir konsept içinde sivil itaatsizliğin anlamının, yerinin, işlevinin ne olacağı, dünden beri meçhul kaldı.

Liberalizme özgü evrenselciliğin damgasını bastığı liberal demokratik hukuk devleti konseptinde evrensellik kokan terimler olarak "ortak adalet duygusu" ve "kamu vicdanı" terimlerinin yer alması anlaşılır bir şeydir. Fakat hiçbir toplumda bir "ortak adalet duygusu" ve total bir "kamu vicdanı" yoktur. Dolayısıyla sivil itaatsizlik eylemi ancak ve sadece toplumun bir kısmı için geçerli bir adalet duygusuna ve yine kamu içinde bazı kesimler için söz konusu edilebilecek bir vicdana hitap edebilir. Sivil itaatsizlik eylemini, bu gibi evrenselci, tümelci ipoteklerden kurtarmak gerekir. Bu eylemi gerçekleştirenler toplumda ancak bazılarının adalet duygusuna ve vicdanına seslenmekte olduklarını bilmek durumundadırlar. Çünkü "adalet duygusu" ve "vicdan", bir toplumun kendi tarihinden gelen değişik etkilerle değişik biçimlerde oluşan ve yeni tarihsel/kültürel koşullara uygun olarak değişen şeylerdir. "Ortak adalet" ve "ortak kamu vicdanı" terimleri, dinlerin ve totaliter düzenlerin de kullandıkları, totalitarizm kokan terimlerdir. Bence bunun bi-

lincinde olmak ve sivil itaatsizlik eylemini böyle bir şaibeden kurtarmak gerekir. Bu onu totalitarizm kokan bir evrenselciliğin tuzağına düşmekten kurtarır ve daha gerçekçi ve amaca daha kolay ulaştırır bir eylem kılabilir.

Sivil itaatsizlik eylemini, çizmeye çalıştığım bu çerçeve içinde ve koyduğum kayıtlar dahilinde olumluyorum. Fakat bu eylem türünün, sendikalar, dernekler, meslek kuruluşları, vd. tarafından gerçekleştirilen eylemler yani *örgütlü eylemler* yanında ikincil ve etkisi cılız eylemler olduklarını ve öyle kalacaklarını düşünüyorum. Kapitalizmin günümüzde özellikle işçiler, memurlar, beyaz yakalılar için dünya çapında girişmiş olduğu bir örgütsüzleştirme ve mevcut örgütleri etkisizleştirme politikası güttüğü açıktır. Bence önce bu politikaya karşı örgütlülüğü ve örgütlü eylem fikrini güçlendirmek gerekir. Bu bağlamda, bir örgütsüz eylem türü olarak sivil itaatsizlik eyleminin iktidar sahiplerince hoşgörü ile karşılandığı, hattâ örgütsüzleştirme politikası doğrultusunda hareket alanları daraltılmış olan baskı gruplarına bir nefes alma alanı yaratıldığı, bu baskı gruplarının tehlikesizce içlerini boşaltmalarına imkân sağlanmış olduğu da düşünülmelidir.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1998). "Bilgiyle Gelen İnsanlık." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 86-94.

BİLGİYLE GELEN İNSANLIK

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefenin insan düşüncesinin gelişmesinde bir işlevinin bulunduğunu söyleyebilmemiz için onun, insanın bilimsel bir incelemesini yapması ve öteki bilimlerin bu konuda gereksinim duyduğu bilgileri onlara sunabilmesi gerekir. Ancak bunun için de, insanı inceleyecek olan felsefenin, önce inceleyeceği şeyin ne olduğunu yani insanı başka varlıklardan ayırt eden temel niteliklerin neler olabileceğini saptamış olması gerekir. Oysa bu güne dek bunun doğru olarak yapılabildiği söylenemez.

Eski Yunanda Platon ve Aristoteles insanın ruh ve beden olarak iki ayrı varlıktan oluştuğuna inanıyorlardı. Aristoteles'e göre insan da, öteki canlılar gibi, kendisi onu gözlemlediği zaman nasılsa öyle yaratılmıştı. Böylece, insanlığın tarihi üzerine bilgisi bulunmayan Aristoteles için geçmişin, kendi çağının ve geleceğin insanları arasında bir gelişmişlik bağlantısı söz konusu olamazdı. Yani insan her zaman "Tanrının özel olarak yarattığı insan" olmuştu ve hep öyle kalacaktı.

Çağdaş felsefenin öncülerinden sayılan Descartes da hem insanda ruh ve beden ikiliğini hem de "Tanrının yarattığı insan" kavramını olduğu gibi kabul etmişti. Descartes'tan sonra da aynı insan anlayışı, İdealistlerde oldukça açık, Deneycilerdeyse daha örtülü biçimde etkisini sürdürmüştür. Yalnızca Hegel'in, insanın zaman içindeki gelişmesini bir İdeanın açılışı biçiminde ortaya attığı görülür. Ancak bu türden bir gelişmenin insanın tarih içindeki gelişmesinin uygun bir açıklaması olduğu söylenemez.

Oysa bilimsel incelemeler, özellikle Darwin'den beri, insanlığın Taş Devri insanından günümüze dek gelen sürekli bir gelişme içinde olduğunu gösterdiği gibi, insanın, Tanrının özel olarak yarattığı bir varlık değil, evrim sürecinin bir ürünü olduğunu da ortaya koymuştur. Bu durumda belli bir hayvan türünün evrimiyle ortaya çıkan insanda "ruh" adı verilen ve kendisinden türemiş olduğu hayvan türünde bulunmayan bir ikinci varlığın ortaya çıkmasının olanaksız olduğunu görmek zor değildir.

Böylece, insanı yepyeni bir bakış açısından ele almak zorunluluğu ortaya çıkmış oluyor. Buna göre, önce insanın öteki hayvanlardan ayırt edilmesini sağlayan temel nitelikler salt deney ve deneyimlere dayanılarak saptanmalı ve insanlık tarihi üzerine sürekli artmakta olan bilgilerden de insanlığın nereden gelip nereye gittiği konusunda gerçekçi bir takım görüşler edinilerek ilerisi için kestirimlerde bulunmaya çalışılmalıdır. İşte burada insanı bu düşüncelerden yola çıkarak açıklamaya çalışacağız.

Bu yönden bakıldığında, deney ve deneyimlerle kolayca saptanabilecek bir yoldan insanla hayvan arasındaki ayrımı görmek zor değildir. Bu ayrım, bütün davranışlarını içgüdülerinin ve koşullu tepkelerinin yönetiminde yapan hayvana karşı insanın, nasıl davranacağına kendisinin karar vermesinden doğmaktadır.

Bu öylesine apaçık bir ayrımdır ki, şimdiye dek insan üzerinde düşünen bütün düşünürlerin bunu gördüğü söylenebilir. Ancak yine de şimdiye dek insanın bu özelliği doğru yorumlanıp bundan doğru sonuçlar çıkarılabilmiş değildir. Gerçekten, hemen bütün düşünürler insanın, içgüdülerinden bağımsız oluşunu, ne anlama geldiği bilinmeyen soyut bir özgürlük kavramıyla açıklamaya çalışmışlar, böylece insanın ne olduğu konusunda doğru gözlemler yapıp doğru sonuçlara varma olanağını daha baştan yitirmişlerdir.

Bu özgürlük anlayışının sakatlığını, onu en belirgin biçimi içinde tanımlamaya çalışan Kant'tan alacağımız örnekte görmek hiç zor değildir. Kant, fiziksel yapısıyla nedensellik yasalarına bağlı olan insanın düşünsel yönüyle o yasalardan bağımsız olduğunu öne sürmüştür. Böylece Kant, nedensellik yasalarından bağımsız herhangi bir varlık düşünmenin anlamsızlığı bir yana, o türden bir özgürlükle insanın, dalgalı bir deniz yüzeyinde hiçbir yere bağlı olmadan yüzmekte olan bir tahta parçası gibi, rastlantıların oyuncağı olmaktan kurtulamayacağını da görememiş oluyordu.

Şimdi artık özgürlüğün doğru bir yorumundan yola çıkarak insanın ne olduğunun araştırılmasına geçebiliriz. Nasıl davranacağına kendisinin karar verdiğini gözlem yoluyla kesin olarak saptadığımız insan bu kararı ancak, nasıl davrandığında ne gibi bir sonuç alacağını önceden görebildiği için verebilir. Hayvanda bulunmayan bu önceden görme gücüne "bilgi" adını verdiğimize göre insanın, özgürlüğünü ve bu yoldan da insanlığını, bilgisiyle kazandığı sonucuna varıyoruz.

Ancak yine de "bilgili hayvan" tanımının insanı yeterince belirlemediği öne sürülebilir. Gerçekten ormanlarda, günümüzdeki yabanıl hayvanlar gibi tek ya da çift olarak yaşayan ve içgüdülerine göre değil de kendi kararlarına göre davranan bir tür hayvan bulunsa, toplumsal yaşamı olmayan ve konuşamayan böyle bir hayvanın "insan" olduğunu söyleyemeyeceğimiz açıktır. Demek ki bilgili olmak, tek başına, insanın belirleyici niteliği olamaz. Bu doğru olmakla birlikte böyle bir durum bilginin insan için belirleyici gerçeğini değiştirmez. Çünkü toplumsal yaşam içinde bulunmayan ve konuşmayan bir hayvan bilgili olamaz.

Gerçekten, bilgi deneyden elde edilir ve özellikle insanlaşmanın başlangıç döneminde en önemsiz bir bilginin bile elde edilmesi çok zaman ister. Bu durumda bir insanın (ya da bir hayvanın) yaşam süresi içinde elde edebileceği bilgi ancak bir bilgi kırıntısı olabilir. Konuşma bilmeyen insan ya da hayvan öğrendiği bir bilgiyi sonraki kuşaklara aktaramayacağından, bir yaşam boyunca öğrenilenlerin birikip bilgiye dönüşmesi olanaksızdır. Tek yaşayan

bir hayvan konuşma gereksinimi duymayacağına göre, toplumsal yaşam olmadıkça da konuşma ve bu yoldan bilgi oluşamaz.

Ancak, konuşma gereksiniminin duyulabilmesi için koyun sürüsü türünden bir toplumsal yaşam da yeterli olamaz. Birlikte yaşayan hayvanların konuşma gereksinimi duyabilmeleri için bu hayvanların işbirliği yapmak üzere bir araya gelmiş olmaları gerekir. Çünkü ancak o zaman, salt işbirliğini düzenli biçimde yürütebilmek için anlaşma gereksinimi duyulacaktır.

Bu durumda, insanı anlamanın, onun, ona özgürlüğünü ve bu yoldan da insanlığını veren bilgiyle olan ilişkisini anlamakla gerçekleşeceğini görmüş olduk. İnsanın bilgiyle olan ilişkisi konusu da üç yönden ele alınabilir. Birincisi, insan türünün öteki hayvan türlerinde bulunmayan bilme (ya da önceden görme) yetisini nasıl kazandığı, ikincisi, tek tek insanların tek tek bilgileri nasıl edindikleri, üçüncüsü de gerek tek tek insanları gerek insan topluluklarının gerekse bütün insanlığın bilgiyi nasıl kullanıp bundan ne gibi sonuçlar elde ettikleri konularıdır. Ancak her şeyden önce, bilgi kavramına biraz daha açıklık getirmek ve bu kavramı, hayvanlarda bulunup da, bilgiye çok benzemesine karşın bilgi olmayan bir etkinlik türünden açıkça ayırmak gerekiyor.

Hayvanlarda, içgüdü dışında kalmasına karşın onların davranışlarına yön veren ve yaşam boyunca deneyim yoluyla elde edildiği için bilgiye çok benzeyen koşullu tepkeler görülür. Koşullu tepkeyle bilgi arasındaki ayrımı açıkça görebilmek için Pavlov'un ünlü deneyimi kaba çizgileriyle anımsamak yararlı olacaktır. Yemeğin geldiğini gören hayvanda salya salgısı başlamaktadır. Deneyde, bu, zil sesinden sonra daha önce ancak hayvanın yemekle karşılaşmasıyla ortaya çıkan salya salgısının, zil sesinden hemen sonra, henüz yemek gelmeden ortaya çıkmaya başladığı görülüyor.

Bu deneyim kötü bir yorumuna göre, zil sesinin hemen ardından yemeğin gelişi olayının yeterince yinelenmesinden sonra hayvan, her zil sesinin ardından yemeğin geleceğini öğrenmiş ve zil sesini işittikten sonra, yiyeceğin çiğnenmesine hazırlık olmak üzere salya salgısı başlamıştır. Buna göre olay, bir önceden-görme gücünün kazanılması biçiminde bir öğrenme ya da bilgilenme olayı gibi görünmektedir. Gerçekte hayvanda, yemeğin geleceğini önceden görmek bir yana, "yemeğin gelmesi" hatta yalnızca "yemek" kavramı bile yoktur. Salya salgısının başlaması, doğruca, yemeğin görüntüsü, kokusu ya da dudağa değmesi gibi belirgin bir duyumun neden olduğu bir durumdur.

Böylece, hayvan söz konusu olduğundan olay, zil sesi gibi belirgin bir duyumla, yiyeceğin kokusu, görüntüsü ya da dudakta uyandırdığı dokunma duygusu gibi belirgin duyumlardan birinin art arda gelişi ve iki duyumun bu birlikte ortaya çıkışının bir çok kez yinelenmesidir. Böyle, iki şeyin bir çok kez art arda gelmesinin o iki şeyin her zaman art arda geleceği biçiminde bir izlenim uyanmasına neden olacak kadar yinelenmesi durumuna, bundan sonra o iki şeyin 'sürekli birlikteliği' adını vereceğiz.

Demek ki Pavlov'un deneyiyle ilgili olarak bizim "iki şeyin sürekli birlikteliği" biçiminde anlattığımız olayı hayvan, iki şeyin art arda ortaya çıkışı olarak *yaşamıştır*. Hayvanın bu olayı gözlemlediğini değil de yaşadığını söylemenin daha doğru olduğu açıktır. Çünkü her şey hayvanın bedeninde geçmekte ve hayvanda yalnızca iki duyum ortaya çıkmaktadır. Bu duyumlardan biri zil sesi öteki de yemeğin ya görüntüsünün ya tadının ya da kokusunun duyumudur. Salya salgısıysa, yemekle ilgili duyumun neden olduğu bir bedensel tepkidir. Öte yandan, iki duyumun art arda gelişinin yinelenmesini yaşayan hayvan, son aşamada, bu duyumlardan birinin ortaya çıkışından sonra ikincisini bekler duruma gelmiş de değildir. Hayvanda zil sesi yiyecekten gelen duyumun yerini almış ve daha önce salyayla ilgili olarak tümüyle etkisiz olan bu ses duyumu şimdi artık salya salgılatmaya başlamıştır.

Buna göre, sürekli birliktelik olayını gözlemlemiş değil de yaşamış olan hayvan bir şey öğrenmiş olmayıp yalnızca tepki göstermektedir. Hayvanın bundan sonra "eğer zil sesi işitirsem ardından yemek gelecek demektir" biçiminde bir beklenti içine girmesi söz konusu olamaz. Olayın gelecekteki ortaya çıkışlarının tümü, önce zil sesinin sonra da salya salgısının ortaya çıkışı biçiminde olacaktır. Bunun, ilerde ortaya çıkacak olayları, önceden düşüncede canlandırarak ona göre gerekli önlemleri alma olanağı sağlayan bilme gücüyle bir ilgisinin bulunmadığı açıktır.

Koşullu tepkenin bilgiden ayrımı bu kadarla da kalmaz. Koşullu tepkede olay hayvanın haz ve acı duyumlarıyla yakından ilgilidir. Örneğimizde hayvana yiyecek verilmesi söz konusudur ki, bu, açlığın acısından kurtulma ya da doyumun hazzına ulaşma gibi bir anlam taşır. Olay tümüyle hayvanın bedeniyle ilgilidir. Nitekim tepki gösteren de hayvanın bedenidir. Hayvanın yiyecek gelecek diye sevinmesi söz konusu değildir. Olayda haz ve acı duyumlarının beklentisi değil, bu duyumların edimsel olarak elde edilmesi ya da o duyumlardan edimsel olarak kurtulunması durumları vardır.

Pavlov'un deneyini yaşayan bir hayvan örneğinin ardından, bir de bu deneyi gözlemleyen insan örneği vererek durumu daha da aydınlatabiliriz. 'Gözlemci' adını vereceğimiz bu kimse laboratuvarda neler yapıldığını bilmemekte fakat olaylara ilgi duymaktadır. Bu gözlemcinin de, olayları bir süre izledikten sonra, zil sesiyle hayvana yemek verilişinin sürekli birlikteliğini saptayacağı düşünülebilir. Ancak gözlemcinin bu saptaması birlikteliğin çok sayıda gözlemlenmesi sonunda gerçekleşmiş olmaz. Durumu daha yakından incelediğimizde bunun olanaksızlığını görmek zor olmayacaktır.

Gerçekten, gerek gözlemci gerekse denek hayvan için zil sesi hiç bir zaman tek başına ortaya çıkan bir duyum değildir. Zil sesiyle birlikte ya da ondan hemen önce ya da sonra, yalnızca işitsel duyum olarak bile, kapı gıcırtısı, ayak sesleri ve konuşma sesleri türünden daha bir çok ses duyumları ortaya çıkacaktır. Bu durumda, hayvana yiyecek verilişi daha önce ortaya çıkmış olan bir duyuma bağlanmak istense bile, gözlemcinin bu olayı hangi duyuma

bağlayacağı konusunda bir seçim yapması, yani yiyecekten gelen duyumla birlikte gitmesi gereken zil sesi duyumunu bulması olanaksızdır.

Böylece, zil sesinin ardından yiyeceğin gelişi ikinci kez ortaya çıkınca, gözlemci için bu artık bir yinelenme olmayacaktır, çünkü birinci birliktelik saptanmış değildir. Bu durumda, yinelenme sayısının artışına bağlı olarak bir sürekli birlikteliğe alışılması mantıksal olarak olanaksızdır. Çünkü hangi iki şeyin yineleneceği önceden saptanmadıkça yinelenme başlamayacak, yinelenme başlamadıkça da hangi iki şeyin birlikteliğinin yineleneceği saptanamayacaktır. Oysa gerek hayvan eğiticilerinin uygulamaları, gerekse Pavlov'un deneyi yinelenmeye dayanan alışkanlıkların hayvanlarda gerçekleştiğini göstermektedir. İnsanlarda, bedensel tepkilerle ilgili olarak böyle alışkanlıkların oluştuğunu kendi deneylerimizden biliriz. Ancak alışkanlığın bilgi olmadığını da unutmamak gerekiyor.

Alışkanlıkla bilgi arasındaki ayrımı tam bir açıklığa kavuşturmak için, zil sesiyle hayvana yiyecek verilişi arasındaki sürekli birlikteliği saptama bakımından gözlemcinin durumunu araştıralım. Gözlemcinin de, laboratuvarda geçen olaylara ilgi duyduğuna göre, söz konusu sürekli birlikteliği saptama olasılığı vardır. Ancak bu saptama, alışkanlığa dayanarak gerçekleşmeyecektir. Çünkü olayla ilgili duyumlar karşısında gözlemcinin tutumuyla hayvanın durumu arasında önemli bir ayrım vardır.

Gerçekten, hayvan için zil sesinin verdiği izlenim, ayak sesi, kapı gıcırtısı ve konuşma sesleri gibi, hayvanın çevresinde olağan olarak ortaya çıkan seslerin verdiği izlenimlere göre ne kadar değişik türden olursa olsun, yine de bir ses duyumundan başka bir şey değildir. Oysa insanlar yani gözlemci için zil sesi, sözgelişi çalışma saatinin başlaması ya da sona ermesi gibi, çevrede gerçekleşecek olan önemli bir olayın vaktinin geldiğini haber vermek için özel olarak gerçekleştirilen bir sestir.

Bu bakımdan, çevrede geçen olaylara ilgi duyan gözlemci "Bakalım bu zil sesinin ardından ne gelecek?" diye bir beklenti içine girer ve zil sesinden sonra ortaya çıkan her olağan dışı olay karşısında "Belki de budur" demeye başlar. Böylece gözlemci, sürekli birlikteliğin başlangıcını oluşturacak ilk varsayımını yapmıştır. Bundan sonra gelecek birliktelikler artık onun için, alışkanlığa götüren bir yinelenme değil, varsayımın bilgiye dönüşmesini sağlayan bir denetleme, bir kanıtlamadır. Eğer ikinci ve üçüncü zil seslerinden sonra da hayvan yiyecek verildiğini görürse, gözlemci artık sürekli birlikteliği kesinliğe yakın biçimde saptadığını düşünebilir. Böylece, insanların bilgi edinmesiyle hayvanların alışkanlık edinmesi arasındaki ayrım bütün açıklığıyla ortaya çıkmış oluyor.

Ayrılıkların başında, koşullu tepkenin özne durumunda bulunan hayvan bedenine bağlı olmasına karşın bilgi konusunun öznenin dışında da ortaya çıkabileceği olgusu geliyor. Koşullu tepke yalnızca ilgili hayvanın bedeninin içinde geçen bir olayken, bilgi tümüyle öznenin dışında geçen bir olayın bilgisi olabilir ve genellikle öyle olmaktadır. Örneğimizde hayvan, eğer zil se-

sinden sonra kendisinden başka bir hayvana yiyecek verildiğini görseydi bundan hiç etkilenmezdi. Buna karşı insan tümüyle kendi dışında bulunan iki şeyin sürekli birlikteliğinin bilgisini edinebilmektedir.

Öte yandan, koşullu tepkede hayvanın tepki göstermesi için, sürekli birlikte giden iki olaydan birinin, örneğimizde zil sesinin, edimsel olarak ortaya çıkmış olması gerekir. Oysa gözlemci, zil çalmadan da, zilin çalması durumunda hayvana yiyecek verileceğini zihninden geçirebilir. Ayrıca gözlemci olay yerine sonradan gelen bir başka gözlemciye durumu bildirirse o yeni gözlemci de zil sesinden sonra hayvana yiyecek verileceğini öğrenmiş olur. Buna karşı, koşullu tepkeyi edinmiş olan hayvanın bu durumunu başka bir hayvana aktarması olanaksızdır.

Hayvanlarda bilgiye en yakın etkinlik olan koşullu tepkeyle insanların bilgisi arasındaki bu ayrımlar, insanla hayvan arasındaki ayrımı anlamak bakımından son derece önemli görünüyor. Gerçekten, insanın hayvanlıktan yola çıkan bir evrim sürecinin ürünü olduğu bilimsel gerçeğini kabul etmek zorunda kalan kimi düşünürler, bilme, düşünme ve konuşma gibi, insanı hayvandan ayırt ettiği görülen kimi yetilerin hayvanlarda da bulunan benzer yetilerin gelişmiş biçimleri olduğunu öne sürmüşlerdir. Oysa konuşma ve düşünmeyi şimdilik bir yana bırakıp yalnızca bilgi konusunu ele aldığımız zaman bile, insanla hayvan arasında, aşılması olanaksız gibi görünen bir uçurumun bulunduğu açıktır.

Bu durumda yapılması gereken, insanla hayvan arasında aşılması olanaksızmış gibi görünen bir uçurumun bulunduğunu görmezden gelme kolaylığına kaçmadan, insanlığın bu uçurumu nasıl aşabildiğini araştırmak olmalıdır. Şimdiye kadar bilimsel araştırmalar bu konuda büyük ilerlemeler göstermiştir. Ancak ilerleme insanlaşmanın tarih boyunca geçirdiği aşamaların bilgisi konusundadır. Oysa insanın ne olduğu ya da insanı insan yapan özelliklerin neler olduğu sorusuna inandırıcı bir yanıt bulunmadan insanlaşma sorununun çözülemeyeceği açıktır. İnsanı insan yapan özellikleri de bilimin değil felsefenin belirlemesi gerekir. Oysa felsefenin günümüze dek bu görevi yerine getirdiği söylenemez.

Felsefede genellikle insanın ussal bir hayvan olduğu açık ya da örtülü biçimde kabul edilmiş, fakat 'us' adı verilen yetinin bilimsel araştırmalara açık olan bir tanımı yapılamamıştır. Öyle ki, ussallığa bağlı bir insan tanımının "İnsanı hayvandan ayıran özellik nedir? Ussallıktır. Ussallık nedir? İnsanı hayvandan ayıran özelliktir" türünden bir tekerleme olmaktan öteye gidemediği söylenebilir.

Bilimin böyle, evrim süreci içinde kazanılması olanaksız olan bir "us" kavramından yola çıkan bir araştırmaya girişerek, kabul edilebilir bir sonuca ulaşmasının olanaksız olduğu açıktır. Buna karşı, bilgisi ya da önceden görme gücüyle belirlenen bir "insan" kavramı, bilginin nasıl ve ne zaman elde edilmeye başlandığı konusunda bilimsel araştırmalar yapılmasını olanaklı kılarak insanlaşma sürecinin aydınlanmasına önemli yardımlarda bulunabilir.

İşte burada insanlaşma sürecini bu yoldan giderek açıklamaya çalışacağız.

Bilgi aracılığıyla insanlaşmanın nasıl gerçekleşeceğini görebilmek için, önce, ilerde insanlaşacak olan hayvan türünün insanlaşma yolunda ilk adımı atmadan önce ne durumda bulunduğunu saptamaya çalışalım. Bu hayvanda içgüdü ve koşullu tepke dışında herhangi bir önceden-görme ya da bilme gücü bulunmadığını, içgüdü ve koşullu tepkenin de bilgiyle ilginin olmadığını yukarda saptamıştık. Yalnızca duyularının yönetimi altında davranan bu hayvan, hiç birşey bilmediğine göre, gerek kendisinin gerekse kendi dışında bir dünyanın varolduğunu, bu dış dünyada kendi türünden ya da başka türden hayvanların, hatta nesnelerin, bulunduğunu da bilmeyecek demektir.

Şimdi artık yukarda insanlaşma sürecinin basamakları olarak saptadığımız dörtlünün yani toplumsal yaşam- işbirliği- konuşma- bilgi birikimi sürecinin nasıl işleyebileceğini araştırmaya geçebiliriz. Ancak henüz insanlaşma sürecine girmemiş olan bireylerde "ben" ve "başkaları" kavramları oluşmamış olduğundan, yukardaki dörtlüye, en azından işbirliği aşamasında ortaya çıktıktan sonra sürekli biçimde gelişecek olan bir bilinçlenme aşamasının da eklenmesi gerekiyor. Ancak bu bilinçlenme aşamasının eklenmesiyle süreç birdenbire olabilirliğini yitirmiş görünmektedir.

Gerçekten, insanlaşacak olan topluluğun bireylerinin içgüdüsel bir itilimle bir arada yaşamaya başladıkları kabul edilse bile, bu birlikte yaşamın bir işbirliğine yönelebilmesi için, her bireyin, hem kendisinin hem de kendisinden başka bireylerin varolduğunun bilincine varabilmesi gerekir. Oysa işbirliğine bir yönelme olmadıkça bu "ben-başkaları" bilincinin oluşması olanaksız görünüyor. Bu "ben-başkaları" bilincine kısaca "bilinç" adını verirsek, bu durumda, bireylerin işbirliğine yönelmesi için onlarda bilincin oluşması, bireylerde bilincin oluşması için de onların işbirliğine yönelmiş olması gerektiği biçiminde bir çelişkili durum ortaya çıkmaktadır.

İşte insanla hayvan arasındaki aşılması olanaksız görünen uçurum bu bilinç konusunda kendini gösteriyor. Öte yandan, felsefe tarihi boyunca hemen bütün büyük düşünürleri insanda "tin" ya da "us" türünden, doğal ayıklanma ürünü olamayacak bir takım varlıkların bulunduğunu kabul etmeye götüren de bu bilinç konusudur. İdealist filozoflar insan-hayvan ayrımını böyle doğadışı varlıklarla açıklamaya çalışırken Deneyci filozoflar bu ayrımı görmezden gelmeyi, insanı doğruca gelişmiş bir hayvan olarak görmeyi yeğlemişlerdir.

Böylece, insanlaşmanın teleolojik bir süreç olduğu açıkça kabul edilmiş olmasa bile konunun inandırıcı bir açıklaması da yapılabilmiş değildir. Oysa evrim süreci boyunca böyle teleolojik görünüşlü doğal ayıklanma olaylarına sık sık rastlanmaktadır. Gerek bir hayvan türünden yeni bir türün ortaya çıkmasını gerekse her biri özel olarak yapılmış yetkin araçlar olarak görünen organların oluşumunu salt nedenselliğe bağlı olarak açıklamak olanaksız gibi görünse de, bu türden gelişmelerin doğal olarak ortaya çıkabildiği de bir gerçektir.

Ünlü biyoloji bilgini Jaques Monod, tümüyle belli bir amaca göre özel olarak yapılmış izlenimi veren kimi hayvan türlerinin ya da organların oluşumundaki teleolojik görüntünün bilimsel açıklamasını yapıyor ve bu türden oluşumları, hem teleolojik görüntüyü hem de doğal oluşumu birlikte anlatan 'teleonomik' sözcüğüyle anlatıyor. Monod'ya göre bir rastlantıyla DNA nın yapısına yazılan olaylar milyon ya da milyarlarca kez çoğaltılıp aktarılarak salt rastlantısallıktan zorunluluğa dönüşür. Doğal olarak bu dönüşüm yüz binlerce hatta milyonlarca yıllık bir ayıklanma sürecinin ürünüdür. Buna göre bilinçlenmenin de, Monod'nun ayıklanma süreciyle ilgili açıklamasına uygun olarak, "dirimyuvarının bir gürültü kaynağından her türlü müziğini süzmesi"(1) sonucunda gerçekleştiğini ve insanlaşmanın, kimi rastlantıların birlikte yaşamaya yönelttiği belli bir hayvan türünün milyonlarca yıl süren yaşam karmaşasından süzülen bir sanat yapıtı olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Şimdi artık bilgi yoluyla insanlaşmanın sonuçlarının incelenmesine geçebiliriz. Başlangıçta birlikte yaşama, işbirliğine girme ve konuşmaya başlamanın ürünü olarak ortaya çıkan bilgi, birikim arttıkça onların üreticisi durumuna geçecektir. Gerçekten, bilgisi artan insan, her işte başarının yolunun işbirliğinden geçtiğini görebileceği için işbirliğini geliştirmenin ve onu daha verimli kılmanın yolunu bulabilecektir. Yine bilgisi artan insanın başkalarına anlatacağı ve başkalarından öğreneceği şeyler de artacak ve di de (bilinçle birlikte) bu artışa koşut olarak gelişecektir.

Böylece, insanlaşma sürecinin başlangıç noktasındaki insan tipini, kendi cinsinden insanlarla işbirliği içinde yaşamaya başlamış, konuşma, bilinçlenme ve bilgi edinme yetilerini kazanmış ve yaşamını ancak bir insan toplumunun üyesi olarak sürdürebilen, insan yavrusu olarak doğmuş olsa bile, toplum dışında büyümesi durumunda insanlığını kazanması olanaksız olan bir hayvan olarak tanımlayabiliriz.

Buna göre tarihin herhangi bir dönemindeki insan, yani genel ve evrensel insanı, bir toplum içinde dünyaya gelmiş ve bir toplum içinde, toplumun öteki üyeleriyle işbirliği durumunda yaşamak zorunda olan, *belli bir bilgi düzeyine ulaşmış* bir hayvan olarak görmek gerekiyor. Burada saydığımız niteliklerin, hem Taş Devri insanının hem de günümüzden tasarlayamayacağımız kadar uzak bir geleceğin insanının, yani genel olarak insanın, değişmez nitelikleri olduğunu, bu niteliklerin bütün zamanların insanlarını belirlemek için hem gerekli hem de yeterli olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan davranışlarıyla bilgi arasındaki zorunlu bağlantı göz önünde tutulduğunda, insanlığın bilgi artışına koşut olarak gelişeceği gerçeğinden yola çıkarak, geleceği de buna göre belirlemek gerektiği düşünülebilir. Ancak biz, buraya dek, anlatımda kolaylık sağlamak amacıyla, insan davranışlarını salt bilginin belirlediğini varsaydık. Oysa doğru bilginin yanında, insan davranışlarını tam da bilginin etkilediği biçimde etkileyen, yanlış bilgiler ve inançlar vardır.

Yanlış bilgiler deney ve deneyimlerden yanlış sonuçların çıkarılmasıyla elde edilen bilgilerdir. İnançlarsa, nereden ve hangi koşullar altında geldiği kolayca saptanamayan fakat yine de insanları yönetmede bilgi kadar etkili olan güçlerdir. İnsanlığın bilgi birikiminin yetersiz olduğu dönemlerde, yani insanlık tarihinin en büyük bölümü boyunca, insanların davranışlarını çok büyük ölçüde yanlış bilgilerle inançlar yönetmiştir. Böylece yanlış bilgilerle inançların insanlığın gelişmesini büyük ölçüde yavaşlattığı, kimi dönemlerde de geri bile götürdüğü söylenebilir.

Öte yandan, yanlış bilgilerin çok zaman yeni deneylerle kısa sürede düzeltilebilmesine karşın, deneyden elde edilmedikleri için yeni deneylerle düzeltilmesi olanaksız olan inançlardan insanlığın kurtulması hiç de kolay değildir. Bu yüzden tarih boyunca insanlık, inançların aşırı etkisi yüzünden, inişli çıkışlı bir yol izlemiştir. İnançların bu olumsuz egemenliğinden kurtulmak için bilimin, son 400 yıl içinde olduğu gibi, hiç olmazsa dünyanın bir bölümündeki toplumlarda, dev adımlarıyla denebilecek bir hızla ilerlemesi gerekiyor. Ancak, insan bilimlerindeki gelişme hızı doğa bilimlerindeki gelişme hızına ulaşmadığı için, insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili inançlardan kurtulmak kolay olmuyor.

Nitekim günümüzde bile insanlar arasındaki ilişkilerin, büyük ölçüde, din, dil, ırk, renk ve sınıf ayrılıklarıyla ilgili inançların etkisi altında bulunduğu görülür. Bu yüzden de insanlık, günümüzün bilgi düzeyiyle bağdaşması olanaksız olan savaşlardan, yıkım ve kıyımlardan kurtulamamaktadır. Ancak 400 yıl gibi, insanlık tarihi bakımından çok kısa bir süre içinde erişilen insanlaşma düzeyi, geleceğin, insan doğasına uygun olarak kurulacak olan toplumun, sanıldığı kadar uzakta bulunmadığını göstermektedir.

Buna göre artık "İnsanlık nereye gidiyor?" sorusunu "Her türlü boş inançlardan kurtulmuş insanların salt bilginin ışığı altında kuracakları yeni bir dünyaya doğru" diye yanıtlayabiliriz. Bu dünyanın, günümüze dek değişik türden ütopyalar ortaya atmış olan düşünürlerden en iyimserlerinin bile hayat edemeyeceği bir düzen, özgürlük ve mutluluk dünyası olacağını bu günden görebilmek hiç de zor değildir. Çünkü bu, Tanrının iyi yarattığı insanları toplumsal yaşamın bozmuş olduğu türünden, hiç bir dayanağı bulunmayan bir varsayıma değil, sürekli artan bilginin insanlararası ilişkiler konusundaki her türden yanılgıları ortadan kaldıracağı gerçeğine dayanan bir görüştür. Evrenin sonsuzluğu içinde doğayla hiç bitmeyecek bir yarışma durumunda bulunduğunu görebilen bir insanlığın, kendi iç çatışmaları yüzünden bu yarışta yenik düşmeye razı olacağını düşünmek için hiç bir neden yoktur.

Not:

(1) Jaques Monod. Rastlantı ve Zorunluluk. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 1997, s. 111

Soykan, Ömer Naci (1998). "Bilginin Birliği ve Ayrılığı Üstüne." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 95-109.

BİLGİNİN BİRLİĞİ VE AYRILIĞI ÜSTÜNE(*)

Ömer Naci Soykan

Doğrudan doğruya anlama yetisi veya başka insansal yetiler üstüne konuşmak yerine, ilkin onların ürünleri olan bilgileri gözönüne koyup inceleyerek, buradan o yetilere dönmek, söylenecek şey üstüne daha kolay denetim sağlanabilmesi bakımından, bize daha uygun bir tutum olarak görünüyor. Çünkü ürünler ortadadırlar, onları meydana getiren yetiler hakkında söylenecek sözlerin doğruluğunu güvenceye almak için, onlara her an başvurulabilir. Dahası, doğrudan doğruya insanın tinsel yetilerini incelemek, psikoloji, nöropsikoloji, nörolengüistik gibi deneysel bilimlerin işidir, kavramsal araştırma olarak felsefenin değil.

Bilginin ne olduğunu söylediğini öne süren bir tanım, doğallıkla, bu tanıma uymayan tarzların bilgi dışına çıkarılması sonucunu doğurur. Böylece bu tarz cümlelerin, bazen bilimden ve felsefeden sayılmaması gerektiği savunulur. Ancak bu arada bu "dışarı çıkarma"nın haklılığının, yapılan bilgi tanımından kaynaklandığı çoğu kez unutulur. Bu tutumun bir sonucu olarak, örneğin ethik ve estetik gibi *philo-sophia*'nın özünde bulunan alanlar bile felsefe dışında tutulmak istenir ve onlar bazen aşağılayıcı bir nitelemeyle *metafizik* diye adlandırılır. Sorun, yalnızca ethik-estetikle ilgili olmakla sınırlı kalmaz; fakat tümüyle kültür bilimleriyle de ilgilidir. Dahası, Ernst Mach örneğinde olduğu gibi bu bilgiden sayılmama, bazen deneysel bilim bilgisi için de söz konusu olur.(1) Yine belli bir bilgi tanımından kaynaklanan doğa ve kültür bilimleri ayrımı, bu sonunculara ikinci sınıf bilim konumu verilmesi sonucunu doğurur. Fakat bu tutumun tam tersine, kültür bilimlerini doğa bilimlerine üstün tutanlar da vardır.(2) Tartışmanın ortadan kalkması değilse de (Çünkü bu tarz tartışmalar, psikolojik etmenlerin yanında felsefi geleneklerin, dünya ve yaşam görüşlerinin farklı biçimlerinin belirleyiciliği altındadır.) bir açıklık kazanması, demek ki, ilkin bilgi tanımlarının kendilerinin ve onların temellendiği bilgi tarzlarının açık kılınmasını gerektirir. Bir felsefeden beklenen en temel şey de açık kılmadır. Bu yazı, böyle bir amacı, iyi niyetli ve alçakgönüllü bir tarzda bir deneme olarak kendisine ödev diye verir. Bu deneme, ilkin tanımları ortaya koyup, sonra onlardan hareket ederek bilgi tarzlarının meşruluğunu bu tanımlara bağlama yolunun tam tersi bir yolda ilerleyecektir: Hakkında belli bir literatür oluşmuş ve bir geleneği olan her bilgi türü, bu sayede zaten bilgi olma hakkını elde etmiştir; onu bilgi türü olarak reddedenler ne söylerse söylesin; o, bu gelenek içinde sürer gider. Bizim yapmamız gereken şey, bilgi tarzlarına, zaten onların sahip olduğu meşrulu-

ğu vermeyi savlamak değil, tersine ayrıştırıcı (kritik) ve betimleyici (deskriptiv) bir tutumla onları yakından tanımak, benzerlik ve ayrımlarını görmek ve olabilirse tümünü bir çerçeve içinde göstermek amacıyla aralarındaki bağıntıları ortaya koymak olmalıdır. Betimleyici bir bilgi tanımı, tüm bilgi tarzlarını içinde barındıramıyorsa, demek ki, burada birden çok tanıma ihtiyaç vardır. Fakat tutumluk ilkesi uyarınca, gerek olmadıkça tarzlar çoğaltılmamalıdır. Öte yandan bilginin ve bilimin birliği ilkesi adına bu tanımlar arasındaki bağıntılar da gösterilmelidir. Ancak burada söz konusu olan şey birliktir. Birlik de daima çok öğelidir. Biz burada her biri, temelini öznede bulan, ayrı tarzlarda ele almayı hak eden, bilginin birliği adına aralarında bağıntılar kurulan bilgi tarzlarından söz edeceğiz, ancak onların sayılarını betimleyici tutumumuza uygun olarak daha baştan belirlemekten kendimizi uzak tutacağız.

Matematiğin ve doğa bilimlerinin olduğu gibi kültür bilimlerinin bilgisinin de bilgi tarzı olma hakkına sahip olduklarına inanıyoruz; doğallıkla etik ve estetik bilginin, hatta hayalgücü bilgisinin de. Biz, bilim ayrımından değil, fakat bilgi tarzı ayrımından yola çıkıyoruz. Başka bir deyişle burada bir bilimler sınıflaması yapılmayacaktır. Her bilim, kendisini en çok hangi bilgi tarzında görüyorsa, kendisine orada bir yer bulabilir ya da bazı durumlarda bu yer, iki veya daha çok bilgi tarzının geçerlikte olduğu bir ortak alan da olabilir. Öte yandan bu tutum, zaten sağlam bir dayanağı olmayan, yetersizliği her birinde görülen bilem sınıflamalarına başvurmamakla bilimler arasında sıradüzen (hiyeraşi) gibi sahte (pseude) bir sorunla karşı karşıya gelinmesi sakıncasından da bizi korur.

Bilgikuramı, Descartes'la birlikte matematiğin ve doğabilimin bilgisini kendisine hareket noktası ve ölçüt olarak almıştır. Aynı tutumu, daha sonra Kant da kendi tarzında ortaya koymuştur. Fakat, gerek Descartes'ın matematiksel apaçıklıktan anladığı şeyin ve bunun sınırının, gerek Kant'ta matematik ile fizik alanlarının bilgi tarzlarının birbirine uygunluğu sorununun tam bir açıklığa kavuşmuş olduğu söylenemez. Örneğin Descartes'ın "üçgenin yalnız üç çizgi ile sınarlandığı" gibi bir matematiksel bilgiyi, herkesin kendi var olduğunu kavraması bilgisi ile aynı tarzda bir intuition olarak görmesi,[3] Kant'ın matematikte olduğu gibi fizikte de *sentetik a priori* bilgiyi bulması, sözü edilen güçlüklerin başlıcalarıdır.[4] Bilginin birliğinin temelinin bilene öznede aranması, ayrı bilgi biçimlerinin öznenin bilgiyi edinme tarzlarında bulunması, benimsediğimiz bir hareket noktası olmakla birlikte, burada ortaya çıkan sorunların yeniden ele alınmasına gerek olduğuna inanıyoruz.

Öte yandan, yüzyılımızda başlıca bir temsilcisini Nicolai Hartmann'da bulan, bilginin ve bilimin temellendirilmesinde görünüşlerden (fenomenlerden) hareket eden, bu fenomenlerin arkasındaki şeyin kendisini hesaba katmayan, dolayısıyla fenomeni varolan olarak, şeyin kendisi olarak alan ve böyle bir varolandan yola çıkan görüşün,[5] modern felsefede Descartes'la başlayan ve Kant'ta doruğa ulaşan, bilginin merkezinin nesneden alınıp bilen

özneye verilmesi biçiminde dile getirilebilecek bilgikuramsal devrimin[6] yok sayılması anlamına geldi, bunun bilgikuramında bir eskiye dönüş olarak nitelenmesi gerektiği kanısındayız. Benzeri bir eski görüş, bilginin nesnenin öznedeki bir yansıması olduğunu savlayan, aklı, anlama yetisini kopya çıkarıcı ve salt işlemci bir konuma sokan Locke ve Hume için de söz konusuydu.[7] Bir şeyi, bir varolanı bilen daima bir öznedir ve bilgi öznenin kendi başarısıdır. Bilen öznenin nesne hakkındaki bilgisinin, nesnenin kendisine değil ama öznenin ondan oluşturacağı objesine uygun olduğuna karar verecek olan da yine öznedir. N. Hartmann, gerçi, varolandan hareket eden bir varlıkbiliminin "daha ilk adımında, bilgi alanlarındaki araştırma sonuçlarına bağlı bulunduğunu, araştırma sonuçlarının kurduğu bilgi yöntemine dayandığını" belirtmekle, temel bilim olarak öne sürdüğü varlıkbilimin de kendisine bir temel olarak bilgikuramını alması gerektiği itirazını gözardı etmez. Ama o, bu sorunun aşılmaz bir güçlük (apori) olduğunu ve bunun diğer temel bilim savları için de geçerli olduğunu söyleyerek kendi yolunu sürdürür.[8] Biz burada herhangi bir temel bilim öne sürme savında olmadığımız için böyle bir apori ile de karşı karşıya bulunmuyoruz. Tek dayandığımız şey olan, bilginin öznenin bir başarısı olduğu savı da hiçbir temellendirmeye gerek duymayacak kadar açıktır.

Bu bağlamda "varlıksal" (ontik) ve "varlıkbilimsel" (ontolojik) ayrımının açıklık kazanması gerekir. Bir şeyin bir niteliğinin onun varlıksal bir niteliği olduğunu söylemekle neyi kastederiz? Bu, bizim o şey hakkındaki bilgimizin tam, mutlak, değişmez olduğunu, şeyin kendisini verdiğini söylemekten başka bir şey değildir. Ama böyle bir şeyi söylemeye hakkımız yoktur. Bizim "varlıksal" dediğimiz her şey aslında varlıkbilimseldir; söylediğimiz her şey bizim sözümüzdür. Biz eğer şeyin kendisini bilebilseydik, şeyin kendisi ile bundan oluşturduğumuz obje arasında hiçbir ayrım kalmazdı ve varolanlara ilişkin bu tarz bilgilerimizin bütünü bize bir varlıkbilimini verirdi. Oysa biz, şeyin kendisini değil, her defasında, bilgi araçlarımız (=duyu organları ve bunların yetilerini artırmaya, hassaslaştırmaya yarayan her türlü deney aracı) ve elbette anlama yetimiz yoluyla ondan elde ettiğimiz objeyi biliriz. Ve elbette böyle bir obje, bizim bir hayal ürünümüz de değildir. Şeylerin kendisini bilemiyeceğimiz düşüncesini kendisine borçlu olduğumuz Kant, bunun tersini savunan, "nesneler hakkında tam, a priori sentetik bilgileri sistematik bir öğretide vermeyi haksız yere savlayan mağrur adlı varlıkbilimi" felsefeden kapı dışarı etmişti.[9] Kant'ın şeyin kendisini bilemiyeceğimiz düşüncesi, yüzyılımızda Bertrand Russell'da benzeri bir tarzda yeniden dile gelir. O, Kant'ın "şeyin kendisi" ("Ding an sich") dediği şeye, daha sınırlı bir çerçevede, "fiziksel nesne" ("physical object") ya da "madde" ("matter") der. Nesnenin kendisi ve görünüşü ayrımını yapan Russell'a göre, fiziksel nesnenin kendisini, gerçek doğasını bilemeyiz; o, -eğer böyle bir şey varsa- duyu verileriyle dolaysız olarak bildiğimiz şeyden, yani görünüşten yaptığımız bir çıkarım olsa gerektir.[10] Demek ki özne, hiçbir zaman, kendisin-

den bağımsız olarak var olan şeyin kendisinden hareket edemiyeceği, daima onun ile kendisi arasında bulunan, yine kendisinin oluşturduğu objeden ancak hareket edebileceği için, şeyin kendisini ya da varolanı bilgide hareket noktası olarak almanın zaten olanaklı olmadığı böylece ortaya çıkmış oldu.

Obje ya da görünüş ile şeyin kendisi ayrımını yapmanın başlıca iki yararı da şudur: Bu sayede aynı şeyin farklı bilgilerini edinmenin, bilimde ilerlemenin olanağı açıklanmış ve böylece "doğa yasası" denilen şeyin aslında bilim yasası demek olduğu anlaşılmış olur. "Şeyin kendisi"ni ya da "fiziksel nesne"yi bilemeyişimiz, bilgimizin sınırını gösterir. Fakat bu sınır sabit değildir; şeyin kendisinden yaptığımız yeni objelerle daima genişleyebilir.

İnsan bilgisinin belki de toplumsal, ama bizce bilinmeyen bir kökü olduğu ve bu kökten biri duyarlık, diğeri anlama yetisi olan iki gövdenin çıktığı, fakat tüm düşünme biçimlerinin duyarlıkla ilişkili olması gerektiği tarzındaki Kant'ın düşüncelerini,[11] bunlara bağlı olarak onun ortaya koyduğu diğer tüm düşüncelerinin sorumluluğunu üstlenmeksizin, onlar hakkında bir yargıda bulunmaktan kaçınıp[12] bu özetlediğimiz biçimiyle benimseyerek, yukarıda kaldığımız yerden düşüncelerimizi sürdürelim.

Ben, kendi varlığımın olduğu gibi, şu anda düşünmekte olduğumun da ayrımındayım. Burada ne şeyin kendisi ile görünüşü ayrımı, ne bir özne-nesne ayrımı vardır ne de bundan dolayı bu bilgi bir deney bilgisidir. Deney bilgisi, her şeyden önce, deneyen bir özne ile denenen bir şey ayrımını gerektirir. Ama kendisinde bir özne-nesne ayrımının olduğu her tür bilgi de deney bilgisi değildir. Ben ne kendi var olduğumu ne de düşünüyor olduğumu denerim. Düşünmekte olan bilincim, bu edimini bırakmaksızın kendisini nesne yapamaz. Hem düşünüyor olmam hem düşünüyor olmamı düşünmem diye aynı anda iki düşünme edimim olamaz. Kant, bu sorunu bizim anlayışımıza yakın bir biçimde dile getirmiştir. O şöyle diyor: "Bu: *Ben düşünüyorum*, benim tüm tasarımlarıma eşlik edebilmelidir." (...) *"Benim* tüm tasarımlarımı... yalnızca *benim* tasarımlarım olarak ... *düşünüyorum* genel deyimi sayesinde kavrayabilirim."[13] Kant, kendi var olduğumu kavramamı da aynı "eşlik etme" deyimiyle dile getiriyor: "Benim tüm yargılarıma ve anlama yetimin edimlerine eşlik eden *ben (var)ım* tasarımı..."[14] Bu "eşlik etmeyi" biz, Dilthey'dan ödünç aldığımız "ayırdında olmak" (innewerden) kavramıyla değiştirmek istiyoruz. O, şöyle diyor: "Ayırdında olduğum şey, benim kendi durumum olarak dışsal bir nesne gibi göreli değildir."[15] Gerçi Dilthey, bu kavramı, "tinbilimleri"nin "dış dünya bilimleri"nden ayrımını belirtmede kullanıyor. Fakat bize göre, ayırdında olma, öznenin tüm algılama ve kavrama biçimlerinde, tüm edimlerinde ortaktır. Benim algıladığım dışımdaki bir nesne bana göredir; ama ne onun bendeki izlenimi ne de bu algılama edimimin kendisi için böyle bir görelilik söz konusu değildir. Dışsal ya da içsel olsun herhangi bir nesneyi algılarken, herhangi bir şeyi kavrarken, bu algılama ve kavrama zihinsel edimlerim sırasında, daima olup bitenin ayrımında olurum. İş-

te bu "daima olup bitenin ayırdında olmam"dan başka bir şey değildir, düşünüyor olduğumun veya kendi var olduğumun ayırdında olmam. Bu anlamda ayırdında olma, düşünme edimi sırasında vuku bulan ikinci bir zihinsel edim değildir. Bu yüzden Kant'ın "eşlik etme" deyimini fazla buluyorum. Ama doğrusu Kant da buna "tasarım" demekle birlikte, onu tasarım ya da düşünme sırasında vuku bulan ayrı, ikinci bir zihinsele edim olarak düşünmemişti. Zihinsel edimlerim olduğunu biliyorum; yani bunların ayrımındayım. Bu edimlerle elde ettiğim bilgiler deneysel olabilir. Ama bu edimlere sahip olan benimi kendisine nesne yapan ikinci bir özne benim bu esnada var değildir. Olsaydı eğer o zaman var olduğumu biliyor olmam bir deney bilgisi olurdu. Dolayısıyla ben ancak var olduğumun ayırdında olurum.

Düşünüyor olduğumun ve kendi var olduğumun ayırdında olmam, tıpkı bir duygu ve duyumum olduğunun ayırdında olmamım intuitif bilgisi ve her intuitif bilgi gibi kesindir; ama açık ve seçik değildir. Ondan şüphe edilememesi ve kesin olması bakımından açık olduğu söylenebilir; ama o kanıtlanabilir olmadığı için açık ve seçik değildir. Bir öznenin bir nesneden edindiği, örneğin onun görünüşü hakkındaki intuitif bilgi yanında, aynı nesneyi başka bir özne de kullanarak ondan yine onun görünüşü hakkında bir intuitif bilgi edinse, bu iki bilginin aynı olduğu kanıtlanamaz ve böyle bir bilgi bu yolla, nesne aracılığıyla iletilemez. Aynı iletilemezlik ve kanıtlanamazlık, her intuitif olan şey için söz konusudur. Jaspers'in de belirttiği gibi Descartes'ın "açık ve seçik" kavramının kendisi açık ve seçik değildir. O şöyle diyor: "<Açık ve seçik>, bir şeyin açıklığı ve seçikliği olursa, ancak ilkin o zaman kendisi açık olur. Aksi halde o hiçbir şeydir. (...) Descartes, salt açıklık ve seçikliği, sanki o artık nesne bilgisiymiş sanıyordu..."(16) Yukarıda belirttiğimiz gibi, ne "Ben düşünüyorum."da ne de kendi var olduğumun bilgisinde, bir bilgi *tarzı* olmanın ilk koşulu olan bir özne-nesne ayrımı yoktur. O, 2+2 nin 4 etmesi gibi herkes için aynı olan nesne ve bilgi de değildir.

Öznenin tüm edim ve etkilenimlerinde bulunabilen bu "ayırdında olma"yı, bu niteliğinden ötürü, herhangi bir bilgi tarzı olarak değil, tersine tüm bilgi türlerinden önce gelen, insan bilgisinin bir koşulu olarak görüyorum. Bu ayırdında olmayı daha açık görebilmek için, onu şu üç tarzda dile getirebiliriz: i. Tüm duygu ve duyumlarımda (etkilenimlerimde) beden-ruh birliği olarak ruhum (bilincim, kendi benim vb.) duygu ve duyumlara sahip olduğunun ayrımında olabilir. ii. Tüm zihinsel etkinliklerimde zihnim, kendisinin etkinlikte olduğunun ayrımında olabilir. (Örn. Düşünüyor olduğumun ayrımında olmam.) iii. Beden-ruh birliği olarak ruh ve zihin bütünlüğüne sahip olarak ben, ruhumun ve zihnimin etkilenim ve edimlerinin ayırdında olabilirim. (Kendi var olduğumun ayırda olmam.) Bu üç tarzı, her türlü bilmenin koşulu olarak, bilen öznenin kendi varlığının ve kendi etkilenim ve edimlerinin ayırdında olması biçiminde birlikte dile getirebiliriz.

Ayırdında olmanın ilk deyim biçiminden çıkardığımız ve birinci sıraya koyduğumuz, doğrudan doğruya duygu ve duyumlarımızdan ibaret olan bil-

gi, kendisinde bir bilinen şey ile onun bilgisinin ayrımının, keza şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımının bulunmadığı, fakat bir özne-nesne ayrımının ilk olarak ortaya çıktığı *intuitif* bilgidir. Esasen, benim tüm bilgi tarzlarımın bir önkoşulu olan intuitif olma ile birlikte bir bilgi tarzı olmak için gereken özne-nesne ayrımı koşulunu da yerine getiren bu ilk tarz bilgiyi münhasıran intuitif diye adlandırmakta bir terslik yoktur.

Sevinç, üzüntü, acı, korku gibi duygularda veya bir sesi yalnızca işitme, bir rengi veya biçimi yalnızca görme gibi duyumlarda ruhumuz edilgindir. Tüm duygu ve duyumlar etkilenimlerdir. Bir etkilenim bir deneydir; ama etkilenim, ya öznenin bir içebakışının bir nesnesi ya da öznenin dışındaki bir nesneyi kendisinin algılamasında olan, yine yalnızca kendisinin bir nesnesi olduğu için, başka birinin karşısında olmadığı için onun hakkındaki bilgi yalnızca öznesine aittir. Bu bilgi, nesnenin varlığının bilgisi hakkında ya da onun örneğin şiddeti, zayıflığı, inceliği vb. hakkında söylenebilecek, yalnızca niteliksel (kalitatif) deyimlerden ibarettir. Varlığı söylenen nesne, burada bir etkilenimdir ve o yalnızca etkilenen öznenin nesnesidir. Ama onda, onun öznesi için şeyin kendisi ile görünüşü ayrımı, bilinen şey ile onun bilgisi arımı olmadığı için öznenin onun varlığı hakkında hiçbir kuşkusu yoktur. Öte yandan, nesne hakkındaki niteliksel deyimler ise yalnızca bizim izlenimlerimiz hakkında olduğu için onların doğruluğunu, yani onların nesnesine uygunluğunu kanıtlayamayız. Bu tarz bilgimizi bir başkasına ancak şu yolla iletebiliriz: Başkası ya benzeri bir duyumu kendi de yaşamıştır; kendi duyumunu anımsayarak söylediğimiz şeyi anlar ve böylece biz bu bilgimizi ona iletmiş oluruz. Ya da o, Wittgenstein'ın dediği gibi, dilin kullanımını biliyordur: "Bir sözün anlamı, onun dildeki kullanımıdır."[17] Bu sayede başka biri bizim bu etkilenimimiz hakkında söylediğimiz şeyi anlar; böylece biz ona bu bilgimizi belli ölçüde iletmiş oluruz. Ama doğrusu, birinci iletme biçimi için de bu ikincisi ön-koşuldur. Çünkü başkasının, kendi duyumunun bizimkine benzer olduğunu anlayabilmesi için, yani bizim kendi duyumumuz için kullandığımız deyimin onun kendi duyumu için de kullanılabileceğine karar vermesi için yine de o, dilin kullanımını bilmek zorundadır. Kendi duyumumuz hakkındaki bilgiyi bu yolla iletebilmiş olsak da o, doğruluğu kanıtlanabilir, denetlenebilir bir bilgi değildir. Çünkü burada yalnızca bir benzerlik ve uzlaşım söz konusudur. Hiç kimse öyle bir uzlaşıma katılmak zorunda değildir. Dahası, biz burada başkasını aldatmış olabiliriz. Örneğin, bende hiçbir ağrı duyumu olmadığı halde ben, sanki bir ağrım varmış gibi yapabilir ve amansız acılar çektiğimi söyleyebilirim. Demek ki nesnesi yalnızca bizim için olan bir bilgi, belli bir tarzda iletilebilir olmakla birlikte doğruluğu denetlenebilir, kanıtlanabilir nesnel bir bilgi değildir.

Yaptığımız açıklamalardan anlaşıldığına göre, bir deney bilgisi olmayan, bir öznenin kendisinde de olsa bir özne-nesne ayrımının olmadığı, düşünüyor olduğumun ve kendi var olduğumun ayırdında oluşumu, belli bir anlamda bir özne-nesne ayrımının olduğu, dolayısıyla bir deney bilgisi olan bi-

rinci öbeğin içine koyamazdık. Esasen onun için verilebilecek örnekler yalnızca bu ikisidir. "Düşünüyorum"un başka versiyonları olan "şüphe ediyorum", "tasarlıyorum" gibi örneklerin dışında başka örnekleri yoktur. Ve onun üstüne inşa edilen bir bilim de yoktur. Onun için "eşlik ediciliği" bile çok görürken ona ayrı bir bilgi tarzı olarak bir yer veremezdik. Ama onun iletilebilirliği, belli bir tarzda olanaklıdır. Bu yüzden Descartes, herkes kendi var olduğunu kavrayabilir derken haklıdır. Ben kendi varlığımın ayırdında olduğum gibi, benim gibi bir insan olduğunu *kabul ettiğim* başka biri de kendi var olduğunun ayırdında olabilir. Ama bu bilgiyi kanıtlayamam. Bu sadece pratik bir kabuldür. Ayırdında olmanın bu belli bir tarzda iletilebilir de olmasına karşın, yine de onu bir bilgi tarzı saymamamızın biricik nedeni, onda bir bilgi için vazgeçilmez koşul olan özne-nesne ayrımının bulunmamasıdır. Ama eğer biri çıkar da ayırdında olmada yine de bir özne-nesne ayrımı olduğunu belirterek onu bir bilgi tarzı olarak görmemiz gerektiğini söylerse, ona şundan başka bir şey demek istemeyiz: Ben düşündüğüm esnada düşünmekte olduğumu ikinci bir düşünme edimi olarak birlikte, aynı zamanda beceremiyorum. Sen böyle bir şeyi başarabiliyorsan, o zaman benim susmaktan başka yapacağım bir şey yoktur. Bir de şu: Benim benim, bana bir obje olarak verilmemiştir.

Bilincimizin etken olduğu, tasarımlama, anlama-kavrama, düşünme gibi edimlerimizle daima bir şeyi kavrar, düşünürüz vb. Burada öznenin nesnesi, başka bir öznenin de nesnesi olabildiği zaman, yani nesne öznenin kendisinde değil de dışında ise, bu nesne hakkındaki bilgimizi, yalnız yukarıda söylenin biçimde değil, aynı zamanda bu nesne aracılığıyla da başkasına iletebiliriz. Bu tarz bilgide öznenin bilinen şey ile onun bilgisi ayrımına sahip olması, bilinen şeyin özneden bağımsız, onun dışında var olmasına dayanır. Aynı şekilde burada bu bilinen şeyin kendisi ile onun bildiğimiz görünüşü ayrımından söz edebiliyoruz. Böylece ikinci tarzda bir bilgiye varmış oluruz. Bu bilgi, nesnesi her bir öznenin karşısında bulunabilen, bundan dolayı, bilgisi, hem nesne aracılığıyla hem de zaten her tür iletme için söz konusu olan dilin kullanılmasının bilinmesi yoluyla iletilebilir; ayrıca doğruluğu kanıtlanabilir, genel geçer olan *nesnel bilgi*dir. Bu bilgi hakkında yaptığımız tanımlamaların tümünü üstlenen bilgiyi ikinci tarz olarak şimdi ele alacağız. Ancak bu tarz hakkında burada söylenenlerden yalnızca nesnesi her öznenin karşısında olma özelliğini tam olarak paylaşan, ama diğer bazılarına ancak belli ölçüde sahip olan, *değer bilgisi* diye adlandıracağımız başka tarz bir bilgiyi ayrıntılarıyla ele almayı yazının sonuna bırakıyoruz. Şimdilik onun hakkında ayraç içinde birkaç şeyi aşağıda söylemekle yetineceğiz.

Birinci tarz olarak gördüğümüz, duyarlığın doğrudan doğruya sağladığı bilgide, bir şey ile o şeyin bilgisi ayrımı ve nesnenin kendisi ile onun görünüşü ayrımı yoktu. Hume, öznenin arzu ve duygularının dilegetirimi olarak gördüğü, kendi bilgi anlayışına uymayan ethik ve estetik bilgiyi bu nedenle reddetmişti. Ona göre bir bilginin olması için, bizim dışımızda bir şeyin ve

bir de bu şeyin bizdeki bir izlenimi, bir tasarımı olması, yani burada birbirinden ayrı iki şeyin olması gerekir. Ancak bu durumda bizdeki tasarımın şeye uygunluğu anlamında doğruluktan söz edebiliriz. Ve ancak doğru olabilen şey bilgidir. Fakat istek ve duygularımızda, bunların dilegetirimi anlamında, onların bilgisinde böyle bir ikilik yoktur. Onlar orijinaldirler. Bu yüzden onlarda birinin diğerine uygunluğu anlamında bir doğruluktan veya uygun olmayışı anlamında bir yanlıştan söz edilemez.[18] İstek ve duygularda nesne ile nesnenin bilgisi ayrımı olmadığı noktasında Hume haklıdır; ama söz konusu ayrım ethik-estetik bilgide yok diye onu bilgi saymamakta değil. Çünkü eğer öyle olsaydı, o zaman, intuitif bilgi bir yana, matematik bilgiden de söz edilemezdi. Matematiksel nesnenin bilgisinde de tıpkı arzu ve duygularımızın bilgisinde olduğu gibi, bir şey ile o şeyin tasarımı ayrımı, şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımı yoktur. Matematik ve ethik-estetik bilgiye normatif ve aksiyolojik bilgi diyerek, onları bir başlık altında toplamanın anlamı da buradadır. Bu birlikteliğe rağmen onlar, aşağıda görüleceği gibi, yine de birbirlerinden ayrıdırlar. Yukarıda sözünü ettiğimiz ayracı burada kapıyoruz.

Nesnelerin bizdeki düpedüz etkilerinin bilgisi, yani doğrudan doğruya duyarlığın sağladığı bilgi ile bu etkilerden oluşturduğumuz tasarım, görü ve kavramlar, nesnelere ilişkin tüm deneylerimiz yoluyla onlar hakkında edindiğimiz bilgi, yani anlama yetisinin bilgisi, demek ki birbirinden ayrı iki tarzı oluşturuyor.[19] Bizim dışımızda, bizden bağımsız bütün *gerçek (real)* nesnelere ilişkin nesnel bilgi bu ikinci tarzda elde edilir. Bu iki tarz arasında başlıca karakteristik ayrımlar şunlardır: Birincisinde bizde meydana gelen etkilenimin nedeni, ister içimizde ister dışımızdaki şey olsa da, bu etkilenimin kendisi bilincimizin objesi olduğu zaman, o birincildir (primer), ikincil (sekunder) değildir. Benim bir duyumum hakkındaki bu bilgim, o duyuma neden olan iç veya dış bir şeyin bilgisi değil, tersine duyumumun kendisinin bilgisidir. Bendeki bir duyum, doğrudan doğruya bir dış nesneden değil de bedenimdeki fizyolojik bir değişimden meydana gelmişse, örneğin bedenimdeki bir rahatsızlıktan (etkilenimin nedeni olan şey) dolayı karnımda bir ağrı duyuyorsam, bu duyum hakkındaki bilgim, ağrı duyumunun bilgisidir, onu meydana getiren rahatsızlığın bilgisi değil. Aksi halde tıp bilimlerine gerek olmazdı ve dışsal nesneler hakkındaki diğer bilimlere de. Duyum bilgisinde duyarlık yeterlidir. Oysa ikinci tarz, duyarlık temelinde anlama yetisinin sağladığı bir bilgidir. Benim duyumum hakkındaki bilgim ile duyumumun kendisi arasında bir uygunluk sorunu yoktur. Zaten burada böyle bir ikilik de yoktur. Bilgi kesindir. Bir duyumum olup olmadığından şüphe edemem. Onun için doğru veya yanlış denemez. Oysa nesne bilgisinde, benim tasarımım ile onun konusu olan şey arasında bir karşılıklılık, bir uygunluk, dolayısıyla doğruluk sorunu vardır. Nesnel bilgi, ölçülebilir olduğundan, o niceliksel olarak da dile getirilebilir. Nesnel bilgi iletilebilir ve genel geçer olmasına karşın, intuitif bilgi, ancak dil kullanımına katılma yoluyla belli ölçüde iletilebilirdir. Duyarlığın doğrudan doğruya sağladığı görü bilgisi (intuitif bilgi)

ile duyarlıktaki etkilerden anlama yetisi yoluyla edinilen bilgi arasındaki bu ayrımlara karşın, yukarıda belirtildiği gibi ikinciler, daima uzak veya birincilere dayandıkları için onlar arasında bir birlik de vardır.[20]

Duyarlığın sağladığı intuitif bilgi ile anlama yetisinin oluşturduğu nesnel bilginin yanında, bir üçüncü tarz olarak *akıl bilgisini* koyuyorum. Bu sonuncusunu, biri aklın doğrudan doğruya kendisinin ürettiği bilgi, diğeri yine Kant'tan esinle[21] aklın anlama yetisini nesne yaptığı bilgisi diye ikiye ayırıyorum. Matematik nesnelerin kendileri ve bunlarla yapılan işlemler, tanımlar, ispatlar, kurgulamalar birincisine girer; böylece onlar, aklın ürettiği nesne bilgisi olur.

Matematiğin insan aklının özgür bir yaratması olduğu sözünün anlamının açık kılınması, aklın bu ediminden neyin anlaşılacağını ortaya koyar. Aritmetiğin sayılarının, geometrinin şekillerinin kaynağının yaşam deneyimlerimiz olduğu savı,[22] tüm bilgilerimizi, tüm başarılarımızı yaşamımızdan elde edindiğimiz anlamında elbette doğrudur. Ancak ne bu sayıların ve şekillerin kendileri ne de onlarla yapılan işlemler, kanıtlamalar, hiçbir nesneyi, hiçbir şey-durumunu veya hiçbir nesnenin hiçbir özelliğini göstermez, betimlemezler. Onlar hiçbir şey-bilgisi değildirler. Onlarda nesne ile nesnenin bilgisi ayrımı, şeyin kendisi ile görünüşü ayrımı yoktur. Matematiksel-mantıksal sayı, şekil ve işaretler, verilmiş algılarımızdan doğrudan doğruya genel tasarım ve kavramları çıkarmak anlamında bir soyutlamanın ürünü değildirler. Örneğin, biz 3 sayısını üç elma görünüşünden doğrudan doğruya çıkarıyor değiliz. Husserl, haklı olarak fenomenlerin bir matematiğinin olanaksız olduğunu söyler.[23] Eğer burada yine de soyutlama deyimini kullanacaksak, bunun soyutlanmış şeyden tam bir kopuşu göstermesi gerekir. Bu kopmadan dolayıdır ki, matematiksel kavramlar insan zihninin yaratmaları olma adını hak ediyor. Bizim burada bir "kopuş" ve bir "yaratma" ile adlandırdığımız, matematiksel kavramların bu elde ediliş tarzı, bu adlandırmayla açıklanmış olmuyor. Bu olgunun açıklanması için örneğin Kant, empirik görünün olanağı olarak onun temeline koyduğu bir "salt görü"den söz eder,[24] Husserl ise aynı amaça "bireysel görü"nün tersine çevrilmiş, dönüşmü bir tarzı olarak "öz-görü" kavramını kullanır.[25] Bu tarz açıklamaların kendilerinin ne kadar açık olduklarını burada tartışmak istemiyoruz. İster "tersine çevrilmiş deneysel görü" ya da empirik olmayan "salt görü" yoluyla bizim kopma dediğimiz bu aralık doldurulmak, dolayısıyla o böylece açıklanmak istensin, biz bu adlandırma ile yetinmek istiyor ve hiçbir şeyi göstermeyen bu tür kavramlara Wittgenstein anlamında "biçimsel kavram"[26] diyoruz.

Matematiğin bütün kavramları, tüm biçimsel kavramlar, tanımlanmış ve bu tanımlama suretiyle elde edilmiş kurgular (konstrüksiyon)dır. Onların, örneğin kağıt üzerinde yapılan çizimleri, ancak yaklaşık bir biçimde onları ortaya koyabilir. Örneğin sayısız çeşit kalınlıkta nokta işaretinden hangisi tanımla elde edilmiş olan nokta kavramının tam bir örneğidir? Sayısız çeşit kalınlıkta doğru parçalarıyla çizilebilir ikiz kenar üçgenlerden hangisi bu kav-

ramın örneğidir? Böyle bir *örnek*, hiçbir algının, hiçbir görünün nesnesi değildir. Buna rağmen burada bir algı, bir görü tarzı icat edip, bu *örneğe* bu tarzın nesnesi olarak "öz" diyerek ona bir varlık tarzı vermek zorunda değiliz. Wittgenstein'ın "Bir biçimsel kavram kavramın varlığına yönelen soru saçmadır. Çünkü hiçbir cümle böyle bir soruyu yanıtlayamaz"(27) sözü bizi tatmin etmezse, böyle bir sorunun yanıtı olacak olan "öz" (Wesen) ya da "idea", bizi nasıl tatmin edecek? Biçimsel kavramlar, sahici kavram değildirler. Duyarlıkla ilgileri tamamen kopmuştur; bu nedenle onlar insan tipinin özgür yaratmalarıdır. Ancak bu yaratmayı hayalgücünün özgür yaratmasından ayıran bir neden, birincisinin çelişmezlik ilkesine aykırı olamayışıdır. Matematiğin kavramlarının yaratılmasında olduğu gibi onlarla yapılan işlemler ve kanıtlamalar vb. de çelişmezlik ilkesine dayanan salt kurgular (konstrüksiyon)dır. Ve bu anlamda onlar deneydirler. Matematik bilgi, her özne için geçerli, iletilebilir, doğruluğu kanıtlanabilir bilgidir. Onun doğruluğunun kanıtlanması için salt akıl, çelişme ilkesi, tek başına yeterlidir.

Anlama yetisi ve akıl diye insanda iki ayrı yeti var değildir. Nasıl ki belli kullanımları bakımından "ruh" ve "zihin" diye iki ayrı kavramı anıyorsak, burada da benzeri bir şekilde "anlama yetisi" ve "akıl" kavramlarını kullanıyoruz. Bu nedenlee aklın ikincisi tarz bilgisine, aklın anlama yetisini nesne yaptığı bilgidediğimiz gibi, aklın kendisi obje yaptığı bilgi de diyebiliriz. Aklın kendisini obje yaptığı sırada, obje olan akıl hiçbir edim halinde değildir. Burada o, bir olanak olarak objedir.

Anlama yetisine akıl, bilginin olanağını arar, mantığın, matematiğin ve bilimlerin temellerini araştırır. Bu herhangi bir bilgi tarzını temellendirme çabası, felsefeden başka bir şey değildir. Bilimde ilkeler olarak geçen önermeler de bu tarzda bilgilerdir. Örneğin, fiziğin *eylemsizlik ilkesi* veya termodinamiğin ikinci yasası, hiçbir deney betimlemesi olmayıp bir olanak bilgisidir. Daha uygun bir deyimle, bu ilkelerin ortaya koyduğu olanak, tamı tamına gerçekleştirilebilir (denenebilir) olmayan bir olanak olduğu için, o öyle olarak resmedilemez, o, bir şey-durumu değildir. Denenebilir olmayan bu bilgi, buna karşın aklın kullanımı yoluyla iletilebilirdir. Mantığın ve matematiğin ilkelerini ve yine fizikte salt ilkeler olarak geçen tanımları yaratan, bilginin olanağına yönelen aklın bu ediminin bu ikinci tarz bilgisi, doğrudan doğruya mantık-matematik bilgileri veren yine aynı aklın bu ediminin bu birinci tarz bilgisinden bu yolla ayrılır. Bu ikinci tarz akıl bilgisinde, kuşkusuz birincisinde de olduğu gibi bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımı yoktur. Bu bir olanak bilgisi olduğu ve olanak da *bir şey* olmadığı için burada, şey ile onun bilgisi ayrımı aranamaz. Deney bilgisi olmayan bu bilginin iletilebilmesi, aklın doğru kullanımı yoluyla sağlanabilir; doğruluğu da yine bu yolla *görülebilir*. Bu bilgi, mantığın, matematiğin ve bilimin ilkelerinde açıkça görüldüğü gibi genel geçerdir. Bu tarzı, bir felsefi bilgi olarak nitelemiştik. Ama her felsefi bilgi bu tarzda olamayabileceği için, her felsefi bilginin genel geçer olduğu da söylenemeyecektir.

Düşünmenin ilk adımında bu tarzda ortaya konmuş bir bilginin kendisi, ikinci adımda aklın üzerine yöneldiği nesne olarak alındığında, sanki birinci ve ikinci adım düşünme birlikteymiş gibi görülürse, o zaman burada biri aklın nesnesinin kendisi, diğeri onun bilgisi olarak alınması gerekirdi, ki bu durum, aklın ürettiği birinci tarzdaki bilgi için de söz konusu olurdu. Bu, tümüyle saçmadır. Çünkü burada farklı andaki iki edim bir anda olmuş gibi kabul edilmiştir.

Öznenin, doğrudan doğruya, ne kendisi hakkındaki ne kendi bedeninde bulduğu bir etkinin ne de kendi dışındaki bir nesnenin tasarım ve kavramının bilgisi olmayıp, bütün bunların yardımıyla, ama bunlarda olan bağın koparıldığı, dördüncü bir bilgi tarzından daha, burada söz edilmelidir. İnsanda duyarlığa bağlı olarak iş gören, şimdiye dek ele alınanlardan başka bir yeti *hayalgücü*[28] adını alır. Bu yetinin kendisinin meydana getirdiği bilgi, duyarlıkla uzak veya yakın ilgide olan anlama yetisinin nesne bilgisinden, hiçbir nesne bilgisi olmamakla ayrılır, hayalgücünün özgür yaratmaları olmakla, ama yalnızca bu nedenle, aklın özgürce yarattığı matematik bilgiye benzer. Bu tarz bilgide de algı ve görülerle olan bağ kopmuştur. Ve onda nesne ile nesnenin bilgisi, şeyin kendisi ile görünüşü ayrımı yoktur. Onun iletilebilirliği, dil kullanımının uzlaşımına, belli bir literatüre ve geleneğe dayanır. Örneğin "kanatlı at"la (Pegasus) deyimlenen şey bu tarz bir bilgidir. Böyle bir iletilebilirlik ve hoş veya nahoş olma dışında, diğer bilgi tarzlarında bulduğumuz özelliklerin hiçbiri bu tarz bilgide yoktur. Onun dile getirilişinin de yalnızca niteliksel deyimlerle yapılabileceğini söylemek, kendiliğinden anlaşılırdır.

Bilgisinde bir bilinen şey ile onun bilgisinin ayrımı, nesnel bilgideki gibi olmamakla birlikte, başka bir tarzda bulunan, yukarıda ayraç içinde değindiğimiz, başlıca olarak ethik-estetik bilgide görülen beşinci ve sonunca tarz bir bilgi türü daha vardır. *Değer bilgisi* adını alan bu tür bilgi, nesnenin özelliklerini ona yükleyerek oluşan nesnel yargılardan oluşmaz. Dolayısıyla burada, özelliklerin, daha doğrusu, nesnenin bir tasarımının ona uygunluğu anlamında bir doğruluktan da söz edilemez. Örneğin, "Bu kâğıt beyazdır."dediğimde, burada nesnenin bir özelliği olan beyazlık, yani nesnenin bendeki bir tasarımı, kâğıda, yani nesneye verilerek nesnel bir yargı elde edilir. Oysa örneğin, "Bu resim güzeldir." dediğimde güzellik resmin bir niteliği olarak ona yüklediğim bir şey değildir; bende güzellik diye nesnenin bir tasarımı yoktur; her ne kadar benim bu yargıyı vermemde resmin bende uyandırdığı bir etki rol almış olsa da. Aynı şey, insansal bir eylem hakkında vereceğim. "Bu iyi bir davranıştır." gibi bir yargı için de söz konusudur. Güzel veya iyi, bir özne olarak benim sahip olduğum ve bende belli etkiler uyandıran bir nesneye yüklediğim bir değer kavramıdır. Bu nedenle bu tür yargılar, *öznel* olarak adlandırılır. Bu tür yargılarda bir doğruluktan değil, ama bir tarz geçerlilikten söz edilir. Bu da nesnel, genel geçer değil, fakat özneler arası bir geçerliliktir. Onların iletilebilirliği de bu öznelerin katıldığı bir uzlaşım yoluyla olur. Fakat ethik yargıların genel geçer olması istenmesine, yani bir eylemin bütün

insanlar için iyi olması gerektiği savlanmasına karşın, aynı şey, çoğu kez estetik yargılar için aynı genellikte öne sürülmez. Bu sorun, bizi burada daha fazla ilgilendirmiyor. Ethik yargılar, savlandığı gibi bütün insanlar için geçerli olsa da bunun nesnel değil, ancak insanlar (özneler) arası bir genel geçerlik olacağı söylenmelidir.

Hiçbir tinsel güç veya yeti, insanda yalıtılmış olarak tek başına bulunmaz. Bu, akıl veya anlama yetisi için de geçerlidir. İstenç, duygu, ilgi-çıkar, hayalgücü gibi etmenler, bazen insan aklının veya anlama yetisinin kullanımında çeşitli derecelerde rol alırlar. Bu rol, özellikle, öznenin kendi sahip olduğu bir değeri nesneye yüklediği yargılarda söz konusudur. Bu nedenle insanda ethik-estetik yargıda bulunan, anlama yetisi veya akıl gibi tek bir yetinin olduğunu öne sürmek yerine, yargıyı verenin, insan tininin bütünü olduğunu söylemek doğru olur. Bu bilgi tarzındaki bu durum (tinsel bütünlük), intuitif bilgide olduğu gibidir.

Ethik-estetik yargılarda değeri, ona sahip olan özne, nesneye yüklemesine karşın, bunu o keyfi olarak yapmaz. Bu konu, ethik ve estetik yargılarda bir ayrılık gösterir. Bir estetik nesne için örneğin "güzel" yargısında bulunan birinden, ilkin belli özellikler beklenir; o, herhangi biri değil, fakat estetik beğeniye sahip, bunu belli bir çevrede kabul ettirmiş biridir. Böyle biri, estetik nesnede var olan bazı normları arar. Bu normlar, estetik beğeniye sahip çevreler tarafından zaman içinde oluşturulmuştur ve zaman zaman da değişir. Örneğin, perspektifin, ışık-gölgenin kullanımı veya impresyonist resimde olduğu gibi konturların ortadan kaldırılması ya da belirsizleştirilmesi gibi normaların bir resimde olması, tıpkı nesnel bilginin nesnesinde var olan belli özellikler gibidir. Böyle bir estetik nesne hakkında verilen bir yargı da bu bakımdan nesnel bir yargıda benzer. Ancak bu benzerliği artırmamak gerekir. Bu normların yapıtta bulunuşu, nesnel bilgideki gibi niceliksel biçimde dile getirilmez. Zaten ele cetvel vb. araçları alarak resimde ölçümleme yapmak saçma olurdu.

Buna karşın, ahlaksal eylemde bulunması istenen norm ve değerleri onda saptayan bir *ethik çevre* var değildir. Ama bütün insanlar için her koşulda geçerli olamayabilse de böyle bir geçerliliği istenen değerlerin eylemde olması gerekir. Ve eylem hakkında bu değerlere göre yargı verildiği ve onların eylemde olması gerekir. Ve eylem hakkında bu değerlere göre yargı verildiği ve onların eylemde bulunduğu görüldüğü için, hiç değilse, yargının bu veriliş tarzının nesnel yargıdakine benzer olduğu söylenebilir.

Fakat, ethik-estetik yargılarda norm veya değer, bunun nesnede bir yansıması bulunmakla birlikte, daima öznenin sahip olduğu bir kavram olmakla bu tür yargılar daima öznel olarak adlandırılırlar. Bu tür yargılarda, nesnel yargıdaki gibi olmasa da belli tarzda bir deney bilgisi olduğu, onların belirtilen özelliklerine dayanılarak söylenmelidir.

Dinsel olsun olmasın, anlama yetisinin ve aklın sınırlarını aştığı söylenen, ama bir hayalgücü bilgisi olmadığı da öne sürülen bir şey, şimdiye dek

sıraladığımız bilgi tarzlarının hiçbirine girmez. Böyle bir şeyin bir kimsenin bir iç-yaşantısı olduğu söylense de onun yalnızca bilen özne için olan bilgi tarzına, yani intuitif bilgiye girebilmesi için, her bir özne için yaşanabilir olması gerekirdi. Kendilerinde dördünce ve beşinci tarzın karışmış biçimde bulunduğu, dinin sağladığı bilgi, bu nedenle burada özel bir tarz olarak ele alınmıyor. Öte yandan doğa biimleri, genellikle ikinci ve üçüncü tarz bilgiyi; tarih ve toplumbilim gibi kültür bilimleri de çoğu kez, ikinci ve beşinci tarzı kullanırlar. Esasında başlangıçta belirttiğimiz gibi, bir bilim sınıflaması yapmak gibi bir amacımız olmadığı için, burada yalnızca bu değinmeyle yetinmek istiyoruz.

Bilgi tarzları, onların özellikleri ve onları meydana getiren şey hakkında şimdiye dek söylenenleri, aşağıdaki gibi bir şemada özetleyerek gösterebiliriz. Şemada kısalık olsun diye, saptadığmız başlıca özellikleri, ilkin her birine bir harf vererek sıralıyoruz. Sonra, yalnızca bu harfleri, bilgi tarzlarının altına, onların özelliklerini göstermek üzere koyuyoruz:

Özellikler:

a) Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımsızlığı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımsızlığı. b) Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımı. c) Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı özel bir tarzda. d) Nesne yalnızca bir özne için. e) Nesne her özne için. f) Deney bilgisi. g) Belli tarzda deney bilgisi. h) Niteliksel deyimleme. i) Niceliksel deyimleme. j) Niceliksel deyimlenebilir. k) İletilebilir. l) Dil kullanımına katılma yoluyla bir ölçüde iletilebilir. m) Uzlaşım yoluyla iletilebilir. n) Dil kullanımı, literatür, gelenek yoluyla iletilebilir. o) Aklın doğru kullanımı yoluyla iletilebilir ve doğruluğu *görülebilir*. p) Doğruluğu kanıtlanabilir. r) Doğruluğu denetlenemez. s) Genel geçer. t) Özneler arası geçerli.

Bilgi Tarzı	Bilen Şey
1. İntuitif Bilgi a), d), f), h), l), r).	1. Özne, ben, bilinç..., insanın tinsel bütünlüğü.
2. Nesnel Bilgi b), e), f), j), p), k), s).	2. Anlama Yetisi
3. Akıl Bilgisi	3. Akıl
3.1. Aklın Ürettiği Bilgi a), e), f), i), p), s).	
3.2. Olanak Bilgisi a), e), o).	
4. Hayalgücü Bilgisi a), h), n).	4. Hayalgücü
5. Değer Bilgisi c), e), g), h), m), t).	5. İnsanın tinsel bütünlüğü

* *Türkiye'den Felsefe Manzaraları - 2* (Küyerel Yayınları, Nisan 1988, İstanbul) adlı kitabımızda aynı başlıkla yer alan yazının yeniden gözden geçirilmiş biçimi.

DİPNOTLAR:

(1) Mach, yararlı sonuçlar verebileceğini kabul etmekle birlikte, kendi bilgi anlayışına uymadığı için atom kuramını, fizikçilerin yalnızca bir inancı olarak nitelemişti: "Böylece atom kuramının sonuçları da çok çeşitli ve *yararlı* yorumlar verebilir, her ne kadar o, gerçeklikler hakkında hemencecik dosdoğru sayılmazsa da. Yani ben fizikçilerin inancına saygı duyuyorum! Ama onu kendi inancım yapamam." *(Die Leitgedanken - Sinnliche Elemente,* s.10-11, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1919.) Bu konuda geniş bilgi için yakında yayımlanacak olan *Bilgi ve Betimleme* adlı kitabımıza bakılabilir.

(2) Örneğin Dilthey şöyle der: "Tin bilimleri, nesnesi duyularda verilmiş görünüş değil, gerçek bir şeyin bir bilinçte düpedüz yansıması değil, tersine içten yaşanmış bir bağıntı olarak doğrudan doğruya iç gerçekliğin kendisi olması yoluyla tüm doğa bilgisinin karşısında elbette üstünlüğe sahiptir." *(Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften,* cilt V, s. 317-318, Verlag von B.G. Teubner in Leipzig und Berlin 1922.)

(3) Bkz. Descartes: *Regeln zur Leitung des Geistes,* III, s. 12, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1955.

(4) Kant'ın fizikte *sentetik a priori* önermeler olduğu görüşüne Wittgenstein, matematiğin yasaları ile fiziğin yasalarını birbirinden ayrı tutarak karşı çıkar. Birinciler çelişme ilkesine dayanır; onlara aykırı bir şey söylenemez. Oysa fizik yasalarına aykırı bir şey-durumu tasvir edilebilir. (Bkz. Wittgenstein: *Tractatus,* 3.032, 3.0321) Bize göre fizik yasalarına, başka bir deyişle fiziğin ilkelerine aykırı bir şey-durumu tasvir edilebilirse de bu ilkelerin kendileri bir şey-durumunu tasvir etmezler. Onları biz, aşağıda görüldüğü gibi, "akıl bilgisi"nin bir alt bölümü olarak "olanak bilgisi" diye niteliyoruz.

(5) Kendi tutumunu "doğal realizm" olarak adlandıran N. Hartmann, bunun "bir felsefi teori", yani bir "izm" olmadığını söyler. Ona göre, "Bilim, naiv dünya-bilincinin doğal realizmini paylaşır." (*Zur Grundlegung der Ontologie,* s.53, Walter de Gruyter&Co. Berlin und Leipzig 1935.) Bu doğru olsaydı eğer, o zaman örneğin, ışığın yedi renginden söz edemeyecek, Goethe ile birlikte ışığın asıl renginin beyaz oldğunu söylemeyi sürdürecektik(!).

(6) Kant'ın Kopernikus'un astronomide yaptığı devrime benzettiği, bilgi anlayışındaki bu köklü dönüşüm, ona göre şöyledir: Algının nesnelerin yapısına bağlı olması yerine, duyuların objesi olarak nesnenin bizim algı yetimizin yapısına bağlı olması. Bkz. *Kritik der reinen Vernunft.* [BXVI-BXVII (1137)]b

(7) Bu iki filozof hakkında yaptığımız bu nitelemelere tanıklık için sanırım onların şu sözleri yeterlidir:

Locke şöyle diyor: *"Dışsal nesneler,* duyusal algılanabilir niteliklerin düşüncelerini zihine sağlarlar; bu düşünceler, dışsal nesneleri bizde meydana getiren tüm türlü türlü algılardır;... (*Versuch über den mensclichen Verstand,* cilt I, s. 109, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981) "*...düşüncelere sahip olmak ve algılamak* bir ve aynı şeydir." (a.g.y., s. 112) "Burada, algının tüm zihinsel yetilerimizin ilk işlemi ve zihnimizde ulaşılan tüm bilgi için giriş yolu olduğunu göstermekle yetiniyorum." (a.g.y., s.166-167.) *"Bilgi,* bana göre, *düşüncelerimizin herhangi ikisi arasındaki bağıntının ve uyum veya uyumsuzluğun ve çelişmenin algılanmasından* başka bir şey değildir. Yalnızca burada bilgi vardır. Bu algının var olduğu yerde bilgi vuku bulur." (a.g.y., cilt II, 1988, s. 167.)

Hume şöyle diyor: "Tasarımlar, nesnelerin upuygun kopyaları olduğu her yerde, tasarımlardaki tüm bağıntılar, çelişkiler ve uygunluklar da aynı zamanda nesneler için geçerliliğe sahiptir; tüm insan bilgisinin bu olguya dayandığını genellikle söyleyebiliriz." *(Ein Traktat über die menschliche Natur,* cilt I, s. 44, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.) "Tüm tasarımlarımız veya daha zayıf algılarımız, izlenimlerimizin veya daha canlı algılarımızın kopyalarıdır." *(Eine Untersuchung über den menschichen Verstand,* s. 34, Reclam 1967.)

(8) Bkz. N. Hartmann: *Almanyada Yeni Ontologi,* Felsefe Arkivi, sayı: 16, İstanbul 1968.

(9) Bkz. Kant: *Kritik der reinen Veernunft,* [B 303/A 246-B 304/A 247 (20712)]

(10) Bkz. B. Russell: *The Problems of Phisolophy*, s. 12vd, s.16-17, 54, London Williams anda Norgate (tarihsiz).

(11) Bkz. Kant; a.g.y., [B 29/A 15-B 30/A 16 (4601)]. [B 33/A 19(4901)] vd. Krşl. dipnot: 20.

(12) Bu vesileyle şunu belirtmek isterim: Kant'tan ya da başka herhangi bir filozoftan yaptığımız bir alıntı, aksine bir şey söylenmedikçe, bizi yalnızca bu alıntı olarak bağlar. O filozofun kendisinin veya başka birinin alıntıladığınız düşünceden yaptığı çıkarımlar, onunla ilişkili olarak ortaya attığı düşünceler karşısında biz kendimizi tamamen kayıtsız görüyoruz.

(13) Kant; a.g.y., 131-B 132 (10806), [B 138-B 139 (11214)].

(14) Kant; a.g.y., [B XXXVIII-B XL (2310) dipnotta.

(15) *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, cilt I, s. 394.

(16) K. Jaspers; *Descartes und die Philosophie*, s. 38, 41, Verlag Walter de Gruyter&Co. 1937.

(17) L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 43.

(18) Bkz. Hume; *Ein Traktat über die mensclichen Natur*, cilt II, s. 198-199, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978.

(19) Kant, bu ayrımı şöyle dile getirir: *"Duyarlık*, nesnelerin bizi etkilemesi tarzıyla tasarımlar elde etme yetisi (alırlık) demektir. Duyarlık aracılığıyla demek ki nesneler bize *verilirler* ve o yalnızca bize *görüleri* temin eder, ama görüler anlama yetisi yoluyla *düşünülür* ve anlama yetisinden *kavramlar* meydana gelir." Kr.d.r.V. [B 33/A 19 (4901)].

(20) Kant, yukarıdaki sözlerinin ardında bu birilği de şöyle ortaya koyar; "Ama tüm düşünme, ister doğrudan doğruya (directe) ister dolaylı (indirecte), belli işaretler aracılığıyla olsun, sonunda görülerle, yani bizdeki duyarlıkla ilişkili olmalıdır; çünkü bize başka tarzda hiçbir nesne verilemez."

(21) Kant şöyle diyor: "Anlama yetisi, kurallar yardımıyla görünüşlerin birliğinin bir yetisi olabilirken akıl, ilkelere bağlı olarak anlama yetisinin kurallarının birliğinin yetisidir. O, demek ki asla ilk olarak deneye veya herhangi bir nesneye yönelmez, tersine kavramlar yoluyla çeşitli bilgileri ayrı a priori birliğe sokmak amacıyla anlama yetisine yönelir; ki bu, akıl birliği adını alabilir ve anlama yetisinin gerçekleştirebildiğinden büsbütün başka tarzdadır." <K.d.r.V. [B 358/A 302-B 359/A 303 (23923)]>

(22) Bu konuda bkz. örneğin, Ernst Mach: *Erkenntnis und Irrtum*, s.320 vd., Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

(23) Bkz. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.*, s. 133, Verlag von Max Niemeyer 1928.

(24) Bkz. Kant: K.d.r.V. [B 205/A 164-B 206/A 165 (15028)].

(25) Husserl şöyle diyor: *"Deneyen veya bireysel görü, öz-görüye (Ideation)* dönüşebilir - kendisi empirik olarak değil, tersine öz-olanağı olarak anlaşılacak olan bir olanak." (a.g.y., s.10)... "Fakat gerçeklikleri değil, tersine 'ideal olanakları', gerçeklik-durumlarını değil, tersine öz-durumlarını araştıran *geometrici* için deney yerine *son temelleyici edimin öz-görüsü* vardır." (a.g.y., s.17)

(26) Bkz. Wittgenstein: *Tractatus*, 4.126-4.1274. Bu konuda daha geniş bilgi için *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma* (1995) adlı kitabımıza (s.64, 70) bakılabilir.

(27) Wittgenstein; a.g.y., 4.1274.

(28) Kant, bu kavramış şöyle tanımlar: *"Hayalgücü*, bir nesneyi, *onun şimdisi olmaksızın* da görüde tasarımlama yetisidir. İmdi bizim tüm görümüz duyusal olduğu için, hayalgücü, öznel koşul nedeniyle, ki hayalgücü yalnızca bu koşul altında anlama yetisi kavramlarına karşılık gelen bir görüyü verebilir - *duyarlığa* ait olur. (...) İmdi, hayalgücü kendiliğindenlik olduğunda, bazen onu *üretici* [prodüktif] hayalgücü diye de adlandırıyorum ve böylece sentezi ancak empirik yasalara, yani çağrışım yasalarına bağlı olan *yeniden üretici* [reprodüktif] hayalgücünden ayılır ve buna göre bu sonuncusunun a priori bilginin olanağını açıklamada hiçbir yardımı olmaz ve bu yüzden o, transandantal felsefeye edeğil, fakat psikolojiye ait olur." <Kr.d.r.V. [B 151-B 152 (11932)] vd.> Bizim burada hayalgücünden tüm olarak anladığımız, Kant'ın haklı olarak psikolojiye verdiği reprodüktif hayalgücüdür yalnızca. Fakat bize göre, böyle bir yeti olarak o, yalnızca bir nesnenin şimdisi olmaksızın bir tasarımlama yetisi olmakla kalmız, aynı zamanda hiçbir nesne olmayan şeyi de bazı durumlarda kendisi oluştumak suretiyle tasarımlayabilir. "Bazı durumlarda" dememizin nedeni şudur: Hayalgücü örneğin, "kanatlı at"ı tasarımlayabilir ama "yuvarlak kare"yi tasarımlayamaz. Hayalgücünün bir şeyi tasarımlayabilmesi için onun tasarımlanabilir, yani resmedilebilir olması gerekir. "Yuvarlak kare" resmedilemez.

Günay, Mustafa (1998). "Dünya, Anlam ve Değer." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 110-118.

DÜNYA, ANLAM VE DEĞER

Mustafa Günay

I

İnsan, anlamlar ve değerler yaratan bir varlık olarak, bir anlamlar ve değerler dünyasında yaşar. Bu nedenle o, hem kendisine hem de diğer herşeye bu anlam ve değerlerin içinden bakar. Kendini bir problem olarak kavramayan insan, bir problem olarak dünyayı da kavrayamaz. İnsanın hayatta aradığı anlam ve değer, onun kendisine ve hayatına ilişkin problemlerin başında gelir. İnsanın, kendine ilişkin olan herşeyi geri götürebileceği, indirgeyebileceği bir anlam ilkesi aradığını söyleyebiliriz. Bu ilke, aynı zamanda kendi varlığını anlamanın ve anlamlandırmanın da temeli olarak görülmektedir.

Tarihte, insanın yenileşmesinin ve ilerlemesinin ya da bir toplumsal-kültürel krizle karşılaşmasının söz konusu olduğu her yerde; insanın, üzerinde yeniden düşündüğü, yeniden açıklığa kavuşturmak istediği ve yeniden anlamlandırmaya yöneldiği şey, kendisinin ne olduğu problemi olmuştur. İnsanın kendi varlığına yönelişinde farkına vardığı temel özellik, "kendi kendisini belirleyen bir varlık" olmasıdır. Bu aynı zamanda insanın, kendi kendisini belirleyen bir varlık olmayı, dünyada kendisi tarafından yerine getirilmesi gereken bir görev olarak görmesi demektir. İnsan dünyayı ve kendisinin dünyadaki yerini kavradığı ölçüde, kendi kendisini belirleyen ve anlam veren bir varlık olmasının ona kazandırdığı gücü de kavramıştır.

İnsanın dünyası, dünyaya bakış açısı kadardır. Dünya onun bildiği, duyabildiği, anlayabildiği kadardır. Dünya kavramı dinde, bilimde ve felsefede farklı anlamlar ve değerler taşıyor. Felsefe bu anlamlar ve değerler üzerine bir aydınlanmadır ya da aydınlanma biçimleri üzerine bir düşünmedir. Gerçekten de, felsefe tarihi anlam verme ve kendi kendini belirleme sorunuyla uğraşmanın pekçok örneğini sunmaktadır. Bu sorunla ilgili olarak felsefe tarihinde karşımıza çıkan ilginç bir noktadan da söz edebiliriz: insan her nedense, kendisinin yaptığı anlam gerçekleşmesini, dünyanın anlamlandırılmasını kendi anlam verme yeteneğinin bir ürünü olarak görmemeye yatkındır. Bundan ötürü insan, dünyanın anlam ve değerlerden oluşan bir gerçeklik olmasını, kendi anlam verme yeteneğine ve kendi özgür yaratıcı gücüne borçlu olduğunu çoğu zaman gözden kaçırır. Böylelikle de aslında kendi varlığının en temel niteliğini, yani insanı insan yapan şeyi unutmuş olur. İnsanın, içinde yer aldığı dünyaya kendisinin buradaki konumu açısından bakması için, oldukça uzun bir zaman dilimi geçmesi gerekmiştir.

Felsefi söylemler, etik ilkeler, bilimsel yaklaşımlar vb. dünyayı anlama ve anlamlandırma girişimleridir. İnsanlık tarihi, insanın kendini gerçekleştirmesinin, felsefe tarihi de insanın kendini arayışının tarihidir. Şimdilerde yaşanan ise bir unutuş çağı mıdır? Öyleyse, anımsamak ödevimizdir. Geçmişteki insan olma çabalarını anmak, onlarda geliştirilebilecek motifler ve ilkeler bulma isteğiyle de bağlantılıdır.

İnsanın dünyayı anlamlandırma çabasında ortaya çıkan düşünme biçimlerinde ve düşünce tarihinde yaşanan büyük değişimler söz konusudur. Örneğin mitostan logosa ve felsefeye, metafizikten bilime ya da inançtan akıla doğru bir dönüşümden belli bir ölçüde söz edilebilir. Ancak her yeni ve farklı düşünme biçimi daha öncekileri ortadan kaldırmamış, ancak insanın dünyayı anlamlandırmasında ve anlamasında yeni, bir yorum getirmiştir. Felsefe ise, tarihi boyunca, hep Tanrı, Doğa, Tarih, Bilim vb. kavram ve olgularla bir hesaplaşma içinde kendisini ifade etmiş ve insanın kendini gerçekleştirmesi yönünde özgürlük yollarını açmıştır. Felsefenin bir sıla özlemi olarak görülmesi, aynı zamanda onun dünyayı anlama ve dönüştürme boyutuna da işaret eder.

Anlam ve değerler metafiziğinde, insanın kendisini anlamasının yolu, "bütünün anlamı" hakkındaki bilgiden (uğrunda bütün öteki şeylerin değer kazandığı şeyden) geçmektedir. Yani bütünün anlamı hakkındaki bilgi, insanın kendisini anlamasının önkoşulu olarak görülmektedir. İnsan, dünyadaki yerinin ne olduğunu kavrayamadıkça, kendi varlığını da kavrayamamaktadır. Anlam ve değerler metafiziğinde, kendisinin ne olduğunu anlamak insana yetmez, o kendi varlığını tanımak için kendisinin ne olmadığını da, gücünün nereye kadar uzandığını da bilmek ister.

Felsefede sorunu bu açıdan görmenin klasik bir örneğiyle Platon'da karşılaşırız. Platon'da insan, kendi varlığını hayatta karşılaşılan ve insanın başından geçen olaylarda değil, deneyimden bağımsız (a priori) ve deneyimin karşıtı olanda, yani "idea"da görebilir. İnsan bilgisinin en yüksek nesnesi olan idea, real olanın üstündedir. O halde Platon'da her türlü anlam verme ve anlam kavrama, temelini bu en yüksek nesnede, ideada bulmaktadır. İdea olmaksızın insan, nelikten yoksun bir dünyada anlamsız kalmış olacaktır. Platon'un bu görüşünün, bazı değişmeler geçirmekle birlikte, yüzyıllar boyunca geçerli olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar hemen her tarihsel dönemde ve kültürde, hangi ad altında olursa olsun, bilginin en yüksek nesnesiyle uğraşmayı sürdürmüşlerdir. Yani insan, kendi dünyası dışında, ama herşeye anlam veren bir akılsal ilke arayışı içinde görülmektedir. Bu ve benzeri çözülemeyen problemleri terketme ve aslında bir problem olarak görmeme eğilimleri ortaya çıksa da, düşünce tarihinde ağırlığını koruyan eğilim, temel bir ilke bulma yönünde süregelmiştir.

Batı felsefesinde ilk kez Platon, varlık problemini anlam problemine bağlamıştır. Platon'a göre anlam, bütün varlığı kuşatır. Platon'un bu temel görüşü, dünyanın bütünü için geçerli olma iddiası taşır. Yani varolan herşey

anlama dayanır. Varlığı taşıyan ve varlığın yok olmamasını sağlayan şey anlamdır. Varolma demek, anlamın gerçekleşmiş olması demektir. Platon'da da görüldüğü gibi, en yüksek bilgi ve anlam nesnesini kavrama sorunu, insan aklını zorlayıcı bir güce sahiptir. İnsan bunu araştırmaktan kaçamaz. Çünkü kendi hayatına anlam vermeden, hayatında hiçbir anlam görmeden yaşamak mümkün değildir.

Ancak tekilin/bireyin anlamı, tümelin/bütünün anlamına bağlı kılınamaz. Bu durumda bütünün/evrenin ve tarihin anlamı varsa, onun içinde yer alan şeylerin de anlamı olacaktır ve onların bu anlamı kendileri yaratmayıp; doğadan, tanrıdan ya da tarihten alacaklardır. Anlam ve değer sorunu, belli bir anlam ve değer sistemine katılma değil, bir anlam ve değer ortaya koyma, onu gerçekleştirme demektir.

II

Dünya bir bilgi konusu (nesnesi) olmadan önce, bir yaşama ve eyleme, kısaca varolma alanıdır. Öncelikle varolmalıyız ki, varolduğumuzu ve bir dünya içinde bulunduğumuzu bilebilelim. Dolayısıyla düyayı bilme biçimleri de aslında bir yaşanmışlığın, bir varolma sürecinin (serüveninin) ortaya çıkardığı şeyler olduğu için, özne/nesne, insan/dünya vb. ayrımların doğurduğu çatışmalara (karşıtlıklara) düşmeden de varlığı anlamak mümkündür. Bu bakımdan doğa bilimleri ve doğa alanının bilgileri de aslında anlamaya dayanır, anlamlandırmalar üzerinde kurulur. Ama insan alanında, kültürde ise, bilme etkinliği anlamların kendine yönelir.

Varoluşa ve dünyaya yönelişin, onun hakkında konuşmanın temelinin, epistemolojik (teorik) mi yoksa yaşamsal (pratik) mı olduğu tartışılabilir. Çünkü "a prioriler" hem bilgi hem de eylem için gereklidir, yaşamın kendisinden doğmasalar da. Çünkü yaşam a priori değildir, tekillikler alanıdır. Ama biz yine de onu anlamak istediğimizde, genel bir kavram ya da sözcüklerle (dil'le) konuşmak ve düşünmek durumundayız. Ama burada önemli olan, bu söylemin, yaşamın bir defalığına, tekrarlanamayana ilişkin olduğunu unutmamaktır.

Biz ancak YAŞAM içinde bir anlam ve değere sahibiz. Aynı şekilde bütün anlam ve değer verme etkinliğimiz de yaşama serüvenimiz içinde söz konusudur. Ama tanrı kendini yaşam içinde değil, ölüm içinde sunuyor bize. Ölümden sonra insanları, bilmedikleri şeyler mi bekler, Herakleitos'un dediği gibi?

Norman Hampson'a göre, "daha işin başındayken baştan çıkarılmış insanın, bir gözyaşı vadisi sayılan bu dünyadaki yolculuğu, seçilmiş bir azınlığın dışında, herkesin çağrılacağı bir mahşer gününe hazırlıktan ibaret"tir. Filozof ise, çağrılmadan giden insandır. İnsanı bulmak, insan gerçeğini anlamak için çıktığı yolun, kendini bulmaktan (keşfetmekten) geçtiğinin farkındadır. Bu yaşam ve bu dünya bazıları tarafından bir hazırlık, bir sınanma ye-

ri olarak tasarlanıyor. Evet, bu dünya sınandığımız bir yer. Ama başka bir dünya için değil, yalnızca bu yaşam içinde belli bir değeri gerçekleştirip gerçekleştiremediğimize ilişkin bir sınanma söz konusu olabilir.

Her filozofun varolanla, varlıkla ilişkisi, aynı zamanda dil'le ilişkisi demektir. Varolana başka bir açıdan bakmak için, başka bir dil (söylem) kurma ihtiyacı vardır. Varlığın yeniden anlamlandırılması ve değerlendirilmesi de ancak kendisi yeniden değerlendirilmiş bir söylemle olanaklıdır. Ancak zamanın ve çağın kulakları kapalıysa, ne sesiniz duyulur ne de düşünceleriniz anlaşılır. Karanlık Herakleitos ya da münzevî Heidegger olursunuz. Ama gelecekte duyulma, anlaşılma olanağı değil midir biraz da, insanın yaratıcılığına yol açan?

Nietszche insanı kurtarmaya çalıştı, onu anlam ve değerlerin yaratıcısı olarak gördü. Ama bu bir hümanizm değildi. Çünkü hümanizm, soyut ve genel bir insan sevgisinin ifadesi olduğu için, Nietzsche'nin felsefi temelleriyle/ilkeleriyle uygun düşen bir şey değildir. Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Nietszche'nin asıl başarısı ve özgünlüğü, yüzyıllar boyunca, insan-üstü güçlerde/ilkelerde aranan hayatın ve dünyanın anlamını, insanın kendi anlam verme gücünde bulunabileceğini göstermiş olmasıdır.

Ancak bu öyle bir dünyadır ki, kutsal olan herşeye karşı çıkanlar bile kutsallaştırılıyor. Örneğin, insanlar Nietszche'nin ya da başka bir filozofun kendi gördükleri gibi olmasını istiyorlar ve onları adeta bir "mitos" haline getiriyorlar. Buna benzer bir şey olarak da, "hayatı değiştirme" de ne kadar basitleştiriliyor. "Bir kitap okudum hayatım değişti." ve şimdi de "bir radyo dinledim, hayatım değişti." Bu belki bir reklam cümlesi ama, bazı önemli kavramların içinin nasıl boşaltılabileceğinin de bir göstergesidir.

İnsanların çoğunun anlam ve değer problemleriyle ilgilenmesine karşın, filozoflar "kamu"nun karşısında, "varolma sorumluluğunu ve kaygısını" dile getirmişlerdir hep. Filozof, şimdi dünyanın günbatımında, halâ, ufukta yanan meşale ve ışıktır.

III

Antikçağda bilgi ile erdem (Episteme ile Etik) birbirine ayrılmazcasına bağlıdırlar. Gerçek bilgi de aslında iyi yaşama bilgisidir. Yani epistemolojik sorunlar, aslında yaşamsal sorunlarla bağlantılıdır. Tüm felsefi ve kültürel sorunlar anlama dayanan sorunlardır. Ve bütün soruların yanıtlanması da hayatın anlamına ilişkin tasarımla bağıntılıdır. Burada, determinizm ile özgürlük arası ilişkiler problemi de, hem insan varoluşu açısından hem de Tanrının iradesi açısından tartışılması gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anlam verme, insan dışındaki herhangi bir gücün müdahalesi olmaksızın bütünüyle insanın kendisine bağlı bir yetenektir. Anlam verme ya henüz gerçekleşmemiş bir değerin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmiş olanın

değerlendirilmesi biçiminde ortaya çıkar. İnsanın özgürlüğü de kendi başına anlam verebilmesinde görülür. Eski anlam ve değerler metafiziğinde, Tanrı, "herşeye gücü yeten bir varlık" olarak nitelendirilmekteydi. Buna karşın insan, herşeye gücü yeten bir varlık olmamakla birlikte, dünyada belli bir güçle donatılmış bir varlık olarak bulunmaktadır. İnsanın anlam vermesi, sınırlı olsa bile, düyanın kendisinde olmayanı dünyaya vermesidir. Çünkü anlam, başlangıçtan beri dünyanın temelinde bulunmamaktadır. Ontolojik bakımdan insandadır. İnsanın bizzat kendisinin anlamı olan bir varlık haline gelmesinin temelinde, anlam bulunmayan bir dünyada varlık kazanmış olması bulunmaktadır.

Eski (klasik) anlam metafiziğinde, dünyanın anlamı, dünyanın bütününde aranmıştır. Platon'la birlikte Ortaçağın şu düşünceyi benimsediğini söyleyebiliriz: "Dünyanın bütününde anlam yoksa, insan hayatında da anlam yoktur." Oysa bu, varlık bakımından imkânsızdır. Çünkü anlam kendi başına varolan bir şey değildir. Anlamın varlık tarzı, onun yalnızca insan için olmasıdır. Anlam ve değer dediğimiz şey, insan dışında bulunamayacağı için, insansız anlam yoktur. Anlam probleminin bizi getirdiği yer, insanın özgürlüğü olmaktadır. Dünya bütünüyle anlam üzerine kurulu olsaydı, onun kuruluş düzeni kesintisiz, bütünüyle ereksel (amaçlı) yani teleolojik bir düzen olurdu. Teleolojik bir dünya düzeni, dünyada olup biten herşeyi, bütün tarihsel olayları, insan hayatını kuşatır ve en küçüğünden en büyüğüne dünyada ne varsa yönetir. Herşeyin baştan kendine doğru hareket edilen bir erek tarafından belirlendiği böyle bir düzende; insanın istemesi, yapıp etmeleri, bütün eylemleri belirlenmiştir. Burada, dünyayı teleolojik olarak görme eğiliminin, felsefede ağır basan bir eğilim olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Anlam sorunu açısından ise, teleolojik düşünme tarzı, insanın kendi hayatının anlamını yok etmesi, insanın kendisini hiçe indirgemesi sonucunu verir. Başlangıcından beri belli bir amaç tarafından yönetilen ve bütün olayların bu amaç tarafından kuşatılmış olduğu bu dünyada insan özgürlüğüne yer kalmamış demektir. Böyle bir dünyada, insanın bütün yapıp etmeleri, bütün başarıları, aslında dünyanın bütününe egemen olan bir nihaî (son) amacın hizmetinde gerçekleştirilmiş şeylerdir. Burada şunu vurgulamak yerinde olur ki, insan özgürlüğünü ortadan kaldıran, nedensel belirlenimcilik değil, teleolojik belirlenimciliktir.

Nedensel belirlenim, insan özgürlüğüne bir engel oluşturmamaktadır. Çünkü o, sonu belirli bir amaca yönelmiş değildir. Nedensel belirlenim, kendisine katılabilecek bütün başka türden determinasyon tiplerine açık olduğundan, yönü değiştirilebilen ve başka yönlere çevrilebilen bir determinasyondur. Teleolojik determinasyonda ise, kendinden başka hiçbir belirlenime yer yoktur ve hiçbir olay da nedensellik ilkesine dayanarak açıklanamaz. Çünkü teleolojik belirlenim altındaki bir dünyada, son amaç önceden belirlenmiştir. Ve dünyadaki olayların akışı, olup biten herşeyin kendisine doğru gittiği yön, bu son amacın gerçekleşmesine doğru ilerleyen baştan belli bir

akış olmaktadır. Herşeyin son amaç tarafından daha başından belirlendiği bir dünyada, özgür ve otonom bir varlığa yer kalmamıştır. Böylece özgürlüğün bulunmadığı bir yerde, iyi ile kötü arasındaki fark da ortadan kalkar. Böylece teleolojik belirlenimcilik, değerli olanla, değerlere aykırı olanı kendi eylemlerinde gerçekleştiren bir varlığa, yani etik bir varlığa (insana) dünyada varolma hakkı tanımamaktadır. Teleolojik bir dünya düzeninin, dünyada anlam verme olanağına sahip biricik varlığın (insanın) köklü bir biçimde yok edilmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

IV

İnsan, başka türlü olabilme imkânına sahip bir varlık olarak kültür dünyasında barınır, ama onu (kültürü) anlama biçimlerinin de başka türlü olabileceğini unutur. Bu unutuşun bir örneği ve nesneleşmesi olarak, "varlıktan düşme" olgusundan ve kavramından söz edebiliriz. "Varlıktan düşme" düşüncesi, Anaksimandros'tan itibaren tüm Antikçağ felsefesinde yer alır. Bu düşünce ilk olarak, evrenin bütünlüğü, düzenliliği ve sürekliliği için bir ilke, temel aranışı söz konusu olan doğa felsefesinde ortaya çıkar. İkinci olarak da insanın (toplumun) uyumu, düzeni ve sürekliliği için bir ilke, değer aranması söz konusu olan ahlâk (toplum ve siyaset) felsefesinde görülür. Anaksimandros'ta iyi ve kötünün, haksızlık ve adaletin kosmolojik bir temeli ve ölçütü vardır. Aynı şey Herakleitos için de söz konusudur. İlkçağ felsefesinde ölüm ve yok oluş, bir *dönüş* olarak yorumlanıyor; varlıkların geldikleri kökene, kaynağa geri gidişi. Yani burada, insanın doğanın başlangıcında aslında kendi başlangıcını araması söz konusudur. Demokritos'ta olduğu gibi gerek mekanist düşüncede, gerekse Aristoteles gibi teleolojik düşüncede, kosmos ile antropos'un birliği (insan-doğa birliği) temel alınan ortak bir zemin olarak görülmektedir.

Felsefenin başlangıç dönemlerinde, aklın, evrensel akılla ilişkili olarak kavranılması da söz konusudur. Doğayı, evreni anlamaya yönelik akılsal bir girişim beliriyor, felsefeyle birlikte. Dinsel mitolojik düşünme biçimi kırılmaya başlıyor. Ama bu felsefi akıl saf bir şekilde ve birdenbire kendini göstermiyor. Aklın doğayı, doğaya dayanarak, doğal fenomenlerle açıklama çabasıyla birlikte, bir parça da olsa, doğa-üstüne ait birtakım motifler de mevcut. Bir düşünme biçimi ne kadar yeni ve devrimci olursa olsun, eski düşünme biçimlerinden tümüyle kopuk (soyut) olarak kendisini gerçekleştiremez. Çünkü yeni düşünce de şöyle ya da böyle eski düşünce biçimleriyle ilişkilidir. Ama eski olandan farklılığını sağlayan temel ölçütlerden biri, eleştirel bir yorum getirip getirmediğidir.

İnsanın dünyayı anlamlandırmasında, farklı düşünme biçimleri ve yolları ortaya çıktığını görüyoruz. Eski çağlarda mitolojik anlamlandırma, Antikçağdan günümüze kadar değişen biçimlerde felsefi anlamlandırma, Hellenistik dönemden günümüze, yine değişerek dinsel anlamlandırma ve özellik-

le Yeniçağdan günümüze, bilimsel anlamlandırma denemeleri karşımıza çıkıyor. Bütün düşünce ve inanç biçimlerinin, bilme etkinliklerinin, dünyayı anlamlandırmaya yönelik çabalar olduğu söylenebilir. Ancak her düşünme biçimi; dünyayı anlamlandırma girişiminde dayandığı kavramları, yaklaşım biçimleri, yöntemleri, vaatleri vb. bakımından diğerlerinden ayrılır.

Bütün bu düşünme ve inanç biçimlerinde kendini ifade eden insandır. O halde dünyayı anlamlandırma çabasının, genel olarak iki şekilde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Birincisi insana göre yapılan anlamlandırma, diğeri ise başka bir şeye göre yapılan anlamlandırma. Özellikle dinsel-mitolojik düşünce biçimlerinde, dünyanın anlamlandırılması, insan-üstü, başka varlıklara dayanılarak yapılmıştır. Tanrı(lar) ya da doğa-üstü bazı güçler gibi. Tek tanrıcı dinsel düşünce (inanç) biçimlerinde ise varolan herşeyin anlamlandırıcısı olarak Tanrı kavramına başvurulur. Bu durum, çeşitli teolojik felsefeler için de geçerlidir: insan ve evren Tanrıya göre konumlanır, buna göre belli bir anlam ve değer kazanır. Yani Tanrı, insanın ve dünyanın anlam ve değerinin belirleyicisi olmaktadır. Buna imkân vermek için ise, akıl sınırlanmakta, soru soruculuğunun ve eleştirelliğinin önü kapatılmaktadır.

Eğer anlam verme girişimiyle ilgili olarak, insandan yola çıkmayı seçiyorsak, anlam ve değerlerin kaynağını insanda görüyorsak, o zaman aklımızı kendi başımıza kullanma cesaret ve sorumluluğunu taşımamız gerekir. Bunun bilincinde olmaktır bizi insan kılan ve aynı zamanda yoran. Çünkü insan olmak ağır ve zor bir iştir. İnsan tarafından anlamlandırılmayan dünya, karanlık bir dünyadır.

Dinler başka bir dünya adına, bu dünyayı harcarlar. Oysa bu dünyanın anlamıdır önemli olan. Yaşama dünyasına bir anlam vermek, ancak bu dünyayı başka bir dünyaya göre değerlendirmenin yanlışlığını/uygun olmadığını kabul etmekle mümkündür. Dinsel düşüncede soruların yanıtları bellidir. Yanıtlandığı kabul edilmiştir. Teolojide herşey, temellendirilmemiş bir ilkeye dayanılarak temellendirilir. Felsefe ise, hem kendini hem de problemlerini rasyonel bir şekilde temellendirebilir. Bundan dolayı, filozofların tanrısı dinsel düşüncede olduğu kadar özgür ve mutlak değildir. (Seneca'yı, Aristoteles'i, Platon'u anımsayalım.) Duygu tanrıları ne kadar çok, akıl tanrısı ne kadar azdır. Kalabalığın tanrı anlayışı ile filozoflarınki, her zaman birbirinden farklı olmuştur. Ancak, dinsel düşünce biçimlerinde dünyanın değerden düşürülmesi, ortak bir tavırdır. Günlük dilde bile, "üç günlük dünya", "yalan dünya" gibi kavramlar ve deyimlerle dünyanın değerden düşürülüp alçaltılması söz konusudur.

Kutsal metinlerle, seslendikleri, ilişkin oldukları varlık (insan) dünyası arasında giderilmez bir karşıtlık (çelişki) vardır. Her dinsel metin katı, değişmez ve mutlak kurallar dayatır. Oysa insan sürekli değişen bir varlıktır ve insan dünyasında karşılaşılan problemler ve ihtiyaçlar da her zaman için bu dinsel metinlerin söylemine uymazlar. Dolayısıyla her tarihsel dönemde, bir

farklı yorum, bir farklı uygulama ortaya çıkar. Yani insanlar dinsel metinlerin anlamını da yaşama sürecinde dönüşüme uğratırlar.

Teolojik ve dogmatik düşünce sistemleri, insanı ve dünyayı "düzenlemeyi" öngörürler; kendilerince doğru ve geçerli olduğu söylenen bazı kurallar ve inançlar doğrultusunda. Özgür bir düşünüş şekli olarak felsefe ise, dünyanın düzenlenmesinin ve yorumunun insanın kendisine bırakılmış (ona ait) olduğunu vurgular. Değişmez kurallara göre bir düzenlemeden çok, özgürce bir anlamlandırma ve yorumlama söz konusudur. Böyle bir akılsallık ve eylemsellik, elbette bir değişimi/değiştirmeyi de gerekli kılar.

Düzenleyici totaliter akılsallığın gerçekleştirmek istediği bütünsellik (birlik), bunun içine girecek unsurların, bireylerin kendi özgüllüklerini, özgürlüklerini terketmelerini zorunlu kılar. Yorumlayıcı aklın gerçekleştirmek istediği "birliktelik" ise, buna katılan herkesin kendi özgürlüğünden sıyrılmadan yer alabileceği bir oluşumu öngörür. Din ise, her ne kadar öte-dünyaya ilişkin bir tasarımlar ve inançlar sistemi olsa da, bu dünyaya ilişkin olarak da düzenleyici bir yaklaşıma sahiptir. Bu dünyada da düzeni kurmak ister. Özgür, farklı arayışları sapkınlıkla suçlaması bundandır.

V

İster teolojik, ister laik, isterse felsefi olsun, bir "arka-dünya" mitosu (imgesi), yaşama ve bilme eylemimizin temelinde bulunur. Bu dünya, ancak bu dünyadan-olmayanla mı açıklanabilir? Ne kadar bu dünyanın ve insansal olanın içinde kalmaya çalışsak da, o "arka-dünya" bu kezde bizde, içimizde kendini duyuracaktır. Bu dünyada, ancak bu dünyadan-olmayan bir yanımız varsa ve onu bu dünyaya katabiliyorsak, yaşayabilir ve bir anlam bulabiliriz. Bu nedenle, insanın kendini gerçekleştirmesinden başka ve gerçekleştirdiklerinin dışında, yaşamın bir anlamı yoktur.

Bütün filozofların insanlarla şöyle ya da böyle sorunu olduğunu söyleyebiliriz . Filozof başı dertte olan insandır: kendisiyle, kültürü ve toplumuyla başı derttedir. Çünkü filozof bilgelik yolunda, yetkinleşmeye doğru gider: insanlar bunu ister anlasınlar ister anlamasınlar. Onların küçümseyici, alçaltıcı bakışları filozofun yürüyüşünü engelleyemez, o uzağa gider. Ancak bilgeliğin dünyasal temelinin unutulmaması gerekir.

VI

Sahte problemler ve şeyler gelip geçer. Ama devam eden insanlar ve onların gerçek problemleridir.

Yaşamın sürekli bir oluş, değişme ve yaratma alanı olduğunu biliyoruz. Sürekli anlamlar ve değerler yaratıyor ve oluşturduğumuz bu şeyler içinde yaşıyoruz. Örneğin bugün teknolojinin egemenliği altında yaşanıyorsa, biz kendi irade ve gücümüzle bunun karşısında yeni bir yaşama biçimi ortaya ko-

yabiliriz. Her zaman açık bir kapı ya da gerçekleşebilecek olanak ve umutlar söz konusudur. Bu nedenle insanın, öncelikle yaratıcı potansiyelini kullanarak, yeni bir yaşama biçimi ortaya koymayı denemesi gerekir.

Çünkü artık öyle bir duruma gelinmiştir ki; teknik, insanın elinde olmaktan çıkmış, insan tekniğin elinde olma durumuna "düşmüş"tür. Tarihsel ve kültürel süreçlerde ve fenomenlerde "insan düşüşleri" olgusu sıkça göze çarpıyor. İnsanın "düşen" bir varlık olması, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde biraz değişir gibi olduysa da, bu temel özellik ortadan kalkmadı. Belki de en radikal tavırlardan biri Nietzsche'yle birlikte görüldü: yeni bir çağın öncesinde. Şimdilerde de başka bir yeni çağın öncesinde yine, ama sanki daha yaşamsal ve varoluşsal bir tarzda, insana ilişkin problemler ağırlığını duyuruyor.

İnsan kültür içinde varolabilir, ama bu kültür insan karşıtı bir durum da gösterebilir, günümüzde olduğu gibi. Yani insan, kültür içinde hem kendini gerçekleştirmiştir, hem de kendini ve dünyayı sona erdirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu, insanlığın bir sınır-durumu olarak da yorumlanabilir.

İletişim çağı, aynı zamanda iletişimsizliğin yoğunlaştığı bir çağ olarak görülüyor. Bilim ve teknolojinin geliştiği çağ, barbarlıkların ortaya çıkışına da sahne oluyor. Kültür ile barbarlığın sınırı nerede başlıyor nerede kayboluyor? İnsanı gözetmeyen, önemsemeyen bir gelişme ya da ilerleme, bu adı hak edebilir mi?

İnsanlar tarihin ve kültürün oluşumunda etkinliklerini yitirmişlerse ve kültür adamları kültürü biçimlendirme/belirleme imkânına sahip değillerse, o zaman durum korkunçtur, gelecek pek de iç açıcı değildir. Şunu unutmamalıyız ki, hayatımızdan uzaklaşan anlamlar ve değerler, insanın kendisinden de uzaklaştığının bir ifadesidir.

KAYNAKÇA

F. Chatelet, "Metafizik Tasarı" adlı makale, Çev. Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak* içinde, Kabalcı Yayınları.

N. Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı yayınları 1991.

M. Heidegger, *1993'te Neler Oldu?* Çev. T. Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 1993.

F. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. N. Hızır, BFS yayınları, 1984.

D. Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 22*, Prospero yayınları, 1994.

Değer Felsefesi Ders Notları, G.Ü. Ed. Fak. Felsefe Bölümü, 1984.

Turan, Halil (1998). "Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet."
Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 119-127.

ADALET TARTIŞMASI: PLATON, SOFİSTLER ve ADALET[1]

Halil Turan

I

Adaletin, adil toplumsal düzenin ve adil insanın tanımlanması Platon'un en çok emek verdiği sorunlardandır. Platon, doğaldır ki, Yunanlılar'ın düşünce evreninde yaşayan görüşlerin, tanımların üzerine düşünmüştür. Ancak Platon'un bu görüşleri her zaman özgün biçimlerinde sergilediğini söylemek güçtür. Her filozof düşünsel kalıtını yorumlar, bu felsefenin hakkıdır; ancak yorumu seçip ayırmak da gereklidir. Platon'un düşünce pazarından alıp evinde yeniden biçim verdiği siyasi görüşlerin özgün durumlarındaki anlamlarının ne olduğunu, onun bu görüşlere yaklaşımındaki tutumunun ardındaki olanaklı nedenleri anlamaya çalışırken felsefi-siyasal bakış açımızı genişletmeyi umuyoruz.

Platon adaletin tanımına ilişkin tartışmaları Sokratik diyalektiğin neşterine teslim ederken yansız değildir, eleştirisi belli bir ereği gözetmekte ve yorumunu bu érek belirlemektedir. Beri yandan okuyucuya alabildiğine tutarsız ve olanaklı en karanlık varsayımları içeren görüşler olarak sunulan ve ustalıklı bir retorikle çürütülmeye çalışılan görüşlerin gerçekte engin bir siyasal görgüye, zengin bir olgu birikimine dayanan bir sezginin ürünleri olduklarını görmek hiç de zor değildir. Platon çağdaşlarından farklı bir yol tutmuştur ve bu yolda o Sofistler'in düşünsel özgürlüklerine, bu özgürlüğün açtığı siyasal ufka nefretle bakmaktadır. Platon metninin efendisidir, düşmanlarını elinden geldiğince gülünç, zayıf kişilikler olarak çizmektedir; gelgelelim, abartılı çizgilerin ardından bile bu karikatürlerin örneklerinde önemli bir düşünsel güç, derin bir sezgi bulunduğu yadsınamayacak bir biçimde ortaya çıkar.

Adalet kavramının masaya yatırıldığı *Gorgias* ve *Devlet* diyaloglarında geleneksel görüşün temsilcileri olarak seçilen Thrasymakhos ve Kallikles, temsil ettikleri kişiliklerde Platon'un felsefe anlayışına taban tabana karşıt olan herşeyi barındırırlar. Bu diyalogların biçimsel kurgusuna baktığımızda bu oyunculara kötü retoriğin eksiksizce örneklendiğini görürüz: felsefe sezgisinden uzak, zor durumda kaldıklarında düşünsel inceliklerini ve iletişim kaygısını büsbütün yitiren kinik tavırlı soytarılardır diyalogların baş kişisi Sokrates'in temsil ettiği, Erdem'in, gerçek Felsefe'nin karşısına koyulan. Okuyucu-izleyici için sahnede keskin bir karşıtlık düzeni kurulmuştur.

Platon'un bakış açısından güldüren ayna görüntüleri sergileyen Sofistlerin Yunan siyaset düşüncesine ve evrensel kültüre sundukları bulguların ve düşünce olanaklarının gerçek değeri bilinmelidir. Şu ifade yanlış sayılamaz: Platon'un siyaset felsefesinden Sofistlerin görüşlerine değin olanları, onların düşüncesinin çağrıştırdıklarını çıkardığımızda geriye yavan savlar kalacaktır. Platon felsefesi karşıtsavarlarından beslenmiş ve böylece önemli bir felsefe olmuştur.

Sofistleri böylesine önemli kılan, kendilerinden önceki düşünürlerin pek az önemsedikleri bir alanı, siyasal varoluş alanını şaşırtıcı bir ölçüde derinliklerine inerek incelemiş olmalarıdır. Söylenceler, ilk Yunan metinleri siyasete ilgisiz değildirler: insanın insanla ve tanrılarla ilişkisi, tanrısal düzenin bir güç kavgası alanı olarak betimlenmesi, bu kültürün insanının siyaset üzerine ilk zamanlardan beri düşünmüş olduğunun belirtilerini verir. Hesiodos'un *Theogonia*'sı tanrısal bir siyaset tarihidir adeta. *İlyada* pekçok başka şey olmasının yanında bir siyasi tarihtir de. Söylenceler siyasal sezgiyle yüklüdür. Bu zengin malzemeyi, dehânın söylencenin belleğine aldıklarını insanbiçimci olmayan kuramsal bir yaklaşımla işleyen düşünürler olan geç beşinci yüzyıl Sofistleriyle düşünce bakışını doğadan topluma, üstelik bu kez alabildiğine derinlere bakabilecek yetilerle donanmış olarak, insan ilişkilerine çevirmiştir. Bu devinim siyasal düşünce tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır kuşkusuz.

Toplumsal yapının çözümlenmesi, toplum yapısının bir sorunsal olarak, düşünce için bir hedef olarak belirmesi rastlantısal sayılamaz. Eğer kurulu düzen değişime olanak tanıyorsa, düzen üzerine kurgulamalara yollar açılmış demektir. Değişim olumsal nedenlere bağlı olabilir. Örneğin savaş, yeni güç arayışları, zenginleşen ve çeşitlenen ilişkiler, düzenin, kültürün göreli olduğunu anıştıran ve değişime yol açan her şey düzen üzerine düşünmeye davet edecektir. Filozof artık bakışını edim alanına, sanatlara, iş bölümüne, sınıfsal düzene, alışveriş ilişkilerine ve bunların tümüne ilişkin güç kavramına, yönetim sanatına çevirecektir.

İşte tüm bu çözümlemelerin kavramsal temelini oluşturan şey, yasa ve onunla karşılıklı bir ilişki içinde duran adalet kavramı bu dönemde üzerinde en çok düşünülen konulardır. Değişen toplumsal yapı en temel kavramların çözümlenmesini gerekli kılmıştır. Nedir adalet? Herkese hakkına düşen payı vermek midir? O halde hak ve pay kavramlarına ve elbette bunları belirleyen yasaya bakmak gerekecektir. Öyleyse adaletle yasa arasında özsel bir ilişki olmalıdır. Yasa nasıl ortaya çıkmıştır? Yasa tanrı armağanı mıdır, yoksa insan kendisi mi yapmıştır onu? Toplum bir sözleşme sonucunda oluşmuşsa yasa insan işidir. İnsanın yaptığı şeyler değişime açıktır, o halde yasa mutlak olamaz. Adalet yasaya göre tanımlandığına göre o da görelidir. Neyi gözetmiştir yasayı yapan? Kimdir? Erki elinde bulunduran mıdır? Erki elinde bulunduran neyi gözetir? Bunlar beşinci yüzyılın önemli soruları. Bu soruların ardından gelen yanıtlar da hiç kuşkusuz onlar kadar önemlidir. Bu dönemde si-

yaset felsefesinin temelleri atılmış ve hemen ardından tarihteki en önemli atılımlarından biri gerçekleştirilmiştir. Bu temellerin üstünde yükselen ve Platon'un yapıtının tanıklık ettiği siyaset felsefesinin anıtsal olduğunu elbette tartışılamaz.

II

> "Adalet bir kimsenin yurttaşı olduğu devletin kanunlarını [yasalarını ve geleneklerini=*nomima*] ayaklar altına almamasıdır. Bir kimse tanıklar bulunduğu zaman kanunları yüksek tutar, yanında tanıklar olmadığı zaman da doğanın buyruklarını üstün tutarsa, adaleti kendisi için en yararlı bir şekilde kullanmış olacaktır, çünkü kanunların buyrukları dileğe göredirler, doğanınkiler ise zorunludurlar; kanunların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmadırlar, doğal olarak yetişme değil, doğanınkiler ise yetişmedirler, sözleşme ile kararlaştırılmış değil ... kanuna göre haklı olan şeylerin çoğu doğayla düşmanlık halindedirler. ..."(2)

Sofist Antiphon'un bu sözleri yaşadığı dönemin ve sonrasının siyaset felsefesinde adalet tartışmasının temel sorunlarını içeriyor. Yasayı nasıl anlamalıdır? Doğa yasası ile kentin yasaları, doğrudan insana buyuran yasalar arasında nasıl bir ilişki vardır? Doğa yasasından farklı olduğu söylenen kent yasası nasıl oluşur? Yasanın tanrı vergisi, tanrı armağanı olduğu savı 5. yüzyılın sıcak siyaset ortamında, siyasal ve bilimsel görgü sahibi özgür filozofun zihninde yalnızca bir söylencedir ve filozof artık söylenceyi ancak retoriğine bir renk vermek için, simgesel alamlarından yararlanmak için kullandığında inandırıcı olabilecektir.

Siyasette yasama günlük bir iş, egemenin denetimindeki yasama organının yaptığı bir iştir. Oysa yazılı olmayan yasaların, geleneğin, göreneklerin yasalarının bu türden bir yasama sürecinde oluşturdukları elbette düşünülemez. Ana-babaya saygılı olunmasını, iyiliğe iyilikle karşılık verilmesini isteyen ahlakî buyrukları, herhangi bir toplumun törelerinin teşvik ve kınamalarından oluşan yaptırımları düşündüğümüzde bu yasaların hangi egemenin yaptığı yasalar olduğu sorusu, siyasal bağlamda kalınarak yanıtlanan bir soru kadar kolay yanıtlanabilir bir soru olmayabilir. Toplumun "genel iyi"si midir bu türden yasaları yapan ruhu esinleyen?

Belli toplum biçimlerinin varlıklarını olanaklı kılan yasalar ya da kurumlar olmalıdır; örneğin ailenin varlığını sürdürebilmesi belli bir toplum biçiminin varlığını sürdürebilmesinin önkoşulu sayılır. Böyle bir toplumun töreleri ailenin bir kurum olarak varlığını sürdürmesini gözeten bir teşvikler-yasaklar öbeği içerecektir. Bu türden teşvikler ve yasakları yazılı olmayan yasalar olarak görebiliriz "Yabancıya konukseverlik göster" buyruğu ya da ondana daha geniş bir kapsamı olan "iyiliğe iyilikle karşılık ver" buyruğu iş-

bölümü, alışveriş gibi kazanımlara olanak sağlayacaktır hiç kuşkusuz. Yazılı olmayan yasalar ayni zamanda yazılı yasaların gözeteceği ana ilkeleri de belirlerler. O halde yazılı olmayan yasalarda görelilik de çok sınırlı olmalıdır, toplumsal yaşam, nerede, hangi insan topluluğunda olursa olsun belli davranış düzgülerini zorunlu kılar çünkü.

Kimdir bu türden yasaları yapan? Hangi egemendir? Platon *Protagoras* diyalogunda Protagoras'ın yasaların tanrı vergisi, tanrı armağanı olduğunu söylediğini yazıyor. Burada Protagoras'ın sanatlarla donatılmış insanların hayvanlarla baş edebilmek için bir araya geldiklerini, ancak henüz siyaset sanatından yoksun olduklarından birbirleriyle bir arada yaşayamadıklarını ve yok olma tehlikesiyle karşılaştıklarını söylediğini okuyoruz. Platon'un aktardığı Protagoras'a göre Zeus insan soyunu düşünerek elçisi Hermes'ten tüm insanlara utanma ve saygı duygusunu *(aidos)* ve adaleti *(dike)* eşitçe dağıtmasını istemiş, utanma ve saygı ve adaleti gözetemeyenin ölümle cezalandırılmasını öngören yasanın kendi yasası olarak bilinmesini buyurmuştur.(3) Protagoras'ın sözleri *aidos* ve adalet ile siyaset sanatı arasında çok yakın bir ilişki kurulduğunu imliyor. Toplumsal yaşam ancak bu erdemlerin ya da yetilerin insanlar arasında eşitçe dağıtılmasıyla olanaklı olabilmiştir.

Bu görüş doğrudan doğruya bir sözleşme ya da bağıt düşüncesini içermese de onunla bağdaştırılabilir. Protagoras'a göre insanda toplumsal bir varlık olabilmesini olanaklı kılan bir yeti ya da erdem vardır. En genel çizgileriyle sözleşme kuramı şunu söyler: insan belli yasalara uymayı, başkalarına zarar vermemeyi kabul etmiş ve böylece toplumsallaşmıştır. Protagoras söylenceye başvurarak egemenin Zeus olduğunu söylüyor. Zeus'un yerine Us'u koyduğumuzda, Protagoras'ın egemeni Us olarak tasarladığını ve onu Zeus'la temsil ettiğini düşündüğümüzde, toplumsal yaşamı olanaklı kılan etmen doğa yasalarındaki ilkelere benzer bir ilke, bir egemenlik ilkesi olacaktır. Öyleyse toplumsal varoluşun ilk basamağı olarak görülen bağıt ya da sözleşmenin gerçekleşmesini sağlayan şey de tıpkı kozmolojideki oluşum ilkeleri gibi bir oluşum ilkesi olarak görülebilir.(4) Bu durumda "egemen" toplumsal yaşama olanaklı kılan bir varlık, örneğin *nous*, zihin, insan bilinci, siyasal yeti gibi soyut bir varlık, ortak bir ilke olacaktır.

Tıpkı *tekhne*nin kaynağı gibi, *nomos*un kaynağı da söylencede tanrılardadır. Platon'un *Protagoras* diyaloğundaki Protagoras söylenceden retoriğine bir yarar umuyor, *tekhne*yi Prometheus'un, *nomos*u da Zeus'un bağışladığı bir armağan olarak sunuyorsa, bu bir bakıma söylencenin öğelerini söylemsel-eğitsel amaçları için kullanmak istediğindendir belki de. Protagoras'ın insanı gözeten, onun geleceği için kaygılanan Zeus'unun doğada kaostan düzene geçişi ve düzenin sürüp gitmesini sağlayan bir ilke gibi toplumsal bir etkinlik ilkesini temsil ettiğini düşünmek tutarlı bir yorum gibi görünüyor. Dilin sınırlarının ve yürürlükteki (tutucu) yasaların söylenceye başvurmayı Protagoras'ın karşısına bir zorunluluk olarak koyuyor olabileceğini düşünmek olanaksız değildir.

Yasanın egemenin istencini yansıttığı savı hiç de yavan bir sav değildir. Yasa egemenin istenci doğrultusunda oluşur diyen tanım, yasayı ister yazılı ister yazısız yasa olarak anlayalım, her iki duruma da uyabilen evrensel özellikte bir tanım olarak görülebilir. Bu tanım, yasanın egemenin, yani bir kişinin ya da bir öbek insanın, bir sınıfın çıkarının ya da ortak yarar ya da iyinin, kısacası kişiselleştirebileceğimiz ya da bir kavramını oluşturabileceğimiz ve etkin bir ilke olarak anlaşılabilecek egemenin belirlediğini, dolayısıyla adaletin de böyle bir egemenin çıkarına olan yasaya uymakla gerçekleşeceğini öne sürmektedir.

Yine, hiç kuşkusuz bu tanım bir düzgü belirlememekte, yalnızca yasa ve ona bağlı olarak adalet üzerine bir yargıda bulunmakta, onu yalnızca betimlemektedir. Bu tanım ne siyasal ne de ahlakî bir buyruk içerir, o tıpkı bir doğa yasası önerisi gibi toplumbilimsel bir yasa önerisidir, kendi başına yalnızca betimleyicidir, düzgü koyucu değildir. Açıktır ki "olan"dan "olmalı" yalnızca bu tanıma dayanılarak türetilemez.

III

Platon, *Devlet*, 1. Kitap'ta adalet tartışmasının odağında sofist Thrasymakhos'la Sokrates'i tartıştırır. Thrasymakhos'a göre "adalet güçlünün yararına olan şeydir." Thrasymakhos bu tanımı şöyle açar:

> Her yöneetim, kanunlarını işine geldiği gibi koyar. Demokratlık demokratlığa uygun kanunlar, zorbalık zorbalığa uygun kanunlar, ötekiler de öyle. Bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de doğru [adil] olduğunu söylerler; kendi işlerine gelenden ayrılanları da, kanuna, doğruluğa [adalete] aykırı diye cezalandırırlar. ... Doğruluk [adalet] her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Doğruluk [adalet] güçlünün işine gelendir. ...(5)

Sokrates bu yaklaşıma sanatlarla yönetim arasında kurduğu bir benzeşimle karşı çıkar: Sanatlar nesnelerine göre üstündürler, sanatların uygulayıcıları uyguladıklarına göre "güçlü"dürler ve kendilerinin değil nesnelerinin yararlarını gözetirler. Siyaset de bir sanat olduğuna göre, yönetici de kendisine yararlı olanı değil, yönettiklerinin, sanatının nesnesinin, yani halkın yararını gözetiyor olmalıdır. O halde, yönetim sanatının doğru uygulaması güçsüzün yararını gözetmeyi içermektedir.(6)

Bu karşı çıkışın Thrasymakhos'un tanımını ne ölçüde geçersiz kıldığının tartışmalı olduğunu düşünüyoruz. *Devlet*, 1. Kitap'taki diyalogda Platon'un Sokrates'e söylettiği uslamlamayla "adalet güçlünün yararına olan şeydir" ya da -adaletin yasaya uygun eylemek olduğunu düşünürsek- ilk tanımdan türeyen "yasalar erkin çıkarları doğrultusunda oluşurlar" savlarını

kökten geçersiz kılacak bir sonuca ulaştığını varsaymak olanaksız. Platon'un Thrasymakhos'a verdiği rol, ona söylettiği adalet tanımıyla zorunlu bir ilişki içinde değildir. Sözünü ettiğimiz tanımlar belli bir eğilimi içermezler, örneğin güçlünün tarafını tutmazlar, "güçlü"nün kim olduğuna bile duyarsızdırlar. Burada vurgulanan güç ile yasama ya da güç ile adalet arasında bir ilişki bulunduğudur yalnızca. Oysa Platon'un Thrasymakhos'u Sokrates'in "yönetici kendi yararını değil, yönettiklerinin yararını gözetir" savı karşısında bocalamakta ve kendi tanımını savunmak yerine adaleti gözetmenin yararsız, budalaca bir uğraş olduğunu öne sürmektedir. Ona göre vatandaşlarının malına mülküne el koyan, onları köleleştiren insan herkes tarafından mutlu, talihli bir insan sayılmaktadır. Thrasymakhos adalet-yarar ilişkisini büsbütün anlaşılmaz kılar, onu tersyüz ederek "... sonuna varan bir eğrilik [adaletsizlik] böylece hür adama, doğruluktan daha çok yaraşır. Bu yüzden daha güçlü, daha efendi olur. Başta da söylediğim gibi, doğruluk [adalet] güçlünün işine gelendir. Eğrilikse [adaletsizlik], kendimize yararlı olan, kendi işimize gelendir. ..."(7) der.

Thrasymakhos'un bu önemli tartışmayı kaba saba bir tiranlık savunmasına çevirdiği çok açık. Thrasymakhos bilisiz bir tutarsızlık içinde bocalamaktan başka birşey yapamaz. Hangisi, adalet mi, adaletsizlik mi yarar, çıkar ya da işimize gelen şey demektir? Adil olan adil olmayanla aynı şey midir? Bir terim için verilen tanım bu terimin karşıtı için de geçerli olabilir mi? Sokrates için çok kolay bir avdır artık Thrasymakhos; filozof ona adaleti gözetmeyen insanın mutlu olamayacağını gösterecektir: adaletsizlik karmaşa, güvensizlik ve dolayısıyla mutsuzluk demektir.

Bu tartışmanın galibinin kim olduğuyla ilgilenmiyoruz. Böyle bir tartışmada mutlak bir sonuç aramanın doğru bir tutum olduğu da kuşkuludur. Biz yalnızca, Platon'un adalet ile güç, yasa ile güç arasında kurulan ilişkiyi kuramsal bağlamından çıkarıp onu bir tiranlık savunmasının temel gereci olarak görme eğiliminde olduğunu vurgulamak istiyoruz. Thrasymakhos, Platon'un bu amaç için kullandığı bir kukladır yalnızca; o adalet-güç, yasa-güç ilişkisinden yola çıkarak adaletsizliğe övgüler düzdüğünde bir düşünce adamı olarak değil, Platon'un retoriğinde karşıtlık yaratmak için kullandığı yazınsal bir araç olarak görülmelidir. Okuyucu Thrasymakhos'a söylettirilen adalet tanımında bir çelişki olup olmadığından çok bu oyuncunun temsil ettiği kişilik çelişkileriyle ilgilenmeye yönlendirilmektedir.

Platon adalet tartışmasıyla iç içe geçmiş yasa-doğa karşıtlığı tartışmasını da yine benzer bir biçimde ele alır. iGorgias adlı diyalogda Kallikles Sokrates'i yasaya göre iyi ya da kötü olanla doğaya göre iyi ya da kötü olanı birbirinden ayırmamakla, iyiden ya da kötüden söz ederken bağlamı dilediği gibi seçmekle suçlar:

> ... tabiatla yasalar, genel olarak [birbirleerine karşıt] şeylerdir. İşte, karşındaki, bir konuyu, yasalara göre tartışırken, sen, kurnazlık

edip, sözü tabiat kurallarına getiriyorsun; karşındaki, tabiat kuralları üzerinde dursa sen yasalara kayıyorsun. ... kötülük görmek, tabiat kurallarına göre, en büyük mutsuzluktur, neden dersen, en büyük fenalık odur. Ama yasalara göre, kötülük etmek daha çirkindir. ... Bence yasaları yapanlar, güçsüz kimselerdir, onların yasaları yapmaları, yasaları övmeleri, [y]ermeleri, hep kendilerine, kendi çıkarlarına göredir.(8)

Sokrates, diyalogda önceki tartışmacı Polus'a başkalarına kötü davranmanın kötü davranışa maruz kalmaktan daha utanç verici, daha çirkin olduğunu söyletmiştir. Kallikles sorunu yeniden belirler; o kötülük, adaletsizlik denen şeyin hangi bağlamda inceleneceğinin iyi saptanması konusunda diretmektedir. Platon Kallikles'e doğaya göre doğru olan yolu savundurtur: yasayı yapanlar güçsüzler, sıradan insanların oluşturduğu çoğunluk, kendi çıkarlarını gözetmiştir; onlara göre başkalarına üstün gelmeye çalışmak utanç vericidir, çirkindir, kötüdür, adaletsizliktir. Bu çözümlemeye göre yasa doğanın karşısında engeldir, öyle ki güçsüz çoğunluk doğanın kendilerine ayrıcalıklı davranarak üstün yeteneklerle donattıklarını yasa yoluyla baskı altına almaktadır. Kallikles doğaya göre doğru olanın, üstün kişinin sıradan insanları yönetmesi ve onların paylarını alması olduğunu söyler.(9) Üstelik doğa tutkuları özgür bırakmamızı buyurmaktadır, doğaya göre iyi yaşamak tutkularını baskı altına almak şöyle dursun, onları alabildiğine coşturmak ve engel tanımaksızın doyurmak demektir. Kendisinde tiran olacak gücü bulan adam için alçakgönüllülükten daha utanç verici, daha kötü bir şey olamaz.(10)

Kallikles'in bu savları ne ölçüde tutarlı bir biçimde savunduğu elbette kuşkulu. Biz Platon'un okuyucuya Kallikles aracılığıyla doğa-yasa karşıtlığını ortaya koyan görüşün önemli ölçüde yozlaşmış bir yorumunu aktardığını vurgulayacağız. Kallikles, yasayı erki elinde bulunduranın yaptığını varsayarak olguyu betimlemekte, ancak bunun yanında olgusalın doğaya aykırı olduğunu da söylemektedir. Ona göre doğaca üstün niteliklerle donatılmış olan insan, erki doğal olarak hak eden insan ezilmektedir. Kallikles doğanın yanındadır, olgusalı kötüler. Kallikles'in bu tutumu onun bir düzgü peşinde olduğunu gösteriyor.

Kallikles bir tiranlık savunması yapmaktadır. Ona göre, kendisinde erki eline geçirme gücü bulan adamın tutkularına gem vurması, doğaya yapılacak en büyük kötülük olacaktır. Bu sav ölçüsüz bir hazcılığa dayandırılır. Kallikles, "... gerçekten yaşamak isteyen kimse, istediklerini bastırmamalı, bırakmalı onları alabildiğine gelişsinler, gelişip olgunlaşınca da, korkusuzca, ustaca kendini bu isteklere vermeli, bütün özlemlerini gerçekleştirmeli. ..."(11) der.

Platon'un felsefesinin temel ilkelerine hiçbir şey Kallikles'in bu savından daha aykırı olamaz. Kallikles'ten bu ifadeyi alan Sokrates, ona haz veren şeyle iyinin bir ve aynı şey olmadığını göstermeye koyulacaktır. Kallikles hazlarla acıların aynı anda duyumsandığının deneyde görüldüğünü kabul ettiğinde Sokrates burada bir çelişki bulunduğunu onaylatacaktır ona: eğer iyi

ve kötü birbirlerinin karşıtlarıysalar, bir başka deyişle aynı anda aynı kimsede bulunamıyor iseler ve eğer iyi haz verenle, kötüyse acı verenle bir ve aynı şeyse; öte yandan olgular acıyla hazzın aynı kimsede aynı anda bir arada bulunduğunu ya da bir ve aynı kimsenin bu duygulardan aynı anda kurtulabildiğini gösteriyorsa, karşıtların aynı kimsede aynı anda bir arada bulunduğunu kabul etmek gerekecektir.[12] Bu saçmadır. O halde, iyiyi hazla, kötüyü acıyla özdeş görmek yanlış olmalıdır. Böylece Kallikles'in öne sürdüğü, iyi ve doğru yaşamın haz yaşamıyla özdeş olduğu savı sarsılır.

Platon'un Sokrates'e Kallikles'in savlarını çürüttürdüğünü kabul etsek bile, Sokrates'in ortaya koyduklarının olsa olsa Kallikles'in düzgü koyucu bir tutumla savunduğu hazcılık için geçerli bir karşı-kanıt sayılabileceğini saptamalıyız. "Yasayı erki elinde bulunduran yapar" ya da "adalet erki elinde bulunduranın yararı doğrultusunda belirlenir" diyen görüşün hazcılığı içermediği açıktır; o halde, hazcılığa getirilen bir eleştiri bu görüşe karşı bir eleştiri sayılamaz.

IV

Kısaca değindiğimiz sözleşme kurgulamalarında, adalet ve yasa tanımlarında, yasanın kaynağı ve doğa ile karşıtlığı üzerine öne sürülen savlarda ortak bir yön vardır. Bu kurgulamalar, tanımlar ve savlar toplumbilimsel ve insanbilimsel gözlemlere dayanmaktadırlar. Bu özellikleriyle söz konusu girişimler çağdaş anlamda "bilimsel"dirler. Bize salt betimleyici görünen kurgulamalar, çözümlemeler kimilerince belli siyasal girişimlerin, örneğin tiranlığın haklı çıkarılmasında araç olarak kullanılmış olabilir. Ancak böyle bir olgudan ya da olasılıktan söz edilebilirse bile, bunu söz konusu kurgulama ve çözümlemelerin özüne bağlamak olanaksızdır. Onların araç olarak işe koşulmaları bütünüyle rastlantısaldır, ilinekseldir.

Modern bilim kendine doğruyu buyurma ayrıcalığını tanımaz, yalnızca doğru gib görüneni ortaya koymakle yetinir. Ortaya koyduklarının nasıl kullanılacağı bilimin denetiminde değildir. Sofistler'in doğal durum kurgularındaki tutumla modern bilimin betimleyicilik tutumu arasında koşutluk bulunduğunu düşünmek için haklı gerekçelerimizin olduğunu düşünüyoruz. Platon ise büsbütün farklı bir yol izlemektedir; onun bilim ve bilgi anlayışında düzgü koyuculuk ve teleoloji çok belirgindir. Platon'un, Sofistler'in görüşlerini düzgü koyucu olarak görme çabasında, onun bilgide siyasal erek gözetme kaygılarından kaynaklanan korkuların belirleyici olduğu düşünülebilir. Hiç kuşkusuz Platon'un ütopyası düzgü koyucudur ve onun bu yaklaşımı koyu bir teleolojiyle desteklenmektedir, öyle ki, Platon bilgiyi bir bakıma siyaset düşüncesi için araç olarak işe koşmaktadır. O halde eğer "doğal durum" kurgulamasına dayanan adalet tanımı "arı" bir ereğin, bir ütopyanın gerçekleşmesi için engel oluşturuyorsa, bu kurgulamanın dayandığı temel çürütülmelidir.

Platon ve Platon gibi ülküsel bir tasarım ortaya koyanlar, seslendiklerine "öte"lerden bilgi bağışları yaparken olguyu öne çıkaran görüşleri düşman saymak gereğini duymuşlardır. Düzgüsel yaklaşımlara karşı çıkışlarını anlamak kolaydır. Ancak betimleyici yaklaşımın da aynı kaderi paylaşması olgusunu açıklamak için daha karmaşık bir çözümleme gerekir. İdealist felsefenin doğalcı-betimsel düşünce yönteminin ortaya koyduklarını çürütmek için dolambaçlı yollar seçtiğini söyleyebiliriz. Belki de doğal adalet kuramına düzgü koyuculuğu zorunlu bir özellik olarak ekleme çabasının gizli bir yöntemin gereği olduğunu, ve bu yöntemin olgusalın 'İyi' adına sansür edilmesi için ilkin karalanmasının gerektirdiğini düşünmekte büsbütün haksız olmayacağız.

Platon'un sofistik geleneğin ortaya koyduğu betimleyici yaklaşıma karşı takındığı tutumun onun felsefesinde izlediği yola koşut olduğunu öne sürüyoruz. Platon'un sofistlerin toplumbilimini düzgü koyucu bir kılığa büründürme, raslantısal, ilineksel eklemlenmeleri özselmiş gibi gösterme, raslantısal olanı hedef alarak betimleyici yaklaşıma ilişkin olanı geçersiz kılmaya girişme çabasıyla onun bilgiyi siyasal erekler için araç olarak kullanma tutumu arasında yakın bir ilişki vardır. Hiç kuşkusuz Platon'un ütopyası bir düzgü getirmektedir. Platon betimleyici yaklaşımın ortaya koyduklarını, kendi ereğinin, ütopyasının önünde bir engel olarak görmekte ve onun dayandığı temelleri çürütmek için elinden geleni yapmaktadır.

NOTLAR

(1) Bu metin ilk biçimi aynı adla 5. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

(2) Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984; s. 198-s. 199 (DK, fr. B44) Sofist Antiphon'un bu tanımını, adaleti yasaya bağlaması ve doğa-yasa karşıtlığını vurgulaması bakımından örnek tanım olarak görüyoruz.

(3) *Protagoras*, 322a-d.

(4) Charles H. Kahn, toplumsal sözleşme kuramının kaynağını İyonya doğa felsefeleri olabileceğini savunuyor (bkz. "The Origins of the Social Contract Theory", *Hermes* özel sayısı: *The Sophists and their Legacy*, der G. B. Keerferd, 1981, s. 92-s.108). Kahn'ın önerisi bizim burada savunduğumuz görüşle koşutluk içindedir. Sokrates öncesi felsefenin doğayı yasalarla düzenlenmiş bir bütün olarak kurgulama geleneğinin, toplumsal oluşumlara bakan düşünürleri bu yeni araştırma alanında yasaya dayanan bir düzenlilik aramaya yöneltmiş olması hiç de usa aykırı değildir. Herakleitos insan yasalarının tek kaynaktan geldiğini söylerken toplumsal varoluşa hiç de ilgisiz görünmüyor: "Akılla konuşmak isteyenler herkeste ortaklaşa olan (akıl yani *logos*) ile kendini kuvvetlendirmelidir, tıpkı kanunla kent gibi, ve çok daha kuvvetli olarak; çünkü, insanların bütün kanunları bir tek tanrısal kanundan beslenirler ... (*Antik Felsefe*, s. 62; DK fr. B114)" Burada *logos* (söz us ya da yasa) ile *nomos* (gelenek, yasa) arasında benzeşim yoluyla kurulan yakın ilişki çarpıcıdır.

(5) *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Reemzi Kitabevi, 1988; s. 30; 338e-339a.

(6) A.g.y., 341c-342e.

(7) A.g.y., s.36; 344c

(8) *Diyaloglar I, Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982; s. 88-s. 89 482e-483b.

(9) A.g.y., 483b-483e.

(10) A.g.y., 491e-492d.

(11) A.g.y., 491e-492a.

(12) A.g.y., özellikle 494e-497e.

Eren, Işık (1998). "Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 128-134.

ÖZDEŞLİK ÜZERİNE:
Varlık, İnsan ve Felsefe

Işık Eren

Felsefe tarihine baktığımızda *özdeşlik*'in ilk defa Parmenides'te temel bir problem olarak ele alındığını görmekteyiz. Elealı Parmenides'in görüşleri, çağdaşı olan Herakleitos'unkine taban tabana zıttır. Ona ve ardılları olan Zenon ve Melissos'a, yani, felsefe tarihinde kabul edilen adlandırılışlarıyla Elea Okulu düşünürlerine göre duyular bizi yanıltmaktadır. Duyular yoluyla doğmamış, değişmeyecek, son bulmayacak olan bilinemez. Bu niteliklerin bütünü olan "Bir (Hen), vardır, olmaması olanaksızdır; o yoktur, varolmaması zorunludur."(1)

Nietzsche'ye göre Parmenides'in derin soyutlamaları onu Bir'e şu akıl yürütme adımlarıyla ulaştırmıştır: "Gerçekten var-olanın, sonsuz bir zamandaki "şimdi" içinde var olması gerekir; onun için "idi", "olacak" denemez. Var-olan, olmuş olamaz: çünkü neden olmuş olabilir? Var-olmayandan mı? Bu da kendini meydana getirmekten başka birşey olamaz. "Yok olma"da da durum aynıdır. O da, her oluş, her değişme, her çoğalma, her azalma gibi, olacak şey değildir. O halde şu cümle genel geçer bir cümle olacaktır: "ne ki hakkında, idi, oldu, olacak denebilir, o var-değildir; var-olan için de hiçbir zaman "değil" denemez. Var-olan hareketsizdir, çünkü nereye doğru hareket edecek? o ne sonsuz büyük, ne de sonsuz küçük olabilir, çünkü o, "mükemmel"dir, ve "mükemmel" olarak veri olan sonsuzluk da bir çelişkidir. O halde var-olan, sınırlı, "mükemmel", hareketsiz, her yerinde denge halindedir, her noktası bir küre gibi aynı mükemmellikte durur, fakat o, mekanda değildir, olsaydı, mekan ikinci bir var-olan olurdu; halbuki birkaç tane var-olmayanın bulunması gerekirdi. Bu ise, kendini ortadan kaldırır. O halde, yalnız Ebedi Bir vardır."(2)

Nesnelerin yaratılışı üzerine adlı eserinde varlık olan Bir'in kavramsal temellendirmesini yapan Parmenides, bu Bir'in, yani varlığın düşünmeyle aynı şey olduğunu ifade ederek, felsefe tarihinde özdeşlik olarak tartışılan bir problemi de başlatmıştır. *Heksametron* ölçüsüyle yazılmış bir şiir olan bu eserde doğruyu bulmak isteyenlerin göze, işitmeye, dile değil sadece düşünmeye başvurmaları söylenir. Bu tür düşünmeyle öğrenilmesi beklenen şudur: varlık vardır ve o, düşünmeyle aynı şeydir. İşte bu düşünce Parmenides'ten sonra ilk defa Heidegger'in eserlerinde tartışılmıştır. Ancak , Batı Felsefe tarihinde, Parmenides'ten sonra Heidegger'e gelene kadar, özdeşlik, önce kendisiyle bir şeyin birliği olarak, bir teklik olarak düşünülmüştür. Plotinus ve Leibniz bu tarz düşünen filozoflardır..

Plotinus varolanların var-olmasını Bir'e dayandırır. Leibniz de, *Monodology*'sinde birlik kavramını basitlik, teklik ve hepsinden öte biriciklik olarak geliştirmiş ve bunu, seçilemezlerin özdeşlik ilkesinin yardımıyla kurmuştur. (şayet iki şey birbirinden ayırtedilemezse onlar özdeştir, aynı şeydir).

Özdeşlik problemiyle igilenen bir diğer düşünür de Cusanus'tur. O, özdeşlik problemini varlığın birliği boyutunda değil de *kendi*nden, *dünya*dan ve *diğer olan*dan başka hiçbir şey olmayan olarak tanrıyı, özdeşlik anlayışını kullanarak temellendirmeye çalışmıştır.

Yüzyılımızda ise Heidegger, böyle bir birlik-özdeşlik anlayışını sorgulamış, *Özdeşlik ve Ayrım (Identitat und Differenz)*'ın *Varlık ve Zaman (Sein ınd Zeit)*'dan beri bastırdığı en önemli eser olduğunu da sık sık ifade etmiştir. Bu iki kitapta insan ve varlığın temel ilişkisini soruşturmaya çalışan filozof, *Varlık ve Zaman*'da bir varlık anlayışından hareket ederek, Dasein'ın bir analizini yaparken, *Özdeşlik ve Ayrım*'da insan-varlık ilişkisini bir ilişki olarak soruşturur. Bu eserde sözkonusu ilişkinin parçaları değil, bir bütün olarak ilişkinin kendi ele alınır. Özdeşlik problemi hakkında düşünmenin bu tarzı Heidegger'i, bu problemin geleneksel metafizik düşünüşünden ayrı yere koyar. Bu yer Parmenides'e, onun özdeşlik anlayışı boyutuna daha yakın bir yerdir. Heidegger'in belirttiği gibi, Parmenides, özdeşliğin bir özelliği olarak, özdeşlik bakış açısından varlığı düşünür, ama daha sonra metafizik özdeşliği varlığın bir özelliği olarak sunar.(3) Böylece, Parmenides'in düşündüğü gibi özdeşliğin özgünlüğü varlığın metafizik tarzda kavranmasına yol açar. Heidegger, Parmenides'ten devraldığı özdeşlik ??????? anlayışını, kendi varlık ve insan anlayışını temellendirmek için sorgulamaya başlamıştır. O, buna ilişkin olarak kaleme aldığı kendi konferans metninde varlık ve insanın özdeşliğini göstermeye çalışmıştır.

Heidegger'e göre özdeşlik, A=A biçiminde ifade edilen ve düşünme yasası olarak kabul görmüş bir ilkedir. Ancak böyle ifade edildiğinde özdeşlik ilkesiyle dile getirilmek istenen, A'nın kendi kendisine eşit olduğudur. Oysa bu ifadeyle söylenmek istenen eşitlik aynılık ise, o zaman bu, A=A değil, A,A'dır formülüyle ifade edilmelidir. Çünkü ancak bununla her A'nın kendisiyle de aynı olduğu belirtilebilir. Üstelik bu formül her A'nın kendi kendisi ile aynı olduğunu söylemekten daha çok, "ile", bir bağlantı bir bireşim: birlikte birleşmeyi ifade edebileceği için, kendisi ile birlikte her A'nın kendisi, kendisinin aynıdır da der. Denebilir ki, özdeşliğin özü "birlikte birleşme"dir.(4) Heidegger'e göre, Batılı düşünme, özdeşliğin özü olan *birlikte birleşme*'nin mümkün olduğu bir mesken arama çabası içinde iki bin yıldan fazla bir süre geçirmiştir. Özdeşliğin, yani *birlikte birleşmenin*, mesken olarak varlıkta mümkün olduğunu söyleyen Fichte, Schelling ve Hegel'e yürüyecekleri yolu kurgul idealizmin yolunu açmakla Leibniz ve Kant göstermiştir.(5)

Alman idealistleri Fichte, Schelling ve Hegel transcendental refleksiyon temelindeki düşünme merkezine özdeşliği koyarak, birşeyin kendi basit bir-

liğiyle değil, özne ve nesne, suje ve obje sentezlerinin arabuluculuğuyla ilgilenmişlerdir. Alman idealizminde Parmenides'in "düşünme ve varlık aynı şeydir" ifadesi kadar, "varolma düşünmedir, tüm varolan bütünüyle düşünmedir, mutlak idea (Hegel) düşünme olmak için yol alır gibi bir düşünce de temellendirilmeye çalışılmıştır.

Özdeşliğin varlığa ait olduğu anlayışı metafiziğin bildik öğretisidir. Özdeşlikten ilk defa söz eden Parmenides ise, varlığın bir özdeşliğe ait olduğunu söylemekte ve LATİNCE Mİ? "Çünkü aynı olan, varlık olduğu kadar, duymadır da (düşünmedir)."(6) ifadesiyle varlığın düşünmeyle birlikte aynı olana *ait olduğu*nu da ifade etmektedir. İşte bu anlayış, Heidegger'e göre sonraları metafizikte düşünülecek olan özdeşliğin (özdeşlik varlığın içindeki bir nitelik olarak görülmüştür) tersine, varlığı, bir özdeşlik tarafından yine bu özdeşliğin bir özniteliği olarak kabul etmektedir. Parmenides'ten hareketle, düşünme ve varlığın aynılığı ve onların birbirlerine *ait olduklarını* söyleyen Heidegger, insan ve varlığa ilişkin birlikte *ait olma* üzerinde durmaktadır. Ona göre, insan ve varlık birlikteliği, geleneksel metafizikte ya insandan ya da varlıktan hareketle anlaşılmaya çalışılmış, dolayısıyla da öncelik-sonralık ilişkisinde kalınmıştır. Oysa birbirlerine birlikte *ait olmalarının* ne olduğuna *ait olma*nın hala işbaşında olup olmadığını sorgulayarak bakmak gerekmektedir.

Varlık ve insanın birbirlerine birlikte ait olmalarının özünde önce düşünmeyi sonra da dili görmek mümkündür. Heidegger'in bunlara ilişkin görüşlerini, 1946 yılında Jean Beaufret'ye yazdığı *Hümanizma Üzerinee* (Brief über der Humanismus) başlıklı yayınlanmış mektubunda açık olarak buluyoruz. Hümanizmin ne olduğu ve insanla ilişkisinin ne anlama geldiğini sorguladığı bu mektupta Heidegger, insana ait olan düşünmeyle varlığa ait düşünme arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve ilişkinin nasıl olması gerektiğini üzerinde durmaktadır.

Heidegger'e göre, varlık düşünmenin bir ürünü değildir; yani o, insanın düşünme etkinliğiyle oluşturduğu bir tasarım değildir. Varlık kendi kendisiyle bir olan ve özünde düşünmeyi de barındıran bütündür. Ancak bununla düşünmenin varlığın gerçekleştirdiği bir etkinlik olduğunu sanmak da yanlış olur. O hiçbir tarzda bir nitelik olmayıp, varlığın özüne ait olan bir tür ilişkinin kendidir. Kısacası sözkonusu edilen varlık, düşünen bir varlık değil, insanla ilişkisinde düşünmenin kendi olan bir varlıktır diyebiliriz. Bu ilişkinin bir yanında insan diğer yanında da düşünme olan varlık vardır, ilişki işte bu iki ucun biraradalığının tarzı olarak görülmelidir. Yani düşünme varlığa ait ve onun insanla biraradalığının tarzıdır.

Böyle bir varlık kendini insana nasıl açar diye sorgulayacak olan biri, olsa olsa kendisi bir tür düşünme etkinliğini gerçekleştirerek sonuca ulaşabilir. Bunun için de, düşünme teknik denebilecek olan mantık ve bilimin, dü-

şünme için öngördüğü yorumlardan uzaklaşmak zorundadır. Çünkü zaten iki bin yıldan fazla bir zamandır, bu tür bir düşünme etkinliği yüzünden, insan, varlığın seslenişini duyamayacağı kadar uzağa sürüklenmiştir.(7)

Varlığın ne olduğunu anlamak ve onu açığa çıkartmak her insanın bir tür düşünme etkinliğini gerçekleştirerek yapabileceği birşey olarak düşünülmemelidir. Burada sözkonusu edilen etkinlik kendi bir tür ilişki olanın yanında uygun uzaklık ve yakınlığında anlamında yer alabilecek bir imkana sahip olabilmekle; *özlü düşünür* olabilme imkanıyla gerçekleşebilir. Denebilir ki, varlığın ne olduğunun anlaşılmasının şartı, varlığa ait olan düşünmenin ne olduğunun anlaşılmasıdır. Bu anlaşılmadığı müddetçe, varlık kendi özüne ait olanı, yani hakikatte (aslında) ne olduğunu insana göstermez. Çünkü varlık, Anwesen'dir; yani, varlığıyla bir şeyin huzuruna çıkan, o şeyin huzurunda, orada olmak olandır. O, sadece seslenişiyle insana ulaşabildiği sürece birlikte (insanla) ait olan (düşünme) olarak var'dır. Varlıkla insanı birarada tutan, onları düşünmede aynı kılan öge dildir.

Heidegger'e göre dil, tıpkı düşünme gibi varlığın hakikatine aittir. Diyebiliriz ki, varlık hem düşünme hem de dildir. Dil, günlük anlamında, şimdi bir ifade aracımız olarak düşünülmekte ve teknik bir düşünmenin ifade aracı olarak kullanılmaktadır. Oysa dil, varlığa ilişkin düşünmenin aracıdır ve varlığa aittir, sadece meskeni insandadır. Tıpkı düşünme gibi, dil de varlık ve insan ilişkisinin bir tarzıdır. Şayet, onu günlük kullanımında bırakırsak, o da "varolandaki egemenliğini sürdürme olarak kaldıkça fakirleşir ve özünden beslenemez."(8) Dil ve düşünmeyi insan ve varlıkla bağlantısında ele alan filozof, Parmenides'ten bu yana süren metafizik düşünme tarzından dolayı, insanın *varlığı*nın unutulmuş, "yurtsuz" bırakılmış olduğunu düşünür..(9) Varlık ve insan özdeş ise ve varlık düşünmede olduğu gibi dilde de unutulmuşsa, o halde insan da unutulmuştur ve varlık gibi o da özünü, hakikatte ne olduğunu ortaya koyamamaktadır.

Demek ki varlık ve insan arasındaki bağı canlı tutabilmenin imkanı, insan etkinliği olan *düşünme* ve *dil*'de görünür. Düşünmeden ayrılmak, varlıktan uzak kalmaktır ve yüzyıllardır insan bu yüzden varlığın uzağında, yurtsuz'dur. İşte bu nokta; geleneksel metafiziğin yapamadığı şey olarak, Heidegger'in temel problemi olmuştur. Metafizik, varlığı dile getirdiğini sanarak, yüzyıllardır kendi temelinden uzaklaşmış ve insanla ilgili önemli bir soruna; insanın öz olarak tarih sahnesine çıkamayışına yol açmıştır.

Varolanı varlıkla bağında, insanla ilişkisi içinde sorgulamak, varolanı bilmeye yol açan bir sorgulamadır. Bu bilme etkinliği varlığın insanla bağını gerçekleştirmeye de olanak sağlar. Bu yüzden de metafizik, geleneksel temelinde ne sorularıyla ne de sorulara cevap arama tarzıyla Heidegger'in zorunlu gördüğü amacı gerçekleştirir. Metafiziğin aşılmasının tek imkanı, onun hakikat üzerine düşünme olması ile mümkün görünmektedir. Böyle bir aşma isteğiyle, Heidegger, metafiziği saf dışı etmeyi amaç edinmez, ona göre zaten

o saf dışı olamaz. O, "insan animal rationale olarak kaldıkça, animal metaphysicum'dur."[10]

Heidegger'e göre metafiziğin aşılması, herşeyden önce, insanın, varlığın unutulmuşluğuna inanmasıyla mümkündür. Bunu gören kişiler, bu unutulmuşluğu tecrübe etmelidir. Bu tecrübe, varlığın insanla bağına girmek, bu bağı orada korumak için dikkat etmeyi öğrenmektir.[11] İnsan, varlığı onun açıklığında, açıkta durarak, kendisiyle bağını korumayı görev edinmeli, bunu yapabilmek için de varolanda daha fazla oyalanmamalıdır. Şayet bu tecrübe gerçekleştirilebilirse, insan kendi özünde olan metafizik yanı açığa çıkarabilir ve böylece de varlıkla bağını gerçekleştirebilir. Bu demektir ki, insan aslında (hakikatte) ne olduğunu günlük yaşamda edindiği bilgi ve tecrübeyle, geleneksel metafizik ve bilim bilgisiyle açığa çıkaramaz. O, ancak uygun yönelimleri gerçekleştirdiğinde, kendi özünün doygunluğuna ulaşabilir; varlıkla bağını gerçekleştirir ve şayet varlık onun çağrısına ses verirse o zaman tarih sahnesinde de özünü görür. Ancak bu bir olanaktır ve bu olanağın gerçekleştirilmesei hem varlık hem de insanın iradesine bağlıdır. Bu ikisinin birlikte iş görebilmesi, Heideggeer'e göre ikisinin de aynı öze ait olmasından dolayıdır. O, önerdiği sanat yapma tarzıyla ve felsefe etkinliğiyle (felsefi düşünme tarzı) işte böyle bir olanağın tecrübe edilebilmesinin sağlandığını düşünür..

Böyle bir özdeşlik anlayışı birçok bakımdan eleştirilebilir, ama felsefi düşünüşün ne olduğuyla tanışma gerekliliği, çağın koşullarından doğan, insana ilişkin sıkıntılardan dolayı pek tartışılabilir gibi görünmemektedir. Heideger'in de ifade ettiği gibi, "felsefeyle onun nasıl, ne tarzda olduğunu tecrübe ettiğimizde tanışırız; ancak o zaman biliriz felsefeyi"[12] ve onun insan ve varlık için öneminin ne olduğunu. Bu nedenden dolayı kendisi de felsefenin nasıl bir tarz olması gerektiğini sorgulamıştır.

Heidegger, felsefenin ne olduğunu anlamak için felsefe yapmak mı (sorunun içinde yer almak mı), yoksa nedir bu felsefe denilen?" sorusunu sormak mı gerektiğini sorgular ki bunu sormak. Sorulan şey üzerine, dışarda kalarak konuşmayı gerektirir. Oysa Heidegger, felsefenin ne olduğunun anlaşılabilmesinin bir tür anlama çabasını gerektirdiğini savunur. Bu çabanın ayırtedici yanı ise soranın sorunun içinde yer almasıdır. Ona göre, ancak bu tarz bir sorgulamayla felsefenin konu edindiği şeye sorana ve onun özüne dokunabilir. Böyle bir öze dokunuş ise "felsefi bir coşkulanım, heyecan ve duygu işi"[13] haline gelir. Böyle bir belirleme felsefenin rasyonel değil irrasyonel olduğunu kabul etmemizi gerektirir. Gerçekten de felsefe bu ikiliğin hangi yanında yer alır? Heidegger, bunu anlamak için felsefeyi gerçekleştirmek gerektiğini düşünür.

Heidegger'e göre felsefeyi tarihsel başlangıcı olan bir yol olarak kabul edersek bu yolun bilinen ilk adımına, başlangıcına yerleşmemiz gerekir; burası filosofiadır. Bu sözcük Grekçe bir sözcük olarak yolun başındadır ve bize yürümemiz gereken yönü gösterebilir. Yolu yürümeden önce bu sözcüğün

bize iki şey ifade ettiğini de belirtmek gerekiyor; birincisi, "felsefenin Grek varoluşunu belirleyen bir şey olduğu, ikincisi Batılı-Avrupalı kültürün özünün temel niteliğinin rengi. Felsefe kaynağı bakımından Grek olsa da Avrupa'ya egemen olduğu dönemde rengini Hıristiyan tasarımlarıyla değiştirmiştir.(14) Ama o yine de kökçe "felsefe"dir. O halde biz kaynakta kalarak, "nedir bu felsefe denilen?" sorusunu Grek düşüncesiyle bir sohbete koyularak sorabiliriz. Sorunun "felsefe nedir?" değil de "nedir bu felsefe." tarzında ele alınması sorulanın sorulduğu dönemde ele alınış tarzıyla aynı olması ve böyle sormanın cevabında da farklılık yaratacağı inancı tarafından belirlenmektedir.(15)

Bundan dolayı, Heidegger, felsefe terimini ve onun ilk içeriklendirildiğindeki anlamını sorgular. Onun saptamasına göre, filosofia, filosofos sözcüğünden türetilerek, muhtemelen Herakleitos tarafından yaratılmıştır.(16) Ona göre, *aner filosofos sofon*'u sevendir. *Sofon* ise varolanlar varlıktadır demektedir. Demek ki, *filosofos* bu saptamayı sevendir ve bu yüzden de *sofon*, varlıktaki varolanı aramak demektir. Burada arama, yola koyulma anlamındadır. Heidegger, varolanın ne olduğu sorusunun ortaya çıkışını, bu yola çıkışın nedeninde görür. Bu neden "hayret"tir ve o, öyle bir ruh halidir ki, varolanın varlığı, bunun içinde ve bunun için kendini arayana açar. Hayret, Grek filozoflarının varolanın varlığına uygun düşmelerini sağlamış olan ruh halidir ve bizim de bugün ihtiyacımız olan bu "hayret"tir.(17)

Heidegger'e göre, felsefe böyle bir noktadan hareketle, varolanın varlığını sorgulamak için yol almaya başlamış, ama, Platon'dan başlayarak yüzyıllardır gözlerini sadece varolana, ona ilişkin bilgiye çevirmiştir.(18) Düşünmeyi yönlendiren ruh hali "hayret" değil de "kuşku" olduğunda, aranan da varlık ya da hakikat değil, varolan ya da kesin bilgi olmaya başlamıştır. Bu, bizde bilginin her an ulaşılabilir mutlak kesinliğine ilişkin olarak güven sağlar. Bu duyulan güven, çağdaş felsefenin *pathos*'u ve *arkhe*'sidir.(19)

O halde, felsefe ne zaman gözlerini varolandan varlığa çevirebilir? Ne zaman kendi kökeninde kalabilir? Heidegger'in buna verdiği cevap şudur: Varolanın varlığına uygun düştüğümüzde, ta başından, Grekçe anlamıyla filosofia'ya kulak verdiğimizde felsefeye uygun olan bir yola girebiliriz. Bu yol varlığa uyan düşünme ve dille yürünen bir yoldur ve ancak bu tarz yol alışla, hem insana hem de varlığa aynı anda seslenmek mümkündür.

DİPNOTLAR

(1) Parmenides. *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine*, Antik Felsefe Çev: Suad Y. Baydur, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay, 1976. s. 61. (B 1.3)

(2) Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev: Nusret Hızır, İstanbul: 1992. s. 54-55

(3) Heidegger, Martin.*Identity and Difference*, Trans. by: Joan Stambaugh. New York: Harper&Row, Publishers, 1969.38-39

(4) a.g.y., s. 24

(5) a.g.y., s. 25
(6) Parmenides, a.g.y., s. 65 (B7.8)
(7) Heidegger, Martin.*Hümanizm Üzerine*, Çev: Yusuf Örnek. (Basılmamış çeviri.) s.1
(8) Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir*, Çev: Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurum Yay., 1991. s.4
(9) a.g.y., s. 19
(10) a.g.y., s. 8-9
(11) a.g.y., s. 12
(12) Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe*, Çev: Dürrin Tunç, İstanbul: Logos Yay., 1990. s. 47
(13) a.g.y., s. 8
(14) a.g.y., s. 12
(15) a.g.y., s. 17
(16) a.g.y., s. 21
(17) a.g.y., s. 40
(18) a.g.y., s. 39
(19) a.g.y., s. 39

Pataut, Fabrice (1998). "Dil, Düşünce, Mantık ve Analitik Felsefenin Tarihine Yönelik Anti-Realist Bir Bakış Açısı: Michael Dummett ile Bir Söyleşi." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 135-161.

DİL, DÜŞÜNCE, MANTIK VE ANALİTİK FELSEFENİN TARİHİNE YÖNELİK ANTİ-REALİST BİR BAKIŞ AÇISI: MICHAEL DUMMETT İLE BİR SÖYLEŞİ[1]

Fabrice Pataut

(Çev.: İrem Kurtsal)

1. Frege ve Wittgenstein

Fabrice Pataut: Siz analitik geleneğin en önemli filozoflarından birisiniz ve zamanınızın büyük bir kısmını bir yüzyıldan biraz daha önce bu geleneği başlatmış olan Frege üzerinde çalışmaya adadınız. Bu şekilde ilerlemek analitik filozoflar arasında biraz az rastlanır bir durum. İnsanlar yazarların gerçekte ne söylediklerini fazla dert etme eğilimi göstermiyorlar. Genellikle konularla uğraşıyorlar, adeta, doğrudan; ya da en azından birçoğu böyle yapmak istiyor. *Frege: Philosophy of Language*'in ikinci basımına Önsöz'ünüzde dediniz ki, Frege'nin öğretilerinin temel içeriğine dair uzlaşıma varılana dek bu öğretilerin önerimli bir tartışması ertelenmelidir.[2] Şimdi, bir anlamda, analitik gelenek içinde uygulanan şekliyle felsefenin büyük bir bölümü bu öğretilerin tartışılmasından oluşuyor ve Frege'nin felsefesinin tefsirine dair ilkeler üzerinde herhangi bir uzlaşma bir yana dursun, öğretilerin doğru yorumunun ne olduğu üzerinde bile bir uzlaşmaya varılmış gibi görünmüyor. Kasten naif bir soruyla başlayalım: Frege'nin durumunda bu kadar sıradışı olan nedir? Frege'nin öğretilerinin temel içeriğine dair hiçbir uzlaşmaya varılamamış olduğu gerçeğini nasıl değerlendirmeliyiz? Bunlar üzerinde geniş çaplı uzlaşmazlıklar var, ancak yine de analitik felsefe Frege'nin başladıklarının devamlı bir yeniden çalışılması ve tartışılması olarak, onun bilmecelerinin çözümüne yönelik bir girişim olarak görülebiliyor.

Michael Dummett: Sanırım bu doğru. Son yaptığınız saptamada büyük gerçek payı var, çünkü Frege hala yanıt verebileceğimiz şekilde sorular dile getirmeyi başardı. Geçmişin filozofları üzerinde çalışırken, hemen her durumda, onların sorunlarını tartışmadan önce yeniden dile getirmeniz gerekir. Frege'de sorunlar zaten bize uygun gelecek şekilde dile getirilmiş durumdalar. Şimdiye dek onun dile getirişlerini yanıltıcı bulduğumuz bir noktaya ulaşmadık. Elbette Frege'nin görmediği ya da farkında olmadığı ve *bizim* farkına vardığımız şeyler var. Ama bence o, birçok felsefi sorun hattı için son derece iyi bir başlangıç noktası olma özelliğini koruyor.

Söz ettiğiniz durum beni şaşırtmıştı ve bir şekilde hala şaşırtıyor. Frege hakkındaki ilk kitabımı yazdığımda, onun ne demek istediği hakkında tartış-

maya fazla yer olduğunu düşünmemiştim.[3] Üzerinde iyice kafa yormak gerektiğini düşündüm ama, temel olarak, pek de sorunun derinine inip tüm içerimlerini (implications) görmek anlamında ne demek istediğini saptamak için değil. Ve daha sonra, Frege'nin kökten bir biçimde farklı yorumlarını öne süren, çoğu bana ters görünen birçok şey okuyarak -kitaplar, makaleler ve benzerleri- şaşkınlığa uğradım. Ve bu durumu tam olarak açıklayamıyorum. Aktardığınız tümce, sanıyorum, muhtemelen rahatsız bir ruh hali içinde yazılmıştı.

FP: Bu en azından, durumu ortaya koymanın oldukça kökten bir şekliydi.

MD: Evet bu doğru, ve bu konuda üstelemeyeceğim. Elbette tam bir uzlaşmaya varmadan önce Frege'yi tartışabiliriz. Ama bu çok rahatsız edici. Ve bu böylece sürüp gidiyor. *'Benden önce* Frege'yi hep yanlış anladınız' demeye çalışan birçok kitap var. Bence bu çok aptalca. Bunun doğru olabileceğini düşünmüyorum. Elbette insanlar başkalarının görmediklerini görebilirler. Ama herkesin onun gerçekte ne demek istediğini şu ana dek yanlış anlamış olduğu fikri... Bu düşünülmek için fazla olasılık dışı bir şey. Ama insanlar bunu yapmaya devam ediyorlar. Neden özellikle Frege'nin böyle bir çekiciliği olduğunu bilmiyorum. İnsanlar bunu Russell'la yapmıyor. Hatta Kant'la bile yapmıyorlar, değil mi?

FP: Wittgenstein'la yapıyorlar. O özellikle bu tür bir çekiciliğe sahip görünüyor.

MD: Bu kesinlikle doğru. Ama Wittgenstein, Frege'den çok daha çapraşık, yazdığı biçim nedeniyle. O, sıklıkla okuru noktayı görmesi için yalnız bıraktı.

FP: Wittgenstein'in düşüncelerinin birçoğu yoruma açık. Birbirinden bağlantısız düşünceler içerir gibi görünen pek çok tümce ve paragraf var.

MD: Ve sorular cevapsız kalıyor, falan. Sormanız gerekiyor: 'Neden bu paragraf bu noktaya geldi? Bunu oraya neden koydu?' Dolayısıyla bu bence daha anlaşılabilir. Ayrıca Wittgenstein'ı tamamen anlamaktan epeyce uzak olduğumuzu düşünüyorum. Yani belki böyle uslamlamalar (arguments) ile gerçek açığa çıkacaktır, ama Frege durumunda *bu* tür uslamlamalara yer olduğunu sanmıyorum. Elbette, onun öğretilerinin evrimi hakkında uslamlamalara yer var. Ama öğretilerin ne oldukları bana gayet açık görünüyor.

FP: Bu beni Wittgenstein hakkında diğer bir soruya yöneltiyor. Felsefi kariyerinize Wittgenstein'ın izleyicisi olduğunuzu düşünerek başladığınızı söylediniz, en azından 1960'a dek.[4] Bunun hakkında üç sorum var. Öncelikle, Wittgenstein'in bir izleyecisi olmak o zamanlar sizin için ne anlama geliyordu? İkinci olarak, yaşam boyu sürdürdüğünüz Frege çalışmasına Wittgensteinci denilebilecek bir felsefi bakış açısı benimseyerek mi giriştiniz? Son olarak, Frege çalışmanızı, realizm karşıtı duruşunuza karşıt bir biçimde, kendi felsefi bakış açınızdan tamamen ayrı bir girişim olarak mı gördünüz?

MD: Elbette Frege çalışmasına felsefi bir bakış açısı benimseyerek giriştim, çünkü hiç kimse bir felsefi yazara kendine ait bir ön anlayışa sahip olmaksızın yaklaşmaz. Ama kesinlikle 'Şimdi Frege'ye Wittgenstein'ın görüş açısından bakacağım', der gibi bilinçli bir şekilde ya da buna benzer bir biçimde değil. Bunu ayrı olarak görmedim, ve gerçekten bu benim için ayrı olmadı, tam da, Frege'nin sorularının, büyük çoğunlukla, *soru* olmaları nedeniyle. Frege'nin yaptığının çalışılması benim için çeşitli felsefi sorular hakkında düşünmeye yönelik tam bir başlangıç noktası oldu. Elbette, belirli bir yazar hakkında düşünmeye yönelik tam bir başlangıç noktası oldu. Elbette, belirli bir yazar hakkında yazdığınızda, epeyce açıklama yapmanız, ve saire gerekiyor, ama bildiğiniz gibi, özellikle birinci kitapta, bir dizi felsefi soruyu tartışmaya devam etmek için bir platform oluşturmaya çalıştım. O birinci kitapta gerçekten Frege hakkında olmayan bir sürü şey var, ama oradan yola çıktım.

FP: Bu Hans Sluga'nın şikayetlerinden biriydi.[5]

MD: Öyleydi, ve bazı ayrıntılara katılmasam da, o şikayetlerde biraz haklılık bulunduğunu kabul etmeliyim. Frege için kurmaya çalıştığı tarihsel geri planın hiç de ikna edici olduğunu düşünmüyorum. Ancak o ilk kitabı yazarken, Frege'nin içinde bulunduğu koşulları yeterince düşünmediğim kesinlikle doğru. Bence bunu yapmak gerek. Ben daha çok, onun çalışmasıyla, ondan sonra gelişenler arasındaki bağlantılar hakkında düşünüyordum. Bence bir filozofu okurken kendinize sormanız gerek: 'O zamanlar, diğer insanların söyledikleri göz önüne alındığında, sorun nasıl görünüyordu?'

FP: Frege ve Wittgenstein için dediniz ki, Wittgenstein'in dilin toplumsal karakteri anlayışı Frege'nin *Sinn*'in nesnelliği fikri ile öngörülmüştü.[6] Bu Frege'ye bir tür Wittgensteinci görüş açısından bakmak değil midir?

MD: Emin değilim. Orada vurgu büyük kuvvetle Frege'de *düşüncelerin, Gedanken*'in iletilebilirliğine ve hepimizde ortak olarak bulundukları gerçeğine yapılıyor.

FP: Ve bu da, tasarımların (representation), *Vorstellungen*'ın iletilemezliğine sertçe karşıolum (opposition) olarak duruyor.

MD: Doğru. Wittgenstein'da zihinsel iç yaşamın iletilemezliği fikrinin bu tür bir reddi yok. Frege hakkında söylenebilecek olan, herkes için ulaşılabilir olan birşeyin iletilebilirliğine vurgu olduğu, ama bunun ayrıntılı bir incelemesinin bulunmadığıdır. O, nasıl olup da cümlelerimize hepimizin aynı anlamı verdiğini hiç tartışmaz.

FP: Düşüncelerin gerçek *kavrayışının* neden oluştuğunun hiçbir açıklamasını da vermiyor. Sanki yalnızca çıplak bir kavrama edimi var.

MD: Doğru. Bu tam olarak gerçek.

FP: Yani Wittgenstein'ın düşüncesinin Frege'nin sezgisinin bir tür geliştirilmesi olduğunu mu düşünüyorsunuz?

MD: Bence bunu kesinlikle bu şekilde görebilirsiniz. Bilmek çok zor. Elbette, Frege'den derinden etkilenmişti. Doğrudan Frege'yi tartıştığında bana en kötü halinde görünüyor. Frege her zaman haklı, Wittgenstein ise her zaman haksız olduğu için değil, yalnızca, Frege'yi eleştirdiğinde oldukça kabataslak olduğu için. Neden böyle, bilmiyorum. Elbette etkinin büyük bir kısmı yüzeyde görünmüyor. Her zaman Frege'ye açıkça gönderme yapmıyor ve her gerektiğinde onu tanımıyor. O fikirlerin yaradılışının muhtemelen Frege'nin okunması yoluyla gerçekleşmiş olabileceğini düşünüyorum. Emin değilim.

FP: Sizin Frege yorumunuza dair oldukça önemli bir başka nokta var: Frege'nin bir tümcenin anlamını, yani tümcenin ifade ettiği düşünceyi anlamanın, tümcenin doğruluk koşullarını, ya da bu koşulların gerçekleşmiş olup olmadığını bilmek demek olduğu fikrine yapılan vurgu. Yanılmıyorsam, Frege bu anlayışı yalnızca bir defa, *Grundgesetze,* §32'de açıkça savunuyor.(7) Ama siz bu belirli noktada Frege'nin realizminin dönüm noktalarından birini görüyorsunuz ve realizme karşı sizin kendi uslamlamanız çok açık bir biçimde doğruluk-koşulsal denen anlam teorisini hedef alıyor. Bunun Frege için gerçekten merkezi bir endişe olduğunu düşünüyor musunuz?

MD: Mutlaka. Bu sanırım onun mantığa psikolojinin bulaşmasına karşı çıkışı ile yakından ilintili. *Grundlagen*'de psikolojistik tanımlar hakkında dediklerini düşünün.(8) Matematiksel bir kavramı nasıl tanımlayacağınızı bilemediğinizde, onu anlamanız için gereken zihinsel işlemler cinsinden tanımlarsınız. O bu konuda şöyle diyor: Böyle bir tanımı hiçbir şeyi ispatlamak için kullanamazsınız. Bu saptamanın doğrudan bir biçimde doğruluk koşulları hakkında olmadığına katılıyorum. Ama bir düşünün: *Ne zaman* bir tanımı birşeyi ispat etmek için kullanabilirsiniz? Tam da o tanım, tanımlanan terimi içeren bir tümcenin hangi koşullarda doğru olacağını söylediğinde. Eğer tanım bunu yapıyorsa, ya da sizin bunu yapmanıza yardımcı oluyorsa, o zaman onu belirli bir tümcenin doğru olduğunu ispat etmek için kullanabilirsiniz. Frege için bunun temel olduğunu düşünmemin nedeni budur.

Realizm - Anti-realizm konusuna değindiniz. Frege'de çok belirgin olan, doğruluk koşullarının *bizim* doğruluk değerini anlayış biçimimizle ilintili olduğunu söylemekten kendini her zaman sakındığıdır. Çok sık olarak gerçek bir sakıntı vardır. Örneğin, yüklemlerin her zaman tanımlanmalarının ve her bir nesnenin o kavramın altında yer alıp almadığının her zaman belirlenmesinin gerektiğini iddia ettiğinde. Ve genellikle de ekler: O, adeta, nesnel olarak belirli *olduğu* halde *biz* onu belirlemeyi başaramayabiliriz. Gerçeklik onu belirler; gibi birşey. Yani bunu Wittgenstein'ın anlayacağı gibi - *bizim* yapabileceğimiz cinsinden- anlamaya karşı çıkış gerçekten oldukça bilinçlidir.

2. Tutarsızlık, Bütüncülük, Uyum ve Sezgicilik

FP: Wittgenstein'a geri dönelim. Şimdiki sorum, 'Anlam kullanımdır' düsturunun nasıl yorumlanmasının gerektiğine ve bunun felsefi içerimlerinin neler olabileceğine ilişkin.(9) Bu büyük bir sorun ve yine Wittgensteinci olmak - Wittgensteinci olmamak fikri ile ilintili, şu şekilde. Birçok insan Wittgenstein'ın ünlü düsturunun hiçbir yorumunun sizin iddia ettiğiniz şekilde klasik mantığın kurallarının yeniden gözden geçirilmesine yol açamayacağını hissediyor. Burada, yalnızca Wittgenstein'ın *gerçekte* ne demek istediği ile ilgilenen insanlardan söz etmiyorum. Bana öyle geliyor ki, insanlar 'Anlam kullanımdır' gibi bu kadar 'bariz' birşeyin bu kadar şiddetli bir şeye yol açabileceği fikrine direnç göstermek istiyorlar. Neden yol açtığını düşünüyorsunuz?

MD: Bir yanıt vermeyi deneyeyim. Temel olarak, Wittgenstein'ın yaptığı ya da en azından bağlı olduğunu düşündüğüm şekliyle bütüncülüğü kabul etmiyorum. Wittgenstein'ın ünlü felsefenin hiçbir şeyi değiştiremeyeceği, yalnızca betimleyebileceği, vs..... görüşünü bilirsiniz. Tam olarak, dilsel kullanımı (linguistic practice) değiştiremeyeceğiniz fikrine sahipti ve kendisini, felsefenin dilsel kullanımı bu alışkının tutarsızlığı ya da çelişkiye götürdüğü gösterilse bile değiştiremeyeceği saçmalığına soktu. Çelişkileri bir gerçek olarak kabul etmeniz gerekiyordu.

FP: Ama dilsel kullanımımız kesinlikle tutarsız *olabilir.*

MD: Tarski temel olarak böyle *olduğuna* inanıyordu.

FP: Gerçek dilsel kullanım sıklıkla tutarsızdır.

MD: Evet ama, 'gerçek dilsel kullanım'.... Bununla tam olarak ne demek isteniyor? İnsanların yalnızca çelişkiler bildirdikleri bir alışkının bir parçası kesinlikle olamaz. Eğer bir alışkının çelişkili olduğunu söylemek istiyorsanız, insanların izledikleri ve bunu farkedecekleri genel ilkeler bulunduğunu söylemeniz gerekir. Demek istiyorum ki, *bu* ilkeleri izlediklerini farkedebilmeliler. Eğer onları sıkıştırsaydık, hangi ilkelerin çelişkilere götürdüğünü de farkederlerdi. Burada önemli olan bizim onları bunu yapmaları için sıkıştırabileceğimiz.

FP: Yani insanlar kendileriyle gerçekten çelişiyorlar. Bu bir alışkı değil mi? Neden onların bir çelişki alışkısı sürdürdüklerini söylemeyelim?

MD: Bunu söyleyebilirsiniz. Ama o zaman bildiriminizi nitelemeniz ve insanların söylediklerinin biraz yeniden gözden geçirme gerektirdiğini farkedebileceklerini kabul etmeniz gerekir. Kendisiyle çelişen ve hatayı ve onun kaynağını farkeden bir birey ile *dilin kendisinin* tutarsız olduğunu farkeden biri arasında bir ayrım var ve Tarski'yi doğal diller hakkında endişelendiren de bu ayrımdı. Bu demek oluyor ki, dilin kullanımını idare eden, herkesin tanıyacağı ve insanların, sıkıştırıldıklarında, onları çelişkiye götürdüğünü ka-

bul edecekleri genel ilkeler vardır. Paradokslar böyledir. İnsanlar paradokslarla karşılaştıklarında ne yapacaklarını bilemezler, çünkü mutlak bir biçimde çekici görünen adımlar yoluyla bir çelişkiye varmışlardır. Ve yalnızca yürür giderler. Elbette, sonra, filozoflar bunun hakkında endişe etmeye başlarlar.

Bütüncülük hakkındaki tartışmamızda önemli olan nokta şudur: Wittgenstein düşünüyordu ki -ve ben buna bütünüyle karşı çıkıyorum- dilsel kullanım ve özellikle de çıkarsama biçimlerinin kullanımında gerekçelendirme (justification) gerektiren ya da eleştirilebilecek hiçbirşey yoktur. Eğer saçma olan alışkıysa, bu yeterli gerekçelendirmedir. Bundan öte gerekçelendirmeye ihtiyaç yoktur. Bana öyle geliyor ki bu yanlış, çünkü çıkarsamalar dilin geri kalanından ayrı şeyler değildir. Bir çıkarım çapraz bulmaca gibi başka hiçbir şeyi etkilemeyen bir oyun değildir. Bildirimlere ve sonuçlara götürür ve bu sonuçlar mantıksal sabitler içerebilirler. Dolayısıyla sormanız gerekir: 'Nasıl kullanılıyorlar? Böyle bildirimlere nasıl tepki veriyoruz? Bunlardan hangi sonuçları çıkarsamalıyız?' ve benzerleri.

Bana öyle geliyor ki usavurma biçimimiz ve usavurma yoluyla vardığımız sonuçları *kullanma* biçimimiz arasında bir uyumsuzluk var. Bir usavurum işlemi, bildiriminde onlara verdiğimiz anlam açısından gerekçelendirilmiş olacağımız şeylere götürmesi temelinde gerekçelendirilir.

FP: Ve özellikle de mantıksal sabitlere verdiğimiz anlam açısından mı?

MD: Evet. Yani, bir dil alışkısının değişik bölümleri arasında, son derece karmaşık olan ve bizi 'Ne yapalım, biz bu şekilde usavurma yapıyoruz, "usavurma" dediğimiz şey budur, işte o kadar' demeye yetkili kılmayan bir şey, adeta bir uyum gereksinimi vardır.

FP: Yani, bütüncülüğün reddini dayatan ve bizi 'Anlam kullanımdır'ı klasik mantık yasalarına temellendirilmiş olanlar gibi bazı belirli usavurma kalıplarını yeniden gözden geçirmeye yöneltecek şekilde yorumlamaya zorlayan uyum gereksinimidir. Bu çok *gayri*-Wittgensteinci.

MD: Bu benim Wittgenstein'dan tamamen ayrıldığım açıdır. Onun felsefe hiçbirşeye karışamaz demesinin herhangi bir gerekçelendirmesinin olduğunu düşünmüyorum. Aynı davranışımızın bozuk ya da usdışı olabildiği gibi dilsel kullanımımız da bozuk olabilir. Felsefenin de bunu işaret etmeye hakkı vardır.

FP: Klasik usavurma kalıplarının ve klasik mantık yasalarının gerçekten tutarsız olduğunu ve çelişkilere götürdüğünü düşünüyor musunuz?

MD: Pek de tutarsız olduklarını düşünmüyorum. Çelişki kadar *kötü* birşeylere götürdüklerini düşünmüyorum. Bence bahsettiğiniz uyumsuzluğu yaratabilir ya da ona yöneltebilirler. Bazı çıkarsama kalıplarını kullanarak, sözcüklere verdiğimiz anlamlar göz önüne alındığında, aslında öne sürmeye yetkili olmadığımız bildirimlere varırız.

FP: Genel bir durumu ele alalım. Farzedelim birisi çift değillemenin kaldırılması (double negation elimination) kuralını kullanıyor, yani *p*'den *p*'yi çıkarsıyor. Bir sezgici bu çıkarsamayı geçersiz bularak reddedecektir. Peki ama bu mantıksal kuralın kullanımında yanlış olan nedir? *p* temelinde *p*'yi öne süremeyeceğimiz olmalı. Ama *p* neden *p* için yeterli temel oluşturamasın?

MD: Kendi içinde yeterli temel değildir. Elbette, bunun tamamen uygun olduğu pek çok durum var ve bu durumlar bizim gerçekten kararı verebileceğimiz durumları kapsarlar. Ama genelde, karar verme yolumuzun olmadığı bir durumda, sorun vardır. Bu tamamen sizin değillemeyi nasıl anladığınıza bağlı. Eğer bunu, doğal olarak yaptığımız gibi, bir *p* tümcesinin değillemesini bildirebilmeniz için *p* tümcesini bildireceğiniz bir durumda *bulunamadığınızı* göstermenizin yeterli olduğunu şeklinde anlıyorsanız, o zaman değillemenin kendisini bildirecek bir durumda olamadığınız olgusu *p* tümcesinin kendisini bildirebileceğiniz bir durumda olduğunuzu kesinlikle garanti altına almaz.

FP: Ama *p*'nin doğruluk değerini gerçekten belirleyebilseydik bu bildirim için yeterli temel oluştururdu, değil mi?

MD: Evet, yoksa sadece daha zayıf bir şey elde edersiniz. Yanılsama, bizim gözlemleyemiyor olabileceğimiz, ama yine de bir şekilde saptanmış olan belirlenimli (determinate) bir gerçeklik olduğu fikrinden ileri geliyor. Yanlış değil mi? O zaman doğru olmalı. Çok basit. Bu bizim kullandığımız psikolojik açıdan çekici olan bir tablo.

Bakın bu, tam olarak çıkarsama kurallarına ilişkin bir şey değil, realist tablolara ilişkin bir şey. Belirlenimcilikte çok geçerli bir inanç vardır. Kuantum mekaniğinden söz etmeyeceğim. O başka bir sorun. Demek istediğim, o, insanların belirlenimciliğe inanmamaları için bir başka neden. Ama, unutun kuantum mekaniğini. Yalnızca kaotik dizgeleri düşünün. *Belirlenimci* kaotik dizge savunucuları söylediler ki, eğer başlangıç koşullarını (initial conditions) *tam olarak* bilirseniz, dizgenin ardıl durumları tamamen belirli olur. Sorun şurada: Onları önceden bilemiyoruz, çünkü asla başlangıç koşullarını tam olarak bilemiyoruz, ve küçük bir sapma ileride büyük bir sapmaya yol açacaktır. Yani iddia ediyorlar ki, onlar önceden bilinemez ama yine de belirlenimlidir.

Şimdi, bir dizgenin belirlenimli olmasından söz etmek, niceliklerin başlangıç koşullarının reel sayılar ile verilmiş kesin değerlerinin *bulunduğunu* varsaymak demektir. Bu ise bir tür matematiksel fikrin -matematiksel aralıksızlık (continuum) fikrinin- gerçekliğe dayatılması anlamına gelir ki, bu aslında bizim deneyimize hiç uymuyor. Herkes sürekli olarak, ölçüm yaptığımızda yalnızca belirli bir kesinlik derecesine kadar ölçüm yaptığımızı, ve saire, belirtiyor. Eğer en baştan, bu niceliklerin mutlak olarak belirli büyüklükleri olduğunu varsaymazsanız, belirlenimcilik için de hiçbir temeliniz kal-

maz. Bir dizgenin belirlenimle olduğunu söylemek yalnızca matematiğe ilişkin bir bildirimdir.

FP: Sanki sadece matematiğin bir özelliğiymiş gibi.

MD: Evet. Altta yatan varsayım, tüm niceliklerin reel sayılarla verilmiş *mutlak olarak* belirlenimli büyüklükleri olduğudur.

FP: Gizli değer teorisi denen teori de kısmen buna varıyor.

MD: Kesinlikle. Ve böyle bir düşünme tarzı tarafından dayatılıyor.

FP: Bu Einstein'in görüşüydü.

MD: Ama o kuantum mekaniğindeki bazı belirli sorunlara yanıt şeklindeydi. Ben bundan söz etmiyorum. Çoğu fizikçi, elbette, klasik aralıksızlığı fiziksel gerçekliğin güzel bir modeli olarak kabul ediyorlar, ama sezgisel aralıksızlığı kabul etselerdi çok daha iyisini başaracaklardı diye düşünüyorum. Her zaman ilerliyorsunuz, ama hiçbir zaman belirlenimli değerlere ulaşmıyorsunuz.

FP: Wittgenstein'dan ve Wittgenstein ile sezgicilik arasındaki ilişkiden söz edelim. İnsanların sezgicilikle ilgili olarak sevmedikleri, onunla beraber giden, ya da Brouwver'in sezgiciliğinin bağlanmış olduğu öznelci ya da hatta tekbenci (solipsist) felsefe. Dilin toplumsal karakterine ilişkin Wittgensteinci görüşün buradan bir çıkış yolu sağladığını düşünüyor musunuz? Farzedin ki 'Anlam kullanımdır' gerçekten klasik mantığın yeniden gözden geçirilmesine yol açıyor. Eğer Wittgenstein'in geç dönem felsefesinin bu bölümünün bu yorumunu kabul edecek olursak, sezgiciliği tekbencilikten, genellikle ona bağlı görülen öznelcilik türünden kurtarıyor muyuz?

MD: Sanırım. Elbette, Brouwver gerçek bir tekbenciymiş gibi görünüyor. Sanırım başka insanların varlığına gerçekten inanmıyordu. Örnek olarak kendisi tekbenci bir dil olan varsayılmış duyu-verisi (sense-datum) dilini ele alın. Eğer böyle bir dil olsaydı, oradan fiziksel nesne-diline ulaşmak için inanılmaz ölçüde bir iş yapmanız gerekirdi. Ama matematiksel olan durum oldukça farklı. Matematikle zıtlık çok çarpıcı ve Brouwer, elbette, matematiksel yapıların iletilemezliği hakkında elbette tamamen hatalı. Matematiğe dair çarpıcı olan, tam da onun iletilebilirliğidir. Matematiksel bir düşüncede iletilemeyecek hiçbir şey yoktur. Onunla ilgili en şaşırtıcı şey, hiçbir şey yapmanızın gerekmemesidir, şu anlamda, matematiksel bir teorinin bireysel matematikçinin zihninde oluşturduğu yapılar cinsinden betimlemesine sahipseniz, bunu bir matematikçiden diğerine iletebilecek yapılar cinsinden bir betimlemeye dönüştürmek için kayda değer hiçbir şey yapmanız gerekmez. Neden? Çünkü Brouwer'in teorisi arka plan malzemesindeki dışında hiçbir değişime uğramaksızın, diyelim, komünal bir matematik teorisine dönüştürülebilir. Bu başka bir söylem alanında olamaz. Fiziksel dünya durumunda, *bizim* hepimizin içinde yaşadığı dünya ile *benim* gözlemlediğim dünya arasında inanılmaz bir uçurum olacaktır. Ama matematik durumunda, böyle bir uçu-

rum yok ve Brouwer'in bütün felsefesinin bir bölümü olduğuna ve de onu güdülediğine katıldığım tekbenciliğin aslında önemli olmamasının nedeni de budur.

3. Austin, Ryle ve Carnap

FP: Wittgenstein'a geri dönebilir miyim? *Truth and Other Enigmas*'a[10] Önsöz'ünüzde, Wittgenstein'ın çalışmasının şeklinin -en azından, sanırım *Philosophical Investigations*'daki- sizi Austin etkisine karşı aşıladığını söylediniz. Wittgenstein'in çalışmasının, Austin'in 'örnek olay' türündeki uslamlamalarına ve dille kasti olarak dizgesiz bir biçimde uğraşmasına karşı, yani bir dönem Oxford'a hakim olan sıradan dil felsefesine karşı nasıl yardımcı olduğunu düşünüyorsunuz? Dahası, analitik felsefenin dizgesel olmasının gerektiğini veya olabileceğini sanıyor musunuz?

MD: Austin hakkındaki yorumum, kendime dair, adeta tarihsel bir yorumdu. Bu dizge karşıtlığının, şeylerle parça parça olarak uğraşılması gerektiği fikrinin, ve saire, Wittgenstein ve Austinci sıradan dil felsefesinde ortak olduğu doğru. Ama bence Wittgenstein ile Austin'in uzmanı olduğu, ya da en azından öğrettiği şey arasındaki büyük fark, Wittgenstein her zaman felsefi sorunlarla başlayıp onlarla cebelleşirken, Austin'in bu sorunların kafa karışıklıklarından, kendi dilimizi yanlış anlamamızdan, dille ilgili yanlış giden şeylerden ileri geldiğine inanmasıydı.

Wittgenstein da elbette Austin gibi sorunun büyük ölçüde dille ilgili olduğunu düşünüyordu. Ama o sorunlarla başladı, oysa aslında Austin, felsefi sorunları unutmamız gerektiğini öğretti -bunun onun kendi uygulaması açısından doğru olup olmadığını bilmiyorum-. Hangi felsefi sorunların bulunduğunu göz önüne almaksızın, sözcüklere ve onların nasıl kullanıldıklarına bakarak başlamalı, bunların kesin çözümlemelerini yapmalıyız, ve saire, ve sonra bir mucize olacak ve tüm felsefi sorunlar çözüleceklerdir. Benim anladığım haliyle felsefi düşüncenin bana en yıkıcı gelen yanı buydu. Tüm etkinliğin güdülenmesi, insan iradesi, zaman, ya da herhangi birşey hakkında düşünmeye başladığınız zaman düştüğünüz karışıklıktan geliyor. Ve insanlara başlarını bunlardan öte yana çevirmelerini söylemek, bilemiyorum...

FP: Analitik felsefede bir başka gelenek daha var. Birleşik Devletler'de Carnap'ın etkisini düşünüyorum. Carnap dizgesel bir filozoftu ve Reichenbach, Quine, Goodman, Putnam, vs. üzerinde çok büyük etkisi oldu. Felsefeyi Carnap'ın düşündüğü şekilde gören, ya da onu bir model olarak alan Amerikan filozof nesilleri var ve Carnap için felsefenin işi bir dizgenin kurulmasıydı. sizce o, felsefi girişimin ne olması gerektiği hakkında doğru görüşe daha yakın mıydı? Elbette, burada pek az etkisi oldu.

MD: Bu da Ryle yüzünden. Austin hakkında son bir şey. Ben her zaman Austin'in felsefi düşünce konusunda kör olduğunu düşündüm. Çok zeki bir

adamdı, ama her zaman onun etkisinin sonderece kötü olduğunu düşündüm. Ryle'a gelince, onu böyle görmedim. Bu kanıya sonradan vardım, o zaman değil. Tam tersine, Ryle'ın söylediklerinin birçoğuna inandım, ya da, muhtemelen inandım. Carnap'a karşı ölü gibiydi. Carnap'ı yapılmayacak hatalar yapan, en kötü filozof olarak, görüyordu, bu nedenle çok daha uzun zaman sonra Carna okudum ve ciddiye aldım. Ben adeta Oxford'da Ryle kralken felsefe çalışarak büyüdüm. Onun muazzam bir etkisi vardı. Austin biraz daha sonra geldi. Yalnızca Ryle öyle dediği ve onunla alay ettiği için Carnap'a dikkat edilmesine hiç gerek olmadığını bildiğimi düşündüm. Dolayısıyla bu benim için Carnap'ı büyük bir otorite olarak görenlere kıyasla oldukça farklı.

FP: Tek yapılması gereken onun Quine ve Goodman üzerindeki etkisini göz önüne almak.

MD: Bu doğru. Goodman'ın ilk kitabı *The Structure of Appearance, logische Aufbau* ile aynı işi başarmak için bir çaba, bir girişimdi.[11] Bunun bütünüyle yanlış yönde bir girişim olduğunu düşündüm, ve aslında hâlâ da öyle düşünüyorum. Bence Wittgenstein'ın felsefenin gerçekte ileri sürebileceği hiçbir felsefi sav olmadığı ve tüm yapabileceğinin zaten iyi bildiğiniz şeyleri size hatırlatmak olduğu görüşü yanlış. Kurulmayı bekleyen kuramlar var. Ama Carnap'ın varolan kuramlarından fazla etkilenmedim. Onlarda fazla kısır olan bir şey var. Dolayısıyla bence, Quine'ın isyanı gayet anlaşılabilir.

Nasıl söylesem? İrlandalı'yla ilgili hikayeyi biliyor musunuz? Yolunu kaybetmiş biri İrlandalı'ya sorar: 'Dublin'e nasıl giderim?' İrlandalı bir süre düşünür ve der ki, 'Ben Dublin'e gidiyor olsaydım, yola buradan çıkmazdım'. Bana öyle geliyor ki Carnap'dan yola çıkmak çok yazık.

FP: Bu doğru olabilir, ama Carnap'ta -örneğin uzun makale 'Testability and Meaning'de- bulunabilecek, aslında sizin endişelendiğiniz tür şeylere çok yakın pek çok endişe var.[12] Tam olarak kastettiğim, onun düzeltmeye çalıştığı ve doğrulama kavramının, yerini daha saygın bir kavram olan olasılıksal biçimde anlaşılan dereceli olumlamaya (gradual confirmation) bıraktığı anlamın doğrulanabilirlik kuramı. Ayrıca onun doğrulanamayan önermelerin anlamsız olduğuna dair naif fikri reddi geliyor aklıma, ki bu pozitivizmin özgün anlamlılık veya düşünsel (cognitive) anlam ölçütünde bir sorun olduğunun kesin bir göstergesi. Tüm bu yaklaşımlar sizin anladığınız şekliyle realizm-antirealizm tartışmasının temel konularına çok yakınlar.

MD: Muhtemelen öyle. Carnap'a hiç ilgi göstermememin nedeni Ryle'ın öğretiminin bıraktığı bir etki olmalı.

4. Analitik Felsefe, Tarihi ve Öncelik Savı

FP: Carnap'ı bir yana bırakalım öyleyse. Başka bir soruya geçeyim. Son zamanlarda felsefe tarihine ilgi gösterdiniz. *Origins of Analytical Philosophy*'nin en başında analitik felsefenin kendi tarihini anlamak zorunda oldu-

ğunu iddia ettiniz.[13] Sanırım sizi buna Sluga'nın ilk kitabınıza ilişkin şikayetleri sevketti.

MD: Evet bu olasılıklı. Dolaylı olarak. Bu şu demek oluyor: Sluga'nın görüşleri beni tarihsel geri plana yeterince dikkat etmediğime bir zaman sonra gerçekten ikna etti. Ama sonra, az önce de belirttiğim gibi, onun kendisinden fazla etkilenmedim. Özellikle, onun Husserl'le ilgilenmeyi reddetmesini çok sıradan buldum. Frege hakkındaki o kitabında ikisi arasında bir karşılaştırma yapmanın ilginç olacağını ama bunun kitabın kaplamının ötesinde kaldığını söylüyor. Bana öyle geliyor ki Frege ve onun tarihsel ortamı hakkında bir kitap yazacaksanız, yapmanız gereken tam da budur. Lotze ve diğerleri hakkındaki bütün o malzemede de pek verimli bir şey yok.

Ama bu sadece Sluga'ya yanıt niteliğinde değildi. Aynı zamanda, 1982 veya 1983'de Oxford'da bulunmuş olan ve Husserl'in *Logical Investigations*'ı hakkında bir seminer vermek isteyen Hollandalı filozof Herman Philipse nedeniyleydi. Benimle bağlantı kurdu, çünkü sanıyorum yalnızca bir ziyaretçiydi ve bir seminer verirse kimsenin katılıp katılmayacağını, ya da bunu yapmaya izninin olup olmadığını bilmiyordu. Ona semineri birlikte vermemizi önerdim. Sonuçta elbette çok fazla *Investigations* okumaya başladım ve çok ilgimi çekti. Yani bir karışımdı. Diğer güdü Sluga'nın yanıtlayamadığı soruları yanıtlamaktı.

FP: Bu tür bir anlayışın, analitik felsefenin tarihinin anlaşılmasının, genel tarihsel ya da kültürel yararının yanında felsefi yararı nedir? Analitik filozofların büyük çoğunluğu bunun felsefi açıdan konunun dışında olduğunu düşünüyorlar.

MD: Evet. Ama bakın, yüzyılın en başında, diyelim Husserl'in *Logical Investigations*'ı yayınladığı sırada henüz bir ekol olarak fenomenoloji yoktu. Bir ekol olarak analitik felsefe henüz yoktu. Bir sürü akım vardı ve Frege ile Husserl'i yanyana koymak zorundaydınız, ancak ikisinin ardılları çok başka yönlere gittiler. Bu bence ardından birçok kavrayış getirecek çok ilginç bir soru. Neden bu kadar uzaklaştılar birbirlerinden? Bunu bir de şu şekilde anlatabilirim. Şimdi analitik geleneğin kendisinde benim bir zamanlar analitik felsefenin temel kuramı olarak adlandırdığım dilin düşünceden öncelikli olduğu kuramına karşı çıkan bir grup insan var -Gareth Evans bunların en eskilerinden biriydii-.

FP: Öncelik savı.

MD: Evet, öncelik savı. Yine de, onlar çok açıkça analitik geleneğin *içindeler*. Evans'ın hayatı boyunca Husserl'in tek bir sözcüğünü bile okuduğunu sanmıyorum. Kitabının taşıyıcıları Russell, Frege ve Moore'du.[14] Şimdi başka insanlar var. Christopher Peacocke bir başkası. Bu bizi bir soruya sevkediyor. 'Analitik felsefenin özü nedir?' Daha önceleri bunun öncelik savı olduğunu söyleyebilirdiniz. Bunu herkes kabul ediyordu. Ama artık bu doğru değil. Bu insanlar analitik filozof mu? Öyle oldukları çok açık çünkü

giriştikleri çözümleme, bir Frege anlam kuramına, bir Frege semantiğine, ya da onun gibi birşeye çok yakın, ya da ondan yola çıkarak geliştirilmiş. Yani, analitik felsefenin özünün ne olduğunun belirlenmesi sorusu gerçekten çok ilginç bir soru. Ama bunu kaynaklarına geri gitmeden nasıl anlayabilirsiniz? Bu tür felsefeyi diğerlerinden ayırdeden nedir? Dağılma tam olarak nerede oluyor? Dolayısıyla yapılacak çok büyük miktarda iş olduğunu düşünüyorum.

İlk kitabımda hiç tartışmadığım, ancak çok fazla aydınlanabileceğinizi düşündüğüm bir başka şey de, Wittgenstein ve Viyana Çevresi arasındaki etkileşimi anlamıyor olduğumuz gerçeği. *Tractatus* yüzünden. *Kitap o.* Wittgenstein Frege'yi kutsadı. Ama kitap Frege-ekolü olmaktan çok Russel-ekolü. Cambridge ortamında yazıldı, değil mi? Onun düşündüğü sorunlar Russel, Ramsey ve diğerlerinin düşündüğü sorunlardı. Ve sonra, bambaşka bir ortamda, Viyana'da, tamamen farklı insanlar üzerinde o büyük etkiyi bıraktı. Tam olarak ne oldu? Wittgenstein ile bu insanlar arasındaki ilişki neydi? Ben bunu gerçekten hiç anlamıyorum, ve bana öyle geliyor ki anladığımızda, yalnızca tarihsel değil, felsefi olarak da çok şey öğreneceğiz.

FP: Kitabın başında ayrıca, yazarlar ve kuramlar arasındaki nedensel ilişkilerle değil, yüzyılın başında ortamda bulunan, analitik gelenekten olmayan Brentano ve Husserl gibi yazarlarda da rastladığımız fikirlerin ardılları ile ilgilendiğinizi söylüyorsunuz.(15) Bir yerde, daha da açık bir şekilde, sizi ilgilendirenin bu fikirlerin *meşru* ardılları olduğunu belirtiyorsunuz.(16) Gayrimeşru bir şekilde analitik geleneğe ait olduklarını söyleyip de öyle olmayan sızıntı kişiler de var mı?

MD: Bu çok güzel bir soru. Şu an aklıma gelen sızıntılar, felsefenin şu ya da bu şekilde bittiğini düşünen çeşitli türden insanlar. Bunların arasında pek çok Wittgenstein'ın güya-izleyicileri yer alıyor. Elbette, Çözüm bekleyen hiçbir felsefi sorun kalmadığını düşünen Baker ve Hacker var.(17) Onlar gibi nirvanaya ulaştığınızda, tüm felsefi tartışmanın anlamsızlığa tutsak olduğunu görüyorsunuz. Tüm yapabileceğiniz felsefenin tarihine tükürmek ve bütün bu insanların ne kadar değişik anlamsızlıklardan söz ettiklerini göstermek. Bu sadece güya-sorunlar ve onları çözmek için önerilmiş dizi dizi anlamsız çözümler tarihidir. Hepsi budur. Birleşik Devletler'de Rotry, biraz daha farklı bir bakış açısından aynı öğretiyi savunuyor.

FP: Bu, Kıta'da da uzun süre savunuldu.

MD: Bu doğru mu? Kim yapıyor?

FP: Örneğin, Derrida. Ama ayrıca, daha genel olarak, felsefi sorunların tarihin değişik aşamalarındaki belirimlerinde, ya da, daha çok, bu sorunların ardışık *sınırlamaları* arasında temel bir devamsızlık olduğuna inanan insanlar tarafından savunuluyor. Bu durumda, öğreti, insanların gözleri kapalı inanacakları felsefi bir düsturdan çok, tarihselci bir felsefe anlayışının doğrudan sonucu gibi görünüyor. Bazı durumlarda bu doktrin insanları geleneksel so-

runların çözümlerinin *a priori* olarak yanılgıya tutsak olduğu yargısına varmaya itti.

MD: Ama Derrida analitik gelenekteymiş gibi yapmıyor.

FP: Ama Rotry'nin üzerindeki kıtasal etki çok fazla. Ve şaşırtıcı bir biçimde, Rotry gibi insanlar yoluyla da Putnam üzerinde.

MD: Putnam Rotry'nin söylediklerinin çoğuna karşı çıkıyor, ama ondan biraz etkilenmiş. Peki, hepsini sızıntı olarak sınıflandıralım.

FP: Peki analitik felsefeyi nasıl özbelirlemeliyiz (identify)? Oldukça güç bir iş gibi görünüyor. Bunu tüm analitik filozofların analitik oldukları için benimsemek zorunda oldukları birtakım pozisyonlar olduğunu söyleyerek yapamayız. (Bu arada, Kıta'daki bazı insanların anlayışı böyledir: Analitik filozofların hepsi bir tür deneyci ya da olgucudur.) Bunu içerik yoluyla yapamayız, ama yöntem yoluyla da yapamayız. Belirli bir soruna baktıklarında tüm analitik filozofların ortak olarak kullandıkları tek bir metod yok. Peki nasıl yapmalıyız? *Origins of Analytical Philosophy*'de düşüncenin felsefi bir analizine bizi *yalnızca* dilin felsefi bir analizinin götüreceğini söylediğinizde çok güçlü ve kısıtlanmış bir görüş açısı benimsiyorsunuz.[18] Bana öyle geliyor ki, eğer bu görüşte olacak olursak, Gareth Evans'ın çalışması bu geleneğin içinde olmaktan çıkıyor. Belki olabilir ama, sadece sınırda kalarak.

MD: Ama tarihsel açıdan öyle olduğu açık, değil mi?

FP: Tarihsel açıdan öyle ve benim vurgulamak istediğim nokta tam da bu. Bu soruna başka bir açıdan da bakabiliriz. Örneğin, Nelson Goodman'ın adcılığın (nominalism) (kendisine ait belirli türünün) ne demek olduğunu açıklama yolunu düşünün. Bireylerin *ne olduklarını* söylemekle pek fazla uğraşmıyor. (Sonunda bunu yaptığına katılıyorum.) Öncelikle, dünyayı bireylerden oluşmuş olarak *betimlemenin* ne olduğunu açıklamakla uğraşıyor.[19] Denebilir ki: 'Bu ilerlemek için tam da analitik bir yol.' Dilsel soru düzgünce anlaşılıp çözülene ya da belki dilsel sorunun tatmin edici bir dilegetirimini (formulation) bulana dek metafizik sorunun kendisi erteleniyor. Birçok başka örnek bulabiliriz.

Ama, Evans'a ve 'Understanding Demonstratives'de önerdiği, sizin analitik felsefenin temel savı olarak gördüğünüz savın birçok yönden örtük (implicit) bir reddine dayalı olan, tekil düşüncelerin çözümlenmesine döneyim. Evans, 'tekil bir terime Fregeci bir anlam atfetmek, terimin anlaşılabilmesi için yönletileninin (referent) (yönletilen gibi) düşünülmek zorunda olduğu belirli bir şekil bulunduğunu söylemektir' diye varsayıyor.[20] Eğer Evans'ın önerisini kabul edecek olursak, açıklamamız düşünceden tümceye ve terime doğru gidecektir. Belirli bir nesne ile ilgili düşünmenin ya da düşünceye sahip olmanın ne olduğunu açıklayarak *başlayacak*, ve *daha sonra* yönletileni nesne olan tekil terimin bir bulunumuna (occurence) sahip olan cümlenin anlamını, nesne hakkındaki *bu* belirli düşüncenin anlatımı (expression) cinsinden ayırd edeceğiz. Düşüncelerimize yönelik -Evans'ın deyişiy-

le- 'epistemik tavırlarımız', anlamın belirlenmesinde bir rol oynuyorlar. Peki analitik felsefenin özbelirlemesinde bu öncelik savına, eğer yükleyeceksek, hangi rolü yükleyeceğiz?

MD: Sizin de söylediğiniz gibi, kesinlikle öğretiyle yapamazsınız. Öncelik savı reddedildiğinde kendinizi analitik-sonrası felsefede ya da ona benzer birşeyde bulacağınıza dair tavrı alabilirsiniz. Bunu tanımlayıcı bir özellik yapabilirsiniz. Ama bunun her durumda yanlış, ya da yararsız olacağını düşünüyorum. Bence analitik filozoflarla diğerleri arasındaki büyük fark, muhtemelen, analitik filozofların, matematiksel mantığın altında yatan semantiğin bir benzerini, yani Fregeci semantiği varsaymalarıdır. İlla bütün ayrıntılarıyla değil, ama yine de, tümce bileşenlerinin veya düşünce bileşenlerinin - düşüncelerin yapısı tümcelerin yapısına yansıtılır ve modellenir- tümce bütünlerinin veya düşünce bütünlerinin semantik değerine katkıda bulunduğu buna benzer bir yapı varsayıyorlar. Bu katkı onların doğruluğuna ve öne sürülebilirliğine doğru gider.

FP: Yani tanımlayıcı özellik ögesellik (compositionality).

MD: Yalnızca genel bir ilke olarak ögesellik değil, kabaca standard yüklem mantığınınkine benzer bir sözdizim (syntax)' fikri ile birlikte ögesellik. Bu çok belirsiz ve bunu bazı sıradan dil filozoflarına uygulamak zor olabilir. Ama sanırım geri planları bu ve bu yine de analitik filozofları diğerlerinden gerçekten ayırdediyor. Çoğu matematiksel mantıkla pek az ilgileniyor. Ancak bu onların hepsinin oluşumunun bir parçası. Anlam ve içeriğe bakış açılarına katılıyor.

FP: Bu bir tarz sorunu öyle mi? Analitik felsefedeki birçok insan bugün doğrudan ya da dolaylı olarak matematiksel mantıkla ilgilenmiyor.

MD: Matematiksel mantık belki de onların tüm öğrendiği olan temel bölümünün çok ötesine giden dev bir yapı. Ama temel mantık yine de onların dil ve düşünce anlayışlarının geri planında var, oysa o temel bilgiye sahip olmayanlar için durum böyle olmayabilir. Aslında nasıl olduğunu bilmiyorum. Bir Fransız üniversitesinde felsefe eğitimi alırsanız, temel matematiksel mantık öğrenir misiniz?

FP: Çoğu insan bunun derin felsefi konularla bütünüyle ilgisiz olduğunu düşündüğü halde, evet, öğrenirsiniz. Bunu tamamen teknik bir konu malzemesi olarak görürler.

5. Anti-Realizm, Doğrulamacılık ve Zihin Felsefesi

FP: Dil felsefesi, zihin felsefesi ve anti-realizm arasındaki ilişkiye dair size sormak istediğim bir dizi soru var. Sizin savunduğunuz tür anti-realizmle, ya da daha çok, realistin başetmesi gerektiğini düşündüğünüz tür meydan okumayla başlayayım. Birçok insan, sizin onayladığınız tür semantiğin bir

çeşit doğrulamacılığa vardığını hissediyor. Örneğin, kesinlikle bu tür bir yoruma dayanan Michael Devitt'in eleştirisi[21], ve ayrıca *Remnant's of Meaning*'de sizi hem doğrulamacılık hem de davranışçılıkla suçlamaya yaklaşan Stephen Schiffer'inki var.[22] Elbette, bunlar bugün hiç kimsenin onaylamaya cesaret edemeyeceği pozisyonlar. Yine de, anti-realist bir anlam kuramının doğrulamacı bir anlam kuramıyla özdeş olmasa da ona yakın olduğunu düşünmek kolay. Sizin anladığınız biçimde anti-realizm ile bu biraz çağdışı olan pozisyon arasındaki temel fark nedir? Aralarındaki ayrımı nasıl çizerdiniz?

MD: Hiç kimsenin doğrulamacı olmayacağını söylediniz. Aslında geçmişte 'doğrulama' terimini kullandım, ama bütünüyle uygun bir terim olduğunu düşünmüyorum. 'Gerekçelendirme' daha iyi ve savunduğum düşünce, bir önermenin anlamının onun için sunulabilecek gerekçelendirme türü tarafından verildiği.

Viyana Çevresi'nin doğrulamacılığıyla benim savunduğum çeşit anlam kuramı arasında pozitivistlerin fikirlerine örtük olan türde atomculuğun -benim tarafımdan- reddine dayanan büyük bir fark var. Pozitivistler, sanki her bir tümce bir dile ait olmasından bağımsız olarak; yani onunla bağıntılı başka tümcelerin bulunmasından bağımsız olarak görülebilirmiş gibi konuştular. Doğrulamacılık en son noktada bir dizi duyu deneyinden oluşacaktı. Bu kesinlikle anlamsız. Tümcelerimizin bir dilin parçası olduğunu ve diğer tümcelerle ilişkilere sahip olduğunu görmezden gelen bir dil kuramınız olamaz. Genelde, herhangi bir bildirimin, herhangi bir önermenin gerekçelendirilmesi yalnızca deneyle değil, çıkarsamayla da ilgili olacaktır. Bu tam Quine'ın ünlü makalesi 'Two Dogmas of Empiricism'de gösterdiği farktır.[23] Bazı şeylerle birlikte geliştirilmiş bir yapı şekilnde bir dil anlayışına varıyor.

FP: Sınırdaki şeylerle...

MD: Ve daha içerideki bazı şeylerle, falan. Kullandığı anlam anlayışını düşünün -ve bu haliyle bundan tamamen mutlu olduğumu söylemiyorum. Gerçek şu ki, pozitivizmin bu şekilde doğrulamacı oluşuna karşı çıkmıyor. Tam tersine, vardığı anlayış tamamen tümce yapılarının ve bu tümcelere yüklenen doğruluk değerlerinin deneyle uyuşması ile ilgili. Deneyin yapının bütününde bir etkisi var. Yani bu yine de doğrulamacılık (ya da dilerseniz yanlışlamacılık) cinsinden ve deneyin etkisiyle yapıda yapılması gereken ayarlamalar cinsinden anlaşılıyor. Karşı çıktığı, her bir tümcenin, sanki kendi başına durduğu ve herhangi birşeyin onu etkileyip etkilemediğini görmek için beklediği anlayışı.

FP: Dilin geri kalanından ayrı, sanki bir başına.

MD: Kesinlikle. Etkinin sınırdan merkeze doğru iletilebileceği ve bu iletimin çıkarsamasal bağlantılar yoluyla yapıldığı, tam olarak nasıl gerçekleştiğini belirtmese de, açık. Ama önemli olan nokta şu: Gerekçelendirmeyi bu deneyci salt bir dizi duyu deneyi modeli ile düşünmemelisiniz. İstediğiniz

biçimi alabilir. Pozitivistlerin deneysel ve matematiksel tümceler arasında böyle bir çatallaşma yapmak zorunda kalmalarının nedeni buydu.

FP: Ya da genel olarak 'biçimsel' cümleler...

MD: Bambaşka bir tür anlamı olan biçimsel cümleler. Ama benim savunduğum anlayışta bir silsile var. Çıkarsamanın aracılığı olmaksızın, doğrudan gözlem tarafından doğrulanacak saf gözlemsel tümceler var -eğer var olduğunu söyleyebilirseniz-. Diğer uçta, matematiksel teoremler gibi, yalnızca akıl yürütme yoluyla temellendirilen şeyler var, ve çoğu şey de ara pozisyonlarda bulunuyor. İşte doğrulamacılık ile anti-realism arasındaki fark bu.

Bir anlamda, fark 'doğrulama' ile ne demek istediğinize bağlı. Eğer 'doğrulama' yalnızca, bir tümcenin doğru ya da yanlış olduğunu temellendirmemiz için yapılan demekse, benim anlam kuramım doğrulamacıdır. Yalnız her tümcenin kesin bir biçimde temellendirilebilmesinin bir yolu olduğunda ısrar etmek istemiyorum. Kesin temellendirmesi olmayan tümcelerin varlığını kabul etmeye tamamen hazırlıklıyım. Tümcelerin yeniden gözden geçirilebilecek olduklarında çökecekleri durumlar hep vardır. Olumlanabilmeleri, ancak kesin olarak temellendirilememeleri bazı cümlelerin anlamının ayırdedici özelliğidir. Bunu isterseniz bu genel anlamda doğrulamacı olarak adlandırabilirsiniz, ama atomcu anlamda değil, ve bir gerekçelendirmenin alabileceği biçimi önden yargılamadan.

Sanırım 'gerekçelendirme' muhtemelen daha iyi bir terim. Başlangıçta 'doğrulamacı' terimini kullandım çünkü biraz insanları şaşırtmak istedim. Herkes 'Pozitivizm şimdi çürütüldü' diyordu. Neden çürütüldüğünün iyi bir açıklamasına hiçbir zaman sahip olmadılar. Bence çürüten, Quine'dı. Çoğu insan buna artık inanmadığımızı biliyordu ama bir uslamlamaları yoktu. O yüzden çok şaşırdılar. Yanlışlığın doğrulamacı bölümünde değil, atomcu bölümünde olduğunu söylemek istedim.

FP: Çözümsel/bireşimsel (analytic/synthetic) ayrımına tutunmayı hâlâ istiyor musunuz?

MD: Evet istiyorum. Onu atmanın yanlış olacağını düşünüyorum.

FP: Yani özetle, bir tümcenin anlamının onun gerekçelendirme koşulları tarafından belirlendiğini ya da saptandığını, ama bu koşulların atomcu bir biçimde yorumlanamayacağını düşünüyorsunuz.

MD: Bu tamamen doğru. Bunun da üstünde, bu koşulların genellikle bir çıkarsama bileşeni içereceğini düşünüyorum. Yani adeta dil dile bağımlı.

FP: Ama eğer gerekçelendirme koşulları atomcu olarak anlaşılmazsa, bütüncü olarak anlaşılmaları gerekmez mi? Bir cümlenin anlaşılması, her zaman ondan sınıra doğru, ya da sınırdan ona doğru olan yolda bir yerde bulunan tümcelerin anlaşılmasına bağlı olacak. Bu bütüncülüğe doğru gitmiyor mu?

MD: Öyle düşünmüyorum. Sınır ve iç arasındaki ayırımı ortadan kaldı-

rırsanız bütüncülük elde edersiniz, değil mi?

FP: Yani, sınır/iç ayırımını çözümsel/bireşimsel ayırımından ayırmak mı istiyorsunuz?

MD: Bir *yön* olmasını istiyorum. Elbette, çıkarsama her iki yönde de işler. Kabaca belirtmek gerekirse, yalnızca bir yönde giden bir anlam bağımlılığı ilişkisi olsun istiyorum, çünkü bence bütüncülük doğru olsaydı bile hakim olamazdık. Kesinlikle, eğer doğru olsaydı, dilin nasıl işlediğinin dizimsel bir betimlemesini veremezdik diye düşünüyorum.

Birşey ekleyebilir miyim? Çözümsel/bireşimsel ayrımına yapılan saldırının büyük çoğunluğu doğal dillerin gözlemlenen bir özelliğiyle, çok fazla *kaypak* olmalarıyla ilgili. Bu kesinlikle gerekçelendirilmiştir. Eğer dizgesel bir anlam kuramı vermek istiyorsanız, anlamı, bir dilin değişik tümce ve yapıları arasında adeta *paylaştırmanız* gerekir ve muhtemelen bunu yapmanın tek bir yolu yok. Eğer anlamı, ya da birinin bir ifadenin anlamını bilebilmesi için neyi bilmesinin gerekli olduğunu açıklamamız istenseydi, muhtemelen aynı anlamı farklı ifadelere yüklerdik. Bu, bir dili anlamamızda bir tür bütüncülük demek olur. 'Eğer *bunu* anlamıyorsak, o zaman anlamını bilmediğimiz sözcük *şudur*' dememiz için kesin bir yolumuz yok. Öte yandan, bunu her ifadenin kesinlikle belirlenmiş kendine ait bir anlamının olduğu Fregeci katı planla karşılaştırın. Bence o ihtiyaç duyduğumuzda, gerekçelendirmelerimizin ne olduğuna dair tartışmalar ve belirsizlikler olduğunda ihtiyaç duyduğumuzda uğrunda bilinçli olarak çabaladığımız bir ülkü. Kuramlar inşa ediyoruz, ve bunu yaptığımızda, neyin şu ya da bu terimin anlamı ya da tanımı olarak sayılacağında bir uzlaşmaya varmamız gerekiyor, biz de herşeyi düzenleyip, Fregeci plana yaklaştırıyoruz.

Yani çözümsel/bireşimsel ayırımının dilimize bulunduğu şekliyle mutlak olarak belirlenimli bir uygulaması olan bir ayrım olduğunu söylemek istemiyorum. Ama kaldırılıp atılacak bir şey olduğunu da düşünmüyorum. Tam tersine, yalnızca belirsiz olarak inandıklarımızın gerekçelendirmelerini anlamaya ya da onlara dair uzlaşmazlıkları çözmeye çalıştığımızda kullanmaya ihtiyaç duyduğumuz bir şey.

FP: Dil felsefesi ile düşünce felsefesi arasındaki karşıoluma dönmek istiyorum. Öncelik savı ve analitik felsefenin özbelirlenimindeki rolü ile bağlantılı olarak bundan söz ettik. Ama, öncelik savı ile bağlantılı bir anti-realist bir zihin felsefesi olanağından söz etmemizi isterdim.

Dilsel bir parçanın (bir tümce, bir önerme) doğruluğu (ya da yanlışlığı) kavramının kökenlerinin, bir söyleyenin bir bildirimde bulunduğunda söylediğinde nesnel olarak haklı ya da nesnel olarak hatalı olması arasındaki ayrımda yattığını söylediniz.[24] Eğer durum böyleyse, bildirim kavramı, şu ya da bu biçimde, doğruluk kavramından daha temel. Bu durumda inanç, istek, niyet ve benzeri psikolojik kavramları katmaksızın bildirim kavramının felsefi bir açıklamasını nasıl verebileceğimizi görmek güç.[25] Yani bildirim kav-

rami doğruluk kavramından daha temelse, ve doğruluk kavramının felsefi bir açıklamasını vermek için bildirim kavramına ihtiyacımız varsa, doğruluk kavramını açıklamak için psikolojik kavramlara başvurmamız gerekir gibi görünüyor. Böyle mi gerekir?

MD: Soruyu anlıyorum. Yalnızca savunmak istediğim pozisyonu açık hale getirmek için, ilk olarak, soruya doğrudan yanıt olmayan bir şey söylemek istiyorum. Hatalı ve haklı bildirim kavramının doğruluk kavramından çok daha ilkel olduğunu düşünüyorum. Felsefede 'şu biçimdeki söylenimler (utterance) belirli doğruluk koşullarına sahip olan tümceler değillerdir' diyen birçok insan örneği vardır. İnsanlar bunu koşullu önermeler için söylerler örneğin. Hilbert sınırsız niceleyicili aritmatiksel önermeler için söyledi bunu. Şimdi, söyledikleri, bu söylenimleri bir iddiada bulunuyor olarak yorumlamanız gerektiği. En basit durumlarda bu çok açıktır, örneğin Hilbert'ın tikel niceleyicili önermeleri tamamlanmamış iletişimler olarak yorumlamasında. Fikir, eğer bir örneğini (instance) gösterebilirsek bunları söylemeye gerekçelendirilmiş olduğumuzdur. Bu bakış açısına göre, önemli olan ayrım nesnel doğruluk ve nesnel yanlışlık arasında değildir. Önemli olan ayırım, *bizim* ne yapabildiğimiz, iddiamızı *bizim* gerekçelendirip gerekçelendirememeniz cinsinden ifade edilir. Bu da haklı - hatalı bildirim fikrine mükemmel bir biçimde uyuyor.

Bu bakış açısı ile bir bildirimi nesnel bir doğruluk değerine sahip olarak görmek arasındaki fark, doğruluk koşullarının benim epistemolojik koşullarımdan, elbette ki önerme benimle ilgili olmadığı sürece, benim yapabileceğim herhangi birşeyden bağımsız olmak zorunda olmasıdır. Buradaki fikir, ben onu gerekçelendirebilsem de gerekçelendiremesem de bildirimin belirlenimli olarak doğru ya da yanlış olduğudur. Oysa öteki bakış açısına göre, bunu yalnızca benim bulunduğum iddiayı gerekçelendirip gerekçelendirememem yönünden düşünürüz. Bildirim kavramının doğruluk kavramına götürecek şekilde bir yol çizdiğini söylediğimde demek istediğim bu. Ama *gerçek* doğru kavramına ulaşmak için çok daha fazla yol gitmeniz gerekir. Bu sadece o yönde bir başlangıçtır. Doğruluk kavramına ulaşmak için, sormanız gerekir: 'Neden bunu bir iddiada bulunuyor olarak alamayayım? Neden ona benden bağımsız, nesnel bir değerlendirme vermem gerekti?'

Sanırım uslamlamanızda karşı çıkmam gereken adım, bildirimin psikolojik olarak açıklanmasının gerektiği iddiası. Russell ve Wittgenstein'ın her ikisinin de böyle söyleyecek olduğu bir dönem olduğunu biliyorum, ama ben buna inanmıyorum. Bence bu karmaşık bir sorun. Bildirim dışa dönük bir edim. Bildirimsel olarak söylendiği şekilde anlamanız gereken bir tümceniz var, bir de birşeyi doğru olarak yargılarkenki içsel yargı ediminiz var. Bence yargıyı dışsal bildirim ediminin içselleştirilmesi olarak görmek, diğer yönde, bildirimi içsel bir durumun ya da içsel bir edimin ifadesi olarak görmekten daha iyi.

Philosophical Investigations'ın bir yerinde bulunan bir soru var: 'Dil oyunu olarak bildirim nedir?' Aslında Wittgenstein, bildirim diye *tek bir* şey olmadığını düşünüyor. Çeşitli ve değişik durumlar var. Ama bence yine de bu tamamen doğru bir soru.

Bir emir vermenin ne demek olduğunu psikolojik terimlerle açıklamak için pek az eğilimimiz var. Normalde, eğer birisi bir başkasına bir emir verirken ona göre otorite konumundaysa, diğer kişinin onun emrettiği şeyi yapmasını istediğini varsayarsınız. Ama ona emri vermek için *başka* güdülerinin de olabileceğini varsaymanız gerekmez. Gerçek şudur ki, eğer kişi *gerçekten* bir otorite konumundaysa, emri hangi nedenle vermiş olursa olsun, sadece bir emir vermektedir ve bunun bazı etkileri vardır. Yapmamız gereken, dil oyunu olarak emir vermeyi betimlemektir ve aynı durumun bildirim için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Bildirimde bu kadar kesin değildir çünkü sonuçlar bir emir verildiğindeki sonuçlar kadar keskin değildir. Bu betimlemeyi daha karmaşık hale getirir, ama bence, içsel durumlardan çok, insanlara birşeyler söylemekle ilgili olan dil oyunu olarak iletişim şeklinde tanımlanması gereken budur. Dolayısıyla niyet ya da inancı katmanız gerektiğine inanmıyorum; ya da, niyeti katmanız gerekiyorsa, bu ancak çok daha ileri bir aşamadadır.

FP: Yani ihtiyacınız olan şey yalnızca bildirim dilsel ediminin bir betimlemesi mi? Bunu da niyetleri, inançları, istekleri ve diğer önermesel tavırları hesaba katmadan verebiliyorsunuz, öyle mi?

MD: Öyle olduğunu umuyorum. Demek istediğim, eğer derseniz ki, 'Tamam. Hadi yap bakalım bunu!' -yapamam. Çünkü bu bütün bir anlam kuramının üzerinde duruyor ve nasıl yapılacağını tam olarak bilmiyorum.

FP: Öyleyse sizden istemeyeceğim bunu. Onun yerine başka bir şey soracağım size. dil felsefesi -zihin felsefesi hakkındaki ikinci sorum, doğrudan realizm- anti realizm tartışmasının içeriğiyle ilgili. Bu tartışma, sizin anladığınız şekliyle, yalnızca dilsel parçalar (önermeler, tümceler) hakkında olamaz, bence, en azından üç nedenle. Öncelikle, aynı zamanda inançlar ve inanç durumları hakkında da olmalı, çünkü biz, inançları ve inanç durumlarını da doğruluk ve yanlışlık cinsinden değerlendiriyoruz. İkinci olarak, anlam *düşünsel* bir kavram. O, söyleyenlerin ve kişilerin tümcelerin anlamlarını anlarken ya da anlamının ne olduğunu bilirken anladıkları ya da bildikleri bileşen, ve anlamın zihinsel olarak nasıl tasarlandığı tartışmayı büyük ölçüde etkiliyor. Son olarak, doğruluk kavramının epistemolojik olarak kısıtlanmasının gerekip gerekmediği sorusu, meşru olarak ya da olmayarak biçimlendirebileceğimiz doğruluk *kavramının* doğasını doğrudan ilgilendiriyor.

Tartışmanın yalnızca dilsel anlama hakkında olamayacağı, kavram biçimlendirilmesi hakkında da olmasının gerektiği göz önüne alındığında, şart değilse de, bunu, kendi başına, zihin felsefesinin içinde, yalnızca tümcelerin anlamlarına değil, zihinsel içeriğe de dair bir tartışma olarak yorumlamak mümkün olamaz mıydı?

MD: Evet, size katılabilirim. Eğer bunun *yalnızca* dile dair bir sorun olduğunu, sadece bir parça semantik olduğunu düşünseydim, realizmle ilgili metafiziksel tartışmalarda büyük etkisi olan bir konu olduğunu düşünmezdim -yaptığım gibi-. Daha önce öncelik savından söz etmiştik. Eğer birisi Evans ya da Peacocke'un izinden gidiyor ve düşüncelerimizin yapısının dilsel ifadelerinden bağımsız olarak betimlenmesi gerektiğini düşünüyorsa, aynı çatallaşma, doğruluk koşulları -düşüncenin doğru olması için gereken durum- cinsinden yapılan bir açıklama ile, diyelim, gerekçelendirme cinsinden, sizin onu doğru bulup bulmadığınız temelinde bir açıklama arasında yine de ortaya çıkar. Yani Evans ve Peacocke'ta meydanda olan sorunun aynı orada da ortaya çıkar.

FP: Bunu zihin felsefesindeki bir sorun olarak yormlamanın hiçbir avantajının olmadığı sonucuna mı varmalıyız?

MD: Herhangi bir avantajının olacağını sanmıyorum. Bildiğiniz gibi, ben öncelik tezine inanıyorum. Bu iki yaklaşım arasındaki fark, zihin felsefesi ya da düşünce felsefesi yaklaşımının tekbenci olma eğilimi göstermesidir. Konu *bireysel* özneler hakkında, bireysel bir öznenin düşünceye hangi içeriği verebileceği, *onun* düşünceyi nasıl doğru bulduğu, ve saire hakkındadır. Ve de -en azından normal olarak- iletişimle pek ilgisi yoktur, oysa bence eğer bunu iletişim açısından tartışmazsanız muhtemelen iyi bir yanıt alamazsınız. Ama bu geniş bir konu.

FP: Öncelik savı açısından iki ayrı konu var. *Yöntemsel* bir konu ve realizm-anti realizm tartışmasının *içeriğine* dair bir konu. Bir sorun, düşünce felsefesine yalnızca dil felsefesi yoluyla yaklaşılıp yaklaşılamayacağına, ya da, açıklama sırası açısından dilin düşünceden öncelikli olup olmadığına karar verilmesi. Bu yöntemsel bir konu, ve bir şey. Diğer problem ise tartışmanın *aynı zamanda* zihinsel içerik hakkında da olup olmadığına karar verilmesi. Açıkça bu, eğer tartışılan şey, bir tümcenin anlamının doğruluk koşulları tarafından belirlenip belirlenmediği ise, tümcenin ifade ettiği düşüncenin içeriğinin doğruluk koşulları tarafından belirlenip belirlenmediğinin bilinmesi sorununun da tartışmanın bir parçası olduğu anlamına gelir.

Yani gerçekten de iki ayrı konu var: Yöntem konusu ve içerik konusu. Bana öyle geliyor ki, birinci konuda benimsemeyi seçtiğiniz kuvvetli yöntemsel yaklaşımın ikinci konu üzerinde bir etkisi yok. Mantıksal olarak ayrılar. Yani analitik felsefenin temel belitinin (axiom) tersine çevrilip çevrilmesi bir fark yaratmıyor ve düşüncelerimizin içeriği ile başlamak tamamen meşru. Öte yandan, sonunda yine aynı problemlerle karşılaşıyoruz.

MD: Bu bence kesinlikle doğru. Bunun bir yöntem problemi olduğunu düşünüyorum. Gerçekten de aynı problemlerle karşılaşıyorsunuz. Dediğiniz gibi, tersine çevirmenin bir ya da öteki taraftaki insanlar arasındaki iletişimi aslında büyük ölçüde bozmamasının nedeni de bu. Ama ayrıldıkları ve yöntemle ilgili olan bir nokta var. Şu: Düşünce filozofu sözsel alışverişle ilgili

hiçbir şeyi dikkate almaycaktır, oysa, elbette ki açıklama sırasında dil önceliklidir. Dil ortaklaşa birşeydir. Herşeyden önce o, bir iletişim aracıdır.

FP: Öncelik savını benimsemek istemenizin nedeni tam olarak dilin ortaklaşa birşey olması mı?

MD: Evet.

FP: Ama Fregeci *düşünceler* de ortaklaşa şeyler. Birisi pekala öncelik savı lehine psikolojizmi önleme avantajı olduğu temelinde uslamlama yapabilir. Peki psikolojizmin tuzağı düşüncelerin bilinçlilik akışının bir parçası olduğuna inanmak değilse nedir? Bana öyle geliyor ki, bu durumda önemli bir problem, *Gedanke* ve *Vorstellung* arasındaki karmaşanın öncelik savının reddi tarafından içerilip içerilmediğine karar verilmesidir. Farzedin ki daha önce tartıştığımız, Evans'ın önerisini benimsedik. Böylece Frege ve Husserl'in eleştirdiği biçimde psikoloji yapıyor mu oluruz? Yönletilenin düşünülme biçiminin, onun düşünce düzeyindeki sunum biçiminin, bilinçlilik akışının bir parçası olduğunu mu öne sürmek zorunda kalırız? Yalnızca Fregeci nedenlerle şöyle denebilir 'Evet, öncelik savını benimsemenin bir anlamı vardır. Psikolojizmin tuzaklarına karşı iyi bir koruma sağlar'. Ama, *Gedanke* ile *Vorstellung* arasındaki bu karmaşa gerçekten önlenemez midir? Hem öncelik savını reddedip hem de karmaşayı önlemenin yolları yok mu?

MD: Elbette, yalnızca 'Bunu yaptığınız anda psikolojizme düşersiniz' demek çok fazla acelecilik olur. Ben böyle demiyorum. Ama, bağlam ilkesine uymanın, dil filozofu için olduğu kadar, düşünce filozofu için de şart olduğunu düşünüyorum. Eğer Evans'ın bir yönletilen hakkında düşünmenin belirli yollarına dair ve tekil yönletilenlere, tekil düşüncelere, ve diğerlerine dair dediklerini göz önüne alacak olursak, belirli bir nesne hakkında düşünme şeklimizin bütün bir düşüncenin bir parçası olduğunu kabul etmeliyiz. Bir nesneyi düşünme biçimi, bütün bir düşüncenin bir bileşenidir. Ondan şeyden bağımsız olarak söz etmenin hiçbir anlamı yoktur...

FP: ... içinde bulunduğu bağlamdan.

MD: Doğru: Sözkonusu nesne *için* geçerli olan bir durumu düşünme bağlamından bağımsız olarak. Sormanız gerekir: 'Bütün bir düşünceye sahip olmak ne demektir?' Bunun psikolojik açıklamalarına düşmemek için, Frege'nin kendisinin de yaptığı gibi, bunu önermesel bir tavrın nesnesi olarak almalısınız. Bu birşeye inanmak, ya da bir şeyin öyle olduğuna inanmaktır. Önermesel bir tavrın içeriği olmak zorunda. Bu tam da Peacocke'un yaptığı. Herşeyi, ilk önce, belki de dili olmayan bir varlığın yine de sergileyebileceği tavırları ayırdedebilmek üzerine inşa ediyor.(26)

FP: Ve düşünceleri de Fregeci düşünceler olarak, *Gedanken* olarak alıyor.

MD: Tamamen öyleler, ve inanç ya da isteklerin, ya da bunun gibi birşeylerin nesneleriler. Böyle bir planın işleyeceğine hâlâ inanmıyorum, ama elbette bir çırpıda psikolojizmle suçlanabileceğini de düşünmüyorum. Eğer

bu önermesel tavırların ifadelerine başvurmaksızın ayırdedici özellikleri verilebilirse, işler. Peacocke ya da bir başkasının bunu gerçekten gösterdiğini sanmıyorum.

FP: Zihin felsefesinin görünümü hakkında çok kötümsersiniz. Peki ya düşüncebilim (cognitive science)?

MD: Düşüncebilim hakkında *gerçekten* kötümserim. Düşünce felsefesine geçen insanlar -John Campbell da bunlardan biri- hakkında kötümser değilim. Öncelikle, en temel öncülleri yanlış da olsa, öncelik savını ters çevirmekte haksız da olsalar araştırmalarında birçok şey keşfedeceklerine eminim. Keşfettikleri şey kalacak ve eğer öncelik tezine dönerlerse onu düşünceden dile aktarabileceğiz. İkinci olarak, bunun ne kadar uzağa götürülebileceğini görmenin ilginç olduğunu düşünüyorum. İlginç olmasının bir nedeni, eğer tüm girişim başarılı olursa, öncelik savı tamamen yanlış olacaktır ve ilgi yitirecektir. Ama yanlış değilse bile, bu savın reddine dayalı bir planın tam olarak nereye varacağını görmek ilginç olacak.

FP: Ve ne kadar *uzağa* gidebileceğini.

MD: Tam olarak ne kadar uzağa gidebileceğini. Bu oldukça çapraşık bir soru. Frege bile öncelik tezinin yalnızca *bize* göreli olduğunu düşünüyordu. Dili olmayan varlıkların da bizimle aynı düşünceleri kavrayabileceklerini, yalnızca bu düşüncelerin dilsel anlatımla sarınmış *olmayacağını* düşünüyordu. Ama bunun nasıl bir şey olacağının hiçbir açıklamasını vermedi. Tek söylediği, bunun çelişkili olmadığıydı. Bu ne demek? Eğer zihin felsefesine yönelen insanlar haklıysa, bunun bir açıklamasını veriyor olacaklar. *Bizim*, düşünceleri dilin aracılığıyla kavrıyor olduğumuz sadece olumsal (contingent) bir gerçek -eğer gerçekse-. Bizde bunu sağlayan şey nedir? Tüm bu sorular gerçek ve çok ilginç. Birşeyleri açığa çıkartacaklarını umuyorum.

FP: Analitik felsefede adeta dil felsefesinin aleyhine, zihin felsefesine kaymaya yönelik çok güçlü bir eğilim var. Birleşik Devletler'deki insanların bu yönde ilerledikleri çok açık. Giderek daha fazla zihin felsefesi var.

MD: Kanımca çoğu düşük kaliteli.

FP: İngiliz ve Amerikan felsefeleri arasındaki uçurum bu noktada giderek genişliyor. Bu büyük ölçüde, Birleşik Devletler'deki düşüncebilimin büyük etkisi yüzünden.

MD: Sanırım bu doğru. Ve bu beni hiç endişelendirmiyor, çünkü Amerikan felsefesinin çoğunun gerçekten kötü yolda olduğunu düşünüyorum.

FP: Tam olarak zihin felsefesini mi kastediyorsunuz?

MD: Elbette bu Kripke ve Putnam açısından pek doğru değil, ve Davidson açısından da doğru değil. Ama genel eğilim, bana kısır görünen bu tür bilimselci yönde.

FP: Özdekçilik, fizikalizm, ve benzerleri mi?

MD: Tüm bunlar. Bu hiçbir yere götürmeyecek.

FP: En azından bir şeye götürdü. Bizim şimdi bulunduğumuz durum Brentano ve Husserl'in bulunduklarının *tam tersi*. Onlar niyetliliği zihinsel olanın indirgenemez imi olarak aldılar, oysa biz, kendimizi etten kemikten ibaret fiziksel varlıklar olarak görüp, merak ediyoruz: 'Bunun nasıl niyetliliği olabilir? Nasıl olur da makineler, ya da salt fiziksel terimlerle betimlenebilecek herhangi bir şey, niyetlere ve düşüncelere sahip olabilir?' Ve niyetliliği doğalcı terimlerle açıklamaya çalışıyoruz.

MD: Tamam, bu sorulabilecek bir felsefi soru. Ama ben yine de, İngiliz felsefesinin diğer Avrupa ülkelerinde olanlara daha çok ve Amerika'da olanlara daha az benzeyeceğini umuyorum. Birçok insanın bunu yapmasına neden olan, dil Amerikan dergilerindeki makaleleri okumak çok daha kolay. Çok şaşırtıcı. Jonathan Barnes, Kevin Malligan, Peter Simmons, ve diğerleri gibi, dışarıda öğretim vermeye uyum sağlayan bir dolu insan var. Pek az üniversite mezunu bunu yapıyor. Bu da sonunda okullardaki dil öğretimine dayanıyor. Belki de üniversite mezunu öğrencilerimize dil dersleri vermeli, en az bir Avrupa diline hakim olmalarını gerektirmeliyiz.

FP: ABD'deki duruma dönelim. Örneğin, sizin çalışmanızın orada pek yankı yapmaması çok çarpıcı. Pek az insan onu okumaya gerçekten özen gösteriyor. Putnam bunlardan biri. Brian Loar ve Amerika'da öğretim veren Paul Horwich de onu dikkatle okuyorlar. Gareth Evans için de aynı durum sözkonusuydu. Pek az Amerikan filozofu onu okumaya aldırış etti.

MD: Bu doğru, ve bence Putnam'ın bundan kısmen sorumlu olması da çok acı. *The Varieties of Reference*'ın berbat bir eleştirisini yazdı ve onu tamamen savdı. Bunu neden yaptı, bilmiyorum. Çok katı bir yanlış yargı. Bu kadar etkili olmayabilirdi. Bir neden değil de gösterge olabilirdi. Bilmiyorum. Ama Evans'ı okumak zorunda oldukları kesinlikle doğru ve bu çok ciddi bir hata. O kitapta büyük zenginlikler var.

6. Anti-Realizm ve Ahlak Felsefesi

FP: Son bir sorun var. Ahlak felsefesi hakkında. Belki de, *küresel anti-realizm* olarak adlandırılabilecek, *ve* matematik ve doğal dünya *ve* diğerlerinin zihinsel yaşamı *ve* ahlaki bireylere ilişkin anti-realizmden oluşacak tutarlı bir felsefi öğreti, dünya görüşü ya da *Weltanschauung* yoktur.

MD: Belki vardır.

FP: Ama bu tür bir pozisyon için hiç uslamlamada bulunmadığınız doğru. Yine de, dediğiniz gibi, belirli bir sınıf önermenin, yani matematiksel önermelerin, doğal dünyaya, diğerlerinin zihinsel yaşamına, ahlaki emirlere, ve diğerlerine ilişkin önermelerin realist ve anti-realist görünüm ya da yorumları arasında ortak bir çatışma biçimini paylaşan bir dizi felsefi tartışma

var. Sizin anladığınız şekliye, ve sizden sonra Crispin Wright gibi başkalarının da anladığı şekliyle tartışma, elbette ahlak felsefesinde de geçerli. Ahlaki olgular ya da ahlaki değerlere ilişkin realizm konusu var. Sorum şu: Anti realist meydan okuma ahlak felsefesinde neye varıyor?

Bunu daha belirgin hale getireyim. Ahlaki realizmi dile getirmenin en az iki yolu var: Olgular cinsinden, ya da değerler cinsinden. Olgular cinsinden, şuna varıyor: Dünyanın yapısının bir parçası olan nesnel ahlaki olgular vardır ve ahlaki düşüncenin amacı da bunları keşfetmektir. Diyelim ki, köleliğin adaletsiz olduğu nesnel *olgusu* vardır. Ahlaki realizmi değerler cinsinden de dile getirebiliriz. Bu durumda ahlaki realizm, şu demek olur: Bazı edimler, uygulamalar ve kurumlar, özendirdikleri ya da bekledikleri değerlerin kabul edişimizde ya da tam tersine reddedişimizde *nesnel olarak* gerekçelendirilmiş olmamıza bağlı olarak benimsenmeli, ya da tam tersine, eleştirilmeli ve terkedilmelidir. Ahlaki düşüncenin amacı, hangi değerleri benimseyip, hangilerini reddetmemiz gerektiğini keşfetmektir, ve bunu keşfettiğimizde, *nesnel birşey keşfetmiş oluruz*. Kölelik örneğine dönecek olursak, bir realist, pozisyonunu, kölelik kurumu ve uygulaması bağlı olan değerlerin yıkılmasının gerektiğini ve bunun nedenlerinin de nesnel nedenler olduğunu önesürerek dile getirebilir. Ahlaki düşüncenin amacı, kölelik kadar basit olmayan, ötenazi ya da kürtaj gibi tüm durumlarda karar verebilmektir.

Bana öyle geliyor ki, *olgular cinsinden yorumlanan* ahlaki realizme karşı verilecek anti-realist uslamlama, bir çeşit düşünselcilik-karşıtlığını (noncognitivism) destekleyen bir uslamlama olmalıdır. Yanılmıyorsam, bir anti-realist, ahlaki olgular bildiremeyeceğimiz anlamında, ahlaki iddiaların düşünsel olarak boş olduğunu öne sürmelidir. Keşfedilebilecek hiçbir ahlaki değer yoktur. Size sormak istediğim soru şu: Değerler cinsinden yorumlanan ahlaki realizme karşı bir anti-realist uslamlama nasıl olmalıdır? Bir anti-realist, bir tür göreliliği desteklemeli ve tüm ahlaki 'gerekçelendirmelerimizin' güçlü ve yıkılmaz bir biçimde önyargılı olmak zorunda olacağı şekilde, edim, uygulama ve kurumlarımız ve diğerlerinin, adeta tüm gerekçelendirmelerimizin geri planını oluşturan kültürel temelli bir inançlar kümesine göreli olarak adaletli ya da adaletsiz olduğunu mu öne sürmelidir?

Ahlak felsefesi açısından bir çeşit anti-realizm öne sürmek ister misiniz? Yaparsanız, pozisyonunuz nedir ve bunun için nasıl bir uslamlama yapmayı düşünürsünüz?

MD: Sizi yanıtlamak için elimden geleni yapacağım. Size yalnızca plana dair bir yanıt verebilirim çünkü, ayıp bana, bunun hakkında düşünmeye hiç zaman ayırmadım. Onsuz da yapabileceğimizi düşündüğümden değil. Yalnızca bu konuda fazla düşünmedim.

Bana öyle geliyor ki, en azından, bu anti-realist fikirlerin ahlak felsefesine uygulanması şu nedenle tartışmanın terimlerini değiştirmelidir. Benim gözönüne getirdiğim anti-realizm, öznelliğin hiçbir biçimi değildir. Bir öner-

menin gerekçelendirilmiş olup olmamasını nesnel bir sorun olduğu anlamında, tamamen nesneldir, ya da nesnelliği varsayar. Matematik örneğini düşünün. Bir önermenin ispatına sahip olup olmamanız *gerçekten* nesnel bir durumdur. Önermenin bağımsız bir ahlaki gerçeklik açısından doğru olup olmadığından sözetmiyoruz. Gerekçelendirilmesi nesnel olarak geçerli (sound) ya da nesnel olarak geçersiz (unsound) olan bir *iddia* öne sürmekten söz ediyoruz. Eğer ahlak felsefesine yönelik böyle bir anti-realist pozisyon benimsenirse, bunun öznelci bir pozisyon olması sözkonusu olamaz. Bence bunu düşünselcilik-karşıtı olarak nitelemek de oldukça yanlış. Gerekçelendirme bir düşünsel gerekçelendirme sorunudur. Öte yandan, öznelci bir ahlak felsefesi yaklaşımının tek alternatifinin, bizden bağımsız olarak varolan bir gerçekliği betimleyen ahlak felsefesi önermeleri, ya da nesnel olarak doğru veya yanlış olan önermelerin ileri sürülmesini içeren realist bir tablo olduğu düşünülmemelidir. Böyle önermelerin açıklaması onları öne süren kişinin ilke olarak onları gerekçelendirebildiği gerçeğini hesaba katmalıdır. Bunun araştırılması gerek ve tam olarak ne tür bir gerekçelendirmeye ihtiyacımızın olacağı, ne tür bir gerekçelendirmenin bir ahlak felsefesi önermesinin gerekçelendirmesini oluşturacağı hakkında fazla bir şey söyleyemiyorum.

FP: Özellikle düzgü koyucu (normatif) bir önerme.

MD: Evet. *Şimdi* denemeyeceğim. Ama ahlak felsefesi açısından anti-realizmin nasıl görüneceğini görmek istiyorsanız izlemeniz gereken yol budur. Demek istiyorum ki, muhtemelen orta noktada bir yerde duracaktır.

FP: Belki Wiggins'in pozisyonuna benzer birşey. Wiggins ahlaki iddialar açısından bir belirlenmenin gerisinde kalma (under-determination) ile biraraya getirilmiş düşünselciliği savunmak istiyor.[27] İlk bakışta, düşünselcilik realizmin doğal bir bağlaşımcısı. Ama eğer Wiggins haklıysa, bu yalnızca yüzeysel bir sezgi. Ayrıca tanrıcılığın da realizmin doğal bir bağlaşımcısı olduğunu düşünme eğilimi gösteriyoruz. *The Logical Basis of Metaphysics*'in en sonunda tanrıcılıktan söz ediyorsunuz.[28]

MD: Çok fazla değil.

FP: Belki, ama tanrıcılığın realizmin gerekli bir bağlaşımcısı *olmadığını* öneriyorsunuz, değil mi?

MD: İleri sürmek istediğim bu. Bu gayrimeşru bir geçiş olabilir ama Platon'daki o eski ikileme döneyim: 'Birşey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa Tanrı onu iyi olduğu için mi ister?' A.J. Ayer, sorunun ikinci kısmının geçersiz bir öneri olduğunda ve dolasıyla, Tanrı'nın ahlak felsefesine dair önermelerle ilgisiz olduğunda kararlıydı. Wittgenstein, bunun tam tersine, birincisi lehine sertçe çıkıyor ve ikincinin tamamen yüzeysel olduğunu düşünüyor. Bana öyle geliyor ki, eğer birisi Tanrı'nın bizim belirli bir şekilde davranmamızı istediğini, buyurduğunu ya da dilediğini düşünmek için nedenleri olduğuna inanıyorsa, o zaman bu, kendi içinde, o şekilde davranmak için yeterli neden olmalı. Ama o zaman Tanrının isteğinin ne olduğunu

bilmek için birtakım araçlara başvurmalısınız. Oysa geleneksel görüş neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bizim algılayibildiğimiz ve bundan Tanrı'nın bizim ne yapmamızı istediğini çıkarsadığımız yönündedir. Bizim uslamlamamızın kesinlikle ikinci yoldan olmasının gerektiğini düşündüğümü söyleyeyim.

FP: Sanırım oldukça uzun bir süre konuştuk. Burada durabiliriz. Size çok teşekkür ederim.

MD: Teşekkür ederim. Tartışmamızdan çok hoşlandım.

Bilim ve Teknik Felsefesi
ve Tarihi Enstitüsü
Paris Üniversitesi I
Fransa

NOTLAR

(1) Bu söyleşi Oxford'da 10 Eylül 1992'de gerçekleştirildi. Banttan söyleşinin metni üzerinde çalışırken, okurun sohbetin akışını anlamlandırabilmesi için, dipnotlarda kitap ve makalelere göndermeler derlemeye karar verdim. Daha sonra metni, tartışılan konulara göre bölümlere ayırdım. Malzemenin bir kısmı ilk kopya üzerinden yayımlandı. Sabrı için Michael Dummett'a, nazik konukseverlikleri için ise hem ona hem de Anne Dummett'a teşekkür borçluyum. Timothy Tessin metnin yayına hazırlanmasına yardımcı oldu.

(2) *Frege: Philosophy of Language,* Duckworth, London, 1. basım, 1973; Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2. basım, 1981, s.xv.

(3) *Frege: Philosophy of Language*'i takiben: *The Interpretation of Frege's Philosophy,* Duckworth, London, 1981; *Frege and Other Philosophers,* Clarendon Press, Oxford, 1991; ve *Frege: Philosophy of Mathematics,* Duckworth, London, 1991.

(4) *Truth and Other Enigmas,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, s. xii.

(5) Hans Sluga, *Gottlob Frege,* Routledge and Keagan Paul, London, 1980.

(6) 'What is a Theory of Meaning? (II)', *Truth and Meaning - Essays in Semantics,* der.: G. Evans ve J. McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1976, s. 135: 'Böylece Frege'nin anlamın nesnel olduğuna dair savı, Wittgenstein'ın anlamın kullanım olduğu öğretisinin (ya da bu şekilde dile getirilen öğretiler ailesinden birinin) örtük olarak önceden görülmesidir (anlamın 'sense'i oluşturan yönü açısından) [...].'

(7) Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffschiftlich abgeleitet,* Band I, H. Pohle, Jena, 1893. Preface, Introduction ve §-52'nin İngilizce'ye M. Furth tarafından çevirisi: *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System,* University of California Press, Los Angeles, 1964. Frege'nin ilgili metni: 'Bir doğruluk-değerinin her [...] adı bir anlam *ifade eder, bir düşünce [drückt einen Sinn, einen Gedanken aus].* Yani, bizim saptamamızla, adın hangi koşullarda *[Bedingungen]* Doğru'ya yönletim yaptığı *[bedeute]* belirlenir. Bu adın anlamı *-düşünce-* bu koşulların yerine getirildiğine dair düşüncedir *[daß diese Bedingungen erfüllt sind].*

(8) Gootlob Grege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl,* W. Koebner, Breslau, 1884. J.L. Austin tarafından İngilizce'ye çevirisi: *The Foundations of Arithmetic - A logico-mathematical enquiry into the concept of number,* Basil Blackwell, Oxford, 1950. Bkz. Introduction, ss. iii^{e}, vi^{e}, viiie-ix^{e}, ve Part II, §§ 26, 27.

(9) Bkz. *Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations,* İngilizce'ye çev. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958, Part I, §43: "Anlam" sözcüğü, onu kullandığımız durumların -hepsi için olmasa da- geniş bir kısmı için şöyle tanımlanabilir: Bir

sözcüğün anlamı dilde kullanımıdır *[Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache].*' Ayrıca bkz. *Philosophical Investigations*, Part I, §§ 120, 138, 190, 432, ve ayrıca *The Blue and Brown Books*'un açılış sayfaları. Basil Blackwell, Oxford, 1958.

(10) s. xii.

(11) Rudolph Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag. Berlin, 1928; R.Al. Berkeley tarafından İngilizce'ye çevirisi: *The Logical Construction of the World*, University of California Press, Berkeley, 1967. Nelson Goodman, *The Structure of Apperarance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951. Sonuncunun Dummett tarafından eleştirisi için bkz. *Truth and Other Enigmas*, ch. 3, ss. 29-37.

(12) Rudolph Carnap, 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science*, vol. 3 (Oct. 1936), ss. 419,71 [sec. I-III]; vol. 4 (Jan. 1937), ss. 1-40 [sec. IV].

(13) 1987'de Bolonya Üniversitesi'nde verilen bir dizi dersin orijinal metni *Lingua e Stile*, Anno XXIII, ss. 3-49, 171-210'dadır. Gözden geçirilmiş şekli daha sonra *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, London, 1993 olarak yayınlandı. Buradan sonra göndermelerim bu son basımadır.

(14) *The Varieties of Reference*, der. J. McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1982. Ayrıca der. Gareth Evans: *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

(15) *Origins of Analytical Philosophy*, ss. 2-3.

(16) *Op. cit.*, s. 3: 'Çeşitli felsefi fikirlerin götürdüğü yönler ve bunlardan doğan meşru gelişmelerin neler olduğundan, kimin kimin çalışmasını okuduğu ya da X'in belli bir fikri Y'den mi çıkarsadığı yoksa bağımsız olarak mı bu fikre vardığı konusunda kendimi fazla zora sokmadan söz edeceğim.'

(17) G.P. Baker ve P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, vol. 1 of an *Analytical Commentary on the Philosphical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1980; vol. 2: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

(18) *Op. cit.*, s. 4: 'Çeşitli görünümleri içinde analitik felesfeyi değer ekollerden ayırdeden, birinci olarak, düşüncenin felsefi bir açıklamasının, dilin felsefi bir açıklaması yoluyla edinilebileceği inancı, ikinci olarak, kapsamlı bir açıklamanın *yalnızca* [vurgu bana ait] böyle edinilebileceği inancıdır.'

(19) Bkz., örn., Nelson Goodman, 'A World of Individuals', yeniden basımı: *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis ve New York, s. 159.

(20) Gareth Evans, *Collected Papers*, ss. 291-321. Aktarılan bölüm s. 301'dendir. 'Epistemik durumlar', bir nesnenin 'takibi' ve bir nesnenin 'edinilmesi' hakkında yorumlar için bkz. sec. IV sonu, ss. 308-11.

(21) Michael Devitt, *Realism and Truth*, rinceton University Press, rinceton, 1984, ch. 12.

(22) Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, sec. 8.4.

(23) Makalenin yeniden basımı: Quine; *From a Logical Point of View - Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Carnbridge, Mass., 1953, ss. 20-46.

(24) *Truth and Other Enigmas*, s. xvii.

(25) Örn. bkz., yeniden *Truth and Other Enigmas*, s. xvii.

(26) Örn. bkz. Christopher Peacocke, *Thoughts: An Essay on Content*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

(27) Bkz. *Nedds, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, özellikle ss. 124-32.

(28) *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London, 1991. Tanrıcılık hakkında yorumlar ch. 15, ss. 348-51.

Laclau, Ernesto (1998). "Söylem." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 162-169.

SÖYLEM

Ernesto Laclau[1]
(Çev: Mehmet Küçük)[2]

Politika analizine bazı yaklaşımlarda geliştirildiği haliyle "söylem" nosyonunun kökleri, modern felsefede aşkın dönüm noktası denilebilecek uzak bir noktada yatar -yani, öncelikle *olgulara* değil, olguların *olanaklılık koşullarına* eğilen analiz tipinde. Söylemsel bir yaklaşımın temel hipotezi, tam da algı, düşünce ve eylemin olanaklılığının, herhangi bir olgusal dolaysızlıktan daha önce varolan belli bir anlamlı alanın yapılanmasına bağımlı olduğunu belirtir. Deneyimin olanaklılık koşullarına yönelik bir soruşturma olarak bir aşkınsal soruşturma, uzam, zaman ve anlık/anlama (understanding) kategorilerinin fenomenlerin oluşumunda *a priori* boyutu oluşturduğunu düşünen Kant'la başladı. Ve yirminci yüzyılın hemen başlarında Husserl'in fenomenolojisi olgulara ilişkin sezgiyi özlere ilişkin sezgiden katı bir şekilde ayırdı ve özlere ilişkin sezginin tüm "verilmişlik"in kurucusu olduğunu ileri sürdü. Gelgelelim, bu klasik aşkınsal yaklaşımlar, çağdaş söylem teorilerinden iki hayati noktada farklılık arzeder. Birincisi, Kant'ınki gibi bir felsefede *a priori*'nin tüm tarihsel varyasyonları aşan an'ın/zihnin (mind)[3] temel bir yapısını oluşturmasına karşılık, çağdaş söylem teorileri belirgin bir şekilde tarihseldir ve aşkınsal rollerine rağmen zamansal varyasyonlardan geçen söylemsel alanları incelemeye çalışırlar -yani, "ampirik"i "aşkınsal"dan ayıran çizgi, süreklilik arzeden yer değiştirmelere (displacement) maruz bir arı- olmayan çizgidir. İkinci bir farklılık, çağdaş yaklaşımlardaki "söylemsel alanlar" kavramının, tam etkisini Saussurecü ve post-Saussurecü dilbilimine borçlu olan bir yapı nosyonuna bağımlı olmasıdır.

Bu çok genel karakterizasyon içerisinde bile, yapısal dilbilim alanındaki dönüşümlerle güçlü bir bağıntısı olan söylem teorileri ile yapısal analizle bağları daha uzak olan ve Saussurecü gösterge nosyonunun içsel bir eleştirisinden geçerek yol almayan söylem teorileri arasında farklılık gözetmeliyiz. Birinci yaklaşım geniş bir anlamda tasarlanan post-yapısalcılık tarafından, ikincisiyse M. Foucault ve onun okulunun eserleri tarafından temsil edilir. Bu iki eğilim birbirinin peşisıra ele alacak ve daha sonra bunun gibi gelişmelerin politikanın kavramsallaştırılması açısından ortaya çıkardığı doğurgularla uğraşacağız.

Ferdinan de Saussure'ün orijinal haliyle Cenevre'de 1906 ve 19011 yılları arasında üç konferansta sunulan dil teorisi bir işitim (acoustic) imgesi *(gösteren/signifier)* ve bir kavram *(gösterilen/signified)* arasındaki ilişki olarak kavranan *gösterge/sign* nosyonu etrafında döner. Saussure'e göre, yapısal dilbilimin etrafında örgütlendiği iki temel ilke vardır. Birincisi, dilde pozitif terimler yoktur, yalnızca farklılıklar (difference) vardır. "Baba" teriminin anlamını kavramak için "anne", "oğul" vb. terimlerin anlamını kavramak zorundayım. Dilsel özdeşlikleri (identities) bu arı bağıntısal (relational) ve farklılaşmış (differential) karakteri, dilin, hiçbir ögenin öbür ögelerden bağımsız olarak tanımlanamadığı bir *sistem* oluşturduğu anlamına gelir. İkinci ilke ise, dilin bir *töz* (substance) değil, biçim (form) olduğunu belirtir -yani, sistemin her ögesi tamamen öbür ögelerle oluşturduğu bileşimlerin (combinations) ve ikamelerin (substitutions) kuralları tarafından tanımlanır. Saussure'ün bir analojisini kullanmak gerekirse, bir satranç tahtasındaki ağaçtan yapılmış taşların yerine mermer ya da hatta kağıttan taşlar koysam bile, parçaların hareketlerini yöneten kurallar aynı kaldığı sürece satranç oynamayı sürdürebilirim. Arı biçimsel kuralları egemenliği altındaki bu tamamen farklılaşmış (differential) evrende katı bir eşbiçimsellik (isomorphism) var: Bir sözcüğü oluşturan her ses (sound) akışına yalnızca ve yalnızca bir kavram tekabül eder (correspond). Gösterenler düzeni ve gösterilenler düzeni katı bir şekilde ötüşür.

Bununla birlikte, Saussure'e göre, dilbilimsel bir söylem teorisinin geliştirilmesi olanağının önünde katı kısıtlılıklar vardı. saussure'cü bakış açısından söylem, tümceden daha geniş (extended) herhangi bir dilsel diziliştir (sequence). Şimdi, Saussure'cü bir perspektifte bir söylem dilbilimi imkansızdır çünkü tümcelerin bir dizilişi (succession) yalnızca konuşucunun (speaker) kaprisleri tarafından yönetilir ve genel bir teori tarafından kavranılabilir olan herhangi bir yapısal düzenlilik/kurallılık (regularity) sunmaz. Böylece, öznenin kadir-i mutlaklığının (omnipotence) Kartezyen bir tarzda ortaya konulmasıyla bizzat dilbilimsel bir söylem teorisinin olanaklılığı iptal edildi. Buna ilaveten, Saussure'cü gösterge teorisi nihai olarak tutarsızdı, çünkü, dil eğer töz değil de biçimse, gösterenler düzeni ve gösterilenler düzeni arasında katı bir eşbiçimlilik varsa, bu iki düzen -biçimsel bir bakış açısından- birbirinden ayrılamaz hale gelir ve dilsel göstergenin ikiliği (duality) savunulamaz. Bu noktada Saussure seşçil (phonic) ve kavramsal *tözler* arasındaki ayrımı hileli bir tarzda yeniden sunmak zorunda kaldı. bu da yapısal analizin dilsel göstergeyle çok daha yakından bağlanmasıyla sonuçlandı. Toplumdaki göstergelere ilişkin genel bir semiology'nin olanaklılığını muğlak bir şekilde ilan etse de, dilsel *tözlere* olan bağımlılığı yapısal ilkelerin uygulanma alanmalarının bu genişletimini zorlaştırdı.

Saussurecülüğün bu içsel tutarsızlıklarına yalnızca Kopenhagli *glosse-*

matic okul'uyla birlikte isabetli bir şekilde eğilindi. Bunun sonucu, gitgide artan bir biçimselcilik yönünde açıkça ilerleyen ikinci bir yapısal dilbilim modelinin formülleştirilmesi oldu. Hjelmslev (1961: 1970), her iki düzeni göstergeden daha küçük alt-birimlere ayırarak (subdividing) Saussure'ün gösteren ve gösterilen arasındaki bağıntıyı eşbiçimselci kavrama tarzından koptu:

> phonologlar...göstergelerden daha küçük birimleri gün ışığına çıkardılar: Sesbirimleri (phonem)...(calf -buzağı- göstergesi üç sesten oluşur k/ae/ve f/). Aynı metod içeriğe uygulandığında, aynı göstergede en azından üç öge ya da anlamlık/anlam-birim (seme) arasında ayrım yapmamıza izin verir: Büyük baş hayvan (bovine)/eril/genç. Şimdi, mevzilenmiş (located) semantik ve sesçil (phonic) birimlerin biçimsel bakış açısından birbirlerinden ayrılabileceği açıktır: Bir dilin sesbirimleriyle (phonem) ilgili bileşimsel/bileştirici (combinatorial) yasalarının ve seme'lere uygulanan yasaların birbirlerine tekabül ettikleri gösterilemez... (Ducrot ve Todorov, 1980:22).

Bir söylem teorisiyle ilgili olduğu kadarıyla biçimselcilik yönündeki bu eğilimin doğurguları geniş kapsamlıydı. Belli başlılarını şöyle sıralayabiliriz.

1. Ögeler arasındaki bileşim ve ikameleri yöneten biçimsel kuralların oluşturduğu soyut sistem bundan böyle ille herhangi bir tikel tözle ilintilendirilmiyorsa, bu durumda toplumdaki *herhangi bir* anlamlandırma sistemi - basit kod, döşeme, moda vb.- bu sistem çerçevesinde betimlenebilir. Roland Barthes'ın öncülük eden çalşımalarıyla başlayarak semiology'nin 1960'lı yıllardan beri girdiği yönelim buydu (Barthes 1972; 1968; 1967; ayrıca bkz. Kristeva, 1969). Esasen, gitgide farkına varılıyordu ki, "söylem" tikel bir nesneler dizisine gönderme yapmıyor, toplumsal hayatın totalitesinin yeniden betimlenmesinin mümkün olduğu bir bakış açısına gönderme yapıyordu.

2. Biçimselcilik katı bir şekilde geçerliyse eğer, bu, dilsel ve dilsel-olmayan arasındaki *tözsel* farklılıkların da bir kenara atılması gerektiği anlamına gelir. Başka bir anlatımla, eylem ve yapı arasındaki ayrım, daha geniş bir anlamlı totaliteler kategorisi içinde yer alan ikincil bir ayrım haline gelir. Bu nokta bilhassa Laclau ve Mouffe'de (1985) vurgulandı ve bu noktanın vurgulanışı söylem teorisini geç dönem Wittgenstein'ın çalışmasının vardığı sonuçlara yaklaştırır; yani, "dil oyunları"nın hem dili hem de içerisinde dokunduğu eylemleri kucakladığı yollu nosyon (Wittgenstein, 1983: 5).

3. Son olarak, katı biçimselcilik dilsel bir söylem teorisinin formülleştirilmesinin önünde dikilen başka bir engelin de altedilmesini mümkün kıldı: Tüm ayrımların yalnızca farklılaşımsal (differential) -yani, yapıya içsel-olarak görülmesi zorunlu olduğu kadarıyla, özne bundan böyle anlamın *biricik* kaynağı (*the* source) olarak kavranılamazdı; bunun yerine, yalnızca anlamlı bir totalite içerisindeki başka bir tikel mevzi (location) olarak kavranılabilir-

di. "Öznenin ölümü", klasik yapısalcılığın savaş naralarından biriydi. Konuşucunun tümceleri biraraya getirme tarzı bundan böyle tamamen özerk bir öznenin kaprislerinin ifadesi/dışavurumu olarak kavranamazdı; (bu öznel ifade tarzının -çn.) daha ziyade kurumların yapılanma tarzı tarafından, belli bağlamlarda "söylenilebilir" olan tarafından vb. büyük ölçüde belirlendiğinin düşünülmesi gerekiyordu. Klasik yapısalcılık açısından söylem analizinin görevi, toplumsal hayatta anlamın üretilmesini yöneten temel kurallılıkları/düzenlilikleri (regularities) açığa çıkarmaktı. Bu program, teknik bir bakış açısından, argümantasyon teorisi, sözcelem (enunciation) teorisi, söz-edimi teorisi (speechact), anlamsal (semantik) ve sözdizimsel (syntactic) analiz vb. gibi çeşitli disilinlerin katkıları biraraya getirilerek yürütüldü.

Son yıllarda yapısalcı gelenek, çeşitli çevrelerin ortaya koydukları ve uygun bir şekilde post-yapısalcı denilebilecek bir uğrağa (moment) yol açan bir yeniden formülleştirimler dizisinden geçti. bu revizyonların ortak paydası, klasik yapısalcılığın mihenk taşlarından biri olan kapalı totalite nosyonunun sorgulanmasıydı. Özdeşlikler yalnızca bir söylemsel-discursive- farklılıklardan ibaretse eğer, bu durumda sistem kapalı bir sistem olmadığı sürece hiçbir özdeşlik tam olarak kurulamaz. Post-yapısalcı eğilim, kapalı bir sistem kurmanın mantıksal imkansızlığından hareketle, söylemsel özdeşliklerin altüst edilme mantığıyla oynanması tecrübesiden ibarettir.(4) Bu eğilim içerisindeki belli başlı çizgiler şunlardır:

1. Roland Barthes'ın geç dönem çalışmalarında anlam mantığının yeniden formülleştirilmesi (1974). Barthes erken dönem semiological çalışmalarında düzanlamsal (denotative) ve yananlamsal (connotative) anlamlar arasında katı bir ayrım olduğuna inanmış olsa da, daha sonraları bu ikisi arasında katı bir farklılaştırma tesis edilemeyeceğinin farkına vardı. Bu durum, gösterenleri tikel gösterilenlere sürekli bağlı tutulamayan (attach) bir *çoğul metin* nosyonunun boy göstermesine yol açtı.

2. Gösteren ve gösterilen arasındaki bağıntının buna benzer bir gevşetilişi J. Lacan'dan (1977) esinlenen psikoanalitik akım içerisinde cereyan eder. Freudcu teori, tüm psişik formasyonların oluşumuna müdahale eden üstbelirlenme (yoğunlaşma ve yer değiştirme) sürecine verdiği ağırlık sayesinde, gösteren ve gösterilen arasında katı bir karşılıklı bağıntı kurulması yoluyla anlamın sabitleştirilmesinin imkansız olduğu konusunda önceden ısrar etmişti. Bu eğilim Lacancı teoride *gösterenin mantığı* denilen süreçle, yani gösterilenin gösteren altında sürekli kayması (bu durumda gösteren, bağıntının istikrarlı ögesi haline geliyor) süreciyle radikalleştirilmiştir.

3. Son olarak, Jacques Derrida (1976; ve ayrıca Gasche, 1986) tarafından başlatılan *yapıbozumcu* (deconstructive) hareket, radikal kaypaklık içindeki/kararlaştırılamaz (undecidability) ögelerin tüm yapısal düzenlemelerde bulunabileceğini (Godel'in teoreminden farklı olmayan bir tarzda) ve nasıl da hiçbir anlamlandırma yapısının kendi kapanma ilkesini kendinde bulamayacağını göstermeye girişir. Bu ikinci (anlamlandırma yapısının kapanma ilkesi -

çn.), yapının dışından iş görmek zorunda olan bir gücün uygulanması boyutunu gerektirir.

Kendisinin "söylemsel formasyonlar" teorisi dediği tamamen farklı bir yaklaşım Michel Foucault'nun eserlerinde bulunur. Hem yapısalcılığın hem de post-yapısalcılığın göstergenin mantığından ve total kapanma koşulları bir kez gerçekleşmeyince göstergenin altüst edilip bozuluşundan yola çıkmalarına karşılık, Foucault'nun hareket noktası, herhangi bir anlam üretiminin içerisinde cereyan ettiği totaliteleri seçip ayırmaya çalışan ikinci-düzey bir fenomenolojidir. Klasik fenomenoloji, herhangi bir dışsal gerçekliğe yaptıkları göndermeyi paranteze alarak dilegetirişlerin (statement) anlamı üzerinde yoğunlaşmıştı. Foucault ikinci bir paranteze alma işlemine girişir ve bizzat anlamın, anlama indirgenilemez olan üretim koşullarını ön-gerektirdiğini gösterir. Bu yarı-aşkınsal hamle, Foucault'nun söylem dediği bir fenomenler tabakasının seçilip ayrılmasına yol açar. Analizinin temel amacı, bir söylemsel formasyonun birliğini neyin oluşturduğunu ve tutunum (coherence) ilkesini belirlemektir. Foucault'ya göre, herhangi bir söylemin minimal birimi *dilegetiriştir (statement-enonce)*. Bir dilegetiriş bir önerme (proposition) olarak görülemez çünkü aynı önerme iki farkıl dilegetiriş içerebilir (bir hastanın kansere yakalandığını hem ben söyleyebilirim hem de bir hekim, ama yalnızca hekimin önermesi tıbbi bir dilegetiriş olarak görülebilir). Bu dilegetiriş bir sözcelem (utterance) olarak da görülemez çünkü farklı sözcelemler aynı dilegetirişi içerebilir. Son olarak, dilegetirişler, Foucault'nun konuşma edimlerini "ciddi konuşma-edimleri" dedikleriyle (sıradan, gündelik konuşma-edimleri olmayıp, buyurgan ya da özerk bir faaliyet -tıbbi söylem gibi- yoluyla oluşturulan konuşma-edimleri) kısıtladığı gözönünde bulundurulduğunda, dilegetirişler konuşma-edimleriyle özdeşleştirilemez. Ama bu, aynı sorunu farklı bir yoldan ortaya koymaktır: Tikel bir söylemsel alan ya da formasyonun birlik ilkesini oluşturan nedir? Çünkü, Foucault bir ara bu birlik ilkesini *episteme'* de bulma düşüncesiyle oyalanmıştı: Belli bir çağda temel düşünsel üretimi birleştiren temel bir bakış açısı. "*Episteme'*yle... verili bir dönemde epistemolojik figürleri, bilimleri ve muhtemelen biçimselleştirilmiş sistemleri doğuran söylemsel pratikleri birleştiren total bağıntılar dizisini anlatmak istiyoruz" (Foucault, 1972: 191). Foucault bu anlamda genellikle Rönesans, Klasik Çağ ve Modernlik dediği çağların temel *episteme'*lerini seçip ayırmaya çalıştı (Foucault, 1973). Bu temel söylemsel stratejileri açığa çıkarmaya yönelik düşünsel işleme *kazıbilim (archaeology)* adını verdi. Ama düşüncesinin temel eğilimi, bir söylemsel formasyonun heterojenliğinin böyle basit bir birlik ilkesine indirgenemeyeceğinin gitgide farkına varmasına yol açtı. Böylece, bir söylemsel formasyonun birlik ilkesinin aynı nesneye gönderme yapılmış olmasında ya da dilegetirişlerin üretimindeki genel üslupda ya da kavramların sabitliğinde ya da genel bir izleğe yapılan göndermede değil, "dağılımdaki kurallılık"da ("regularity in dispersion") -herhangi bir temel ya da özsel yapılanma ilkesine boyun eğmeyen ögeler arasındaki dışsal

bağıntıdaki sabitlikde- bulunabileceği sonucuna vardı. Gelgelelim, bir söylemsel formasyonun tek birlik ilkesi dağılımdaki kurallılıksa eğer, bu durumda yanıtlanmayı bekleyen soru, söylemsel formasyonlar arasındaki sınırların ne olduğu sorusudur. Bu aşamada Foucault'nun herhangi bir kesin yanıt veremediği bir sorudur bu.

Söylem teorisi ve politika

Söylem teorisinin politika alanına katkısı şimdiye kadar iktidarın kavramsallaştırılmasıyla bağlantılı oldu. Daha önce işaret ettiğimiz kapsamlı bölünmenin aynısı burada da geçerli: Bir yanda teorik kökleri post-yapısalcı gösterge teorisinde bulunan analistler duruyor, beri yanda temelde Foucault'nun düşünsel projesini sonraki eserlerinde yeniden formülleştirilmiş biçimiyle izleyen analistler.

Birinci eğilim bilhassa Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarında (Laclau ve Mouffe, 1985; Laclau, 1990) bulunabilir. Bu araştırmacıların politik iktidara *hegemonya* kategorisi etrafında toplanan bir yaklaşım formülleştirmelerinde post-yapısalcı geleneğin iki boyutu önemli bir rol oynadı. Birincisi, dilsel ve extra-dilsel arasındaki ayrımı aşan anlamlı bir totalite olarak "söylem" nosyonudur. Daha önce gördüğümüz gibi, kapalı bir totalitenin imkansızlığı gösteren ve gösterilen arasındaki bağlantıyı çözer. Bu anlamda toplum içinde "yüzer gezer gösterenler"in bir dallanıp budaklanışı söz konusudur ve politik rekabet, rakip politik güçlerin bu gösterenleri belli birtakım anlamlandırma şekillenimleriyle kısmen sabitleme girişimleri olarak görülebilir. Sözgelimi, "demokrasi" gibi bir gösterenin anlamının sabitlenme tarzları uğrunda girişilen söylemsel mücadeleler, çağdaş politik dünyamızın politik semantiğini açıklamak açısından temel önemdedir. Gösteren ve gösterilen arasındaki bağın kısmi sabitlenişine bu çalışmalarda "hegemonya" denilmektedir. Post-yapısalcılığın bir hegemonya teorisine yaptığı katkının ikinci boyutu, birincisiyle yakından bağlantılı. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, yapıbozum, yapının ögeleri arasındaki olanaklı çeşitli bağlantıların, kendi terimleriyle söylendikte, kaypak/kararlaştırılamaz olduğunu gösterir. Gelgelelim, öbür olanaklı koşullardan yalnızca beri edimselleştiğinden (actualized) ötürü, buradan şu sonuç çıkar: (1) Edimsel olarak varolan şekillenim özünde olumsaldır; (2) bizzat yapı tarafından değil, yapıya kısmen dışsal olmak zorunda olan bir güç tarafından açıklanabilir. Hegemonik gücün oynadığı rol budur. "Hegemonya", kaypak bir alanda alınan bir kararlar teorisidir. Buradan çıkan sonuç şudur: Kaypaklığın tam da toplumsalın zemininde iş görmesinden ötürü, nesnellik ve iktidar birbirinden ayrı tutulamaz hale gelir. İşte bu çerçeve içerisinde, iktidarın, yapı içerişindeki olumsallığın izi (trace) olduğu ileri sürüldü (Laclau, 1990). Laclau ve Mouffe, İkinci Enternasyonel'den Gramsci'ye kadar, daha önce Tarihin zorunlu yasalarıyla temellendirilmiş olan toplumsal bağların barındırdığı olumsal karakterin tedricen tanınması olarak bir Mark-

sizm tarihi sunar. Hegemonik bağların iş görürlüğünü her zaman daha da genişleten budur.

Son yıllarda Slavoj Zizek (1989) tarafından, söylem teorisini politik analiz alanına genişletme doğrultusunda yapılmış önemli bir girişim sergilendi. Zizek bu girişimini, Lacancı psikoanaliz, Hegelci felsefe ve analitik felsefedeki bazı eğilimleri, bilhassa Saul Kripke'nin anti-betimselciliğini (anti-descriptivism) biraraya getiren bir yaklaşım yoluyla gerçekleştirdi. Zizek'in yaklaşımının temel boyutu, herhangi türde özcü bir çağrışım olmaksızın özne kategorişini analize yeniden dahil etme girişimidir. Zizek'in "özne"si felsefi modernlik geleneğinin tözsel *cogito*'su olmamakla birlikte, yapısalcılığın koyutladığı *özne konumlarının* dağılımı da (dispersion of subject positions) değildir. Özne daha ziyade -Lacan'ın izinde giderek- *eksiklik* yeridir (place of *lack*), özdeşleşme doğrultusundaki çeşitli girişimlerin doldurmaya çalıştıkları boş bir yerdir. Zizek herhangi bir *özdeşleşme* (psikoanalitik anlamıyla) sürecinin barındırdığı karmaşıklığı gösterir ve politik kimliklerin oluşumunu bu temelden hareketle açıklamaya girişir.

Foucault'nun daha sonraki çalışmaları (1979; 1980; 1971), söylemsel formasyonlar konusundaki analizinin yol açtığı zorluklarla başet doğrultusunda yaptığı bir girişimdi. Foucault söylem alanının, yalnızca öbürlerinin arasından bir nesne olarak tanımlamıştı. Söylem, öbürlerinden keskin bir şekilde ayrılmış bir analiz nesnesi olarak dilegetirişle bağıntılıydı: Dilsel alan ve dilsel-olmayan alan arasındaki sınırı söylemsel kurallılıklar çapraz kesmiyordu. Bunun bir sonucu olarak, belli birtakım söylemsel şekillenimlerin mevcudiyeti, Foucult'ya göre extra-söylemsel olan bir alanın çerçevesinde açıklanmak zorundaydı. Bu nokta, kendisinin *soykütüğü* (genealogy) dediği yeni bir yaklaşıma yol açtı. Arkeolojinin herhangi bir daha derinde yatan birleştirme ilkesine başvuramayan bir söylemsel alanın birliğini *önceden varsaymasına* (pre-suppose) karşılık, soykütüğü, bir söylemsel şekillenime giren ögeleri, herhangi bir teleolojik birlik ilkesi barındırmayan bir süreksiz tarih çerçevesinde mevzilendirmeye (locate) çalıştı. Ögelerin soykütüksel dağılımının berisinde yatan birleştirici güçlerin dışsal karakteri, Foucaultyen iktidar anlayışının temelinde yer alır: İktidar her yerde hazır ve nazırdır çünkü ögeler süreksizdir ve birbirlerine bağlanmış halde olmaları bizzat ögelerden hareketle açıklayabileceğimiz bir şey değildir. Böylelikle, hem post-yapısalcılığın hem de soykütüğünün süreksizlik sorusuyla ve bunun teğellenmemiş (unsutured) özdeşliklerden hareketle üretilmesiyle uğraşmalarına karşılık, süreksizliğe iki farklı açıdan yaklaşırlar: Birinci açıdan bu, söylem kategorisini kendi radikal ötekisini kucaklayacak şekilde genişletme meselesiyken (yani, bir *farklılık* mantığının dilsel olan ve dilsel-olmayan arasındaki herhangi bir ayrımı çapraz kesen işleyişini gösterme meselesiyken); ikinci açıdan dilsel kurallılıkların nasıl da ancak söylemsel-olmayan terimler çerçevesinde kavranabilecek olan ögelerin biraraya getirilmesine bağımlı olduğunu gösterme meselesidir.

KAYNAKLAR

Barthes, R. (1968) *Elements of Semiology*, çev: A. Lavers ve C. Smith. New York: Hill and Wong. ("Göstergebilim İlkeleri" Göstergebilimsel Serüven, çev: Mehmet ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı-Kredi Yay., 1993)

(1972) *Mythologies*, çev: A. Lavers. London: Cape. (Çağdaş Söylenenler, çev: T. Yücel. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1990)

(1974) *S/Z*, çev: Faran, Staus ve Giroux. London: Jonathan Cape. (Yazı ve Yorum, yay. haz. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis, 1990, s. 133-146)

(1983) *The Fashion System*, çev: M. Ward ve R. Howard. New York: Hill and Wong. (T. Yücel, yay. haz., Yazı ve Yorum, s. 100-114).

Derrida, J. (1976) *Of Gramatology*, çev: G. C. Spivak (Baltimore, Md: Johns Hopkings University Press, 1976).

Ducrot, O. ve Todorov, T. (1979) *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language* (Baltimore, Md: John Hopkins University Press).

Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, çev: A. Sheridan Smith. London: Tavistock.

(1973) *The Order of Things*. New York: Pantheon. (Kelimeler ve Şeyler, çev: M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge, 1994).

(1979) *Discipline and Punish*, çev: A. Sheridan. New York: Vintage. (Hapishanenin Doğuşu, çev: M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge, 1992).

(1980) *The History of Sexuality vol. 1*, çev: R. Hurley. New York: Pantheon. (Cinselliğin Tarihi, çev: H. Tufan. İstanbul, 1986).

(1977) "Nietzsche, genealogy and history", *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, yay. haz. D. F. Bouchard (New York: Vintage Books. ("Neitzsche, Tarihyazımı, Soykütüğü", Dostluğa Dair, çev: C. Ener. İstanbul: Telos Yay., 1992).

Gasche, R. (1986) *The Tain in the Mirror*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Hjelmslev, L. (1961) *Prolegomena to a Theory of Language*, çev: F. A. Whitfield (Madison: University of Wisconsin Press).

(1970) *Language: An Introduction*, çev: F. A. Whitfield. Madison: University of Wisconsin Press).

Kristeva, J. (1969) *Semeiotike*. Paris: Editions du Seuil.

Lacan, J. (1977) *Ecrits. A Selection*. çev: A. Sheridan. New York: Norton.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev: A. Kardam ve D. Şahiner. İstanbul: Birikim Yay., 1992)

(1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso. Saussure, F. de (1959) *Course in General Linguistics*, çev: C. Bailey ve A. Sechehaye. New York:

McGraw-Hill. (Genel Dilbilim Dersleri, çev: B. Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yay, 1985).

Wittgenstein, L. (1983) *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

NOTLAR

(1) The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy, edited by Prof. Robert Goodin and Philip Pettit, The Australian National University, Philosophy Program s. 431-437.

(2) A. Ü. İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü. (Bu metnin elime geçmesini sağlayan Beybin Kejanlıoğlu'na teşekkür ederim).

(3) Bilincin algılama, düşünme bölümü ve zaman birimi -çn.

(4) Post-structuralist tendency has been to experiment in the logic of subversion of discursive identities which follows from the logical impossibility of constituting a closed system (tümcenin kavranmasının taşıdığı önem açısından orijinalini ilave etmeyi uygun buldum -çn.)

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1998). "Bir Eleştiri." Felsefe Tartışmaları (23. Kitap): 170-183.

BİR ELEŞTİRİ

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefe Tartışmaları'nın son bir kaç sayısında öne sürdüğüm ve son çıkan "İnsan Felsefesi" adlı kitabımda bütünsel bir açıklamasını vermeye çalıştığım görüşlerimin aşırı köktenciliği onların anlaşılmasını güçleştirdiğinden bu düşünceleri değişik yönlerden savunmanın yollarını aramak zorunda kalıyorum. Bu yazımda da söz konusu görüşlerimi, ülkemizde analitik felsefenin en güçlü temsilcilerinden biri olan Sayın Arda Denkel'in, Felsefe Tartışmaları'nın 17. kitabımda çıkan "Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik" adlı yazısını eleştirerek açıklamaya çalışacağım.

Sayın Denkel, yazısının başlarında, Hume'un "benzer nedenlerin evrenin her yerinde benzer etkiler oluşturduğunu" (s. 63) saptadığını belirttikten sonra "Hume'un felsefeye yaptığı en ünlü katkı nedenselliğe ilişkin açıklamalarıdır" diyor. Burada Hume'un katkısının "önemli" olarak değil de "ünlü" olarak nitelenmesinin gerçekten isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü, özellikle Deneyci felsefe bakımından, üstelik Kant üzerindeki etkisi dolayısıyla idealist felsefe bakımından da, çok ünlü olan bu katkının, Sayın Denkel'in onun önemli de olduğunu göstermek için harcayacağı bütün çabalara karşın, hiç de önemli olmadığını göreceğiz.

Hume'un nedensellik konusundaki yanılgılarını yeri geldikçe açıklamaya çalışacağım. Ancak bu yanılgılardan doğan çelişkilerden birini, yazının başlarında yer alan bir tümceden yola çıkarak hemen göstermekte yarar var. Yazıda Hume'un "benzer nedenlerin evrenin her yerinde benzer etkiler oluşturduğunu" saptadığı öne sürülüyor. Yazının akışı içinde Hume'un gerçekten buna benzer şeyler söylediği de görülecektir. Ancak yine Hume'un şu sözleri üzerinde biraz düşünmek gerekiyor:

> Yukardaki uslamlama yöntemimiz, *deneyimize girmemiş olan örneklerin deneyimize girmiş olanlara benzeyeceğini* kanıtlayacak mantıksal gerekçelerin bulunmadığına bizi kolayca inandırabilir. Biz doğanın akışındaki bir değişmeyi, en azından, kavrayabiliriz ve bu da böyle bir değişmenin olanaksız olmadığı anlamına gelir.(1)

Böylece, Deneyci felsefenin sözde büyük ustası Hume, nedensellik bağlantısının zorunluluğuna, bizim bunun tersini düşürebileceğimizi gerekçe göstererek (sanki doğadaki bir olay bizim onu kavrayışımıza göre biçimlenirmiş gibi) karşı çıkmaktadır. Sonradan Lavoisier yasasıyla sorun bilim alanın-

da çözüme bağlanmışken, felsefe alanında Hume'un kuramının *ününü* koruması felsefenin yerinde saydığının bir kanıtı değil midir? Nedensellik konusunu şimdilik burada bırakarak yazıyı okumayı sürdürelim.

Yazıda Hume'un "modern felsefede duyu-deneyi ve kavram arasındaki farkı açıklıkla saptamış olan ilk düşünür" olduğu önü sürülüyor fakat bu ünlü buluşun da bir öneminin bulunmadığı belirtilmiyor. Sayın Denkel "modern felsefede" deyimini kullanarak bu içi boş görüşe kendisinin de katıldığını göstermiş oluyor. Şimdi bu görüşün iç yüzünü görmeye çalışalım. Hume kitabının daha ilk sayfasında duyu-deneyi ve kavram bağlantısını şöyle tanımlıyor:

> En güçlü ve yeğin biçimde gelen algılara *izlenimler* adını verebiliriz... İdeler derken de onların (izlenimlerin-v.H.) düşünce ve uslamlamalardaki soluk imgelerinden söz ediyorum.[2]

Buradaki izlenimler, duyu-deneyiyle gelen etkiler, ideler de kavramlar olduğuna göre, duyular aracılığıyla gelen izlenimlerin zihinde kavrama dönüştüğü öne sürülüyor. Hume bu izlenimlerle kavramların yalnızca yeğinlik bakımından birbirinden ayrıldığını düşünmektedir. Öyle ki, baktığı nesneden kendisine kırmızılık izlenimleri gelen bir kimse gözünü kapadığı anda, görmüş olduğu kırmızılık, olduğu gibi, bir ideye (öyle görünüyor ki Hume 'ide' derken, özellikle görsel niteliklerle ilgili olarak, görülen şeyin *imgesini* düşünmektedir) dönüşecek ve bu ide ya da imge, yeğinliği gitgide azalarak, zihindeki varoluşunu sürdürecektir. Hume olayı şöyle anlatıyor: "karanlıkta oluşturduğumuz şu kırmızı idesiyle, aydınlıkta gözümüze çarpan şu izlenim, doğaları bakımından değil yalnızca derece bakımından ayrıdırlar.[3]

Bu noktada Sayın Denkel'e ve bu yazıyı okuyanlara küçük bir deney yapmayı öneriyorum. Çevrenize bakarak, kendi çevresinden belirgin biçimde ayrı görünen bir renk parçası bulup ona bir süre dikkatle baktıktan sonra gözünüzü kapayınız. Gerçekten o rengi, yeğinliği gittikçe azalan biçimde de olsa, imgeleminizde görmeyi sürdürdüğünüzü söyleyebilir misiniz? Öyle sanıyorum ki bu soruyu yanıtlama durumunda olanlardan pek çoğunun belki de hepsinin yanıtı, bir bakıma yüzlerce, bir bakıma da binlerce yıldan beri süregelen bir düşünme geleneğinin etkisi altında, rengi görmeyi sürdürdükleri biçiminde olacaktır. Ancak ben konuyu burada bırakmayacağım. Yine Hume'dan bir alıntı:

> Gözümü kapadığım ve odamı düşündüğüm zaman oluşturduğum ideler, duyumsadığım izlenimlerin sağın tasarımlarıdır; birinde bulunup da ötekinde bulunmayan hiçbir şey yoktur.[4]

Yukardaki soruyla ilgili olarak Hume'u onaylayanlar burada da onu onaylayabilecekler midir? Şunu da belirtmek gerekiyor: Hume, odaya dikkat-

le bakarak saptadığınız nesnelerin adlarını sayabileceğinizi söylemiyor. Görmüş olduğunuz her şeyi (burada "görmüş olduğunuz" sınırlamasını ben koyuyorum, Hume'a göre görmeye bile gerek yokmuş da yalnızca bakmak yeterliymiş gibi görünüyor) o şeylerin ne olduğunu bilmeseniz bile imgesi, tam rengiyle, tam yeriyle, tam boyutlarıyla v.b. imgeleminizde bir tablo gibi görünecek.

Hume'un burada bir masal kahramanının imgeleme başarılarını anlatmakta olmayıp, bir bilgi kuramının temellerini atmakta olduğu unutulmamalıdır. Gerçekten Hume, Sayın Denkel'in de belirttiği gibi (s.63), "tüm bilginin izlenimlerden kaynaklandığını" öne sürmüştür. Böylece bütün bilgiler izlenimlerden yani duyu-deneyiden elde ediliyor. Burada, deneycileriyle ya da idealistleriyle olsun, bütün klasik felsefeyi temelden çökerten "deney" kavramı üzerinde biraz durmak gerekiyor.

Hume'dan önce Locke da bütün bilginin deneyden elde edildiğini öne sürüyor, "zihin usun ve bilginin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? Bunu tek sözcükle *deneyden* diye yanıtlayacağım" (II, I, 2) diyordu. Locke'un her bilginin deneyden elde edildiği görüşünün, bilginin salt zihinsel işlemlerle elde edildiği biçimindeki Aristoteles'çi görüşe göre büyük bir atılım olduğu doğrudur. Ancak ben burada Sayın Denkel'le birlikte Deneyci felsefenin bir bilgi kuramının bulunduğunu savunanlara soruyorum: bilgi veren deneyin nasıl bir deney olduğunu hiç düşündünüz mü?

Güvenilir bir sözlükten (doğal olarak bu bir felsefe sözlüğü değildir) aldığım şu deney tanımına karşı çıkılmayacağını sanıyorum: "Kişisel olarak bir şeyi gözlemlemek, bir şeyle karşılaşmak ya da başından bir şey geçmek". Buradaki "gözlemleme" ediminin düzenlenmiş bir araştırma ya da denetleme biçimini alması durumunda buna 'deney' (experiment), bir olayla karşılaşma ya da başından bir olay geçme biçimindeki deneylere de 'deneyim' (experience) diyoruz. Gerçekte klasik felsefe hastalığına tutulmamış her düşünür için de 'deney' ya da 'deneyim' sözcüklerinin anlamı budur. Oysa felsefede deney, Sayın Denkel'i de onaylayarak belirttiği gibi, duyu-deneyidir yani izlenim edinmektir.

Üstelik yalnızca Deneyci felsefede değil İdealist felsefede de "deney"in dış dünyadaki bölümü yine izlenimler edinmektir. Aradaki ayrım, Deneycilerde izlenimlerin doğrudan kavrama dönüştüğünün öne sürülmesine karşın İdealist ya da Rasyonalistlerde, izlenimlerin, bir takım zihinsel işlemler sonucunda kavrama dönüştüklerinin kabul edilmesidir. Demek ki Hume'a göre deney, nesnelerin renk, ses, dokunma, koku ve tad gibi beş duyumuzdan gelen izlenimlerinin birer kopyasından başka bir şey olmayan kavramlar aracılığıyla bilgi edinmektir. Bu saydığım izlenimlere filozoflar bir de kılık izlenimini eklerlerse de bunun büyük bir yanlışlık olduğunu biraz sonra göreceğiz.

Burada bir noktayı daha belirtmek gerekiyor. Hume'a göre bu duyu-izlenimlerinin anlığı etkilemesi sonucunda bir de düşün izlenimleri ve bunların

kopyaları olan yeni kavramlar ortaya çıkacaktır. Süreç burada da sona ermeyecek, Sayın Denkel'in anlatımıyla "Daha sonra bunlar da belki yeni izlenimlere, dolayısıyla yeni idelere gebe olacaktır (s.64). Ancak bu yeni kavramlar nesne kavramları değil, 'ruhbilimsel' ya da 'zihinsel' diyebileceğimiz türden kavramlardır. Özellikle Hume'da nesne kavramları basit izlenimlerin basit idelerinin toplamından oluşan bileşik idelerdir. İşte ben Hume'un bir bilgi kuramı koyduğunu öne sürenlere soruyorum: böyle bir deneyden gelen izlenimlerin verdiği idelerden nesnelerin kavramlarının oluşması ya da böyle bir deneyin nesnelerin ne olduğunu bildirmesi olanağı var mıdır?

Bu öylesine olanaksızdır ki filozoflar, hemen her zaman, nesne kavramlarından örnekler vermekten kaçınmışlar, örnek vermek zorunda kaldıkları zaman da kendi epistemolojilerini temelden çökertecek türden örnekler vermişlerdir. Hume'un altın kavramı örneği bunlardan biridir:

> Bizdeki altın kavramı, ilk ağızda, sarı renk, ağırlık, işlenebilirlik, eriyebilirliktir; fakat onun altınsuyunda çözülebilirliği bulunduktan sonra bunu da ötekilere ekleriz.(5)

Evet, sorumu sürdürüyorum. Altın kavramının içeriğini oluşturduğu öne sürülen bu niteliklerden "sarı" niteliği dışında hangisi duyu-deneyinden yani izlenimlerin idelere dönüşmesiyle elde edilmiştir? Sayın Denkel'in bu soruyu yanıtlamayı, konuyu çarpıtarak geçiştirmeye çalışmayacağını umuyorum. Yazık ki genellikle öyle yapılıyor ve sözgelişi "altınsuyunda çözülme" özelliğinin, kendisi bir izlenimin ideye dönüşmesiyle ortaya çıkmış olmasa bile, bu niteliği saptamak üzere yapılan laboratuvar deneyinde duyu-verilerinden yararlandığı belirtilerek soru yanıtlanmış sayılıyor.

Oysa Hume'un bu konudaki tutumu hiç bir duraksamaya yol açmayacak kadar açıktır. Ona göre bir altın parçasını karşınıza alacaksınız ve ondan gelen izlenimlerin idelerinin toplamından oluşan bileşik ideyi kurarak o nesnenin tikel idesini edinmiş olacaksınız. (Locke'un da kullandığı bu 'tikel ide' teriminin anlamının bulunup bulunmadığı da ayrı bir konudur). Bu tikel ide onun benzerlerini 'altın' adı altında toplayarak genelleştirilir. Yani yukarda sayılan bütün nitelikler sadece duyu-deneyinin verdiği izlenimlerin ideye dönüşmesiyle elde edilmiş olacaktır.

Hume'un altın kavramı için saydığı niteliklere bakarak "demek ki Hume'un nesne kavramlarını, dışsal izlenimlerin ideye dönüşmesiyle açıkladığı düşüncesi doğru değilmiş, onun düşüncesinin başka türden bir açıklamasını aramak gerekiyor" demenin de hiç bir yararı yoktur. Çünkü bunun başka türlü bir açıklaması yoktur. Hume'un bu örnekle kendi epistemolojisini temelden çökerttiğini öne sürüşümüz de bundandır.

Gerçekte, yukarda da belirttiğimiz gibi, bu "duyu-deneyi" yanılgısı bütün klasik felsefe öğretilerinin temel yanılgısıdır. Sözgelişi Locke, töz kavramını, duyusal niteliklerin taşıyıcısı olarak ortaya atmakla nesnelerin bilgisini

yalnızca duyusal niteliklerin (yani duyu-deneyinin) verdiği görüşünü vurgulamış oluyor. Hume'un izleyicisi sayılan Görüngücüler de, nesnelerin duyuverilerinden mantıksal olarak yapılabileceği biçiminde çocukça denebilecek türden düşünceler ileri sürmüşlerdir. İdealist ve Rasyonalistlerde de durum değişik değildir. Kant'ta ve Hegel'de "kendinde-Şey" kavramları, birbirinden farklı da olsalar, ikisinde de bu kavram nesnenin bilinir niteliklerinin duyusal nitelikler olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.

Bütün bu büyük yanılgıların temelinde, bizim konumuz Hume olduğuna göre Hume'un büyük yanılgısının temelinde, bilginin ne olduğunun bir tanımını vermeden, bilginin nasıl kazanıldığının açıklanmak istenmesi yatmaktadır. Böylece, hemen bütün filozoflar için olduğu gibi Hume için de, bir nesnenin ne olduğunun bilinmesi o nesnenin duyusal niteliklerinin bilinmesi anlamına gelmiştir. Oysa daha 17. yüzyılın başlarında, bir yandan F. Bacon bir yandan da Galileo, bilginin bir önceden-görme gücü olduğunu çok açık biçimde belirtmişlerdi. Ancak; böyle bir bilgi tanımını yalnızca bilim adamları kabul ettiği için bilim, tam da o tarihten beri, baş döndürücü bir ilerleme hızı kazanmış, felsefe ise tarihin çok eski dönemlerinden beri süregelen yerinde-sayma hastalığından bir türlü kurtulamamıştır.

Gerçekte bilginin bir önceden-görme gücü olduğu, örtük biçimde olmakla birlikte, felsefede de kabul edilmiştir. Gerek nedensellik bağlantısının bilinmesinin ne anlama geldiğini araştıran Hume, gerekse tümevarım konusunu araştıran Deneyci filozoflar, gerek nedensellik bağlantısıyla gerekse nesneler ve olaylarla ilgili bilginin, iki şeyin sürekli birlikteliğinin saptanması anlamına geldiği konusunda uyuşmaktadırlar. Oysa iki şeyin sürekli birlikteliğini saptamak, bunlardan birinin ortaya çıkması durumunda ötekinin de ortaya çıkacağını önceden-görmek demektir.

Bu "önceden-görme" gücünü kazanan insan, bir yandan, bu iki şeyden birini gördüğünde ötekinin de geleceğini bildiği için ona göre önlem alırken, bir yandan da ikincisine gereksinme duyduğunda birincisinin ortaya çıkmasını sağlayarak istediğini elde eder. Sözgelişi "altı olma" niteliğiyle "altınsuyunda çözülme" niteliğinin sürekli birlikteliğini bildiği için altının altınsuyunda çözüleceğini önceden görebilen insan, altının çözülmesini istediğinde onu altınsuyuna atar, çözülmeyi istemediği zaman da onu altınsuyundan uzakta tutar.

Böylece Hume altın kavramını oluşturduğunu öne sürdüğü niteliklerden "sarı" niteliği dışında kalanları sayarken bilginin ne olduğunu, örtülü biçimde de olsa, bildiğini göstermiş, buna karşı, hiç biri duyu-deneyiyle elde edilemeyen bu niteliklerin kendi bilgi kuramına ters düştüğünün ayırdına varamamıştır. Öte yandan, kendi bilgi kuramına uygun olarak elde edilen "sarı olma" niteliğini altın kavramının oluşturucularından biri olarak sayarken de bu niteliğin altın üzerine hiç bir önceden-görme sağlamadığını, yani hiç bir bilgi vermediğini, görememiştir.

Bilginin bir önceden-görme gücü olduğunu, yeri geldikçe örtülü biçim-

de kabul etmek zorunda kalmakla birlikte bunu açıkça görerek her konuyu bu anlayışa göre işlemeye yanaşmaması, çağdaş felsefenin ölü doğmasına neden olmuştur. Gerçekten Bacon ve Galileo'ya gelinceye dek bilimin bir kolu olan, gerçekte öyle de olması gereken felsefe "önceden-görme" konusundaki olumsuz tutumu yüzünden, insanın ne olduğunu araştıran yeni bir bilim dalı olma şansını yitirmiş, böylece, bilimin bu ayrılıştan önceki kolları olan astroloji ya da alşimi türünden gerçek-dışı bir düşünce dizgesi olmaktan öteye gidememiştir.

İşte felsefenin, en büyük önemi verdiği duyular konusunda bile usa sığmaz yanılgılara düşmesinin nedenini burada aramak gerekiyor. Eğer felsefe, bilginin önceden-görme niteliğini göz önünde tutsaydı duyusal niteliklerin bilgi veremeyceğini görmekte zorluk çekmezdi. Gerçekten, yeniden Hume'un altın kavramını ele alırsak, sözgelişi altının işlenebilirlik niteliğini bilmek altını işleyerek ona yeni biçimler verilebileceğinin önceden görülmesini sağlar. Buna karşı altının sarı olduğunu bilmek hangi önceden-görmeyi sağlayabilir? Bu yoldan duyu-deneyinin bilgi vermediğini görmek hiç de zor değildir.

Üstelik, klasik felsefenin, doğal olarak bu arada Hume'un da, duyular konusundaki bilgisizliği bu kadarla da kalmıyor. Locke, birincil nitelik idelerinin asıllarına benzediğini, ikincil nitelik idelerinde böyle bir benzerlik bulunmadığını öne sürerek iki tür nitelik arasındaki çok önemli bir ayrımı belirtmiştir. Ancak Berkeley "Bir şeyin aslına benzediğinin söylenebilmesi için onun aslının bilinmesi gerekir" diyerek buna karşı çıkmıştı. Böylece, felsefede bu iki tür nitelik arasındaki ayrım üzerinde durulmamış, Berkeleey'in demagojik görüşlerinin hayranı olan Hume da bu konuda ona katılmakla yetinmiştir.

Oysa Locke, birincil nitelik idelerinin (kendi düşüncelerimden söz edecek olsam 'ideleri' terimi yerine 'imgeleri' terimini kullanırdı) asıllarına benzediğini söylerken belki 'benzeme' terimini yanlış kullanmış fakat bu idelerin çok önemli bir özelliğine parmak basmıştır. Gerçekten, ikincil niteliklerin hiç bir önceden-görme sağlamayışına karşın birincil nitelikler nesne üzerine bilgi veren niteliklerdir. Bunlardan "kılık" idesini ele alırsak, sözgelişi bir duvarın arka yanına geçmek için sağa ya da sola ne kadar gitmek ya da ne kadar bir yükseklik üzerinden atlamak gerektiğini önceden-görme gücünü birincil nitelik ideleri (ya da imgeleri) verir.

Burada benim düşüncelerimle ilgili bir güçlüğün ortaya çıktığını düşünenler olacaktır. Gerçekten ben bütün bilgi anlayışımı duyusal niteliklerin bilgi vermediği olgusu üzerine kurmuşken, burada birincil niteliklerin izlenimlerinin bilgi verdiğini öne sürmüş görünüyorum. Ancak birincil nitelik idelerinin de özlenimlerden gelirmiş gibi görünmesine karşın bunları izlenimler vermez. Gerçekten, görsel izlenimlerin gözde yaptığı etkilerin tümü, gözün ağtabakası üzerinde, bu ağtabakanın sınırları içinde kalan bir takım etkilerden öteye gitmez. Gerek yeni doğmuş bir çocukta gerekse kör doğup da

bir ameliyatla görmeye başlamış bir kimsede, görülen şeylerin tümü gözbebeğine yapışık küçücük bir resimdir.

Bu küçücük resimden, evler, dağlar denizler v.b. den oluşan bir görsel dünya imgesi oluşturulması işini, insan zihni, yaşam deneylerinde öğrendiklerine dayanarak kendisi yapar. Böylece, birincil niteliklerin algılanması, daha önce yaşam-deneyiyle bilgisini edinmiş olduğumuz niteliklerin duyuların etkisiyle anımsanmasından başka bir şey değildir. Ancak yine de, birincil niteliklerin verdiği bilginin temelinde, elde edilen bilginin önemiyle ölçüştürülemeyecek kadar önemsiz de olsa, izlenimlerin ağtabakayı etkileyerek verdiği bilginin bulunduğu söylenebilir. Görülüyor ki bütün bilgi kuramını izlenimlerin verdiği (gerçekte vermediği) bilgiye dayandıran Hume, bilgi için hiç olmazsa bir taban oluşturan izlenimlerle, bilgiyle hiç ilgisi olmayan izlenimler arasındaki ayrımı görememiştir.

Bu başlangıçtan sonra artık yazının nedensellik bağlantısını irdeleyen bölümünü ele alabiliriz. Sayın Denkel konuya "Hume, nedensel yargılarımızda, anlığımızın duyu-deneyimizin ötesine geçtiğini gözlemliyor" (s.64) tümcesiyle girerek, gerek kendisinin gerekse Hume'un, duyu-deneyinin yukarda saydığımız yetersizliklerini göz önünde tutmaktan çok uzakta kaldıklarını göstermiş oluyor. Çünkü bu tümce, eğer anlığımız duyu-deneyinin sınırları içinde kalsaydı yargılarımızın tam olarak bilgi vermiş olacağı anlamına geliyor. Doğal olarak bu yanlış görüş yalnızca Hume'a ve Sayın Denkel'e özgü değildir. Hume'un ünlü izleyicisi B. Russel da "Biz salt A ve B nin gözlemiyle, A nın B nin üstünde ya da sağında olduğunu gözlemleyebiliriz, fakat A nın B nin nedeni olduğunu gözlemleyemeyiz"(6) diyor. Yani B. Russell için de bütün sorun nedensellik bağlantısının izleniminin bulunmayışında düğümlenmiştir.

Bu noktada B. Russell'ın örneği aydınlatıcıdır. İki nesnenin üst üste ya da yan yana oluşu, bu nesnelerin bulunduğu yerlerle yani birincil nitelikleriyle ilgilidir ve bu bize gerçek bilgi verir. Biz bu bilgiye dayanarak, sözgelişi, alttaki cismi çekersek üsttekinin yere düşeceğini ya da sağdakini sola doğru itersek soldakini de itmiş olacağımızı önceden-görebiliriz. Ancak birincil niteliklerin bilgisinde izlenimlerin çok önemsiz bir işlevinin bulunduğunu, asıl bilginin yaşam-deneyinden elde edildiğini yukarda belirttik. Bu durumda, Deneyci felsefede nesnelerin 'birincil' ve 'ikincil' nitelikleri adları verilen niteliklerin dışında kalan ve gerçek bilgi veren nitelikler söz konusu olduğunda, anlığımız zaten duyu-deneyinin ötesinde, yaşam-deneyi alanında işlemektedir. Konuyu sürdürelim.

Bütün bunlara karşın Hume'un nedensellik bağlantısı konusundaki ünlü görüşü, Sayın Denkel'in anlatımıyla, "Zorunlu bağlantı ve dolayısıyla da nedensellik kavramlarımızın kaynağı, birbirine benzer olan nedensel ilişki örneklerinin karşımıza büyük sayılarda tekrar tekrar çıkışlarıdır" (s.66). Hume'un bu görüşü genel bir kabul gördüğü için dış dünya üzerine bilgi edinmenin başlıca yöntemi olan "tümevarım" kavramı da böyle "sürekli birlikte-

lik"lerin yinelenmesine dayandırılmıştır. Nitekim B. Russell tümevarımı şöyle tanımlar:

> A türünden bir şeyle B türünden bir şeyin sürekli birlikte bulunmalarının sayısı büyüdükçe (eğer bu birliktelik hiç bir sakatlanma göstermemişse) A nın B ile birlikte bulunma olasılığı artar. Aynı koşullar altında A ile B nin yeter sayıda birlikte bulunmuş olmaları, A nın her zaman B ile birlikte bulunmasını hemen hemen kesinleştirir ve bu olasılığı sınırsız olarak kesinliğe yaklaştırır.(7)

Bu konuyu derinliğine irdeleyebilmek için açıklayıcı gücü bulunan bir kaç "sürekli birliktelik" (constant conjunction) örneği üzerinde düşünmek uygun olacaktır. Bu örnekleri konuyu inceleyen filozofların verdikleri arasından seçmenin uygun olmadığını sanıyorum. Çünkü tıpkı kavramların oluşturucu nitelikleri üzerinde verdikleri örneklerin kendi kuramlarını çürüteceğinden korkan filozofların o konuda uygun örnek vermekten kaçındıkları gibi, "sürekli birliktelik" örneği olarak da filozofların genellikle yanıltıcı örnekler seçtiğini görüyoruz. Üç düşünürde gördüğümüz kimi örneklerin söylemek istediğimizin anlaşılmasını kolaylaştıracağını sanıyorum.

Hume bu konuda "ateş ısıtır" ve "su serinletir", B. Russell "Güneş yarın doğacaktır", Sayın Denkel de "Steka bilardo topunu devindirir" örneklerini veriyorlar. Bu örneklerin ortak yanının, sürekli birlikteliğin gözlemlenmesi konusunun açıklanması bakımından uygun olmayışları olduğu söylenebilir. Gerçekten bunların hepsine de, hemen hemen doğduğumuz günden başlayarak, günlük yaşamımızda öylesine sık rastlarız ki, bunları nasıl ve ne zaman öğrendiğimiz konusunda hiç bir şey söylemek olanağı bulamayız. Öyle ki, bunların hepsi de, bize önceden-görme gücü veren gerçek bilgiler olmakla birlikte, onları birer bilgi örneği olarak göstermeyi, uygun bilgi örnekleri vermekten kaçınmak zorunda kalan filozoflar dışında kimsenin düşüneceğini sanmıyorum.

Öyleyse, gerek nedensellik bağlantısının bilgisini gerekse genel bilgilerimizi nasıl edindiğimiz konusunu aydınlatacak uygun sürekli birliktelik örnekleri nasıl şeylerdir? Humee'un, altın kavramının oluşturucuları olarak verdiği niteliklerin, "sarı olma" niteliği dışında kalanların hepsi bu bakımdan aydınlatıcı sürekli birliktelik örnekleridir. Bunları yazımızın başlarında vermiştik: ağırlık (bu, başka madenlerden daha ağır olma anlamındadır), işlenebilirlik, eriyebilirlik, altınsuyunda çözülebilirlik. Bu türden sonsuz sayıda örnekler bulunabilir. Ben, yeri geldikçe kullanmak üzere "şeker suda erir" örneğini alacağım.

İşte bu noktada gerek Sayın Denkel'e gerekse bu yazıyı okuyanlara sormak istiyorum: Bu sürekli birliktelik örneklerinden herhangi birinin bilgisini gözlemlerinizin yinelenmesi sonunda elde ettiğimizi söyleyebilir misiniz? Gözlemlerinizin yinelenmesi bir yana, bu bilgilerden kaç tanesini kendi göz-

lemlerinizle elde etmiş olabilirsiniz? Öyle sanıyorum ki yine geleneksel felsefenin etkisi ağır basacak ve bu bilgileri başkalarından öğrendiklerini kabul edenler de, o başkalarının bunları yinelenmeleri gözlemleyerek öğrenmiş olmaları gerektiğini söyleyeceklerdir.

Yukarda bilginin ne olduğunu incelerken belirtmiş olduğum gibi, sürekli birlikteliklerin bilgisi insanı hayvandan ayırt eden önceden-görme gücünü sağlamak bakımından yaşamsal önemde olduğundan, bir çok yazılarımda açıklamaya çalıştığım bu konuyu bir kez de burada ele almanın, hem konuyu biraz daha aydınlatmak hem de Hume felsefesinin son derece önemli yanılgılarını göstermek bakımından uygun olacağını düşünüyorum. Hume'un, tıpkı izlenimide bağlantısı konusunda olduğu gibi bu konuda da, yanılgıları ne kadar büyükse etkisinin de o oranda büyük olduğunu görmek şaşırtıcıdır.

Yinelenmelerin etkisinden yararlanarak bir takım sonuçlara ulaşılması, özellikle hayvan terbiyecilerinin çok eski zamanlardan beri baş vurdukları bir yöntemdir. Bu yüzyılın başlarında, Pavlov'un, koşullu tepkiler konusunda hayvanlar üzerinde yaptığı deneyler de çok aydınlatıcı sonuçlar vermiştir. İnsanlarda da kimi davranışların sürekli yinelenmesinin bir takım alışkanlıklara yol açtığı görülür. Ancak, bu türden olaylarda sonuca götüren düzenek tümüyle fizyolojiktir ve elde edilen sonuçlar da bilgi değil, bir tür tepki gösterme alışkanlığıdır ve bu düzeneğin zihinsel bir sürece dönüştürülmesine ne olanak ne de gerek vardır.

Biz olayı genellikle baş vurduğumuz, "şekerin suda erimesi" örneği üzerinde izleyelim. Şekerin suya düşüp eridiğini gördüğümüz ilk durumda, eğer bunu bilinçli olarak gözlemleyip "şeker suda eridi" saptamasını yapmamışsak, aynı olay ikinci kez yinelendiğinde artık bu bir yinelenme değildir, çünki birincisini saptamış değiliz. Böylece, birlikteliği bilinçli olarak ne zaman saptarsak o bu birlikteliğin ilk gözlemlenişi olacak ve yinelenme ondan sonra başlayacaktır. Burada tümevarımla koşullu tepki arasındaki ayrım hemen kendini gösteriyor. Koşullu tepkide olay tümüyle fizyolojiktir ve ilk birlikteliklerin bilinçli olarak gözlemlenmesi gerekli değildir.

Öte yandan, olayın bilinçli gözlemlenmesinde bir sonuca varabilmek için yinelenmeye gerek yoktur. Gerçekten, bir kez şekerin suda eridiğini bilinçli olarak saptamışsanız artık bunun bilgisini edinmiş olursunuz. Nedensellik bağlantısını bilinçli olarak gözlemleyebilmek için, Hume'un sandığı gibi iki nesne ya da olay arasında ip ya da çubuk türünden bir bağlantı aracı görmeye gerek yoktur. Çünkü bir kez suya düşen şekerin eridiğinin bilinçli olarak saptanmasıyla "şekerin suya düşmesi"nin neden, "erime"nin de etki olduğu sonucuna varılabilir. Üstelik, biraz sonra göstereceğimiz gibi, nedensellik bağlantısı zorunlu bir bağlantı olduğu için bu gözlemi bir kez yaptıktan sonra suya düşen şekerin her zaman eriyeceğini önceden görebilirsiniz.

Ancak burada vardığımız sonucun doğru olabilmesi için ilk saptamanın, bilinçli olmanın dışında doğru da olması gerekir. Biz olayın "şekerin suya düşmesi" olayı olduğunu varsaydık. Oysa olay, diyelim, "şekerin ılık suya

düşmesi" de olabilirdi. O zaman şekerin soğuk suda da eriyip erimediğini ayrıca araştırmak gerekir. Bu arada, soğukluk, sıcaklık ya da ılıklığın sayısız dereceleri olduğunu da unutmamak gerekir.

Doğal olarak sonuçların yalnızca suyun sıcaklık derecesine bağlı olarak değişeceğine de güvenilemez. Suyun ve şekerin değişik niteliklerine göre sonuç değişebilir. Üstelik sonucu değiştirebilecek koşulların neler olabileceğinin tam olarak bilinmesi de olanaksızdır. Bu yüzden, değişik koşullar altında ne kadar çok deney yapılırsa yapılsın, şekerin suda eridiği ve erimediği koşulların tam olarak saptanması olanaksızdır. Böylece, nedensellik bağlantılarını kesin olarak saptamak ya da pekin genel bilgilere ulaşmak için yapılması gereken deneylerin sayısı sonsuzdur. Ancak bu deneyler yinelenme sayılmaz. Bu durum, yine de, deney yoluyla elde edilen genel bilgilerin pekin bilgi olamayacağı anlamına gelir.

Demek ki sürekli birlikteliklerin bilgisini, yani genel bilgileri, edinebilmek için herhangi bir birlikteliğin ya doğada ortaya çıkışını bir kez gözlemlemek ya da o birlikteliği ortaya çıkaracak bir düzenleme yapmak yeter. Kendi örneğimize dönersek, şekerin suda eriyip erimediğinin bilgisini edinebilmek için yapılacak şey ya suya düşen bir şeker parçasının eriyip erimediğini bilinçli olarak gözlemlemek ya da suya bir şeker parçası atıp sonucu görmektir. Ancak, her deney ya da deneyimde alınan sonucun yalnızca o deney ya da deneyimin koşulları altında ortaya çıktığını, o koşullar altında yapılacak bütün deneylerin aynı sonucu vereceğini, deney koşullarının değişmesiyle sonucun da değişebileceğini unutmamak gerekiyor.

Hume, nedensellik bağlantısının izleniminin bulunmayışından yola çıkarak, bu bağlantının ancak yinelenmelerin gözlemlenmesi yoluyla saptanabileceği türünden, hiç bir tutarlı yanı bulunmayan bir kuram ortaya atmış, böylece felsefede nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olmadığı biçimindeki yanlış anlayışı başlatmakla kalmamış, genel bilgilerin yinelenen gözlemler yoluyla elde edildiği ve deneyden elde edilen genel bilgilerin hiç bir zaman pekin bilgi olamayacağı biçimindeki çok yanlış bir tümevarım anlayışına da öncülük etmiştir.

Ancak, Hume'la ilgili bu görüşlerimizin tam bir inandırıcılık kazanabilmesi için bir kaç soruyu yanıtlamamız gerekiyor. Bunlardan birincisi nedenselliğin zorunluluğuyla ilgili soru olabilir. Biz Hume'un görüşlerini çürütmekle nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olmadığı görüşünün doğru olmadığını göstermiş olduk, ancak bu bağlantının zorunlu bir bağlantı olduğunu mantıksal olarak kanıtlamış değiliz. Bu durumda onun zorunlu bir bağlantı olduğunu nasıl kabul edebiliriz? Bu sorunun yanıtı, bütün mantıksal kanıtlamaların nedensellik bağlantısının zorunluluğunun kabulüne dayanması yüzünden, bu bağlantının zorunluluğunun kanıtlanmasının hem olanaksız hem de gereksiz olmasında yatmaktadır.

Bu durumu ünlü bir mantıksal çıkarım örneği üzerinde görebiliriz: Bütün insanlar ölümlüdür / Sokrates insandır / Sokrates de ölümlüdür. Bu çıka-

rının mantıksal kesinliğinin bulunduğundan kimsenin kuşkusu yoktur. Ancak bu zorunluluk neye dayanmaktadır? Bütün insanların ölümlü olduğunu kabul etmek "insan olma" niteliğiyle "ölümlü olma" niteliği arasında bir nedensellik bağlantısı kurmak anlamına gelir. Bu bağlantıya dayanarak elde ettiğimiz "Sokrates'in ölümlü olduğu" sonucunun mantıksal olarak zorunlu bir sonuç olduğunu kabul ettiğimize göre, baştaki nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olduğunu da kabul etmiş olmamız gerekir. Çünkü o bağlantının zorunlu olmaması demek insanların, yerine göre, ölümsüz olabileceğini de kabul etmek olurdu ki, böyle bir kabulün Sokrates'in ölümlülüğünü de zorunlu olmaktan çıkaracağı açıktır. Bu, nedensellik bağlantısının zorunluluk düzeyiyle mantıksal çıkarımların zorunluluk düzeyinin aynı olduğu anlamına gelir.

İkinci soru, deneysel bilgilerin pekinliğiyle ilgili olabilir. Hume'un nedensellik kuramından yola çıkarak, tümevarım yönteminin gözlemlerin yinelenmesine dayandığını kabul eden düşünürler, deneysel bilgilerin pekinlikten yoksun oluşunu yinelenmeye dayanan gözlem sonuçlarının pekin bilgi vermeyişine, yani nedensellik bağlantısının zorunlu olmayışına, dayandırıyorlardı. Şimdi biz, nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olduğunu kabul ettik fakat deneye dayanan genel bilgilerimizin, bu kez de deney koşullarının değişebilirliğine bağlı olmak yüzünden yine pekin bilgi olamayacağını kabul ediyoruz. Bu durumda bize, "deneysel bilgilerimizin hiç bir zaman mantıksal kesinliğinin bulunmadığını siz de kabul ettiğinize göre, bunun şu ya da bu yüzden - böyle oluşu çok mu önemlidir?" sorusuyöneltilebilir.

Gerçekte bu çok önemlidir. Çünkü deney koşullarına bağlı olmayan deneysel bilgilerimiz de vardır. Üstelik bunlar her türden genel bilgilerimizin en önemlisi olan matematik bilgileridir. Matematik önermeleri hem deneyseldir, yani dünya üzerine bilgi verir, hem de bunlar mantıksal kesinliği bulunan önermelerdir (Bunu F. T. nın 20. kitabında çıkan "Matematik Önermeleri" adlı yazımda ayrıntılı olarak açıkladığım için burada üzerinde durmayacağım). Ancak, deneysel önermelerin mantıksal pekinliğinin olamayacağı konusunda felsefede yer etmiş olan önyargı yüzünden filozoflar bu durumla ilgili olarak ikiye ayrılmışlardır. Kant matematik önermelerinin hem dünya üzerine bilgi verdiğini hem de bu bilgilerin pekin bilgi olduğunu öne sürmüş fakat o da deneysel bilgilerin pekinliğinin olamayacağını düşünerek bu bilginin apriori olduğunu savunmuştur. Buna karşı sentetik apriori bir bilgi türü kabul etmek istemeyen analitikçi filozoflar matematik önermelerinin dünya üzerine bilgi vermediğini öne sürmek zorunda kalmışlardır. Oysa, yukarda gördüğümüz gibi, deneysel ya da dünya üzerine bilgi veren önermelerin de zorunlu olanları vardır ve bu zorunluluğun apriori'likle bir ilgisi yoktur.

Doğal olarak bizim burada ilgisiz olduğunu söylediğimiz apriori'lik genellikle felsefede kabul edilen, Leibniz ya da Kant'ın ortaya attığı türden, deneyden önce zihinde hazır bulunan bir tür bilgi niteliğindeki apriori'liktir. Yoksa 'apriori' sözcüğünün yalnızca deneyden öncelik anlamı düşünüldü-

günde, nedensellik bağlantısının, bir varoluş ilkesi olarak, deneyden önce geldiği açıktır.

Bu konuda bir soru da "Genel bilgileri yinelenmelerin gözlemlenmesi yoluyla değilse ne yoldan öğrenebiliriz?" sorusu olabilir. Bize denebilir ki, bir birlikteliğin bir kez gözlemlenmesiyle bunun bir sürekli birliktelik olduğunu öğrendiğimizi kabul edelim. Ancak bu gözlemin bilinçli bir gözlem olması gerekiyor. Eğer birliktelik doğada ortaya çıkmışsa, doğanın sonsuz sayıdaki olayları arasında buna dikkatimizi çevirmemiz ya da eğer birliktelikle doğada karşılaşmamış da bunu kendimiz laboratuvarda araştıracaksak bu araştırmaya nasıl karar vereceğimiz konularının aydınlığa kavuşturulması gerekir.

Sürekli birliktelikleri, gerek doğadaki ortaya çıkışları bilinçli olarak gözlemleme gerekse birlikteliği yapay olarak oluşturma yoluyla saptayacak olan öznede iki özelliğin bulunması gerekir: bilgi ve ilgi. Örnek olarak altının altınsuyunda çözülmesi durumunu ele alırsak, bu bilgiyi yukarda belirttiğimiz iki yöntemden herhangi biriyle elde edecek olan kimsenin önce altın ve altınsuyunun bir çok niteliklerini yeterince bilmesi, bunun yanında da, altının hangi sıvılarda çözülebileceği ya da altınsuyunun hangi maddeler üzeinde ne türden etkiler yapacağı konularına bir merak ya da bir ilgi duyması gerekir.

Altının altınsuyunda çözülme niteliğini bu yoldan öğrendikten sonra altın ve altınsuyu kavramlarının başka yoldan öğrenildiğini düşünmek için de bir neden yoktur. Çünkü bir şeyin kavramını edinmek onun bir takım temel niteliklerini öğrenmek anlamına gelir. Kavramsal nitelikleri öğrenilecek olan nesnenin ilk tanıtıcı özelliği de, genel olarak, duyusal olmayan bir niteliktir. Sözgelişi günümüzde artık bütün kimyasal maddeler atom ağırlıklarıyla belirlenmektedir. Böylece, sürekli birlikteliklerin yinelenmesine dayanan bilgi türlü, olsa olsa, hayvanlıktan insanlığa geçiş dönemindeki bir takım temel kavramların öğrenilmesi sürecinde söz konusu olabilir.

Böylece Sayın Denkel'in "modern felsefede duyu-deneyi ve kavram arasındaki ayrımı açıklıkla saptamış olan ilk düşünür" (s.63) olarak nitelediği Hume'un, duyu-deneyiyle kavram arasına gerçekte varolmayan bir bağlantı koymaktan başka bir şey yapmadığını görüyoruz. Öte yandan, yine Sayın Denkel'in, Hume'a felsefe tarihindeki saygın yerini kazandırdığını belirttiği ve "son derece özgün, güçlü ve etkili" olarak nitelediği (s.68) "zorunlu bağlantı ve dolayısıyla da nedensellik kavramlarımızın kayangı birbirinin benzeri olan nedensel ilişki örneklerinin karşımıza büyük sayılarda tekrar tekrar çıkışlarıdır" (s.66) biçimindeki düşüncenin, saygın, özgün, güçlü ve etkili olmak bir yana, doğruluk ya da gerçeklikle en ufak bir ilişkisinin bulunmadığını da görmüş olduk.

Yine Hume'un bir Deneyci filozof olarak Aristoteles'ten beri süregelen "bilginin bir takım zihinsel işlemler sonucunda elde edildiği" biçimindeki yanlış geleneği yıkarak, deney ve gözleme dayanan bir bilgi felsefesi getirmiş gibi görünmesine karşın, gerçekte, deney ve gözlemi, salt izlenimlerin

alınması gibi, bilgi edinmede tümüyle etkisiz bir eylem düzeyine indirgediğini, böylece bir başka yoldan hem deney ve gözlemi yeniden dışlamış hem de zihinsel süreci geri getirmiş olduğunu görüyoruz. Gerçekten, iki şeyin birlikte ortaya çıkışının bilinçli gözlemi yerine, bu birlikteliğin sürekli yinelenişini gözlemlemek deneyi bir zihinsel işleme dönüştürmek anlamına gelir ve böylesine bir takım zihinsel işlemlerle bir sonuca varılabileceğini düşünmek, yine bir takım zihinsel işlemlerle gök cisimlerinin yetkin küreler olduğu sonucuna varmaktan hiç farklı değildir.

Üstelik Hume'un zihinsel işlemleri bu kadarla da kalmıyor. Sayın Denkel Hume'un bu zihinsel işlemlerini şöyle anlatıyor: "Önce duyu organlarımızın etkilenimiyle kimi izlenimler edinir, örneğin sıcağı, soğuğu, susuzluğu ya da açlığı, bir hazzı ya da acıyı tadarız... Böylesi bir haz ya da acı kavramı anlığımızı etkileyince istek, tiksinti, umut ya da korku gibi kimi yeni izlenimlerin oluşumuna neden olacaktır. İşte bu son türden olanlar....duyu izlenimleri değil, d üşün izlenimidir. Tabii düşün izlenimleri de anlıkta... kavramlar türetecektir. Daha sonra bunlar da..." (s.64) Evet, daha da sürebilir. Ancak, nasıl başladığı bilinmeyen, daha doğrusu başlaması olanaksız olan, bu fantastik dizinin nerede son bulacağını aramak da olanaksızdır, çünkü ortada ne bir dizi ne de onun bir başı ya da sonu vardır.

Bilgi için böylesine zihinsel işlemler gerektiğini, salt Hume böyle söyledi diye kabul ediverenlerin, bütün bu işlemlerin kimin zihninde gerçekleştiğini kendi kendilerine sorup sormadıkları, eğer sordularsa ne gibi bir yanıt aldıkları, gerçekten merak edilmeye değer. "Altın altınsuyunda çözülür" önermesinin bir bilgiyi dile getirdiğini herkes kabul edecektir. Bu bilginin elde edilmesi için hangi izlenimlerin hangi idelere dönüştüğü, bu yeni idelerin izlenim işlevi görerek hangi yeni ideleri oluşturduğu, bu dönüşümlerin kaçıncısında bu bilginin elde edildiği türünden soruları kim yanıtlayabilir?

Üstelik sorular bunlarla da kalmayacaktır. Bunların ardından, hemen, bütün bu işlemlerin, bu bilgiyi bilen sayısız insanlardan hangisinin zihninde gerçekleştiği sorusu gelecektir. Yine Hume'cu düşünürlerin öne sürdükleri gibi, bütün kargaların siyah olduğuna, bir siyah karganın gözlemlenmesinden yola çıkılarak bu gözlemin bir çok kez yinelenmesinden sonra karar verilmişse, bu gözlemlerin kimin zihninde kaç kez yinelenmesinden sonra sonuca ulaşılmıştır? İçinde kargaların hepsinin siyah olabileceği olasılığının ortaya çıktığı, olasılık derecesinin gittikçe yükseldiği ve son aşamada kesinliğe büyük ölçüde yaklaştığı zihin hep aynı zihin midir?

Burada "toplumun ortak zihni" gibi bir kavram ortaya atmak anlamsızdır. Çünkü yinelenmenin herhangi bir zihinde alışkanlık sağlaması olanaksız olmakla birlikte, eğer böyle bir şey olanaklı olsaydı, bu, sanal bir zihinde değil, ancak gerçek bir zihinde olabilirdi.

Aslında, Sayın Denkel'in Hume'a duyduğu hayranlıktan ve Hume'un klasik felsefedeki yetkesinin üstünlüğünden yola çıkan (Kant'ın, kendisini dogmatik uykularından Hume'un uyandırdığına inandığını düşününüz) ve

klasik felsefeyle ilgili olarak, ciddiliği hiç kuşku götürmeyen bir takım soruların yanıtlarını bilmek de ilginç olurdu. Bilginin ne olduğu ve nasıl edinildiği, bilgi veren deneyin ne türden bir deney olduğu konularında doğru bir görüş ortaya koyamayan, 5+7=12 gibi düşüncemizin, nedensellik gibi yaşamımızın en temel sorunları üzerinde hemen her söylediği yanlış olan bir felsefenin, ister bilim ister etkinlik biçiminde olsun, yaşamımızda bir işlevinin bulunduğu söylenebilir mi?

Günümüze dek bu soruların, yanıtlanması bir yana, soruldukları bile söylenemez. Bunun nedeni de açıktır. Her biri birer ilah olarak görülen büyük filozofların, felsefenin en temel konuları üzerine, ne söyledilerse hemen hepsinin yanlış olduğunu kabul etmek, hele bunu başkalarına da kabul ettirmek gerçekten zordur. Ancak, bir kez büyük filozofların büyüsünden kendini kurtarabilenler için, onlara karşı çıkmanın onlara boyun eğmekten çok daha kolay olduğunu görmek zor olmayacaktır.

NOTLAR

(1) D. Hume, Oxford Clarendon 1978, s. 89
(2) A.g.y., s. 1
(3) A.g.y., s. 3
(4) A.g.y., s. 3
(5) A.g.y., s.. 16
(6) B. Russell, History of Western Philosophy, Unwin 1975, s. 638
(7) B. Russell, Felsefe Sorunları, çev. V. Hacıkadiroğlu, 1944, s. 56-57

SUVAR KÖSERAİF ANISINA YAZILAR
S. Köseraif, İ. İnan, A. Denkel—I. Beyazyürek, Stephen Voss, A. İnam, E. Sayan, G. Irzık, M. Baç, D. Grünberg, A.B. Güçlü, Ç. Balanuye, İ. Kurtsal

SİVİL İTAATSİZLİK
Doğan Özlem

BİLGİYLE GELEN İNSANLIK
Vehbi Hacıkadiroğlu

BİLGİNİN BİRLİĞİ
Ömer Naci Soykan

DÜNYA, ANLAM ve DEĞER
Mustafa Günay

ADALET TARTIŞMASI: PLATON, SOFİSTLER VE ADALET
Halil Turan

ÖZDEŞLİK ÜZERİNE: VARLIK, İNSAN VE FELSEFE
Işık Eren

MICHAEL DUMMETT İLE BİR SÖYLEŞİ
F. Pataut, Çev. İrem Kurtsal

SÖYLEM
E. Laclau, Çev. Mehmet Küçük

BİR ELEŞTİRİ
Vehbi Hacıkadiroğlu

Fiyatı: 500.000 TL. (KDV dahil)