FELSEFE TARTIŞMALARI

25. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

FELSEFE TARTIŞMALARI
25. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

İstanbul, Temmuz 1999

FELSEFE TARTIŞMALARI

25. KİTAP

panorama

İÇİNDEKİLER

Tarih, Bilim ve Bilinç / D. Özlem 9
Bağdaştırma Sorunu ve Gerçekliğin Bağlamı Olarak Dil ve Dünya / E. Sezgin 23
Zaman İçinde Seyahate İlişkin Kimi Düşünceler / S. Voss 42
Bilginin Gücü / V. Hacıkadiroğlu 48
Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş / Celal A. Kanat 59
Foucault: Aydınlanma Nedir? Ya da Bir Felsefe Ethos Olarak Ekeltiri / A. Utku . 80
Descartes'çı Kuşku Deneyi ve Matematik / H. Turan 93
Wittgenstein'ın Sonraki Dönem Felsefesine Yeniden Uğramak:
Felsefece Soruşturmaların Eğitbilime Dönük İçermeleri / A. Baki Güçlü..... 101
Olanaklı Dünyaların Varlıksal Statüsü Üstüne / S. Akıncı..... 118
"Ahlâk Duygusu ve F. Hutcheson / T. Kabadayı..... 123
Fenomenoloji / M. Farber, çev.: D. Kanıt..... 132
Eytişimsel, Retoiksel ve Aristotelesçi Retorik / S. Consigny,
çev.: M. Kaya Sütçüoğlu..... 151
Felsefe Tartışmaları / Yazar Dizini 1-24 Kitaplar 157
Felsefe Tartışmaları / Konu Dizini 1-24 Kitaplar 167

(1999). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 7.

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları, önünüzdeki 25. Kitabıyla, hem yayın süresi hem de ulaşılmış olan kitap sayısı bakımından, ülkemizde yayımlanmış felsefe dergileri arasında bir rekora ulaşmış durumdadır.

Hem bu rekorların bir tür kutlanması olarak hem de okurlarımızın araştırmalarını kolaylaştırmak üzere bu sayının sonuna, biri "Yazar Dizini" öteki de "Konu Dizini" başlıklı iki dizin eklenmiştir. Konu dizininde aynı yazı değişik konu başlıkları altında gösterilerek konulara ilgi duyacak okurlara daha da büyük bir kolaylık sağlanmıştır.

Öteki sayılar gibi bu sayıda da ilginç yazılar bulunuşunun gözden kaçmayacağını umuyoruz. Öyle sanıyoruz ki Ali Utku, Halil Turan ve Baki Güçlü gibi genç felsefecilerin dolgun içerikli yazıları da ayrı bir ilgi konusu olacaktır.

Özlem, Doğan (1999). "Tarih, Bilim ve Bilinç." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 9-22.

TARİH, BİLİM VE BİLİNÇ*

Doğan Özlem**

Bu bildiride, bildirinin başlığında geçen kavramlar başta olmak üzere, bazı temel felsefe kavramları üstüne belirlemeler yaptıktan sonra, aralarındaki bağıntıyı "tarihsellik" zemininde kurmak ve sonuçta tarihselci bakış açısı içinde bilincin tarihselliğine, felsefi bilincin ise bilincin tarihselliğinin bilinci oluğuna işaret etmeye çalışacağım. Felsefede 30 yıla yakın bir süredir üzerinde çalışmakta olduğum temel problematiğimin kapsamı içinde yer alan bildirimin konusunu, telif ve çeviri çalışmalarımdan küçük bir derleme sunmak suretiyle işleyeceğim.

A- Tarih

"Tarih" kavramının iki anlamı olduğunu biliyoruz: 1. İnsan topluluklarının, toplumların geçmişi, 2. bu geçmişi inceleyen bilgi disiplini. Bu bildiride kavramın ilk anlamı dikkate alınacaktır. Terimi açık kılmak amacıyla, onun, "zaman" kavramı içindeki özel yerini belirlemek gerekir ki, bu da önce bu kavramı kısaca irdelemeyi zorunlu kılar.

1. Zaman

"Zaman" kavramının felsefenin en sorunlu kavramlarından birisi olduğu bilinir. Bununla birlikte, felsefe tarihinde zaman üstüne belirlemeleri genellikle iki zaman anlayışı altında toplamak mümkündür: 1. Nesnel zaman anlayışı, 2. öznel zaman anlayışı.

Nesnel zaman anlayışı, zamanı, insana dışsal kalan bir şey olarak, Aristoteles'in ontolojisinden Newton'un mekanist fiziğine kadar, tüm olup bitenlerin uzayda hareket ve yer değiştirme yoluyla birbirlerine ardışık (succesiv) halde eklemlendiği, öncesiz-sonrasız, dairesel süre olarak anlar. Zaman, bu

* Yazarın, "Felsefe ve Bilinç" konulu III. Ulusal Felsefe Öğrencileri Kongresi'ne (25-28 Mart 1998, İstanbul) sunmuş olduğu bildirilir.

** Prof. Dr. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü "Sistematik Felsefe ve Mantık" ana bilim dalı öğretim üyesidir.

durumda, ânların bitimsiz ardışıklığından (succession) ibaret olur. Başka bir deyişle o, evrende oluş (genesis) halindeki herşeyin birbirini ânların ardışıklığı (succession) içinde izleme formudur. Aristoteles, bu nedenle, zamanı, fiziksel dünyaya ait kılar ve onu hareketin ölçütü ve formu sayar. Zaman, Aristoteles'te, on temel varlık kategorisi içinde, uzam ile birlikte, varolanların (fiziksel adıyla: cisimlerin) varolma biçimleri arasında yer alır. Aristoteles'in realist/fizikalist zaman anlayışı, Yeniçağ'da Galilei ile birlikte ölçülebilir/niceliksel zaman anlayışına eklemlenmiştir. Newton ise, tüm Yeniçağ fiziğine ve doğa bilimlerine damgasını vuracak olan insandan ve fiziksel dünyadan bağımsız bir mutlak uzay ve zaman anlayışı geliştirmiştir. Newton Yeniçağ'da "bilim" denince akla gelin kişidir. Bununla birlikte Yeniçağ, onun uzayı ve zamanı Hıristiyanca kaygılarla mutlaklaştırmakla, Aristoteles'in zamanı hareketin formu sayan realist/fizikalist anlayışının gerisine düşmüş olduğunu görememiştir. Yüzyılımızın başında Einstein, zaman ve uzaydan mutlaklığı alıp onları yeniden oluş ve hareket dünyasına, fiziksel dünyaya ait hâle getirirken; öbür yandan onları birbirine göreceli de kılmıştır. Zaman yoksa uzay, uzay yoksa zaman yoktur. Çünkü bir cismin hızı artıkça kütlesi küçülür ve zaman yavaşlar. Gerçi cisimler uzayda yer kaplamaya ve zamanda hareket etmeye devam ederler; fakat uzam (yer kaplama) ve hareket, hıza bağlı olarak göreceli hâle gelirler ki; "uzam-zaman", üç boyutlu uzaya bir dördüncü boyut olarak katılmış olur. Görülüyor ki, Aristoteles'in realist/fizikalist zaman anlayışı da, Newton'un mutlak zaman anlayışı da, Einstein'ın göreceli zaman anlayışı da, esas olarak nesnelcidirler.[1] Ayrıca Aristoteles'ten Newton'a kadar, bu nesnel zaman, aynı zamanda niceliksel olarak bölümlenebilir, dilimlenebilir bir zaman, "ölçülebilir zaman" (yıl, gün, saat, dakika, vd.) olarak da görülmüştür.

Öznel zaman anlayışı, örtük olarak daha Protagoras'ta bulunur; fakat ilk ve etkili ifadesini Augustinus'ta bulur. Augustinus, yüzyılların nesnel zaman anlayışı karşısında septiktir. O, zamanın kavranılmaz olduğunu, ancak içsel bir şey olarak *yaşanarak* farkına varılabileceğini söyler. Zaman, eşit dilimlere (yıl, gün, saat, vd.) bölünerek bir hesaplama konusu kılınabilir; ne var ki orada zihinsel bir işlem söz konusudur, *yaşantı* değil. Örneğin "saat" dediğimiz zaman dilimi, dünyanın kendi ekseni çevresindeki bir tam dönüşü için geçen sürenin 24 eşit parçasından birisidir, yani dünyanın dönüş hareketine bağımlıdır ki, diğer tüm hareketleri ölçmede başvurduğumuz bir ölçüt olmaktan başka bir şey ifade etmez. Bu bağlamdan bakıldığında, nesnel zaman, ölçme yöntemlerinden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Kısacası nesnel zaman, hareketi yine bir hareketi ölçüt kılarak ölçtüğümüz zamandır. Demek ki biz nesnel zamanı aslında ancak zihinsel/matematiksel işlemlerle kavrayabil-

me imkânına sahibizdir. Yeniçağın hem empirist hem rasyonalist epistemolojilerinde, Hume'dan Leibniz ve Kant'a kadar, nesnel zamanın, ironik bir tarzda, ancak öznenin bilme kapasiteleri ile (zihin ve duyarlık) sayesinde, yani öznel olarak farkında olunan bir şey olduğu belirtilir; örneğin Kant zamanı artık öznenin iki bilme kapasitesinden, zihin ve duyarlıktan birine, duyarlığa ait kılar ve onu bir "duyarlık formu" sayar. Kant'ta zaman, vurgulamakta yarar vardır, nesnel zamanın öznenin bilme formları arasına ithal edilmiş hâlidir. Kant zamanı "öznelerarası ortak" bir duyarlık formu saymakla, genellikle "nesnellik"i de öznelerarasılık zeminine çekmiş oluyor ve zamanı bu anlamda öznelleştiriyordu. Aristoteles'in "hareketin formu" saydığı zaman, gök cisimlerinin periyodik hareketleri esasında, yıllara, saatlere, dakikalara bölünmüş olarak "ölçülebilir zaman" hâline zaten binlerce yıl öncesinden getirilmiş bulunuyordu. Kant bu durumu, Yeniçağın özne felsefesi içerisinde, zamanın "öznelerarası nesnellik"ine örnek gösterdi. Oysa Kierkegaard, Dilthey, Bergson gibi yaşama filozofları ve Heidegger, zamanı, Kantçı öznelerarası nesnellik zemininde kavramaya devam etmekle birlikte, onu tekil insanın yaşantıları temelinde, tam anlamıyla tekil insana özgü kılmaktan, öznelleştirmekten de geri kalmazlar. Bergson'un ünlü sözleri, bu öznelleştirmenin en iyi formüllerinden biri olarak görülebilir: "İnsan zamanda değil, zaman insanda yaşar." Yaşama felsefesinde zaman, bölünebilir, parçalanabilir, dilimlenebilir, ölçülebilir bir şey olmaya, ortak insan zihninin hesaplanabilir ve inşa edilmiş bir şey haline getirdiği nesnel zaman olmaya gerçi devam eder; fakat o esasında ancak ve yalnızca "yaşanmış zaman"dır. Zaman her canlının kendine özgü bir ritm içinde yaşadığı bir şeydir ve ölüm de bu "yaşama zamanı"nın bir parçasından başka bir şey değildir. Kısa fakat hızlı ve yoğun yaşayan bir canlı ile uzun fakat yavaş ve seyrek yaşayan bir canlı "aynı" zamanı yaşamazlar.

Geçen yüzyılda ve yüzyılımızın ilk yarısında özellikle doğa bilimciler tarafından aşırı öznelci ve irrasyonalist bir tavrın sonucu olarak değerlendirilip şiddetle eleştirilen bu öznel zaman anlayışının, yüzyılımızın sonunda bizzat doğa bilimciler tarafından da kabul gördüğünü görmek ilginçtir. Modern fizikte zaman, gözlemcinin hareket noktasına bağlı, göreceli olarak ölçülebilen, özne-bağımlı zaman hâline gelmiştir. Gerçi fizikçiler "ölçülebilir zaman"dan vazgeçmiş değildirler. Ne var ki ölçülebilirlik için başvurulan şey olarak gök cisimlerinin hareketi, Einstein fiziğine göre bu cisimlerin kütleleri hıza bağlı olarak değişebilir olduğundan veya olabileceğinden, sabit ve değişmez değildir. Dolayısıyla, 365 günlük dünya yılı, dünyanın hızının dış etkilerle artması veya azalmasıyla değişir/değişebilir. Kısacası, ölçülebilirlik için başvurulacak bir değişmez olmadığından, ölçülebilir zamanın kendisi de

relatif ve itibarî olmaktan kurtulamaz. Bu, ölçme yöntemlerinin de öznellikten bağımsız olamayacağını bir kez daha gösterir.

2. Tarihsel Zaman

Günümüzde nesnel/fiziksel zaman anlayışının hattâ bizzat doğa bilimcilerin önemli bir kesimi tarafından öznelleştirildiğini, relatif ve itibarî hâle geldiğini belirttim.[2] Şunu da tekrarlamalıyım ki, geleneksel nesnel/fiziksel zaman anlayışı, zamanın öznenin bilme formlarından biri olarak görülmesiyle özne-bağımlı hale gelmiş ve öznelleşmişse de; "ölçülebilir zaman" olarak öznelerarası kurgusal nesnelliğini korumaya devam etmektedir. Bu yüzden o "tarihsel zaman" kavramının anlaşılmasında da temeldir. Gerçekten de fizikçi nasıl ki olguları ardardalıkla/ardışıklıkla (succession) bilmek isterse, tarihçi de geçmişte kalmış olayları bir oluş sırası içinde izlemek ister. Tarihçinin geçmişteki olayları sıra ile izlemesi, onun ölçülebilir zaman olarak bir "kronolojik zaman"a başvurması anlamına gelir. Kronoloji, fiziksel zaman içinde insanların ve toplumların ortaya çıkışından bu yana geçen sürede yine insanların ve toplumların başlarından geçen önemli olayların bu sürenin hangi ânlarında geçtiklerini bilmek, yani "tarihleme" yapmak için gereklidir. Fakat en nihayet "kronolojik zaman", insanî ve toplumsal olayların fiziksel zamanın hangi parçası içinde geçmiş olduklarını itibarî başlangıç noktalarından hareketle gösteren bir fiziksel zaman kesitinden başka bir şey de değildir. O itibarîdir; çünkü örneğin Hıristiyan dünyası için tarihlemede dönüm noktası Milat (İsa'nın doğumu) olurken; İslam dünyası için dönüm noktası, Hicret olmuştur.

Bunlara karşılık "tarihsel zaman" kavramı, bir fiziksel zaman kesiti olarak kronolojik zamanla süre bakımından ve zamanın bir parçası olarak örtüşse de, onunla aynı şey değildir. Çünkü "tarihsel zaman" kavramını kullanmaya, bir nesnel ve fiziksel zaman parçası olarak kronolojik zamanı, ancak, insana ait, ona özgü tüm üretimlerin (felsefe, dil, din, ahlâk, hukuk, siyaset, devlet, sanat, teknik/teknoloji, vd.) gerçekleştiği zaman kesiti olarak düşünmekle izinli olabiliriz.

O halde "tarihsel zaman" nedir?

Zamanın *geçmiş şimdi ve gelecek* olarak bölümlenmesi, nesnel/fiziksel zaman anlayışına göre çalışan fizikçi açısından önem taşımaz. Bir fizikçi, olaylar arasında ancak bir *öncelik* ve *sonralık*'tan söz edebilir. Oysa birkaç kez belirttiğim gibi, zaman, bir belleğe ve yaşantılara sahip toplumsal varlık olarak insan açısından, geçmiş ve şimdi halinde ve bir gelecek beklentisi eşliğinde, herşeyden önce, aynı insanın toplumsal edimleri doğrultusunda ger-

çekleştirdikleriyle koşut olarak *yaşadığı* bir şeydir. İşte, insanların ve toplumların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey, bunları gerçekleştirildiği zamanı, "tarihsel zaman" kılar.

3. Kültür ve Tarihsellik

Toplum halinde yaşayan insanların (ve dolayısıyla toplumların) kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey, *kültür* kavramıyla ifade edilebilir. (Tartışmalı *uygarlık-kültür* ayrımını benimsemiyorum. Uygarlığı kültür kavramının kapsamıda düşünüyorum.) Ve kültürü, ancak tarihsel zamana bağlı olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre kültür, tekrarlamak gerekirse, tarihsel zaman içerisinde insan tarafından gerçekleştirilmiş herşeyi kapsar.

Kültür'ü, toplum halinde yaşayan insanların kendi niyet, amaç değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey olarak tanımladım. Bu "herşey"in içinde başat öğeler olarak dil, sanat, bilim, teknik/teknoloji, ekonomi, din, ahlâk, siyaset, devlet, hukuk ve nihayet felsefe yer alır.

Bu kültür tanımı, aslında genel ve formel bir tanımdır. Çünkü bu başat öğelerin her biri farklı tarihsel dönemlerde farklı toplumlarda farklı anlam içerikleriyle karşımıza çıkar. Bir toplum örneğin bir dönemde bir monarşik devlet yapısına sahip iken, onu izleyen dönemde demokratik, oligarşik veya bir başka devlet yapısına sahip olabilir. Aynı toplum uzun yüzyıllar belli bir dine bağlı yaşarken, rıza göstererek girdiği veya zorla sokulduğu bir başka kültür çevresi içinde bir başka dinin egemenliği altında yaşamaya geçebilir ve yüzyıllar boyu bağlı kalmış olduğu dinine karşı bir tavır bile alabilir ve zaten o dinin bir kısım öğesini yeni dinine adapte etse de, pek çok öğesini ilerleyen zaman içerisinde unutmuş olabilir. Dolayısıyla, toplumların tarih içinde yaşamış oldukları tekil evrelerin, tekil etosların kavranılmasında kültürün *genel* ve formel tanımı bize artık yardımcı olamaz. Çünkü artık karşımızda kronolojik zamanın, dönem, evre, kesit olarak belli noktaları arasında yaşanmış ve bir daha aynen yaşanmayacak olan herhangi bir *tekil* kültür vardır ve bu tekil kültürü, bizza t bu tekil görünümüyle kavramak gerekliliği ile karşı karşıyayızdır.

Tarihsellik; a) kültürün genel ve formel bir tanımı yapılabilse de, aslında genel/evrensel bir kültürden fiilen söz edilemeyeceği, b) dönemlere, çağlara bağlı olarak ancak tekil kültürler çokluğundan söz edilebileceği, c) bu tekil kültürlerin özniteliğinin, insanların amaç, değer, istek, çıkar, ide ve ideolojileri doğrultusunda yine insanlar tarafından oluşturulmuşluk olduğu, ç) kültürlerin zaman-üstü, ezelî-ebedî niteliklerle donatılmadıkları, aksine hep-

sinin bir defalık ve geçici bir yaşamları olduğu, d) her tekil kültürün kendi mirasını bir sonraki kültüre de belli oranlarda geçirdiği, fakat esasta her kültürün biricik kaldığı, e) insanın kendisinden öncekilerin oluşturmuş olduğu bir kültürel ortamın içine doğduğu ve büyük ölçüde bu ortam tarafından koşullandığını, ifade etmek için başvurduğumuz temel terimdir. Özellikle her tekil kültürün kendi mirasını bir sonraki kültüre de belli oranlarda geçirdiğini ifade etmesiyle tarihsellik, bugünün geçmişten bağımsız olamayacağını, bugünde hep bir geçmişin *gelenek* olarak yaşamakta olduğunu, bugünün kavranmasında geçmişin ve geleneğin hiçbir şekilde gözardı edilemeyeceğini de içkin olarak bildirir. Aynı tarihsellik terimi, geleceğe ilişkin beklentilerin ve bu beklentiler doğrultusunda bireysel veya toplumsal bazdaki her türlü projenin de şimdi aracılığıyla geçmişten geleceğe yönelişin meyvası olacağını hatırlatır.

4. Tarihselcilik

Tarihselcilik, en önemli yönüyle, insan varoluşunun sabit, değişmez, ezelî-ebedî nitelikleri bulunmadığı, onun bir "öz"ünün olmadığı veya bu "öz"ün, paradoksal olarak, ancak ve sadece, "insana özgü ve ona ait zamansallık" olarak "tarihsellik" olduğunu iddia eden felsefe anlayışıdır. "Öz", sabit, değişmez nitelikler haznesi veya bir şeyi hep o kılan öznitelik olarak düşünülürse, insanın bu anlamda bir "öz"ü yoktur; fakat insanın bir "öz"ü, paradoksal olarak, yine de vardır. Bu "öz", insanın hiçbir sabit niteliğinin olmaması, insanı insan kılan şeyin, onun tarih içerisinde gerçekleştirdikleri olduğu, bu gerçekleştirilenlerin ise tekillik, geçicilik, değişebilirlik gösterdiğidir. Tüm bunlar ise, tek bir terimle, "tarihsellik" terimiyle ifade edilebilir ve insanın "öz"ünün bizzat "tarihsellik" olduğu söylenebilir. Gerçi tarihsellik dışında insan adına yine de onun "öz"üne ait bir şeyler kalır geriye. Fakat bu belirsiz bir bakiye, nitelendirilemeyen bir potansiyel olmaktan öteye geçemez. Çünkü insanın potansiyelleri sınırsız olsa da, biz onu ancak gerçekleştirmiş olduğu şeylere bakarak tanıma şansına sahibizdir. İnsan gerçekleştirdikleri bazında, yani tarih içinde yapıp ettikleriyle tanımlanabilir. Ve insan bizzat kendisini de, gerçekleştirdikleri bazında tanımış olur. İnsanın gerçekleştirdikleri bazında kendisini tanıyabileceği tek ve biricik alan, tarihtir. Tarihselcilik, insanı insan kılan tek ve biricik alanın tarih olduğunu öğretir. Kendine tarihte gerçekleştiren insan, bir doğa varlığı olarak *antropos* değil, artık bir*human*[3] veya *beşer*'dir.

Tarihselcilik öncelikle bir insan felsefesidir. O, insanın ancak yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden, tarihdışı veya tarihüstü bir konumdan hareketle insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder. Buna koşut olarak tarihselcilik, humanın/beşerin gerçekleştirdiği bütün olay-

ların, kültürel olan herşeyin tekil ve bir defalık oldukları, bu yüzden doğdukları tarihsel durum ve koşullardan kalkılarak kavranabileceğini öğretir. Tarihsel olan herşey değişir ve dönüşür; tabii bu arada bunları yaratan insan da yaratmış olduklarının şekillendirmesi altında değişmiş ve dönüşmüş olur. Zaten bu nedenle insanın durağan, değişmez, ezelî-ebedî bir "öz"ü yoktur. İnsan bir imkânlar varlığıdır; tarih, bu imkânların yine insan tarafından gerçekleştirilmiş bölümü olarak vardır ve bizim tanıyabildiğimiz insan, gerçekleştirdikleri vasıtayla tanınan insandır. Ve biz dünyayı, her dönemde farklı şekillerde, tarihsel olarak, yani bizzat *yaşayarak* kavrama şansına sahibizdir. Bu nedenle, yaşamayı aşan bir kavrayış/biliş imkânı ve biçimi de olamaz. Yaşama biçimleri düşünme/bilme biçimleriyle değil, düşünme/bilme biçimleri yaşama biçimleriyle kavranabilir.

B- BİLİM

1. Modern Bilim: 300 Yıllık Bir Öykü

İnsana ve topluma ait herşeyin tarihsel olduğuna ilişkin temel tarihselci iddia, en güçlü kanıtını, bilimlerin modern dönemlerde geçirmiş oldukları dönüşümde bulur. Ben herşeyin tarihsel olduğuna ilişkin olarak bilim örneğini burada kasıtlı olarak seçtim. Çünkü son birkaç yüzyıldır bilim, "bilimcilik" diyebileceğimiz bir türlü ideoloji altında, her türlü öznelliğin, tekilliğin, tarihselliğin üstünde, evrensele deneysel/yöntemsel yoldan ulaşmanın en uygun aracı sayılmıştır. Bunun böyle olmadığını Yeniçağdan günümüze bilimlerin gelişim öykülerine değinerek göstermek, bilimin kendisinin insan ürünü olan herşey gibi tarih-içi ve dolayısıyla tarih-bağımlı ve kültür-bağımlı bir fenomen olduğunu kabaca vurgulamak istiyorum.

Modern bilimlerin Yeniçağın birer ürünü olduğu bilinen bir şeydir. Galilei'de iyice belirginleşen fakat esasen Newton'da olgunluğuna erişen bir "Yeniçağ bilimi"nden söz edildiğini biliriz. Bu bilimin temel yönleri, bugün bilim tarihçileri ve bilim filozofları tarafından şöyle sıralanıyor:

1. Gerçeklik tüm heterojen görünümüne rağmen homojendir; o bir kosmos'tur; onun akla uygun bir yapısı vardır; bilimin görevi gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla evrensel doğa yasalarını bularak ortaya koymaktır.

2. Gerçeklik hiyerarşiktir; onun aşağıdan yukarıya doğru yükselen düzenli bir yapısı vardır.

3. Gerçeklik mekaniktir; doğada herşey tam ve zorunlu bir nedensellik (determinizm) içerisinde bir makine düzeni halinde işler.

4. Gelecek ve gidişat bellidir; çünkü doğaya egemen olan yasalar gele-

cekte de geçerli olacağından, olacak olanı şimdiden tesbit etmek mümkündür ve bu husus bilimin öndeyilerde bulunma (prediction) ve önceden bilme (prognos) imkânına sahip olması anlamına gelir.

5. Gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir; bu demektir ki, gerçekliğin mekanik düzeni evrensel bir dille, matematiğin diliyle ifade edilebilir.

6. Bilim nesneldir; özne olarak gözlemci, nesne karşısında nötr ve tarafsızdır ve nesneden kesinlikle ayrı durur; özne ile nesne arasında kesin bir mesafe vardır ve özne nesnesine her türlü ahlâksal, dinsel, siyasal, ideolojik önkabullerinden arınmış olarak çıkar.

7. Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle, deneysel yoldan elde edilmiş ve matematik diliyle kesin olarak ifade edilmişlerdir.

16. yüzyılın sonundan yüzyılımızın başlarına kadar egemen bilim paradigması olarak kalan bu evrenselci bilim paradigması, yüzyılımızın başından bu yana değişmiş ve ortaya yeni bir bilim paradigması çıkmıştır. Bu yeni bilim paradigmasının geliştiricileri, bilim filozofları kadar bizzat bilim insanları olmuştur.

Yeni bilim paradigmasının en önemli sayıltıları şöyle sıralanıyor:

1. Gerçeklik karmaşıktır; onda çeşitlilik, karşılıklı etkileşim, özgüllük ağır basar.

2. Gerçeklik hiyerarşik değil heterarşiktir; onda birbirine bağlı olmayan birden fazla düzen olabilir; evren monomorfik (tekbiçimli) değildir.

3. Gerçekliğin (2. sayıltının bir sonucu olarak) holistik ve harmonik bir yapısı yoktur.

4. Gerçekliğe mekanizm egemen değildir; o mekanik bir bütünlük olarak ele alınamaz.

5. Gelecek belirsizdir; dolayısıyla bilim önceden bilme (prognos), önceden söyleme (prediction) imkânına sahip değildir.

6. Doğrudan nedensellik, yani her nedenin bir sonuç doğurduğunu, sonucun tek yanlı olarak nedeni izlediğini ifade eden türden bir nedensellik yoktur; sadece karşılıklı etkileşim vardır.

7. Gözlemci belli bir perspektife sahiptir; dolayısıyla o incelediği olaya veya olguya fiilen katılır; gözlemciyi gözlenenden ayıran bir mesafe yoktur.

8. Buna bağlı olarak "nesnellik" diye bir şey de yoktur; sadece perspektif-bağımlı olarak nesneler hakkında söz etme diye bir şey vardır; bir şey ona bakılan yerden görüldüğü şekliyle bilinir.

9. Tümel/mükemmel bilgi yoktur.

10. Tek/biricik doğru(luk) yoktur.

11. Özne-merkezcilik terkedilmelidir; çünkü öznenin kendisi, esasında tarihsel koşullar içinde ve bu koşullara göre oluşan öznelerarası bir ortamda varolabilir.

12. Bilgi, gerçekliğe tekabül eden, öznenin bireysel çabasıyla ortaya çıkarılan bir şey değildir; o öznelerarasılık ortamında, tarihsel olarak birlikte oluşturulan ve yine tarihsel olarak hep değişen bir şeydir.

13. Bağımsız değişken diye bir şey yoktur; herşey birbirine bağımlıdır; tüm değişkenler bağımlıdır.

14. Doğanın ve sosyal hayatın bilgisi, zorunlu olarak öznelerarası, yani tarihseldir.

15. Doğanın ve sosyal hayatın bilgisi, belirtilen tüm bu hususlara bağlı olarak, ancak ve sadece yorumdur, yorum-bilgidir.

2. Bilimin Tarihselliği

Eski ve yeni bilim paradigmaları arasında farklılıklar ve hattâ bağdaşmazlıklar olduğu açıktır. Yuvarlak 300 yıl boyunca, bilim, Newton fiziği örneğinde, doğaya ve sosyal hayata ilişkin sağın (eksakt) bilgilerimizin elde edilebileceği tek bilgi faaliyeti türü sayılmıştır. Oysa bugün bizzat bilim insanları, Newton fiziği örneğindeki fiziği ve bilimi (doğa bilimini) "klasik fizik" ve "klasik bilim" olarak adlandırıyorlar ve bunların yetersizliğini vurguluyorlar. Yeni bilim paradigması, beraberinde, doğayı ve sosyal hayatı yeni bir zihniyet ve buna uygun sayıltılar altında bilmeyi/kavramayı getiriyor. Newton fiziğinde "cisim"in tanımı "üç boyutlu uzay içerisinde yer kaplayan, kütlesi olan şey" diye yapılırken; modern fizikte ve özellikle Einstein fiziğinde aynı "cisim", "dört boyutlu uzay içerisinde kütleye dönüşebilen bir enerji türü" diye tanımlanıyor. Bu iki "cisim" tanımının bağdaşmazlığı ortadadır.

Bu örnekler, bizzat "bilimsel bilgi"nin ve genellikle "bilgi"nin tarihselliğini, kültürelliğini yeterince ortaya çıkarıyor. Ve bu noktada artık bizzat "bilgi" üzerine bir bilgi olarak şunu söyleme gereği beliriyor. Bilgi ancak tarihsel/kültürel koşullara bağlı olarak, değişik dönemlerde değişik şekillerde yorum olarak varolabilen, kurgulanmış, tarihsel olarak oluşturulmuş bir şeydir.

C- BİLİNÇ

1. Bilinci Tanımlamak

Bir felsefe kavramı olarak *bilinç*, felsefe tarihi boyunca, içeriği bakımından en tartışmalı kavramlardan birisi olmuştur. Bilinç hakkında en az tartışmalı tanımlardan birisi şudur: Bilinç zihnin, düşünmenin, duygunun, duyu-

mun, algının, irâdenin, arzulamanın, anıların farkında olunmasını sağlayan yetidir. Bu *farkında oluş* insanın çevresi veya bizzat kendisi hakkında olabilir. İnsanın çevresi ve çevresindekiler hakkındaki bilincine *şey bilinci, nesne bilinci* ve kendisinin farkında oluşuna *özbilinç* veya *kendinin-bilinci* dendiğini biliyoruz.

2. Zihin

Bilincin, özellikle özbilincin, *zihin*'in kendi içeriklerinin farkında olması, yani bizzat kendisinin farkında oluşu olduğu da söylenir. Buna göre bilinç, zihnin kendi gözüyle kendisine bakmasını sağlayan ve ama yine zihne ait kalan bir yetidir. Ne var ki "zihin"in ne olduğu da, felsefe tarihinin başlangıçlarından beri en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Bağlı olarak zihin-bilinç ilişkisinin belirlenmesi de tam anlamıyla problematiktir. Tartışma, en çok, zihnin içeriği hakkında ortaya çıkmaktadır. Zihni, tekil insanda düşünme ve duygulanımlarla ilgili işlevlerin bütünü sayanlar vardır. Buna göre zihinde olup bitenler sadece tekil insana içrektir, başkaları tarafından gözlemlenemez. Başkalarının zihninin farkına, ancak, analoji ve empati yoluyla varılabilir.

Zihin hakkında felsefe tarihinde başlıca iki görüşün ağır bastığı görülür. Birincisine göre zihin, her türlü doğal ve mekanik belirlenimden, biyopsişik hallerden bağımsız bir yapıdır. Bu görüşü savunanların klasik beden-zihin ikiciliğini benimsemiş oldukları da hemen anlaşılabilir. İkinci görüş ise, zihni bedensel ve özellikle beyinsel işlevlerin bir sonucu, biyopsişik bir ürün sayar. Ne var ki, birinci görüş zihnin bağımsızlığından hareket etmekle insana doğallığının/bedenselliğinin ötesinde bir statü tanıdığından ötürü bazılarınca olumlu bulunsa da; zihin bu bağımsızlığının kaynağını açıklamakta kaçınılmaz bir şekilde son başvuru yerleri olarak metafiziğe ve teolojiye sığınmaktan kurtulamamaktadır. İkinci görüş ise, bir kaynak göstermekle birlikte, insanın doğal/bedensel belirleniminden bağımsız hiçbir yanının olamayacağını belirtmekle, insanı bedene indirgemek zorunda kalmaktadır. Felsefe tarihinde zihni bedene veya bedeni zihne indirgeyen maddeci ve idealist görüşlerin yanısıra, bu iki görüşü bağdaştırmak isteyen fakat çoğu eklektik olmaktan öteye geçemeyen bir çok ara görüşün de olduğunu biliyoruz.

3. Bilinç, Zihin ve Tarih

Zihin ve bağlı olarak bilinç sorununu yüzyılların geleneksel görüşleri çerçevesinde tartışmaya bugün de devam ediyoruz. Felsefe sorunlarının tam

çözümleri olmadığını bildiğimizden, bu tartışmanın sürüp gideceğini, felsefeyi felsefe kılan en önemli yönlerden birinin, onun bizzat *philosophia perennis* (sürüp giden felsefe) olmaklığında bulunduğunu da biliyoruz. Zihin ve bağlı olarak bilincin özünü belirleme, felsefenin temel uğraşılarından biri olarak kalacak görünüyor.

Buna karşılık, tarihselcilik akımı içerisinde, zihin ve bilinç konusundaki yüzyılların tartışmasının dışına çıkan ve bizzat bu tartışmayı tarihselci perspektif altında değerlendirmeyi mümkün kılan özgün görüşler de ortaya atılmıştır. Tarihselciliğin, insanı bir imkânlar varlığı olarak gördüğüne, onu ancak tarih içerisinde yapıp ettikleri temelinde ve bizzat bu yapıp ettiklerinin koşullandırdığı tarihsel/kültürel zeminde tanıyabileceğimizi savunduğuna işaret etmiştim. Bu görüş tarzı, *zihnin ve bağlı olarak bilincin, özleri bakımından değil, fakat tarihsel işlev ve tekileri bakımından belirlenmesine* fırsat verir ve giderek genellikle "şeylerin özü"ne ilişkin olarak tarihsellik boyutundan yoksun bir tartışmanın çözümsüzlüğünü daha iyi görmemizi de sağlar.

Kavramların kendilerinin tarihsel oldukları ve kaldıkları, tarihselciliğin bir temel tezidir ve bu tezin savunulmasında dayanılan en önemli desteklerden birisi de etimolojidir. Zaten etimolojinin, felsefe kavramlarının tanımlanmasında, bu kavramlara işaret eden terimlerin kökenlerini anlamak bakımından önemi hiçbir zaman görmezlikten gelinmemiştir. Öyle ki etimoloji, özellikle, felsefe kavramlarının, tarih içerisinde geçirmiş oldukları değişiklikler dikkate alınarak anlaşılmasında hattâ anahtar rolü oynar.

Etimolojinin, anlaşılmasında anahtar rolü oynadığı kavramlar arasında *bilinç* kavramı da vardır. Latinlerin günümüz Türkçesindeki "bilinç" karşılığı kullandıkları *conscientia*, etimolojisi bakımından, aynı bilgi ve kanılara sahip kişiler arasındaki dayanışma ve danışma hâli anlamına gelir. Terimin Arapça karşılığı olan *şuur*da, dayanışma ve danışma anlamına gelen bir Arapça fiilden türetilmiştir. Dilimizde hâlen yaşayan ve danışmak edimiyle ilgili olan "istişâre", "müşavere", "müsteşar" gibi terimler de, "şuur"la aynı kökten gelirler. Açıkça görüleceği üzere, "bilinç" teriminin ilksel anlamında onun bir öznelerarasılık, bir insanlararasılığın ürünü olduğu hususu içerilmiştir. Kısacası bilinç toplumsallık halinde, insanın başkalarıyla birlikteliğinde, bir karşılıklı etkileşim içerisinde kendisinden söz edilebilecek olan, kendisi bunlara bağlı kalan bir şeydir. Buna göre bilinç, toplumsallık ve karşılıklı etkişelim temelinde, insanın duyguları, irâdesi, karakteri, heyecanı, zihni, kanıları, sezgilerinin, vd. farkında oluşu olarak tanımlanabilir.

Ne var ki Yeniçağ felsefesi, Descartes'la birlikte, bilinç ile zihni özdeşleştirmiş, bilinci zihne indirgemiştir. Bu, Yeniçağın *özne*'ye bakış açısını da belirlemiştir. Ve Descartes'la başlayan Yeniçağın özne felsefesi, kendisini ay-

nı anda hem bilinç felsefesi ve hem de zihin felsefesi olarak görmüş ve öyle konumlamıştır. Burada özne, nesne dışı, nesneden bağımsız, kendi bilme yetileri ile nesnenin karşısına çıkan, nesneden gelen duyumları işleyerek bilgi üreten bir özerkliğe sahip olarak düşünülmüştür. Bu özne, toplumsallıktan, karşılıklı etkileşimden bağımsızdır; kendi varoluşunu "düşünüyorum"dan, cogito'dan çıkarsar ve bunu yeterli görür. Özneyi böyle konumlayan bu özne felsefesi, Descartes'tan Kant'a kadar, özneyi toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıttığının farkına varamazdı; çünkü onun için özne, "düşünüyorum"un kesinliği dışında bir kanıta ihtiyaç duymuyordu. Ve "düşünme" (cogitare), zihnin zamana (ve tarihe) bağlı olmayan temel işlevi olarak gösteriliyordu. Bilinç de zihnin kendisini düşünmesinden ibaretti. Kant, zihnin kendisini doğaya yerleştirdiğini, dolayısıyla doğanın düzeninin özne açısından doğadan gelen izlenimlerin zihin tarafından işlenmesiyle bir zihin düzeni halinde bilinebileceğini söylüyor ve doğa bilimlerinin tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız, yasacı/nomotetik çalışma tarzlarını bu şekilde meşrulaştırıyordu.

Özne felsefesine toplumsallığı ve tarihselliği sokan Hegel olmuştur. Ne var ki Hegel de, Hıristiyanca motiflerle, özneyi mutlak özne olarak tanrının planını tarihte gerçekleştiren bir aracı konumuna indirgemiştir. Dolayısıyla bu öznenin bilinci ve zihni, her ne kadar tarih içerisinde bir gelişim ve değişme gösteriyorsa da, mutlak özne olarak tanrının, onun aklının, tanrısal aklın ipoteği altına konulmuş oluyordu. Yine de Hegel'in bilinç felsefesine tarihselliği sokmuş olması çok önemlidir. Tarihselci açıdan bugün artık bilincin tarihsel/toplumsal bir ürün, insanlararasılığın bir ürünü olduğunu söyleyebiliyorsak, bunda Hegel'in payı büyüktür. Tarihselci görüş, bilincin tarihselliğini metafizikçi ve teolog Hegel'e değil de insanı ve onun bilincini tarih içine yerleştiren Hegel'e dayanarak ileri sürerken; bilincin bu tarihselliğiyle doğrudan bağıntılı, hatta ona yapışık olan diğer yönünün belirlenmesinde de Brentano'ya çok şeyler borçludur. Brentano, bilincin ve bağlı olarak tüm zihinsel edimlerin *yönelimsellik (Intentionalite)* temelinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Daha *conscientia*'nın imâ ettiği üzere, bilinç daima bir *şey*'e yönelmiştir; o daima "bir şey hakkında"dır. Dolayısıyla, o yöneldiği ve hakkında olduğu şeyle bağıntısı ve bağımlılığı içerisinde bilinçtir. İnsanın tarihselliği açısından görüldüğünde ise, bu yönelimsellik, her çağ ve dönemde farklılıklar gösterir ki, bu, bilinç denen şeyin insanların yaşama biçimlerinin ürünü olarak, öznelerarasılık sferinde oluşan ve değişen bir şey olduğuna bir kez daha meydana çıkarır. Ve en önemlisi o, zihne indirgenemez. Bilinç; zihin, duyumsama, duygulanım, arzulama, irâde ve vicdanın, tarihsel/toplumsal koşulların değişmesiyle hep değişen farkındalığı olarak tanımlanabilir. Ve en ni-

hayet bilinç, ne nesnenin basitçe yansıtıldığı bir ayna, ne de nesneye kendisini yansıtan tarihüstü bir buyurgandır. Bilinç oluşturulan, birliktelik, öznelerarasılık zemininde meydana getirilen ve değişik tarihsel dönemlerde, değişik kültür ortamlarında değişik kılıklar alabilen bir şeydir. *Bilinç tarihseldir.*

4. Felsefe ve Bilinç

Bilincin tarihsel olduğunu söylemek, "bilinç hakkında bir bilinç" içerisinde konuşmak anlamına gelir. Düşünmenin kendisi üstüne bükülerek kendisini düşünmesi, "refleksiyon" dediğimiz şey, bilindiği üzere, özellikle felsefi düşünme tarzının en önemli karakteristiğidir. Bu bildiri de, son bölümüyle, bilinç üstüne bir felsefi refleksiyona örnektir. Felsefenin kendisi üstüne bükülerek kendisini düşünmesi, bildiğimiz üzere, "felsefenin felsefesi" olarak ifade edilir. Ve felsefe, hemen her dönemde, kendisini düşünme işini ihmal etmemiş, kendisi hakkında bir bilince ulaşmak istemiştir. Ne var ki, bilincin tarihselliği dolayısıyla, felsefenin kendisi hakkındaki bilincinin de hep tarihsel kaldığı söylenmelidir. Bu durum, en yaygın bir felsefe tipini, "felsefe" denince hatta ilk akla gelen tipi, felsefeyi, evrensel, ezeli-ebedi doğruların bir kavramlar örgüsü içinde, dedüktif/diskursif bir düşünme çabasıyla arandığı bir düşünme uğraşısı sayan bir felsefe tipini ortadan tabii ki kaldırmaz. Fakat artık böyle bir uğraşının, böyle bir felsefe tipinin, "felsefe" terimi ile kastedilen uğraşılar içinde, tarihi ve tarihselliği, Yeniçağ'da özellikle Descartes örneğinden beri hattâ dışlamak zorunda kalan bir felsefe tipi olduğunu görmemiz gerekir. Bu tip bir felsefe, hattâ en yaygın tip olarak, hep olmuştur ve büyük bir olasılıkla bundan sonra da yine en yaygın felsefe tipi olarak olacaktır. Çünkü bu tip felsefe, insanı, kendi tarihselliğinin bilincinde olmaksızın hep hissetmiş olduğu temel fakat naif bir ihtiyacına, zamanüstü, tarihüstü, evrensel, ezelî-ebedî doğrulara ulaşma ihtiyacına cevap vermeye çalışan felsefe tipidir. Oysa tarihselcilik böyle doğruların olmadığını öğretir. Buna karşılık tarihselcilik, bu gibi felsefi doğruların insanların tasarımlama yoluyla ürettikleri ve sonradan bir inanç ve değer halinde aynı insanların pratik/sosyal/siyasal yaşamlarını yönlendirmekte başvurdukları ve değişik tarihsel dönemlerde hep değişen şeyler olduklarını bildirmektedir. Bu saptama, *felsefenin tarihselliğ*inden söz etmemizi gerektirir. Öyle bir felsefe tipi olmalıdır ki, bize felsefenin tarihselliğini gösterebilsin. Bu felsefe, bizzat bilincin tarihsel olduğunu söyleyen tarihselcilik olabilir. Tarihselcilik, bu yönüyle, bir felsefenin felsefesi statüsüne de sahiptir. Ve tarihselcilik içerisinden bakıldığında artık şu söylenmelidir: *Felsefi bilinç, bilincin tarihselliğinin bilincidir.*

DİPNOTLAR

1. Einstein'ın fiziksel relativizmini, insanı herşeyin ölçüsü sayan sofistik relativizmle (Protagoras) ve ileride üzerinde durulacak olan tarihselci relattivizmle (Dilthey) karıştırmamak gerekir. Einstein, relativizmle, fizik dünyada olup biten herşeyin kendi aralarındaki bağıntısallık ve bağımlılığı kasteder. Bu bağıntısallık ve bağımlılık, insandan bağımsız bir fiziksel hâldir. Dolayısıyla Einstein'da da zaman, Newton'da olduğu gibi, nesnelci bir açıdan kavranır. Einstein'ın Newton'da ayrıldığı nokta, zamanı nesneler arasındaki bağıntı kümelerinden ibaret sayarak onun Newton'daki mutlaklığını, ezelî ve ebedî oluşunu ortadan kaldırmış olmasıdır. Oysa sofistik relativizmle tarihselci relativizm, insanmerkezli, yani öznelcidirler ve zamanı da öznelci yorumlarlar.

2. Yalnız bu noktada şunu hatırlatmakta yarar vardır: Felsefi mirasa bir kez dahil olmuş bir şey, bir düşüne, bir anlayış, bir görüş tarzı, daha sonraları gözden düşse/düşürülse de, kaybolmaz. Felsefe tarihi, gözden düşüp/düşürülüp daha sonra yeniden canlanan/canlandırılan düşünce, anlayış, görüş tarzları ile doludur. Bu hususu "Nesnel/fiziksel zaman" için de hatırda tutmak gerekir. İleride, nesnel/fiziksel zaman anlayışının eski şekillerinden birisi içinde veya eski içeriğe bazı yeni yönlerin eklenmesi sonucu yeniden gündeme gelebileceği, gözden uzak tutulmamalıdır. Biraz sonra üzerinde durmaya çalışacağım "tarihsel zaman" kavrayışı ve bu kavrayışa sıkı sıkıya bağlı "tarih bilinci", bu olasılığı hep göz önünde tutmamız gerektiğini buyurur.

3. Vico'nun *human* teriminin etimolojisi hakkında söyledikleri ilginçtir: Vico'ya göre bu terim, "törenle ölü gömmek" anlamına gelen "humandate", "humandatare" fiillerinden gelir. Ve Vico, törenle ölü gömmeyi, insanın, kendisini diğer hayvanlardan ayıran edimlerinin en ilkssellerinden biri, onu "human" kılan edimlerden biri olarak görür. Bu, insanı gerçekleştirdikleri bazında tanımlamaya en iyi örnektir. (Bak: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, "Ekler" bölümü, Karl Löwith, "Vico", s. 197, 4. baskı, Anahtar Kitaplar 1996)

Sezgin, Erkut (1999). "Bağdaştırma Sorunu ve Gerçekliğin Bağlamı Olarak Dil ve Dünya." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 23-41.

"BAĞDAŞDIRMA SORUNU" VE GERÇEKLİĞİN BAĞLAMI OLARAK DİL VE DÜNYA

Erkut Sezgin

> Çocuklarımıza okulda, suyun hidrojen ve oksijen gazlarından, ya da şekerin karbon, hidrojen, oksijenden *ibaret* olduğu öğretilir. Bunu anlamayan kimse aptaldır. En önemli sorular gizli kalır.
>
> Wittgenstein

> The significant problems we face cannot be solved at the same level of thinking when we created them.
>
> A. Einstein

I

"Bağdaştırma sorunu", değerli felsefeci dostum Arda Denkel'in üzerine eğildiği bu sorun (bkz. Felsefe Tartışmaları, 22. Kitap) felsefeciyi 'meydana çıkmaya', 'açıkta yer almaya' çağıran bir sorun bana göre. Hakiki bir felsefe sorusu, çünkü ardında, adına "dünya" dediğimiz gerçekliğe yönelik hakiki, çocuksu; teorik felsefe söyleminin arkasına sığınmayan bir merakı taşıyor. Soruna çözümleyici bir yaklaşımın, sonunu bizi böyle tasarlamaya yönelten düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarımızı farketme esasına dayalı olarak gelişmesi de bizi aldatmamalı. Çünkü, tanımadığımız düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarımız yüzünden, merak ettiğimiz 'dünya'nın, adına gerçeklik dediğimiz dünyanın kendimizle ilgili önemli bir yönünü farketmeden kalıyoruz. Öte yandan bu farketmeyiş, dünyanın farkettiğimizi düşündüğümüz, "bilimsel doğruluk" olarak dikkatimizin odaklandığı gerçeklik alanı üzerine de bir yanlış anlama olarak gölgesini düşürüyor. Kısaca, kavramsal çözümleme

gerektiren bu sorun, kavramları onu kullanan insanın durumuyla, bu durumda olguların kendini nasıl gösterdiği ile mantıksal (iç bağlantısı) içinden farketmeyi talep eden bir sorun.

Aşağıda, Wittgenstein'ın soruna yaklaşımının, sorunu açıkça tanımamıza da yardımcı olacak bir açıklığı var. Wittgenstein'ın sorunu ne ölçüde çözümlediği, sorunun olası açılımları ile bu çözümleyici yaklaşımın "dünya ufku/görüş alanı" arasındaki ilişkiye daha sonra geleceğim. Wittgenstein soruna şöyle yaklaşıyor:

"Popüler bilimciler tarafından bize, üzerine bastığımız zeminin, sağduyuya öyle göründüğü gibi katı olmadığı; tahtanın, neredeyse boş denecek ölçüde son derece küçük parçacıkların doldurduğu bir mekan parçası olduğu söyleniyor. Bu, bizi şaşırtabilir; çünkü bir bakıma, elbette ki zeminin katı olduğunu biliyoruz; ya da, öyle değilse, tahtanın çürümüş olması yüzündendir, elektronlardan meydana gelmiş olduğu için değil. Tahtanın, bu ikinci nedenle katı olmadığını söylemek dili yanlış kullanmaktır. Çünkü, parçacıklar kum taneleri kadar iri ve kum yığınındaki kadar birbirine yakın olsaydı bile, zemin kum yığınının kum taneciklerinden meydana geldiği anlamda elektronlardan meydana gelmiş olsaydı katı olmazdı. Şaşkınlığımız bir yanlış anlama üzerinde temelleniyor; çok küçük parçacıkların doldurduğu mekan parçası resmi yanlış *uygulanmıştır*. Çünkü, maddenin yapısının bu resmi, tam da katılık fenomenini açıklamak kastıyla kullanılmıştır. (Wittgenstein, Blue Book, Blackwell, 1969, s. 45.)

"Bağdaştırma sorunu" başlığı adı altında sözettiğimiz sorun, temelinde aynı yerde iki farklı gerçeklik resminin biraradalığını bağdaştırmamaktan kaynaklanır görünüyor. Soruna başka bir örnek, üzerinde yazı yazdığım masanın statik makro yapısıyla, elektronlardan oluşan dinamik mikro yapısının bağdaştırılması olabilir.

Sorun kendi yaşam çevremiz olarak, yaşama etkinliği içinden tanıdığımız dünyayı/olayları, nedensel açıklama resimleriyle yeniden tasvir eden ve yapılandıran bilim dilini bağdaştırma/bağdaştıramama sorunu olarak kendini gösterir görünüyor. Bir yönüyle, daha çok çocukların sözgelimi dünyanın yuvarlak olduğu açıklaması karşısında, yuvarlağın altındakilerin başaşağı nasıl düşmeden durdukları vb. sorularına benziyor. Öte yandan, büyüklerin, hatta bilim adamarının çoğunluğunun (bereket versin bir azınlık var!) bu soruları sormamaları sorunun yanıtını bildiklerine ne ölçüde tanıklık ediyor? Sözgelimi, TV olayların canlı görüntülerini elektriksel elektronik bir dizi sürecin yapılandırılması sonucu karşımıza getiriyor. Bu yapılandırma sürecinin mühendisliği konusunda hiçbir bilgi sahibi olmasak bile, sorunun böyle bir açıklaması olduğunu bilerek, elektro magnetik dalgaların nasıl olup da canlı gö-

rüntülere dönüştüğüne şaşırmıyoruz. Öte yandan makro yapısından canlı görüntü olarak sözettiğimiz şey, mikro yapısında TV ekranındaki açıklı koyulu çok küçük aydınlık karanlık noktalardan ibaret. Öyle ki, bu noktalar kendi başına ne aydınlık, ne karanlık, ne de renklerin ışıklı/gölgeli karakterlerini taşımayan lekelerden ibaret görünürken, bu karakterleri canlı görüntü halinde sergiliyor. TV ekranındaki canlı görüntülerle onu meydana getiren fiziksel süreçler arasındaki ilişkiyi bildiğimiz için mi bağdaştıramamaktan kaynaklanan bir şaşkınlığa düşmüyoruz? Bu şaşkınlığa düşen çocuk (bütün çocuklar bu şaşkınlığa düşer anlamına gelmediği gibi, bütün yetişkinler düşmez anlamına gelmiyor. Ne de olsa, yetişkin çocuklar ve çocuk yetişkinlerden sözetmek hep mümkündür.) buradaki mühendislik sürecinden habersiz olduğu için mi bu şaşkınlığı yaşıyor? Bu şaşırmama, bizi çevreleyen yaşadığımız dünyaya karşı ne ölçüde zeki/(intelligent) bir tavra, ne ölçüde bilgiye/açıklamalara yönelik dogmatik olarak koşullanmış bir tavra işaret ediyor?

Çocuğun, bilimsel açıklamaların temsili resimleri ile, tanıdığı dünya arasında bağdaştırma zorluğuyla karşılaşması, bizimse bu zorluğu duymayacak kadar bilgilenmiş olmamız, sorunu çözümleyici açıklıkta bir bilgi sahibi olduğumuz anlamına mı geliyor? İlerleyen bilimsel araştırmalar, bir gün bu tartışmaya açıklık getiren bir bilgi ortaya koyabilir mi? Öte yandan, soruna açıklık getiren "çözümleme"nin, sorunun kaynağında olgulara bakışımızın olguları yorumlayışımızın rolüne dikkatimizi çekmesini, şaşkınlığın ardında kendi bakışımızın rolünü tanımamaktan kaynaklanan yanlışlığını keşfetmesini, dünyanın bizi şaşırtan yüzünü/problematiğini de ortadan kaldıran bir çözümleme olarak alımlamak, şaşkınlığın yarı uyanıklığından, şaşırmamanın uykusuna (Heidegger'in tabiriyle trankilize durumda) dalma tehlikesini içinde taşıyor. Oysa, kendi bakışımızın yorumun rolünün tanınması, burada normal dil oyuncusunun gözünden kaçan dilin ve dünyanın birbirinden soyutlanamaz insanal yönünü ve problematiğini, bu problematiği tanımayan metafizik açıklama varsayımlarına -bilimsel açıklamalarda gizli metafizik dahil- karşıtlığı içinde bir sınır olarak farketmek/çizmek anlamlarını içinde taşıyor. Gerçekten de, çözümlemeyi bu sınırı çizmenin artikülasyon etkinliği olarak anlamak çözümlemeye karşı doğru bir bakış olurdu. Burada, sözkonusu açıklık, insanın yaşam çevresi olan dünyayla ilişkisinin "manifest" yönünün farkedilmesine, sözgelimi açıklamaya/analize temel olduğuna, fakat kendisinin analitik bir nedenselliğe dayalı bir açıklamaya indirgenemeyeceğinin mantıksal olarak ortaya konması anlamına geliyor. Bu açıklık, açıklamaya/bilgiye temel olan, insanın yaşam çevresi olarak dünyadan soyutlanamaz varlığının mantıksal olarak (yani tam da bilimsel düşünmenin en temel yönetimine dayanarak), bilimsel/analitik açıklamalarla (parçacıklar ve hareketleri veya fi-

ziksel süreçler ve nedensel etkileşimleri cinsinden) açıklanamayacağını, insana ve dünyasına değgin fenomenler temelinde tanımakla ilgili. Kavramların kullanım bağlamında, "olguların kendini nasıl gösterdiğinin" tanınmasının çözümlemeye açıklık getirmesi veya getirememesi de bu tanımaya kritik olarak bağlı. Sözkonusu açılıklık, böylece, bilimsel açıklamaların gerçeklik statüsüne bir ışık düşürme, sözgelimi "Bağdaştırma Sorunu" gibi sorunların kaynağına inme kapasitesinde bir açıklık olduğu kadar; temel İnsanlık durumuna, insanın yaşam çevresi olarak dünyayla birlikteliğinin kendisini gösterdiği holistik duruma ve onun problematiğine görüşümüzde bir uyanış yaratma kapasitesinde bir kavrayış olarak görünüyor. Bu bakımdan, bilim felsefesi ve özellikle insan bilimleri açısından, bu bilimsel bakış açılarının gerçekliğe, insana, çevresine, tarihine, kültürüne bakışıyla ilgili kendi olası yanlış anlamalarımızı keşfetme fırsatını bize verdiği söylenebilir.

"Bağdaştırma sorunu", temelinde kendi yaşam çevremiz olarak tanıdık dünya/olay ile, ona değgin mikro yapısal veya özyapısal açıklama resmini bağdaştıramamaktan kaynaklanan bir sorun olarak kendini gösteriyor. Açıklama, "mikro yapı", "özyapı" terimlerini onları anlamlandıran bağlamları üstünde, "bağlamlarını dikkate almadan" anlamlandırma eğilimimizle de yakından bağlantılı. Sözgelimi, "maddenin atomik yapısı" sözünü bu doğrultuda, onu anlamlandıran laboratuvar/deneme/uygulama koşullarını dikkate almaksızın masanın içyapısını/özyapısını oluşturan varlık yapısı olarak bütün maddi nesneler üzerine genelliyoruz. Daha doğrusu, okullarda bu böyle öğretiliyor! Bilimsel bilgilerin üretildiği araştırma bağlamından soyutlanarak öğretilmesinin doğal bir sonucu bu. Kuşkusuz, bu hikayenin sadece bir yönü. Öteki yönü, aynı sorunu bizzat araştırmacı bilim adamlarının da yaşamasıyla ilgili. (Bkz. Sir Arthur S. Eddington, *The Nature of the Physical World,* Cambridge Univ. Press, 1929. Eddingtonun formüle ettiği şekliyle "bağdaştırma sorunu"na, idealist ve realist bilgi anlayışlarının varsayımlarına çözümleyici bir yaklaşım içinden özgün bir bakış için: Bkz. Jose Ortega y Gasset, *Some Lessons' in Metaphysics,* Norton, 1969.)

II

Yaşam çevremiz olarak, yaşam ilişkisi içinden tanıdığımız ve süregiden yaşanan dünya ile, onun gerçeklik olarak tasvir ettiğimiz, bilimsel doğruluk olarak tanıdığımız/kullandığımız açıklama resimlerini bağdaştırma zorluğumuz açıklama resminin kullanım bağlamını tanımamaktan kaynaklanıyor demek sorunu aydınlatacak açıklığı içinde taşımıyor. Bu nedenle, sözgelimi Eddington gibi, açıklama resminin bağlamını oluşturan koşulları tanıyan bir bi-

lim adamının da hala aynı zorluğu duyduğuna işaret edilebilir. Soruna açıklık getirmesi olası, "resmin bağlamı" normal dil kullanıcısının, dili çevresine/dünya'ya uygulamayı öğrenmek için farketmesi gerekli olmayan, fakat bu uygulamaya olanak olan manifest bir dünyanın, manifest olguları içinden farkedilmeyi bekliyor.

Bu doğal durum, normal dilin bir uzantısı olarak işleyen bilim dilinin kullanımında da sürüyor. Sözgelimi, insan başlangıçta, dili öğrenirken belli koşullarda öğrenmeye temel olan tepkiler/yetenekler ortaya koyuyor. Örneğin, benzer ve farklı renkli nesneleri seçip bir araya getirebildiği için oynamayı/kullanmayı öğrendiği nesnelerin renk adlarını, adlarını öğreniyor... Öte yandan, bir yetişkin için başlangıçta sözcükleri böyle oyun ve kullanımlarla öğrenmiş olmasının anlamı nedir? Bir yetişkin, kullandığı kavramların, seçtiği adlandırmaların kendi kavrayışını, algılamalarını adlandırdığını düşünmeye; kavramların kullanımını bu adlandırma sonucu gerçekleşen bir uygulama olarak görmeye daha çok eğilimlidir. Bu nedenle, ortalama bir dil oyuncusu, uygulamayı öğrendiği dili kullanma, bakma, görme, düşünme, algılama tekniklerinin gerçekliğe bakışını ne denli belirlemiş olduğunun açıkça farkında değildir. Böylece, bu teknikleri kullanarak tanıdığı ayırdettiği gerçeklik resminde insan olarak kendi rolünü tanımak için değil, gerçekliği kullanmak üzere belirlemeye, nesnelleştirmeye yönelik bilimsel/kültürel bir dilin içinde yetişmişse, daha çok Descartes'çı bir eğilim içinde düşünecektir. Yani dünyayı özneye ve nesneye bölen, mikro yapıyı daha öze/nesneye yakın bir kavrayış sayan, öznel ve nesnel (primary and secondary qualities) nitelik ayrımlarına öz statüsü atfeden ayrımlar içinde bilimin gerçekliğin yapısını aydınlattığını düşünecektir. Düşünmenin bu nitelikleri kavradığını/algıladığını düşünecek, fakat bu eylemin yerkaplayan bir olgu olarak, bir dil olgusu olarak kendisini nasıl bir bağlamda, ne gibi insani eylemler/etkinlikler üzerinden kendisini gösterdiğini farketmeyecektir. Giderek, burada yerkaplayan bir olgu değil, Descartes'ta ve deneycilerde olduğu gibi, yerkaplamayan bir zihin süreci, algılama, düşünme varsayımlarına yaslanacaktır.

Görülebileceği gibi, burada soruna açıklık getirecek "resmin bağlamı"nın açıklığa kavuşturulması, başta dili kullanmayı ve düşünmeyi karakterize eden, dil oyuncusunun oyunu oynamak için farketmek zorunda olmadığı kendisiyle ilgili olguları (manifest durumu) farketmesini, dili ve dünyayı, algılayan özne ve algılanan gerçeklik olarak birbirinden soyutlanamayacak olgular temelinde ayırdetmesini talep ediyor. Burada araya giren önemli bir engel bizzat dilden edindiğimiz düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarımızdan geliyor.

III

Bağdaştırma sorununa kaynaklık eden, aynı yerde iki farklı gerçeklik resmini bağdaştıramamaktan kaynaklanan bağdaştırma sorununun kaynağında dilden edindiğimiz gerçekliği görme alışkanlıklarımız rol oynuyor. Bu alışkanlıkların dil oyunundaki rolünü, sözgelimi "olarak görmenin" oyunun akışında farklı devam yolları açan ve kapatan oyundaki rolünü farketmediğimiz zaman, gerçekliğin resmine de farklı bir bakışla bakıyoruz; ona bazen öz statüsü yüklüyoruz; bazen de onu özden yoksun, salt saymaca bir konvansiyona veya bir görüngüye indirgemenin iki kutbu arasında gidip geliyoruz.

Şimdi, "olarak görme" olgusunu, psikolojik bir olay olmanın ötesinde, yaşam biçimi olarak insan hayatında devam eden yönüyle; sözgelimi, bir ilkel toplum insanının çevresini gözleminden, yirminci yüzyıl insanının günlük yaşamda veya laboratuvar koşullarında gözlemine kadar insan hayatında süregiden rolüyle farketmeye çalışalım. Sözgelimi, ne ilkel toplum üyesi olarak dil oyuncusu, ne de modern toplumun üyesi olarak dil oyuncusu çevresinin bir gözlemcisi olarak psikoloji ve felsefe okumamışsa, gözlemlerine dayalı yorumlarının böyle bir olgu karakteri sergilediğinin farkında değildir. Farkında olanların bir kısmı da, olaya psikolojik bir yorum altında dikkatleri çekilmiş, olayı psikoloji biliminin yorumu altında tanımış olduklarından, yaşam biçimi olan temel/(groundless) yönüyle olayın farkında değildir. Giderek, bir kısmı, olayın olası nedensel açıklamalarını, olayın temel açıklaması olarak alma eğilimi içinde bu olaya bakma eğilimi içindedir. Benzer bir bakış açısı, ışığın ve renklerin fiziksel mikro yapısına bakışta da kendini gösterir.

TV ekranında mikro yapısında çok küçük ölçekte aydınlık karanlık noktalardan oluşan görüntüye dönelim. Bu lekeleri değil, toplam görüntüyü, renkleri, tonları, gölgeleri olan canlı görüntüleri ekranda görüyoruz. Örneği daha sadeleştirmek üzere, nokta nokta lekelerden oluşan bir fotoğrafta bu lekeleri, görüşümüz ancak ona yaklaştığı zaman, veya büyüteç altında farkeder: Giderek resmin kaybolduğu, nokta nokta lekeler kalabalığının gözüktüğü bir yüzeyi görürüz. Bu durumda ne söylenebilir: Resmin bir görünüş, asıl olan (essential) durumun, gözümüzün önünde duran nokta lekelerle kaplı yüzey olduğunu söyleyebilir miyiz? Ya da, aslolan durumun, görünen yüzeyden gelen fiziksel etkilerin gözün ve merkezi sinir sistemi üzerindeki etkileri olduğunu... söyleyebilir miyiz? Öte yandan, aslolan (essential) durum savından bağımsız olarak, resmin nokta halinde lekelerle kaplı bir yüzey olarak, veya bir manzaranın görünüşü olarak, ya da, resmin yüzeyindeki aydınlanmanın göz ve merkezi sinir sistemi üzerindeki etkileri olarak deneysel durumlara, resimden böyle söz etmenin deneysel kriterlerine işaret etmek mümkün. Ör-

neğin, resme belli bir yakınlık içinde bakarken, görüşüm resmi noktalardan oluşan lekeler halinde seçiyor, veya bu lekeleri değil, resimde görünen manzarayı ya da ressamın çizdiği portreyi görüyorum. Portreyi incelerken, portrede daha önce farketmediğim yüz çizgilerini farkettiğimi, ya da, çizgilerin dramatik ifadesini farkediyorum. Bir portre resminin görüşünü mü, bir insanın yüz ifadesini mi görüyorum ve bu görme fiziksel bir sürecin göz ve sinirsel sistemindeki etkileriyle karşılaştırılabilir/açıklanabilir bir görme midir?

Resim aslında noktacıklardan oluşuyor demek, resmi nokta nokta lekeler halinde gören insanın bu görmesini ifade eden durumundan bağımsız bir gerçekliğin saptaması olabilir mi?! Manzaranın içinde görünenlerin sözgelimi, "kırmızı", "siyah nokta", "elektron", "masa"... olarak tanınması, görülmesiyle, gören insanın durumu arasındaki bağlantının ne ölçüde farkındayız gerçekten? Resme bakan, resmi çevresine tutan insanın çevresinden soyutlanamaz durumu, resmin okunmasında nasıl bir rol oynuyor? Sorunun yanıtı "resmi kullanan insanın durumunu, görmenin bedeni bir etkinlik olarak insanın çevresiyle birlikte kavranmasını gerektiriyor: Sözgelimi, ışığı renkleri, gölgeleri, aydınlığı, karanlığı... insanın çevresini kullanmasıyla, bu çevreye gösterdiği tepkilerle, tavır alışlarla, arzu ve kaçınmanın ortaya çıktığı canlı yaşam ortamında anlamlandırdığını, bu anlam ortamından ve onun atmosferinden soyut olarak anlaşılamayacağını... Gördüğümüz dünyanın manifest karakteri bu kavrayışla bağlantılı: Resmi çevresine tutan, kullanan, "çevresini" kavramsal tanıma araçlarının kullanılma/yorumlama tekniklerine bağlı tarzda "olarak gören" insanın durumunun, en ileri bilimsel/yöntembilimsel gözlem ve deney ortamında hangi biçimler altında indirgenemez bir durum olarak sürdüğünü, resmin/kavramların kullanım bağlamında farkedebilmek.

Bilimsel açıklama resimleri (temsili anlatım biçimleri, modeller, benzetmeler, metaforlar...) resmin kullanım bağlamındaki insanın özgün durumunu, sözgelimi hangi koşullarda, ne gibi olaylarla bağlantı içinde resmi olaylarla karşılaştırdığımızı, *olarak görme*nin hangi koşullarda gerçekleştiğini, bir aşamada unutmamıza (Bu, resmi kullanan insanın/ gözlemcinin varoluşsal durumunu unutmak anlamına geliyor.); gerçekliği, sanki Descartes'ın gerçekliği bedensiz kavrayan düşünen/algılayan öznesinin bakışaçısından yorumlamamıza neden oluyor. Kuşkusuz bunun başlıca nedeni, dili kullanma alışkanlıklarının ve tekniklerinin insanın yaşamını sürdürmesine yönelik olarak geliştirmesine karşın, kullandığı dil ve kendi üzerine düşünmeyi dilin normal kullanımının ve öğreniminin insandan talep etmeyişiyle ilgilidir. Öylesine ki, bazı insanlara, giderek bazı bilim insanlarına ve aydınlara, buradaki gibi felsefi görüşler ve sorunlar bilimselliğe ve bilimsel gelişmelere aykırı veya egzantrik fantezi düşünceler olarak gelir.

Görme'nin bedeni bir etkinlik olarak gerçekleştiği yaşam ortamının olgularını gözden kaybettiğimiz yerde, dil düşünme ve dünya arasındaki iç bağlantılı olguların bağlamıyla temasını kaybetmiş bir bakışla, deyim uygunsa, gerçekliği, Descartes'çı mantıksal mekanda nesneler, olaylar, süreçler ve etkileşimleri "olarak görüyoruz". Yani, "olarak görme" olgusunun yönlendirmesi ve etkisi altında, fakat bunun ayırdında olmayan bir bakışla. Buysa, kısaca, görmenin bağlamında bedenin görme olarak kendi çevresiyle temasının nasıl yaşandığının, gerçekliğin resminin, oraya, Descartes'çı öznenin bedensiz olarak seyrettiği -gerçekliği algıladığını düşündüğü- gerçeklik mekanına nasıl yerleştiğinin bütünüyle farkedilmemesi anlamına geliyor. Bu bakış, bütün çevremize: başka insanlara, kültürlere, toplumlara, doğaya, fiziksel olaylara... bakışımızı etkiliyor. Sözgelimi, bilim öncesi gerçeklik inanışlarıyla, bilimsel doğrulamalara dayanan insan inanışları arasındaki farka farklara kimilerimiz öze ilişkin bir anlam farkı yüklüyor.

IV

Fotoğrafı gözüme yaklaştırdığımda fotoğraftaki görüntünün yerinde nokta nokta lekeler kalabalığı görmeye başlıyorum. Ona belli bir mesafeden baktığımda, "bir manzara fotoğrafı" veya "bir insan yüzünün fotoğrafını" gördüğümden söz ediyorum. Resme bir fotoğraf olarak bakmayı, ondan böyle söz etmeyi bir yana bırakarak, "onu bir manzarayı veya bir insan yüzünü görür gibi olarak da görebilirim. Bunu, bu kavramsal ayrımlarla görmeyi konuşmayı öğrenmiş olarak yapıyorum. Buysa, fotoğraf makinasını ve fotoğrafı tanıyan ve kullanan bir kültürün içinde yetişmiş olmak anlamına geliyor. Bu teknik kültürel ayrımları öğrenmemiş insanın resmi/fotoğrafı bizim gibi okumasını ne ölçüde bekleyebiliriz. Öte yandan, burada öğrenme, görme tepkilerimizi kullanarak bir görme tekniği içinden resmi/fotoğrafı "okuma", yorumlama, onu şöyle veya böyle *olarak görme* anlamına gelir.

Resme baktığımızda aslolan durum nedir? Resmin fiziksel yüzeyinden gözün fizyolojisine ve merkezi sinir sistemine etkiyen ışığın fiziksel etkisi midir? Fakat bunun bir açıklama resmi olarak resmin bütününü kapsamadığını, resmin bütününde çok önemli insani olguları kapsamadığını; buna karşılık, bu açıklama resmini olanaklı kılan olgular olarak onlara dayandığını unutmamaya çalışarak düşünelim. Burada, kendisine dayanılan olgular insanın yaşam biçiminden ve dünyasından soyutlanamaz bir bütünün parçası olarak belirsiz bir bütünün içinden hatırlatılmak zorunda. Örneğin "olarak görme" bir yaşam biçimi olarak insan hayatında, çeşitli tekniklerin kullanımı içinde, çok değişik biçimler altında değişerek dilin dünyayı resmetmesine, bir

gerçekliği temsil etmesine katılıyor. Ne insanın fiziksel görmesinden soyutlanabilir ne de ona indirgenebilir bir olgu olarak, yaşandığı bağlam içinde farkedilmek, tasvir edilmek gereğinde. Çünkü bu durumu açıklıkla farketmediğimiz zaman, bütün belirsizliğine karşın resmin bütünü yerine, "olarak görme"nin etkisi altında gerçekliği yorumladığımızın farkına varmadan konuşuyoruz. Sözgelimi, "maddenin parçacıklardan oluşan yapısından" sözettiğimiz zaman, resmin uygulandığı bağlamda, neleri gözlemleyerek, hangi denemeleri yaparak, ne gibi araçları ve onları kullanma tekniklerini kullanmayı öğrenmiş olarak bu resmi gördüğümüz yere uyguladığımızı unutarak gerçekliğe bakıyoruz. Sözgelimi, araba kullanan bir insan arabayı yolda tutmak üzere yola bakarken, gözünün önündeki toplam görüntünün değişmeleriyle, görüntünün akışıyla ilgili değildir. Direksiyonu tutan elleri, pedalları kullanan ayaklarıyla arabanın yol üzerindeki hareketi ile bütünleşmiş olarak bu hareketi yönetir. Görme, bu bedeni hareketin bir parçası olarak yolu görürken görüş alanındaki sürekli değişen görüntü akışının farkında olmaz. Bedenin herhangi başka bir durumunda, hareketli veya hareketsiz durumda, görme bedenin toplam oryantasyonunun bir parçası olarak çevresini görmekte, bu çevreye temas etmektedir. Görmeyen insanda, bu temasın ellerle gerçekleştirilmesi, görmenin dünyayla bedeni bir temas olmaksızın gerçekleştirildiğini değil, onun yerine gçirilen, fakat olanakları daha sınırlı/farklı bir temas olduğuna işaret eder. Tanıdığımız dünyayı, duyu verilerine analiz eden, duyu verilerinden kurma projesinin (örneğin Russell, Ayer...) temel yanlışı, burada analizin temeli olan olguların bağlamı olarak bedenin dünyayı tanıma aktivitesinin kendini gösterdiği oryantasyon alanı olarak yerin ("Da", Heidegger) gerçeklik mekanının analitik olarak düzenlenmesindeki (uzak, yakın, görünen, görünmeyen nesnelerin ve görünüşlerinin ve yerlerinin koordinatlarının verilmesindeki) özgün rolünün bütünüyle gözden kaçırılmasıyla ilgilidir. Gördüğümüz dünya/çevremiz bize her an temas eden bir çevredir. İnsanın, kendi gövdesiyle, çevrenin görünüşleri arasına koyduğu dokunma mesafesi bedenin kendi çevresiyle orijinal temasının devinim/oryantasyon alanını veri alır.

Bilimsel keşiflerin gerçekliğe değgin açıklama resimlerini, temas alanımızdaki dünyayla bağdaştıramadığımız zaman "bağdaştırma sorunlarımız" ortaya çıkıyor. Aynen yaşam çevresi dünyanın düz olduğuna tanıklık ederken, dünyanın yuvarlak olduğu açıklaması karşısında bir çocuğun duyduğu anlamlandırma zorluğuna benzer şekilde.

Öte yandan, gövdenin temas alanı içindeki bir dünyayı/çevreyi değil, gözün görmeye, bedenin içinde hareket etmeye, nesneleri kullanmaya alıştığı enstrümental bir dünyayı algılıyoruz. Kendi gövdemizi, hareketlerimizi bu enstrümental dünyanın kullanıcısı tekniklere eklemlenmiş olarak, sözgelimi,

kapıyı pencereyi açma fiilleri gibi, benzer birçok fiili gerçekleştirdiğimiz fiilleri gerçekleştiren bir gövde olarak. Örneğin bu gövde, kullanımlarını öğrenmiş olduğu nesneleri, uzaktan görünüşlerinden tanırken ve gerçekliği görünüş mesafesini koruyarak manipüle ederken mesafenin faili olarak kendi rolünü farketmiyor. Sözgelimi, "olarak görme" olayını da, bu nedenle, yaşam biçimi yönüyle ve yaşayan bağlamıyla değil, bir görünüşün (gerçeğin değil) iki farklı şekilde görünmesine örnek oluşturan bir olay olarak alımlıyor. Heidegger, "enstrümental nesnenin Dasein'a olan mesafesinin kendisi, Dasein'ın hiçbir zaman katedemeyeceği bir uzaklıktır..." diyor. Elbette, şu pencereyle aramdaki mesafeyi yürüyerek kat edebilirim. Fakat Heidegger, burada yürünen mesafenin, yürüyenin önceki pozisyonuyla vardığı yer arasını enstrümental hareket'mekanında resmetmesi, bu resme karşı kendi yaşam çevresinde yeni bir oryantasyon durumu olarak tasvir ediyor. Resmetmenin kağıt üzerinde temsilinden önce, kağıt üzerinde temsili resimler üzerinden anlaşmaya önkoşul ve olanak olan insanın kendi dünyasını tanımasının, çevresini kullanmasının resimlerin, anlatım biçimlerinin enstrümental kullanımında izini sürüyor.

Bu hatırlatmalar bir çok insana neden tuhaf gelir? Tersine, bu tuhaflık tuhaflık olsun diye değil, hatırlatma dikkat alanımız dışında kalan bir alana vurgu yaptığı için ortaya çıkıyor. Bu noktada, iki tür tepki/(karşılık) sözkonusu, uyanan dikkatimizin daha da uyanıklık gayreti içinde hatırlatmaların zaten çevreye ve dünyaya yansıtılmış birçok kavramsal görme ve yorumlama alışkanlığının yönlendirmesiyle karşı karşıya zorluğunu tanıyarak hatırlatmaya daha da artikülasyon kazandıracak örneklerle düşünmek. Ya da, kullanmaya alıştığımız, açıklama resimlerinin etkisi altında trankilize düşünme durumunu sürdürmek; giderek, sözgelimi "olarak görme" olgusunu aşan açıklama resimlerinin olduğunu, bilimsel ilerlemelere, gelişmelere örneğin mikro fiziğe, öze değgin anlamlar yükleyerek savunmak...

Kuşkusuz, bu iki devam yolu bizim istencimize açık olarak seçebileceğimiz yollar değil, ancak düşünme duyarlığımızın karşılık verme (respons) yeteneğine bağlı olarak önümüzde açılan yollar. Heidegger, Dasein'ın mekansal olduğunu söylerken, burada "mekanda olma"nın "dünya mekanında" bir pozisyona benzer bir şekilde, veya bir nesnenin yerinden sözettiğimiz anlamda anlaşılamayacağını, bu tasarımların dünyada karşılaşılan varlıklara ait olduğunu hatırlatır. Nesneleri mekanda, belli bir mesafede çevresinde tanıyan, bulan insanın onları aradığı yerde herhangi bir nedenle hazır bulmadığı zaman bunun onun oryantasyon sisteminde enstrümental bir engel olarak kendisini nasıl gösterdiğine, çevresini tanımakla nesneleri kullanmanın birlikte giden karakterine işaret eder. Böylece, Heidegger ve Wittgenstein, dili

kullanarak, çevresini tasvir eden insanın durumunu karakterize eden olguların, dilin anlatım biçimlerinin/gerçeklik betimlerinin yönlendirmesine mesafeli kalarak, tasviriyle ilgileniyorlar. Örneğin, Heidegge, titiz bir dikkatle, insanın mekansallığının dünya mekanında yerkaplayan nesnelerin yeri, mekanı olarak kavranamayacağına böyle bir mekan resminin görüşümüzü yönlendirmemesine hatırlatmada bulunuyor. (Sein und Zeit, paragraf 16, 23.)

Bu karşılaştırma ve hatırlatmalara dikkat çekmemin nedeni, "olarak görme" olgusunun kavranması ve tasvirinde temel durumu nasıl bir mekan/dünya, çevren içinde gördüğümüzle; bu görüşün olgulara bakışımıza egemen olan yönüne mesafeli kalarak durumu kavramamızla ilgili.

Örneğin psikoloji de, "olarak görme"yi bir olay (phenomen) karşımıza çıkarıyor. Bununla beraber, burada da, olayların belli bir biçimde resmedilmiş olarak alımlandığı, "olarak görüldüğü", bilimsel dil sisteminin varsayımlarıyla resmedilmiş bir olaya bakıyoruz, kendi bakışımızı biçimlendiren varsayımların farkında olmaksızın.

Örneğin, psikolojinin dikkatimizi çektiği "olarak görme" olayı, bizde şu düşünceleri uyandırabilir: "Gördüğümüz nesnel dünyaya değgin farklı algılamalarda bulunuyoruz." "Nesnel gerçeklik yok, ona değgin algılamalarımız vardır." "Gerçeğin algılanması bilimsel yöntemlerle olur, görünüşlerin algılanması değişken, yoruma açık, aldatıcıdır." vs. vs.

Görüldüğü gibi, psikolojinin olayı takdimi, onu verile enstrümental gerçeklik mekanı içine, bu gerçekliğin görünüşlerini şöyle veya böyle farklı olarak gören insanın görüşünün öznelliğini karakterize eden bir olay olarak yerleştiriyor. Enstrümental gerçeklik çevrenin nesnelliğine karşıtlığı içinden, olayı bu çerçeve içinde resmettiği, fakat enstrümental çevrenin resmedilmesindeki rolünü gözden kaçırdığı için, yukardaki gibi düşünceleri bizde uyandırıyor. Nitekim, "görünüş/gerçeklik, öznellik/nesnellik ayrımlarını güden, günlük, bilimsel veya felsefi inanışların arkasında yatan bunlar ve benzeri düşüncelerdir.

V

Heidegger ve Wittgenstein, resmi kullanan insanın durumunu, onu çevreleyen nesnel/Kartezyen bir dünya mekanını veri alarak değil, bizzat resmin kullanımının bağlamı olan *yerde*, sözgelimi mekanı üç boyutlu olarak nasıl resmettiğine, resmin çerçevelediği nesnel gerçekliği orada, öyle/anlamlandırıldığı gibi verilen koordinatları içinde görmenin/bulmanın olanakları olan bir bağlama açıklık getirmek istiyor. Bu açıklık neden önemli? Çünkü, gerçeklik dünyasını verili durumda belli bir nesnellik ve mesafe/mekan içinde

çevremizin bir parçası olarak buluyoruz; aletli aletsiz gözlem ve yöntemlerle tanıyoruz, ayırdediyoruz, kullanıyoruz. Burada, bu verili mekanda, alet, gözlem, teknik ve gerçeklik birbirinden ayrılabilir özellikle (analitik) birbirine eklemleniyor. Bunun sonucu olarak insan, gözlemciyi gözlemlediği gerçekliğin karşısında, mekanda belli bir mesafe içinden onu aletli aletsiz gözlemleyebilen, ona yaklaşıp uzaklaşma veya alet kullanma gibi eylemleri seçerek davranan bir insan olarak tasarlıyor. Bu görünüşün bir sonucu olarak, gözlemciyle gözlenen dünya arasında yaşanan temastan ve bağlamından kopuk bir nesnel gerçeklik anlayışı ve insanın gerçekliği görmesine, algılamasına dair varsayımlar yaşadığımız dünyayla aramıza giriyor. Gerçekten bağdaştırma sorunlarımız tam da, bu varsayımların gerçeklikle gözlemcinin bağlamı üzerine yanlış/aldatıcı bir ışık düşürmesiyle araya girmiyor mu? Sözgelimi, resmin çerçevesi içinde iki ayrı gerçekliğin nasıl bir arada olduğunu düşünürken, resmi kullanan gözlemcinin dünyasından kopuk olarak masayla ve elektronlardan oluşan yapısı arasında bağlantı kurmaya çalışıyoruz. Öte yandan, aletin kullanımının resmin kullanımına, resmin kullanımının bedenin kullanımına, bedenin kullanımının insanın çevresine temas eden duyarlığının tepkileriyle nasıl yapılandığına, eklemlendiğine, insan dünyasının mekansallaşmasına ve nasıl mekanize olduğuna dikkat etmek; bu mekanın derinlik/boyut, insanın içinde eylemlerini organize ettiği bir "sistem alanı karakteri" kazanmasındaki rolünü açıklaştırmak... "olarak görmenin" olguların bağlamında kendini nasıl gösterdiğinin izini sürmek anlamına geliyor.

Bu nedenle, bir fotoğrafı basit olarak gözüme yaklaştırdığımda toplam görüntünün kaybolup nokta nokta lekelerin görünmesi veya tersi, nesnelerin görünüşlerini kullandığım, manipüle ettiğim toplam bedeni konumun çevresiyle süregiden temel oryantasyonumuza değgin bir hatırlatma yönüyle felsefi anlam taşıyor. Örneğin, bu temel oryantasyon analitik olarak parçalanamaz bir oryantasyon olarak, dili öğrenmenin olanağı olarak, insanların görme tepkilerini kullanması olarak, kullanılan dilin içinde insanlarca paylaşılarak (yaşam biçimi) sürüyor. Ne ki, bu durumun, böylece burada sözkonusu olgu bağlamının farkında olmak yerine, tersine bir bakışla görme olayını bedeni aktivitenin çevresiyle temasından soyut açıklamalarla, kartezyen mekanda, sözgelimi ışık ışınlarının, veya dalgalarının gözün fizyolojisindeki etkileriyle açıklayan açıklama resmine bakıyoruz. Bu nedenle, "resmin bağlamı" düşüncesi, Heidegger ve Wittgenstein'da bütün analitik açıklama ve deneysel doğrulamaların problematik/sınırı ve mantıksal olanağı olan insanın dünyada oluşuna değgin bir sezginin açıklaştırılmasıyla bağlantılıdır. Şöyle bir karşılaştırma, buradaki olgulara, sözgelimi olarak görmenin bağlamına değgin felsefi aydınlatmaya uyarıcı bir katkıda bulunabilir. Örneğin, yukarda sözettiği-

miz fotoğraftaki görüntünün yaklaşınca nokta nokta lekelerden ibaret görünüşü ve belli bir mesafede yeniden bütünlük/anlam kazanması "Gestalt" olayı olarak tanınır ve insanın çevresini bir bütün olarak algıladığından vs. benzer fenomenlere işaret ederek söz edilir. Fakat, burada olaylara sözünü ettiğimiz insanın durumunu karakterize eden bağlamın bir parçası olarak işaret edilmediği, olaylar bu yönüyle farkedilmediği için, olaylar izole bir biçimde, sözgelimi, insanın görünüşleri bir bütün olarak algıladığı... şeklinde öğrenilir ve bu durumu örnekleyen olgulara işaret edilir. Öte yandan bu olgular, yaşandığı dünyanın bağlamında insanın yaşam davranışının parçası başka olguların içine örülmüştür ve bu bağlamda kendini gösteren (manifest) karakteriyle farkedilmesi, bilimsel bağlamda çeşitli kullanmalık amaçlarla nedensel bağlantılar/korelasyonlar kurarak onu farketmekten, açıklamaktan farklıdır. Burada iki durum birbirini kuşkusuz ki dışlamıyor; tersine manifest durum, bilimsel bağlamın olanağı olarak onu içeriyor. Bununla beraber, bu ilişkinin bilimsel bağlamda farkedilmemesi, olaylar hakkındaki bilimsel (nedensel/veya bağlantı kurucu) açıklamaların kendi mantıksal olanakları ve sınırları olan dünya/çevresine ve problematiğine duyarsız -sözgelimi, dünyaya şaşırmayan, her şeyin bilimsel açıklanabilirlik ilkesi içinde bilinebilir olduğuna inanırken, bilmenin ne anlama geldiğine temel olan insanın durumu üzerinde bir farkedişi olmayan- bir dünya görüşüne temel oluyor.

Fotoğrafın belli bir mesafeden, nokta nokta lekelerden meydana geldiğini görmekle, maddenin belli laboratuvar/deney koşullarında atom ve atom altı parçacıklardan meydana geldiğini gözlemlemek arasında aralarındaki bağlam farkına karşın önemli bir benzerlik var. Sözgelimi, fotoğrafın mercek altında yakından nokta nokta lekelerden oluştuğunu farketmek fotoğrafın görünüşü ye, gerçekliği arasında bir ayrım yapma eğiimini içimizde uyandırabilir. Öte yandan bu eğilim, sadece gören insanın temel durumunu, olarak görmenin bağlamındaki değişmelerin, görülen gerçekliğin tanınması ve tasvirine doğrudan (iç bağlantılı) olduğunu unutmak/gözden kaçırmak anlamına gelir. Benzer şekilde, madde'den çeşitli deneme/tepki alma koşullarında, bu koşulları oluşturarak (laboratuvar) atom ve atom altı parçacıklara değgin varsayımları doğrulayan gözlemlere bakışımıza da aynı eğilim kolaylıkla hakim olabilir ve açıklama resmini dünyaya tutan insanın "dünyasal durumunu" (Heidegger), "resmin kullanım bağlamını" (Wittgenstein), -"olarak görme"nin bağlamını- unutarak, resmin tanıttığı/laboratuvar koşullarında ayırdettiği gerçekliğe bakıyor, gözlemlediğimiz gerçekliğe/mikro düzeye daha temel/asal bir gerçeklik statüsü atfeden bir bakışla bakıyor olabiliriz. Bu durum, "olarak görme"nin bağlamı olarak dünyasal durumumuz üzerinde yeterince açık bir kavrayış elde etmedikçe, görüşümüzün tutsak olduğu bir oyu-

na, sanki Buda'nın sezgisinin "Maya'nın Oyunları" sözüyle işaret ettiği duruma işaret eder gibidir.

Heidegger'le Wittgenstein'ın açıklık getirmeye çalıştığı, "olarak görmenin bağlamı" olarak insanın dünyasal durumu, açıklama resmini dünyaya tutan/uygulayan insanın, resmin yönlendirmesi, yapılandırması nedeniyle gözden kaçırdığı/unuttuğu kendi asal durumu ("Dünya'da olmak") üzerine olduğu kadar, bilimde çok sözü edilen deney ve gözlem durumunda neler olduğuna değgin bir açıklaştırmadır aynı zamanda. Burada sözkonusu gözlem ve deneylere temel olan görme ve dokunma fenomenlerinin, bedenin bağlamında aydınlatılmasının sonraki analitik tasvir ve doğrulamalarının (açıklama resmi kullanımlarının) temeli olduğunu gösterdiği bir açıklaştırma, kavramsal çözümlemedir. Bu açıklığın ışığında, sözgelimi, gözlemlenen/deneylenen gerçekliği duyu verilerine indirgenebilir veya onlardan mantıksal olarak kurgulanabilir görüşünü işleyen (Russell, Ayer vb.) bilgi ve algılama kuramlarının, varsayımlarının derin bir çözümlemesi ve eleştirisidir.

Görünüşle gerçek ayrımı yaptığımız yerde, bu ayrımı yapan insanın durumunda olguların kendini nasıl gösterdiğini, durumun kendiliğindenliğini, *manifest dünyasal oluşu*, ya da "olarak görmenin" bağlamında *görünüş olarak görmenin* veya *gerçek olarak görmenin* kendini hangi kriterlerle gösterdiğini ayırt edemediğimiz zaman; kah mikro gerçekliği, ona temel statü yükleyen bir bakışla "görünüşün art-yapısı" olarak görmeye meylediyoruz; kah mikro gerçekliğe görünüş dünyasında yer arayan "indirgemeci" bir bakışın etkisi altında kalıyoruz; sözgelimi gerçekliğin duyu verilerinden, deneylerinden kurulma mantıksal yapılar olduğu savına yaslanan mantıksal empirizm vs. kuramların bilgi, zihin, algılama varsayımlarında karşılaştığımız gibi.

Böylece, "olarak görme"nin bağlamında olguların kendini nasıl gösterdiğinin açıklaştırılması özel ve öncelikli bir anlam ifade ediyor. Çünkü bu açıklığa varmadan, dilden/bilimden edindiğimiz kavramların, anlatım biçimlerinin, açıklama resimlerinin dünyaya uygulayıcısı dil oyuncusu, dünyaya/çevresine tuttuğu resmin, "olarak görme"nin, sonuçlarının etkisi altında dünyaya bakıyor. Kısaca, resmin bütününü içine alan bağlamı, resmi kullanan insanın manifest durumunu, dünyada-var-oluş durumunu, gözden kaçırıyor.

Bu gözden kaçışın insan hayatında, sosyolojik, psikolojik, ethik, politik, estetik vs. insan hayatının bütün alanlarında sanal değerlerin egemenliğini doğurduğu bugün açıkça görünüyor. Fakat, sanal gerçekliğin ve ona yüklenen veya karşı çıkılan değerlerin insanın ruhsal hayatında gerçek bir değişim/uyanış yapacak, böylece ethik, politik ve sosyal vs. hayatın bütün alanlarında kendini göstermesi olası sonuçları, insanın kendi durumunu açıklıkla

tanımaya, bu autentik arzuyu (passion), aşkı da denebilir, içinde duymasına bağlı görünüyor. Burada sözkonusu ettiğimiz felsefi tartışmaların, "bağdaştırma sorunu" gibi sorunlar üzerindeki açıklaştırmaların, kendi ruhsal, toplumsal, ethik, politik hayatımızla doğrudan bağlantısının ve hayati öneminin kavranması da bununla yakından bağlantılı.

"Olarak görme"nin bağlamında olguların, manifest durumun açıklaştırılması sorununun ethik ve politik alana yansıyan yorumlarından biri, bir tür bilgi ve kültür relativizminin bilgi ve onu kavrayan akıl varsayımlı idealist, realist temelli kültür felsefelerine karşı savunulması şeklinde kendini gösteriyor. Öte yandan, "olarak görmenin bağlamında" manifest olguların tanınmasından geçiyor böyle bir eleştirinin yolu: *Nesnelliğin kriterlerinin verilen bağlamda kendini nasıl gösterdiğinden, bunun açıklaştırılmasından.* "Olarak görme"nin bağlamında nesnelliği, nesnel yorumu ortadan kaldıran bir yorum değil, nesnel yorumun kriterlerini sergileyen durumu ayırdetmek, durumun dil oyununda değişen anlatım formlarıyla nasıl sürdüğünü farketmek sözkonusu. Verilen bir durumda "nesnel", "geçerli", "doğru", "derin"... yorumla yorumu "yüzeysel", "yanlış" veya "geçersiz"... yorumlardan ayıran kriterleri olguların nasıl sergilediğini farketmek önemli olan. Böylece sorun, "olarak görme"nin hem yaşam biçimi/kültür formu sergileyen yüzünü, hem farklı görüş olanaklarını, oyunda farklı devam yollarını kapatan veya açan dinamiklerini araştırmayı talep eden bir düşünmeyi gereksiyor. Belki, henüz resmin kullanıcısı insanın, hep enstrümental/pragmatik amaçlarına hizmet eden resimleri tutarak/kullanarak düşünmeye alışmış; dünya manzarasını hep bu resimlerin *proje çerçevesinden* görmeye/tasarlamaya alışmış insanın düşünmesinin, henüz yabancı olduğu bir düşünme bu. Düşünme alışkanlıkları enstrümental alışkanlıklarıyla belirlenmiş insanın düşünmesini bu uykusundan uyandıracak düşünme artikülasyonlarıyla düşünmek; sözgelimi "olarak görme"nin bağlamında kendi durumunu ve dünyayı yeniden görmesi için bir olanak/fırsat yaratmak: "Manzara Eğitimi" olarak felsefenin misyonu.

VI

Manzara Eğitimi olarak felsefe, (Bkz. Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, YKY, 1998.) ya da dünyayı yeniden görmeyi öğrenme işi (Merleau Ponty.)

Wittgenstein, "en çarpıcı ve dikkate değer olanın bir kez dikkatimize çarpmadıysa, hiç çarpmadığından", "hep göz önünde olduğu için, göze çarpmayan dünyadan" söz eder. Gerçekten de, gözlerim, Heidegger'in de belirttiği gibi kendine en yakın olana değil, odaklandığı yere en yakındır. Heideg-

ger, "gözünde gözlük taşıyan birisinin kendisine bu kadar yakın mesafede, 'burnunun üzerinde' duruyor olmasına karşın, insanın çevresel konumu/ilgisi bakımından, karşı duvarda duran resimden daha uzak olduğuna dikkat çeker. (Sein Und Zeit, p. 107). Benzer şekilde, kulağımıza yapıştığımız telefon kulaklığından çok sesini duyduğumuz uzaktaki insan çevremizde bize daha yakındadır vs. Daha ilginç bir örnek kendi gövdemiz olabilir ve çevreye yönelik ilgimizin çevreyle sürekli temas aracı olarak onu değil temas ettiğimiz "nesneyi" tanırız: "Tıpkı elimizle kavradığımız bir nesnenin kalınlığını ve şeklini, elimizi nasıl kullandığımızı farketmeksizin kendi aracılığıyla hissettiğimiz gibi." (Descartes, Discours, VI.)

> "Şu nesneye bir sopanın uçuyla dokunduğum zaman, dokunma duyumunu sopanın ucunda hissederim, onu tutan elde değil." Fakat, nesnenin sertliğini sopanın ucunda veya elimde hissediyorum, dersem ne farkeder? Bu söz, "sanki sopanın ucunda sinir uçlarım varmış" gibi bir anlama gelir mi? *Hangi anlamda* öyle olabilirdi? -Ne olursa olsun, "Sertliğini vs. sopanın ucunda hissediyorum." demek eğilimindeyim. Bununla beraber giden bir şey de, nesneye dokunduğum zaman, elimde değil sopanın ucuna bakarım; hissettiğim! "orada sert ve yuvarlak bir şey hissediyorum" diyerek tasvir ederim. - "Başparmağımın, işaret parmağımın, orta parmağımın ucunda bir basınç hissediyorum." şeklinde değil... "Sopayı tutan parmaklarında şimdi ne hissediyorsun?" diye soran birisini: "Bilmem *orada* sert ve yuvarlak bir şey hissediyorum." şeklinde yanıtlayabilirim." (Wittgenstein, *Felsefi İncelemeler*, p. 626.)

Fakat, Heidegger ve Wittgenstein, Descartes'tan farklı olarak, işaret ettikleri durumda, temel bir insanlık durumuna (urphânomene), insan zihninin bedenin çevresine yöneliminden soyutlanamaz konumuna; çevreyi uzak, yakın, sert, yuvarlak, siyah, gölgeli, renkli vs. çeşitli adlandırmalarla *resmeden*, bir gerçeklik olarak karşısında alan, belli bir mesafe içinde ona pozisyon alan, bu konumlanma içinden onu resmettiği gerçeklik *olarak gören*, onu manipüle eden, bir ekipman/araç olarak kullanan... insanın içinde olduğu temelli bir aktiviteye işaret ediyor. Sözkonusu *durum*, Descartes'ın düşünen özne varsayımına göre, insan zihninin algıladığı Kartezyen mekanın nesnellik kriterleriyle bir karşıtlık seriliyor. Buna göre, Descartes "kavradığımız nesnenin kalınlığını ve şeklini elimin hareketini ve duyumlarını farketmeksizin nesnenin kendi aracılığıyla tanırız." derken, Wittgenstein ve Heidegger'le benzer bir noktaya işaret eder görünmesine karşın, onlarla karşıt bir sonuca varıyor. Çünkü, burada elini kullanan insanın durumu, temel bir durum olarak kavran-

mıyor; elini kullanan insanın parmaklarındaki sinir uçlarının uyarımı duyumlarla, elinde bu duyumları uyandıran fiziksel etkiler/süreçler arasında nedensel/korelatif bağlantı ilişkileri gözlemleyen, kuran analitik gözlemcinin/epistemolojik bilgi öznesinin bakış açısından insan dünyasının mekanizasyonu/mekansal analizi; bu resmin Kartezyen mekanda mutlaklaştırılması; sözgelimi, öze değgin bir açıklama olarak görülmesi sözkonusu. Ne ki, "olarak gören" insanın durumu kavranmadığı gibi, bu durumun doğal bir sonucu ipestemolojik özne olguların Kartesien mekanizasyonuna bakışını, analitik bir resmi olgulara tutuğunu bütünüyle unutarak mutlaklaştırmaya meyletmektedir. Bu nedenle, "olguların tanınmasından, ayırdedilmesinden söz ettiğimiz zaman, olguların epistemolojik öznenin bakış açısından tanınması/görülmesi kendisine karşı mesafeli durmayı gerektiren bir duruştur. Buna karşılık farkında olmadığımız, fakat bilimsel yöntem ve bakış açısı olarak, neredeyse sorgulama gerektirmez bir açıklıkta benimsediğimiz bir durum olarak, bir ön-yargı etkisiyle görüşümüze egemen olma tehlikesini içinde taşıyor.

"Nesnenin sertliğini, sopanın ucunda veya elimde hissediyorum demek ne farkeder? Hangi anlamda (koşullarda) parmak uçlarıma kadar uzanan sinir uçlarının, sanki sopanın ucunda olduğundan... sözedilebilir?" diye soruyor Wittgenstein. "Sopanın ucunda sinir uçlarından" söz etmek, "parmak uçlarımdaki sinir uçları" sözünün anlamına dayalı bir metafordur. "parmak uçlarımdaki sinir uçları" sözüyle, toplam bedeni etkinliği içinde elini, parmaklarını, sopa vs. nesneleri kullanan insanın bu bedeni etkinliğinin gerçekleşmesine olanak olan fizyolojik yapıyla bu etkinlik arasında kurulan deneysel bağlantılara dayalıdır. Bu nedenle, sözgelimi, "aslında sertliği ve yuvarlaklığı hisseden elim ve parmaklarım değil sinir uçlarımdır.." demek de, bedenin dünyayla temasını karakterize eden olguların burada sözkonusu temel karakteristiği (urphânomene) üzerine yanıltıcı bir ışık düşüren bir metafor olurdu.

Dikkatimi sopanın ucunda sertliğini, yuvarlaklığını hissetiğim nesneden, sopayı tutan elime, parmaklarımdaki duyuma yönelterek, duyumu tasvir için konuşabilirim; Descartes'ın, bedeninin yaptığı işe metodik kuşkuyla yöneldiği bakış açısından, elimin hareketini veya elimde hissettiğim dokunsal veya kinastetik duyumları tasvir için konuşabilirm. Fakat, bu tasvirde kullandığım kavramları hangi koşullarda, nasıl öğrendiğimi, bu öğrenmeye esas olan toplam bedeni koşulları unutmadan; dahası orada manifest durumun kendi manzarasına -"olarak görme"nin görüşümüzü baskılayan, yönlendiren, "uykuya gönderen" çerçevelerine gittikçe daha mesafe kazanan- bir uyanış çabasını çiziktire yazan (artiküle eden) bir düşünme içinde.

VII

"Yanlışımız, orada 'proto-phenomenon' (urphänomena) olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde bir açıklama aramaktır. Yani: *Bu dil oyunu oynanır:* dememiz gereken yerde. Sorun, bir dil oyununu deneylerimizle açıklama değil, fakat oynanan bir dil oyununu farketme sorunudur." (Wittgenstein, Phil. Inv. 654, 655.)

Bağdaştırma sorunu başlığı altına giren sorunlarımız da açıklamayı yanlış yerde aramakla, açıklama resimlerine kullandıkları bağlamı unutarak bakmanın, "olarak görmenin" etkisi altında yöneldiğimiz gerçeklik resmine kah görünüş, kah öz statüsünde görmenin, görünüş statüsünde yorumladığımız bir gerçeklik resminin yerine öz statüsünde yorumlayabileceğimiz bir açıklama resmi aramanın... yanlışları olarak kendini gösteriyor. Görünüşle gerçek arasındaki durum, pencerenin görünüşünü kullandığımız durumla, pencereyi kullandığımız durumlar arasındaki benzerlikleri ve ayrılıkları içeren süregiden manifest durumun bir parçası olarak insan hayatında yer alıyor. Bu nedenle, sözgelimi pencerenin kağıt üzerindeki resmi -resim olarak görünüşü- veya dekor olarak kullanıldığı durum, pencerenin gerçeğini kullandığımız, görüşümüzün pencerenin ardındaki uzamın görünüşünün derinliğine uzandığı, pencereyi açarak dışarı baktığımız durumdakinden daha az gerçek değil. Fakat pencerenin resimdeki görünüşünün, en az hakikisi kadar gerçek olduğunu idrak etmek için, belki resimdeki görünüşü hakikisiyle karıştırıp onu açmaya veya dışarsına bakmaya davranmak gerekiyor.

Yanılsamaya uğrama ve farkına varma anı, tuhaf bir biçimde insanın içinde olduğu enstrümental konulmanışının ve buna bağlı kendini algılayan özne olarak dünyanın/olayların/nesnelerin karşısında konumlandırışında oyunu ve kural olan olgularını farketmek için bir fırsat olabilir. Sözgelimi, pencereyle görünüşünün aynı ontik düzlemde yer aldığını, aradaki gerçeklik farkının bu nesneleri nasıl kullandığımızda, hayatımızda devam eden sonuçlarında kendini gösterdiğini farketmek gibi. Bu sonuçları nedensel bağlantılar kurarak yapılandırmak, manipüle ediyor olmak, bu yapıları deneysel olarak kuran açıklamaların olayın/nesnenin öz/derin-yapısına nüfuz ettiği yanılsamasını bizde yaratıyor. Bu nedenle, artık gördüğümüz dünya; ışığın, renklerin, gölgelerin ve aydınlığın tonlarının, atmosfer esintilerinin dünyası, hiçliğin ya da aynı anlama gelen varoluşun, kaos'un titreşimleri duyarlığımıza çarpmıyor. Gövdemizle ruhumuzun ve varoluşun kendiliğinden devinim alanında neler olduğu (*Natura naturata*, Spinoza) görüş alanımızın -daha doğrusu görüşün gövdenin devinimi olarak varoluşla temas alanının- dışında kalıyor. Böylece dünyaya değgin açıklamalarımızla, bilgiyle kurduğumuz bir

tür koşullanmış ilişki yüzünden -ya da sokratik ifadesiyle, kendi sınırlarını gözetemeyen bilgi inanışları yüzünden- dünya duyarlığımıza şaşırtıcı, problematik, aydınlık ve karanlık olanca bilinmezliğiyle ve derinliğiyle çarpmıyor. Bu konuyu, şairlere ve "karanlık" veya tuhaf bulduğumuz "şair ruhlu" dediğimiz filozoflara, sanatçılara bırakıyoruz. Ne ki, eserleriyle, sözleriyle duyarlığımızda açtıkları deliklerden bize estirdikleri esintilere ancak tadı çıkarılacak bir esrime süreci olarak penceremizi kısa bir süre için, tekrar enstrümental meşguliyetimize (trankilize duruma) gömülmek üzere, aralıyoruz. Daha doğrusu, bu eserlerden gelen esintilere de enstrümental dünyamızda enstrümental bir yer açıyoruz (indulgence.)

Manipüle ettiğimiz dünya çevrenimiz istencimizi kullanabildiğimiz görüş ufkumuzla örtüşüyor. Ne ki, manipüle ettiğimiz gerçeklik çevrenini, varoluşun kendiliğinden dünyası, manifest dünyanın ötekiliği içinde taşıyor. İnsanın ethik duruşu, konuşma ve susmanın değerleri bu ilişkiye duyarlığımızın karşılık verme yeteneğiyle (respons-ability) bağlantılı. Bu nedenle, bu duyarlıkla düşünen insanın ahlakı, özgürlük anlayışı, değerleri, ethik duruş ile; duyarlığı manipüle ettiği dünyanın konvansiyonlarıyla belirlenmiş insanın değerleri arasında duruş farkından doğan önemli bir ayrılık sözkonusu. Bu duruş farkı, her şeyden önce insanın bilgiyle, dünyaya değgin açıklamalarla kendi arasındaki ilişkiyi yorumlamaya ne kadar gönüllü olduğunda, konvansiyonel dünyanın *açığında durma, düşünme duyarlığına bu açık alanı açma kararlılığında ve çabasında* kendini gösterebilir. Bu açıklığa ilerleme çabası olmadan ethik duyarlığın yerinde, konvansiyonel insanın konuştuğunu farketmemiz olası görünmüyor. Böylece, sözgelimi, Wittgenstein'ın, Heidegger'in sözettiği "susma"nın sınırlarının kendini hissettirdiği yerde oluşun ve olmayışın (autentik/inautentik) anlamını.

Gerçekten, bu noktada bilgi felsefesinin bütün sorunlarıyla aslında ethik bir sorunsalı eksen aldığı, dünyayı ve yaşamı ethik bakımdan sorunsallaştırdığı görülebilir. Ya da, belki şöyle demek daha doğrudur: Bilgi felsefesinin sorunları, ancak dünyayı ve yaşamı ethik bakımdan sorunsallaştıran insan için nüfuz edilmeye değer, autentik oluşun potansiyellerini keşfetmeyi olası kılan bir yol oluşturur.

Voss, Stephen (1999). "Zaman İçinde Seyahate İlişkin Kimi Düşünceler." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 42-47.

ZAMAN İÇİNDE SEYAHATE İLİŞKİN KİMİ DÜŞÜNCELER

Stephen Voss*

Zaman içinde seyahat bir paradoks mu? Kimileri bunun gerçekten de bir paradoks olabileceğini öne sürüyorlar. Bana kalırsa, konuya gerektiği gibi bakarsak, paradoks gibi görünen şey, arkasındaki felsefi açıdan ilginç bir iz bile bırakmadan çözülüp gidecek. Bunu ortaya koymak için sizinle birlikte beş ayrı senaryoyu ele almak istiyorum.

Birinci Senaryo: Zaman içinde gelecekten bugüne doğru seyahat ediyorum, benim de davetli olduğum yarınki partide neler yapacağımın öyküsünü bir kağıt üzerine ayrıntıyla yazdıktan sonra bunu şimdiki kendime veriyorum: "Saat 8:17'de kapıya dört parmağımla birden yedi kez vuracağım. Kapı açıldığında karşıma çıkan ev sahibesine gülümseyecek ve ileri doğru altı adım attıktan sonra sola dönerek sağ elimle o akşamın ilk kadehini alacağım..."

Açıklamalarım tümüyle doğru. Öyküyü okuduktan sonra, aklıma onu kimi basit ayrıntılarında yanlışlamayı denemeyi getiriyorum. Örneğin ilk kadehimi sağ yerine sol elimle kaldırmaya karar veriyorum. Yapmayı kararlaştırdığım şeyler gücümün yapmaya bütünüyle yettiği sıradan şeyler. Ne var ki, garip bir biçimde ben bunların hiç birini yapmıyorum.

Ele aldığımız uslamlama uyarınca, bunların hiç birini yapmayışımın nedeni, onları yapmamın önden doğru olduğunu varsaydığımız şeylerle çelişecek olması. Dolayısıyla onları yapmaya gücüm yetmiyor. Ama kuşkusuz böyle şeyleri yapmak yine de benim **elimde** olmalı. Demek ki ortaya çıkan paradoks, bize zamanda seyahatin olanaklı bir şey olduğu yönündeki ilk varsayımımızın yanlış olduğunu gösteriyor. (Gösterilmesi amaçlandığı gibi, ilk varsayım saçmaya indirgendi.)

Buna karşı aklıma birbirini tamamlayan iki yanıt biçimi geliyor. Birincisi, yukarıki uslamlamada aksayan bir yan bulunduğunu savunmak. İkincisi ise aksayanın ne olduğunu saptamaya çalışmak. Dolayısıyla birinciden daha

* İngilizce özgün metinden çeviren Arda Denkel. Çevirmen metni okuyup kimi düzeltmeler öneren Itır Beyazyürek'e teşekkür eder.

da iyi bir yanıt. (Yazımının sonunda belirteceğim gibi, aklıma bir de meta-yanıt gelmeye başlıyor. O yanıtta kendimi kötü haber veren biri, yapılanları cezalandıran efsanevi bir araç olarak tasarlıyorum. Böyle bir şeyin, öbür iki yanıtımın taşıdığı değerin okurca görülmesini engellemeyeceğini umuyorum.)

Her şeyden önce şunu saptayalım: Paradoksun doğuşunu zamanda seyahatin olanaklı olduğu varsayımına bağlamak yanlış. Çünkü varsayım paradoks için merkezi bir konum taşımıyor. Paradoksun onsuz da elde edilebileceği başka yollar var. Şuna bir göz atalım:

İkinci Senaryo: Yarınki partinin ayrıntılarına ilişkin doğruluklar sözkonusu olsun. Bu doğrulukların bir bölümünden oluşan bir öykü benim bugün elime geçiyor. Burada öykünün nasıl yazıldığı önemli değil-onu her şeyi bilen bir Tanrıdan, parmaklarını önündeki klavyeye gelişigüzel vurup duran bir maymuna, ya da birinci senaryodaki zaman gezginine kadar birçok farklı varlık yazmış olabilir; kaldı ki aynı öykü bunların dışındaki bambaşka koşullarda da yazılmış olabilir. Öyküyü okuduktan sonra aklıma onu küçük ayrıntılarında yanlışlamayı denemek geliyor... (Bu noktadan itibaren ikinci senaryo da tıpkı birincisi gibi gelişiyor.)

İkinci senaryo için gerekli olan varsayımların öbeği, birinci için gerekenlerin bir alt-öbeği. İlkinde olduğu gibi paradoks burada da çıktığına göre, bir yerde yanlış bir varsayım yapıldığı, burada da belli oluyor. Ama burada zamanda seyahat gibi bir şeyin olanaklı olduğunu varsaymadığımız için, yanılgılı varsayımın o olamayacağını biliyoruz. Burada kabahati hangi varsayımda bulursak, yalınlık ilkesi bunun aynen ilk paradoks için de geçerli olduğunu söylememizi gerektirecek. Hatayı zaman içinde seyahat düşüncesinde aramanın bir almaşığı olmalı. Evet, saçmaya indirgenme belki başarıldı ama, gösterilmesi amaçlandığı biçimde değil..

Paradoksu yukarıdaki ilk haliyle ortaya çıkaran şeyin ne olduğunu saptamakta yarar var. Şimdi bunu deneyeceğim. Bence, bu amaçla öne sürmek isteyebileceğimiz açıkamaların birçoğu hatalı olacak. Az önce, yanlışlığın zamanda seyahatin olanaklı olduğu varsayımında aranmaması gerektiği üzerinde anlaştık. Gelecekte gerçekleşecek koşulların şimdiden bilinebilir oldukları düşüncesine de atmamalıyız kabahati. Söz konusu önermelerin önceden doğru oldukları -ya da genelde sahip olduğumuzu düşündüğümüz güçlere sahip olduğumuz türündeki basit varsayımlara da..

Gelecekteki kendimin, Tanrının ya da herhangi birinin yarın neler olacağını **bildiği** gibi bir varsayım zaten ne birinci ne de ikinci senaryo içinde yer alıyor.

Her ikisi de, gelecekteki koşullara ilişkin doğruların şimdiden varolduğunu varsayıyor-ancak bu varsayım senaryolar açısından onsuz olunmaz bir

şey değil. Çünkü böylesi önermeler doğruluk değerlerini şimdiden taşımasalar bile-diyelim ki doğruluklarını sözkonusu olayların partide birbiri ardına oluşup durmalarıyla kazanıyorlar-paradoks yine ortaya çıkacak. Eğer onlar doğru olacaksarsa, onların birinden birini yanlış kılacak en küçük şeyi bile yapamayacağım, demektir. İkinci senaryo içinde birinci senaryoyu zamanda seyahat etmenin mümkün olduğu varsayamından nasıl arındırdıysak, şimdi bu her iki öyküyü de gelecek koşullara ilişkin önermelerin bugünden doğru oldukları varsayımından arındırabiliriz. Yine de, kolaylık olsun diye, kimi zaman listedeki önermelerden şimdiden doğruymuşlar gibi söz edeceğim.

Hem birinci hem de ikinci senaryo, o kağıt parçasının üzerindeki her bir önermenin parti geçtikten sonra da doğru olacağını (ya da o aşamalara kadar doğru kılınmış olacağını) varsayıyor. Ancak durum böyleyse, o partinin yine doğru olan ama çok daha ayrıntılı bir öyküsü daha olmalı. Ayrıca bu öykü elimdeki kağıt parçası üzerinde yazılı önermeler yanısıra, içinde başka birçok önerme daha bulunduruyor olmalı. Bu düşündüğüm türdeki bir öyküye **genişletilmiş öykü** diyeceğim. Genişletilmiş öykü şöyle önermeleri kapsayacak: (a) Partiye geldiğimde elimde üzerinde o akşamın daha ileri saatlerinde ortaya koyacağım davranışları betimleyen önermelerin sıralandığı bir kağıt olacak. (b) Partiye, kağıt üzerindeki kimi önermeleri yanlışlamak niyetiyle gelmiş olacağım. (c) Buna karşın, önermelerce betimlenen ancak farklı davranmayı ümit ettiğim her bir davranışı yalnızca önceden yazıldığı gibi yerine getirmekle kalmayacağım; onu (b)'deki niyete uymayışımı anlaşılır kılan bir yeterli gerekçe uyarınca yerine getirmiş olacağım.

Önermeleri (c)'nin ışığında gerektiği gibi çözümlersek paradoksu ortadan kaldırabileceğimiz artık açıklık kazanıyor. Özellikle de üzerinde durduğumuz uslamlamanın normal olarak kendime atfettiğim her türlü gücü gerçekten taşıdığımdan kuşku duymamı gerçeklendirmeyeceğini görmeye başlıyoruz. Şimdi şuna bakalım:

Üçüncü Senaryo: Elime, üzerinde partiye ilişkin kimi doğru kimi yanlış önermelerin yazılı olduğu bir kağıt parçası geçiyor. Burada da amacım önermelerden bazılarını yanlışlamak olsun. Amacımın yalnızca yanlış olan önermelere ilişkin olarak yerine geleceğini öne sürebiliriz.

Önden oluşturduğum bir niyetin kimi durumlarda gerçeğe dönüşmemesi hiç de şaşırtıcı bir şey değildir. Normal insanlar kimi zaman unutkan olurlar; kimi zaman da yapmamaya niyetlendikleri şeyleri değiştirmek için aniden gerekçeler buluverirler; bir partide içilen birkaç kadeh bir kimsenin kararlılığı üzerinde belli etkiler yapabilir... Yani, benim önümüzdeki saatlerde yapacak olduğum şeyleri betimleyen önermeleri yanlışlama çabama ilişkin olarak, sıradan yetilerimin bir anda köreliveregeği-hatta böyle bir körelmenin

şu ya da bu şekilde zamanda seyahat etmekten ileri gelmiş olacağı gibi şeyler düşünmemize gerek yok. İnsanın yetilerinin durduk yerde körelmesi oldukça garip bir şey olur; dolayısıyla bu doğrultudaki bir çıkarsama da kendi geçerliliği için bağımsız gerekçelendirmeler gerektirir. Bu noktayı da saptadığımıza göre, birinci senaryoya geri dönebiliriz.

Partideki davranışımın genişletilmiş bir açıklaması, yapmamayı planladığım A gibi her bir eylem için -gelecekteki kendimin zaten biliyor olabileceği- şu doğrulukları da kapsayacaktır: A'yı yapacağım; A'yı yapmadan önce A'yı yapmamaya niyetleneceğim; A'yı yapmamı sağlayan bir gerekçe bu niyetimi değiştirmeme yeterli olacak. A'nın **böyle** bir açıklaması, birinci senaryoya onun bir parçası olarak eklenmeye tamamen uygun; **en az** birinci senaryodaki kağıt parçası üzerinde "A'yı yapacağım" diye geçen daha az ayrıntılı açıklama **ölçüsünde** uygun.

A'yı yapmamak niyetini şimdi oluşturduğumda, bu yeni nedensel etmenin belli bir olasılıkla A'yı yapmamamı sağlayacağı gibi bir beklentinin hiçbir gücü olmadığını anlıyoruz. Çünkü hipotezimize göre o niyeti oluşturacağım olgusu zaten **önceden** doğru olan bir şey. **Yeni** bir nedensel etmen değil.

Ortada bir paradoks varmış gibi bir görünüm oluşması, partide elimdeki kağıda bakarken karşılaştığım durumun bambaşka bir durumla karıştırılmasından ileri geliyor. Birinci senaryoyu şununla karşılaştıralım:

Dördüncü Senaryo: Zaman makinemin içinde gelecekten bugüne dönerken, yanımda geçmişteki kendimin ertesi gün gideceği bir partideki davranışlarına ilişkin doğru bir öyküyü taşıyorum. Ama bunu şimdiki kendime göstermiyorum. Dolayısıyla ben o partiye giderken yalnızca bir partide bulunmak amacıyla gidiyorum ve doğal olarak da oradaki zamanımı öyküdeki önermelerin tümüne uyarak geçiriyorum.

Şimdi o öyküde yer alan A gibi bir davranışımı seçip şöyle bir soru soralım: "Eğer o durumda da A eyleminde bulunmamak gibi bir niyet oluşturmuş olsaydım, böyle bir nedensel etmenin bana ilişkin koşulları etkileyerek benim A'yı yerine getirmememi sağlayacağı yönünde ciddi bir beklenti olabilir miydi?" Kanımca yanıt burada "Evet" olmalı. Oysa ki birinci senaryoda yer alan gelecekteki kendim bunu bilsin ya da bilmesin, koşullar o senaryo içinde buradakinden farklı.

Hem birinci hem de dördüncü senaryoda, davranaşımı, ona ilişkin şu ya da bu önermeyi yanlış kılacak şekilde değiştirmemi sağlayacak normal yetilerime sahibim. Birinci senaryoyu ilginç olarak farklı kılan şey, gelecekteki kendimin benim partideki davranışlarımı anlattığı öyküyü yazarken belli bir

biçimde sınırlanmış oluşu: Yukarıda verdiğimiz (a)'dan (c)'ye kadarki önermelerin doğruluğu veri alınırsa, onun bu öyküsünün bir kısmını yanlışlamak niyetini oluşturacağım, ama sonunda her birine ilişkin olarak da başarısız kalacağım. Sınırlamayla karşılaşan kimse, benim önceki kendim değil; sonraki kendim. Ne var ki sonraki kendimi sınırlayan şey, o zamana kadar farkında olmamış olduğum bir yeti eksikliğim de değil. O saçma partideki davranışlarımı öyküleyen genişletilmiş açıklamadaki olgular... Beşinci senaryo uslamlamanın özünü veriyor.

Beşinci Senaryo: Biri bana "Senin hakkındaki bir öyküyü sana kağıda yazılmış olarak vereceğim. Onu oku. Bu baştan aşağı doğru -ya da doğruya dönüşecek- olan bir öykü. Yapacağın hiçbir şey bu öykünün hiçbir bölümünü yanlış kılamayacak. İstersen öykünün belli bir parçasını yanlışlamaya çalış. Başaramayacaksın." Bana kağıdı veriyor ve ben de şunu okuyorum:

Bu kağıt üzerinde yazılı olan kimi önermeleri yanlışlama niyetini oluşturacağım. Bu önermelere değinilmesinin nedeni, her durumda, eğer onların birini bile yanlışlamaya kalkarsam, bu niyetimin gerçekleşmemesine yeterli olacak tümüyle doğal gerekçelerin bulunacak olması. (Bunu, ertesi akşam beni davet eden hanımın evine vardıktan sonra yapacağım eylemlerin bir öyküsü izliyor.)

Kağıt parçası üzerine yazılmış önermelerin kimini yanlış kılma niyetimi oluşturuyorum. Ama hiç birini yanlışlamıyorum.

Kanımca artık şu aşamada beşinci senaryoda paradoks doğuran hiçbir yön bulunmadığını ve dolayısıyla aynı şeyin öbür senaryolar için de geçerli olduğunu görebilecek durumdayız. Başlangıçtaki uslamlamanın saçmaya indirgediği varsayım, birinci senaryonun içerik olarak altıncı senaryoya benzer oluşundan başka bir şey değil. Oysa bu varsayım zaten açıkça saçma olduğu için, varılan bu sonuç da fazla bir önem taşımıyor. Özellikle:

Burada zaman içinde seyahat etmenin olanaksız oludğunu gösteren hiçbir şey yok.

Burada, zamana, bilgiye, doğruluğa, insan yetilerine, ya da felsefi açıdan ilginç olabilecek herhangi bir konuya ilişkin önemli bir şey ortaya konmuyor. Ben, olsa olsa, felsefeciler için oldukça karmaşık olan ve ince ayrımlar içeren bir hipotezler ailesi hakkında düşünmenin getirdiği güçlüklere ilişkin kimi doğrulukları su yüzeyine çıkarmış oldum. Bu bize kendimizi daha sağlıklı olarak anlamamız olanağını veriyor. Alınması gereken doğru ders, üzerine yazı yazmaya değecek bir konu olmalı. Ben burada şu saptamayı yapmakla yetineceğim.

Eğer bu yazıyla yapmayı amaçladığım şeyi başarabiliyorsam, belli bir paradokslar ailesini çözüp ortadan kaldırabilmiş oluyorum. Ancak bu önemli bir şey getirmiyor. Buna koşut olan başka bir duruma bakalım. Hepimiz 1=0'ın "matematiksel kanıtlarını" görmüşüzdür. Eğer bir matematikçi bunlardan birinin sıfıra bölünmeyi nasıl gerekli kıldığını göstermiş olsaydı, sözkonusu sonuç bir matematik dergisinde yayımlanamaz, hatta ciddi bir matematiksel çalışma yerine bile konmazdı. Aynı şekilde, benim de burada yaptığım şey ciddi bir felsefe olarak (hatta ciddi anlamda kötü bir felsefe olarak bile) görülmemeli. Ne var ki, saygın bir felsefe örneği olarak görülmesinin yine de olası oluşu, kanımca endişe duymak için yeterli bir neden.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1999). "Bilginin Gücü." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 48-58.

BİLGİNİN GÜCÜ

Vehbi Hacıkadiroğlu

F.T. nın 22. Kitabında, insanın bilgisiyle insanlaştığını ve genel olarak insanlık düzeyinin, bilgi düzeyinin yüksekliği ölçüsünde yükseldiğini öne sürmüştüm. Felsefede günümüze dek kabul edilmiş olan (gerçekte belirsiz kalmış olan) insan kavramıyla uyuşmayan bu görüşün, başlı başına bir takım karşı çıkmalara neden olacağı düşünülebilirken, yine F.T. nın 24. Kitabıda, bilme gücünden ayrı, bir de "tümevarım" ve "tümdengelim" adları verilen ve tikel bilgiden tümele ve tümel bilgiden de tikele ulaşmayı sağlayan bir takım zihinsel işlemlere gerek bulunmadığını öne sürüşümün, eskisinden de büyük bir takım karşı çıkmalar getirmesi beklenebilir.

Gerçi toplumumuzda yazılı olarak öne sürülen görüşleri yazılı olarak eleştirme geleneği yerleşmiş olmadığı için, beklenen karşı çıkmaların hiç gelmemesi olasılığı da yok değildir. Ancak, beklenen ya da beklenebilecek karşı çıkmalar gelse de gelmese de ben onların, en azından bir bölümünün, geldiğini varsayarak düşüncelerime açıklık getirmeye çalışacağım.

Karşı çıkmaların temelinde, insanın karmaşık yapısının yalnızca bilgi birikimiyle açıklanamayacağı düşüncesinin yattığını düşündüğüm için, burada, bilginin gücünü değişik yönleriyle açıklamaya çalışacağım. Bu açıklamaların, bilginin gücüyle doğrudan ilgili değilmiş gibi görünen bir çok konulara da ışık serptiğinin görüleceğini sanıyorum. Gerçekte bilginin verdiği önceden-görme gücünün insanın içgüdüleri karşısında bağımsızlığını, kısaca özgürlüğünü ve bu yoldan da insanlığını açıklamak bakımından yetersiz görmek için bir neden yoktur. Açıklanması gereken, bu gücün, başka bir takım insansal niteliklerin ortaya çıkmasını nasıl sağladığıdır.

Önce, insanı insan yapan, daha doğru bir anlatımla insanı çağının insanı yapan bilginin kimin bilgisi olduğu sorusunu yanıtlamak gerekiyor. İlk bakışta bu sorunun yanıtı basittir. İnsan nasıl davranacağına kendisi karar verdiğine göre, davranışlarının ne gibi sonuçlar vereceğini de kendi bilgisiyle görebilmesi gerekir. Ancak, belli bir toplumun üyesi olan insanın, davranışlarını hangi bilgilerin belirlediği üzerinde biraz düşünüldüğünde, sorunun yanıtlanmasının sanıldığı kadar kolay olmadığı görülebilir. Bu konuyu çağdaş

bir toplum örneği üzerinde açıklamak daha kolay olacağından ben de o yola baş vuracağım.

Çağdaş bir toplumdaki insanlar, yaşamlarını sürdürebilmek için çok karmaşık durumlarda ivedi kararlar almak ve çok karmaşık yapıdaki bir takım araç ve gereçlerden yararlanmak zorundadırlar. Her insanın karmaşık bir durumda iyi sonuç verecek bir karar alabilmek ya da yararlanacağı araç ve gereçleri yapabilmek hatta bunları kullanabilmek için yeterli bilgileri edinmiş olması olanaksızdır. Toplumda bütün bu işleri iyi bilen uzmanlar vardır ve her uzmanın bilgi alanı da sınırlıdır.

Böylece, toplumların bilgi düzeyi uzmanların bilgilerinin uygulamaya geçişiyle belirlenir. Uzmanlar bir yandan teknolojik gelişmelere bir yandan da insanlar arasındaki ilişkilerin iyi işlemesi için gerekli düzenlemelerin yapılmasına katkıda bulunurlar. İnsanlar arasındaki ilişkilere iyi düzenlenmesi bir yandan eğitim ve öğrenimle bir yandan da yasalarla sağlanır. Yasaların yaptırımsız biçimleri olan ahlâk kuralları da yine eğitim ve öğretimle uygulamaya konur. İşte bir toplumun üyesi olan insanların belli bir uygarlık düzeyinde bulunmasını sağlayan bilgi bu orta bilgidir. Burada "insanlık düzeyi" yerine "uygarlık düzeyi" terimini kullanmak zorunda kalışımız, bir takım iç ve dış etkenler yüzünden kimi toplumların uygarlık düzeyiyle insanlık düzeyi arasında bir takım uyuşmazlıklar bulunabilme olasılığındandır.

İnsanlaşmayı sağlayan bilginin kimin bilgisi olduğunu böylece saptadıktan sonra, şimdi artık bu bilginin gücünün açıklanmasına geçebiliriz. İnsanın, kendisiyle başka insanlar ve genellikle dış dünya arasındaki ayrılığın bilincine, ancak insanlaşmanın gelişmesine koşut olarak varabildiğini biliyoruz. Ancak bu gelişme sonunda insanın, karşısında bulacağı dış dünya bir kaostan başka bir şey değildir. Gerçi biz, bu günkü düşüncemizle, bilinçlenmeye başlamış olan insanın karşısına çıkan dünyada, tıpkı bu günkü dünyamızdaki gibi, dağların, derelerin, hayvanların, bitkileri v.b. bulunacağını biliyoruz. Ancak bu dağlar, ovalar, hayvanlar, bitkilerle v.b. ilişki kuran ve onların birbirinden ayrılıklarını ve her türün kendi arasındaki benzerlikleri gözlemleyerek onlara 'dağ', 'ova', 'hayvan', 'bitki' v.b. adlarını veren insanlar bulunmasaydı bu dünya bir kaostan başka bir şey olamazdı.

Demek ki insanın, tıpkı kendi kendini yarattığı gibi, dış dünyayı da yarattığını ve bunu bilgisinin gücüyle yaptığını söyleyebiliriz. Bu, bilgide insanı tanrılaştıran bir gücün bulunduğunu kabul etmek demektir. Bu durumda bilginin, insanın karmaşık yapısının tümünü açıklamasının olanaksız olduğunu öne sürmek, insanı tanrılaştıran bir gücün onun kimi özelliklerini açıklamakta yetersiz kaldığını kabul etmek anlamına gelir. Buradaki çelişki açıktır. Çünkü insanla ilgili olan her şey gibi, bilginin açıklayamayacağı öne sürülen

özellikleri de yaratan ya da insan zihninin o özellikleri yaratmasını sağlayan da bilgidir.

Ancak, bilginin insanı açıklamakta yetersiz kaldığını öne sürenler, böyle genel açıklamalarla yetinmeyecekler ve insanda, gerek bilginin elde edilmesini gerekse elde edilen bilgiden gerektiği gibi yararlanılmasını sağlayan bir takım özel yetilerin de bulunması gerektiğini öne süreceklerdir. Bu, bilginin nasıl elde edildiğinin ve nasıl kullanıldığının bilinmemesinden, daha doğru bir anlatımla, bu konularda sağlam sonuçlara varmanın temel koşulu olan, insanlaşma sürecinin bilimsel verilerle çatışmayan bir açıklamasının yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır.

Biz, böyle bir açıklamanın işbirliği, bilinçlenme, konuşma ve bilgi birikimi aşamalarını kapsadığı sonucuna varmış olduğumuza göre, insanın bütün niteliklerinin, davranışlarının ve başarılarının bu evrelerle, özellikle de bilme yetisiyle açıklanabileceğini gösterebilmemiz gerekir. Önce, bu saydıklarımız dışında hiç bir özel yetiye gerek kalmadan bilgi edinmenin nasıl olanaklı olduğu konusunu ele alalım.

Bilginin bir "önceden görme gücü" olduğunu kabul ediyoruz. Önceden görme, doğadaki belli bir olayın ortaya çıkışının ardından yine belli bir olayın ortaya çıkacağını düşünebilme yetisidir. Örnek olarak "Şeker suda erir" biçimindeki genel bilgiyi alırsak, bu, "şekerin suya düşmesi" olayının ardından "şekerin suda erimesi" olayının geleceğini önceden yani bu olaylar gerçekleşmeden düşünebilmek demektir. Şimdi bu bilginin nasıl elde edilebileceğini görelim.

Bilginin yalnızca deney yoluyla elde edilebileceğini bir genel kural olarak kabul etmiş olmamız gerekir. Ancak deneyin iki biçimi vardır. Biri, başımızdan geçen olaylardan ders alma yani bilgi edinmedir ki buna 'deneyim' diyoruz. Öteki de kendimizin düzenlediği bir olayın sonucunu görmektir ki buna da doğruca 'deney' diyoruz. Örneğimizde deneyim, şekeri suda düşüp eridiğine bir rastlantıyla tanık olup bundan "Şeker suda erir" sonucunu çıkarmak, deney de, bir şeker parçasını "Bakalım eriyecek mi" diyerek suya atmak ve sonucu gözlemlemektir. Bu deney sonuçlarının çözümlenmesine geçmeden önce "deney" ve "deneyim" kavramları üzerinde biraz durmak yararlı olacaktır.

Bizim örneğimizde deney şekerin suya düştüğünde erimesi ya da erimemesi olayıdır. Biz gerçi bu olayların ortaya çıkıp çıkmadığını "görme" duyumuz aracılığıyla öğreniriz. Fakat olayların bizim onları görüp görmememizle bir ilgisi yoktur. Biz görsek de görmesek de şeker suya düşmüş ve erimiştir. Olayı gözlemleyen kimseye 'özne' adını verirsek, öznenin gözlem yoluyla saptadığı durum, zihninde bir takım duyumların ortaya çıktığı değil, doğ-

ruca, suya düşme ve erime olaylarının art arda geldiğidir. Elde edilen bilgi de, olaylardan gelen duyumların zihinde işlenmesiyle değil, olayın kendisinin algılanmasıyla elde edilmiştir.

Oysa Eski Yunandan beri süregelen bir gelenek bilgiyi doğruca duyuların verdiğini öne sürmüştür ve bu büyük yanlışlık günümüzde de 'duyu-deneyi' gibi ne anlama geldiği anlaşılamayan bir terimle ayakta tutulmaktadır. Sözgelimi Hume'a göre, nesnelerden gelen izlenimler zihnimizde ide'ye dönüşmekte ve bu da nesnenin bilgisini vermektedir. İdealist felsefe de, izlenimlerle ideler arasına bir takım zihinsel işlemler koyup, bu işlemlerin apriori bilgilerden oluştuğunu kabul ettiğine göre, o da bilginin duyumlardan, fakat zihinde işlenerek, elde edildiğini kabul etmekten öteye gidebilmiş değildir.

Platon'un İdealar kuramı ilk bakışta onun, duyuların bilgi vermediği gerçeğini görebildiği izlenimini vermektedir. Ona göre ölümsüz ruh, varoluşunun başka bir döneminde görmüş olduğu İdealar dünyasından, nesnelerin asılları ya da özleri olduğu kabul edilen İdeaları tanımaktadır. Böylece ruh, günümüzün duyular dünyasında, İdeaların bozuk kopyaları olan nesneleri duyular aracılığıyla anımsamaktadır. Bu durumda Platon'a göre insan, nesnelerin bilgisini, ruhunun daha önceden edinmiş olduğu bilgileri duyularının anımsatmasıyla kazanmaktadır. Bilgimiz eğer nesnelerin özünün bilgisi olsaydı, Platon'un, duyuların bilgi vermediğini gördüğü düşünülebilirdi.

Platon'dan sonra, gerçekte kendisi de bedenden ayrı bir ruhun bulunduğuna inanan Aristoteles, yine de "başka bir dünyada bulunan İdealar" biçimindeki fantastik tasarımdan kurtulmak için İdeaları "nesnenin özü" kavramı altında dünyadaki nesnelere taşımıştır. Ancak bu düzeltmenin Platon'un kuramındaki iki önemli yanlışlıktan kurtulmayı sağladığı söylenemez. Bu yanlışlıklardan biri, her nesnenin bir özünün bulunduğu ve bilginin bu özü bulup ortaya çıkarmayı amaçladığı düşüncesidir. İkincisi de bilginin duyumlar üzerinde yapılan (algılama ya da soyutlama gibi) bir takım zihinsel işlemler yoluyla elde edildiğinin kabul edilmesidir.

Gerçekte nesnelerin birer özünün bulunduğundan söz edilemeyeceğine göre, o özü bulup çıkarmak için bir zihinsel işlem uygulanması düşünmeye de gerek yoktur. Bu, 'nesnenin bilgisi' denebilecek türden bir bilgi türünün de bulunmadığı anlamına gelir. Yukarda "Şeker suda erir" örneğinde gördüğümüz gibi, insan şekerin suya düştüğünü ve eridiğini, özel türden hiç bir zihinsel işleme gerek kalmadan, doğrudan doğruya gözlemler ve bunu belleğine yerleştirir. Bu bilme ve belleğe yerleştirme işlemlerini gerçekleştirmiş olan insan, gerektiğinde bu bilgisini kullanabilecek, sözgelimi şekerli su elde etmek istediğinde şekeri suya atacak, şekerin eriyip yok olmasını istemediği zaman da onu sudan uzakta tutacaktır.

Buradaki belleğe yerleştirme ve anımsama eylemlerinin zihinsel eylemler olduğu doğrudur. İnsanın, bilme eylemi gibi, bildiğini anımsama ve anımsadığı bilginin kullanılmasını sağlama türünden eylemlerine 'zihinsel eylemler' adını veriyoruz ve böylece insanda, içinde zihinsel eylemlerin gerçekleştiği bir "zihin"in bulunduğunu kabul etmiş oluyoruz. Ancak bunu kabul etmekle, içinde bizim uygun gördüğümüz her türden eylem ve işlemlerin yapılmasına elverişli bir boş alan kabul etmiş olmadığımızı da unutmamak gerekir. Zihinde bir eylem ya da işlemin yapıldığını kabul etmek için, insanın bilgiyle ilgili başarılarının öyle bir eylem ya da işlemin gerçekleştiğini kabul etmeden açıklanmasının olanaksız olması gerekir.

Ancak nesnelerin niteliklerinin bilgisinin nasıl edinildiğini açıklamakla bilgi konusunu tam olarak açıklanmış sayamayız. Bizim verdiğimiz örneğe karşı denebilir ki, bu örnek su ve şekerin birer niteliğinin, şekeri "suda erime" suyun da "şekeri eritme" niteliklerinin nasıl kazanıldığını gösteriyor. Oysa bu bilgiyi anlatabilmek, hatta bilgi konusu olan olayı gözlemleyebilmek "şeker" ve "su" kavramlarını ya da şekerin ve suyun ne olduğunu bilmek gerekir. Bu durumda şeker ve su kavramlarını öğrenebilmek için zihinde "algılama" ve "soyutlama" türünden bir takım işlemler yapmak gerekmez mi? Buna karşı yanıtımız, nesnelerin niteliklerinin bilgisinin dışında bir de "nesnelerin ne olduğu"nun bilgisinin bulunmadığıdır. Öyleyse nesnelerden nasıl söz ederiz?

Bir nesnenin kavramını edinebilmek için, o nesnenin adının doğru olarak kullanıldığı bir tek tümce yapabilmek ya da nesnenin adının geçtiği bir tümceyi anlayabilmek yeterlidir. "Sütümü şekersiz içmem" diyen bir çocuk "süt" ve "şeker" kavramlarını edinmiş demektir. Aynı çocuk "X kentinde altın bulunmuş" tümcesini de, altının ne olduğunu konusunda hiç bir bilgisi olmamasına karşın, yalnızca X kentinde 'altın' adı verilen bir şeyin bulunmuş olduğunu anlayabilmişse, altın kavramını edinmiş olacaktır. Bundan sonra artık o, süt şeker ya da altınla ilgili olarak ne öğrenmişse bu nesnelerle ilgili bir takım nitelikler öğrenmiş demektir. Niteliklerin öğrenilmesi için de zihinsel bir işleme gerek bulunmadığını biraz önce belirttik.

Böylece "Tanrının yarattığı insan" kavramına, örtülü biçimde de olsa, hiç baş vurmadan, salt insanlaşmaya götüren evrim sürecinin ürünü olarak, çok yakından ilgilendiği nesneleri birbirinden ayırt edebilen, bu nesnelerin yine kendisini yakından ilgilendiren niteliklerini öğrenip bundan yararlanmaya başlamış olan insanlardan oluşan bir ilkel topluluk örneği düşünebilecek durumdayız. Başlangıçta bu topluluğun, hem işbirliğinin hem de basit aletlerin yardımıyla avlanmada kolaylıklar sağladığı ve artan zamanı, önce içinde yaşanılan mağaraların düzeltilmesinde, daha sonra da çok basit barınaklar yapımında kullanmaya başladığı düşünülebilir.

Bu ilkel topluluk aşamasının ardından tarımsal üretime ve hayvanları evcilleştirmeye geçildiği anlaşılıyor. Bütün bu gelişmeler salt bilginin artışıyla gerçekleşmekte ve insanların davranışlarını, bilgiyle birlikte, yine bir tür yanlış bilgiden başka bir şey olmayan inançlar yönetmektedir. Böylece bitkiler ve hayvanlar gibi bir varoluş biçiminden yola çıkarak bitkileri ve hayvanları üretebilmeye ve onlardan, doğasını belirlediğini çok aşan bir ölçüde yararlanmaya başlamış olan insanın insanlık düzeyinin, başlangıçtakinin çok üstüne çıktığı açıktır. İnsanlık düzeyinin bu yükselişinin bilgi artışından başka bir açıklamasının bulunduğu da söylenemez. Öyle ki, insanın özgürleşmesinde en önemli etkenlerden biri, hatta birincisi, olan işbirliği bile bütün gücünü, bilgili insanlarca gerçekleştirilmiş ve düzenlenmiş olmasından almaktadır.

Bu arada, özellikle insanlar ve toplumlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinin büyük ölçüde inançların yönetiminde gerçekleşmekte oluşu yüzünden, bu alanlarda, çağın bilgi düzeyine göre "insanlık dışı" olarak nitelenebilecek davranışlarda, bilgi artışının sağladığı olanaklarla da beslenen bir takım aşırılıkların ortaya çıkışına bakarak, bilgi artışının insanlığı geriye götürdüğü sonucuna varmak da haksızlık olur. Böyle bir yargı, doğa karşısında özgürleşme anlamına gelen insanlığın özgürlük artışıyla yitirildiğini kabul etmek gibi bir çelişkiye düşülmesine yol açar.

Gerçekte insanlar arasındaki ilişkilerin inançlara böylesine bağlı kalışının, genel olarak bilginin, özel olarak da insanın ne olduğu konusundaki bilginin, inançların yaygınlık ve etkinliği karşısında çok yavaş bir ilerleme göstermesinden kaynaklandığı açıktır. Taş devri insanının yalnızca taştan basit aletler yapmayı öğrenebilmesi için bir milyon yıllık bir sürenin geçtiği, buna karşı aynı insanların, bu dönem içinde, doğadaki bütün varlıkların canlılığı ve gök cisimlerinin ya da doğaüstü güçlerin insan yazgısı üzerindeki etkileri gibi inançların yaygınlığı üzerinde şöyle bir düşünüldüğünde, yalnızca çok ilkel insanların değil, onlardan çok daha büyük ölçüde gelişmiş insanların davranışlarını da bilgiden çok inançlara bağlı olarak yorumlamanın daha uygun olduğunu görmek zor olmayacaktır.

Bu durumda "Bu hep böyle mi gidecek, insanlık her zaman en önemli kararlarını inançlarının etkisi altında mı alacak" sorusu ortaya çıkıyor. İnsanlığın bilgisinin yeterince artmasıyla inançların gittikçe zayıflayarak son aşamada yok olacağı düşünülebilirse de, insanlığın bilgisinin çok büyük ölçüde artmış olduğu günümüzdeki durum bile bunun hiç bir zaman gerçekleşmeyeceği izlenimini verir gibidir. Ancak bunun, milyonlarca yıllık insanlık tarihi boyunca bilginin çok yavaş artmış olmasından gelen yanlış bir izlenim olduğunu kabul etmek gerekiyor. Çünkü 17. Yüzyılın başlarında dünyanın bir bö-

lümünde yaşayan insanların bilim alanında gerçekleştirdiği devrim inançlardan kurtulma konusunda yeni bir durum yaratmıştır.

O tarihte, İngilterede Bacon'ın kuramsal olarak, İtalyada Galilei'nin de uygulamalı biçimde ortaya attıkları görüşlerin, bilimsel gelişmenin hızlanması yönünde tam bir devrim yarattığı söylenebilir. Yalnızca, "duyu-deneyi" adı verilen anlamsız deney türü yerine kısaca "laboratuardeneyi" adını verebileceğimiz deney türünün gelmesiyle insan bilgisinin artış hızının baş döndürücü bir düzeye ulaşmış olması şaşırtıcıdır. Bu devrim, bilgi alanında insanlığın milyonlarca yıl boyunca elde ettiği başarıların bir çok kat fazlasının son dört yüzyıl içinde elde edilmesini sağladı.

Bu saptamamızı inandırıcı bulmayanların, Galilei'den önce Arkhimedes'in dışında, bu "bilimsel buluş" adını verebileceğimiz türden buluşlar yapmış tek bilim insanının çıkmamış olmasına karşın, o tarihten sonra, her biri dünyayı sarsacak çapta buluşlar yapmış çok sayıda bilim insanı adının sayılabileceğini düşünmeleri yetecektir. İşte, milyonlarca yıl boyunca bilginin gücünü çok aşan bir güçle insanlığa egemen olan inançların, bilginin artışı sonunda ortadan kalkabileceğini düşünmemizin nedeni bilginin gelişme hızındaki bu artıştır. Nitekim bilgi artışının inançları yok edici etkisinin belirtilerinin daha şimdiden görülmeye başladığı söylenebilir.

Ancak, bilginin böylesine bir hızla artışı karşısında, bilgi düzeyi bakımından en yüksekte bulunan toplumlarda bile, özellikle insanla ilgili inançların yok olmamakta direnebilmesi, bir ölçüde, o toplumda bilim alanında gerçekleşmiş olan devrimin bir benzerinin felsefe alanında gerçekleşememiş olmasındandır. İlk bakışta felsefenin bu geri kalmışlığında, bilimin ilerlemesini sağlayan laboratuar deneylerinin felsefenin ilgi odağı olan insan üzerinde yapılamaz oluşunun etkili olduğu düşünülebilir. Oysa bu doğru değildir.

Gerçekte insanı daha iyi tanımak için bir takım deneyler yapılması gerekiyorsa, bu deneyleri yapacak olan da felsefe değil bilimdir. Felsefenin görevi, bilimsel deneylerden elde edilen sonuçlardan yararlanarak insanı tanıma işlevini yerine getirmektir. Oysa felsefenin, amacına ulaşmanın ilk adımını oluşturacak olan, bilginin bir "önceden-görme" gücü olduğunu kabul edebilmesi için, 19. Yüzyılda A. Comte'un "pozitivizm"i ortaya atması gerekti. Üstelik Comte da, bu sağlam bilgi anlayışıyla insanlaşma süreci arasındaki sıkı bağlantıyı kuramamış ve insanlığı boş inançlarından kurtarmaya çalışırken kendisi de bir takım boş inançlara kapılmaktan kurtulamamıştır.

Böylece bilim, devrimden önceki bilimsel uğraş türlerini astroloji, alşimi, falcılık ve büyücülük nitelemeleriyle dışlarken, felsefe eski filozofları, ki bunların büyük bölümü bilimin dışladığı sözde bilim insanlarıydı, düşünce taihinin doruk noktaları olarak görmeyi sürdürmüştür. Öyle ki bilim, özellik-

le başlangıç döneminde, çağının en büyük bilim insanı sayılan Aristoteles'in görüşlerini değerden düşürebildiği ölçüde gelişebilmişken, felsefe günümüzde bil insanlığı, bilimin değerden düşürdüğü o görüşlerle açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim bilim, insanın bir evrim sonucunda ortaya çıktığını kanıtlamışken felsefe, örtülü biçimde de olsa "Tanrının yarattığı insan" kavramından kendini kurtaramamıştır.

Bu insan anlayışının Aristoteles'in bir kalıtı olduğunu görmek zor değildir. Aristoteles, kendi zamanında dünyada bulunan hayvan ve bitki türlerini, aralarındaki benzerlik ve ayrılıklara dayanarak sınıflandırma konusunda gerçekten büyük bir çaba harcamıştır. Ancak o, bu konuda günümüzdeki Evrim kuramıyla hiç uyuşmayan bir görüşe kapılmış ve her hayvan ve bitki türünün, o gün nasılsalar öyle yaratıldıkları, öz bakımından hiç bir değişikliğe uğramadıkları sonucuna varmıştır. Böylece insan da, tıpkı "göksel" denilen dinlerin daha sonra kabul edeceği gibi, herhangi bir çağda nasılsa başlangıçta da öyle yaratılmış oluyordu.

Aristoteles bu "insanın o gün nasılsa öyle yaratıldığı" görüşünü öylesine benimsemişti ki, yalnızca insanın "ussal bir hayvan" olduğunu kabul etmekle kalmıyor, kimi toplumların insanlarının başka toplumların insanlarının kölesi olmak üzere yaratıldıklarını da öne sürüyordu. Bu insan anlayışının felsefede, örtülü biçimde de olsa, günümüze dek sürdüğü, Aydınlama döneminin bu anlayışa etkisinin salt görünüşte kaldığı söylenebilir. Gerçekten, Aydınlanma çağının habercilerinden biri sayılan Hobbes "İnsan insanın kurdudur" diyerek, insanın yaratılıştan gelen değişmez bir özelliğinin bulunduğunu öne sürmüş oluyordu. Descartes da insanın ruh ve beden olarak iki ayrı türden varlıktan oluştuğunu öne sürüyor, Rousseau gerçekte iyi yaratılmış olan insan üzerinde toplumsal yaşamın olumsuz etkisinden söz ediyordu.

Kant'a gelince oda, epistemolojisindeki apriori kavram ve kategorilerle, örtülü biçimde, kabul etmiş olduğu "yaratılmış insan" anlayışını etik alanındaki "insanın nedensellik bağlantısıyla bağlı olmayan bir tinsel varlığının bulunduğunu" kabul ederek açığa vuruyordu. Hegel'le ilgili olarak bu konuda bir şey söylemeye gerek yoktur. Günümüz filozoflarından hangisinin olursa olsun, görüşlerinin cilâsı biraz kazındığında altından bu anlayışın çıktığı görülecektir.

Bu arada salt Deneyci oldukları için her türden tanrısallık düşüncesinden uzakta kaldıkları sanılan filozoflarda da durumun farklı olmadığını belirtmek gerekiyor. Bilginin duyudeneyinden, dolaysız olarak elde edildiğini öne süren bu filozoflar, insanın, duyular aracılığıyla bilginin bir kırıntısını bile elde edemeden hayvanlarla arasında bir yaratılış ayrımının bulunduğunu örtülü olarak kabul etmiş oluyorlardı. Öte yandan "duyu-deneyi filozofları"

adını verebileceğimiz bu filozofların, Taş Devri insanıyla günümüz insanı arasında bir ayrım gözetmedikleri (çünkü her iki insanın da nesnelerden gelen izlenimlerin ideye dönüşüvermesiyle bilgi edindikleri kabul ediliyor) için "insanın değişmeyen özü" kavramına bağlı kaldıkları da unutulmamalıdır. Çünkü "değişmez öz" ancak yaratılıştan gelmiş olabilir.

Şimdi burada bir soru ortaya çıkıyor. Bilimin günümüzde çok gelişmiş bir düzeye ulaşmış olmasına karşın, genellikle insanlar "Tanrının yarattığı insan" kavramından kendilerini kurtaramadıklarına göre, bunun sonsuza dek böyle gideceğini ve insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili inançların etkinliğini sürdüreceğini kabul etmek mi gerekiyor? Eğer durum böyleyse, teknolojik gelişmeler ne kadar parlak olursa olsun, insanlar arasındaki ilişkiler ilkelliğini koruyacak, toplumların toplumları ve insanların insanları sömürdüğü, savaşlarla ve yıkım ve kıyımlarla dolu bir düzen, olduğu gibi, hatta gelişen teknolojiden aldığı güçle, yıkım gücünü artırarak sonsuza dek sürüp gidecek demektir.

Ancak, durum daha yakından incelendiğinde, insanlığın geleceği konusunda böylesine kötümser olmak için bir neden bulunmadığını görmek zor olmayacaktır. Önce, bilim alanındaki gelişmenin ölçüsü ne olursa olsun, bunun, milyonlarca yıllık insanlık tarihinin yalnızca 400 yıllık bir bölümü içinde gerçekleşmiş olduğunu unutmamak gerekir. Üstelik gelişmenin büyük bölümü doğa bilimleri alanında gerçekleşmiş, insan bilimleri, doğası gereği olarak, bu gelişmeye ayak uydurabilmekten uzak kalmıştır. Yine de bu, insan bilimleri alanında hiç bir gelişme olmadığı anlamına gelmiyor.

Gerçekten, doğa bilimlerinin gelişmeye başlamasından 200 yıl sonra da olsa insan bilimlerinin de ortaya çıktığı görülüyor. Gerçi, bu, insan bilimlerine yol gösterecek olan bir insan felsefesinin oluşturulması yönünde genel olarak felsefenin, üzerine düşeni yaptığı anlamına gelmiyor. Fakat bilimin de, insanın bir doğrudan yaratılış ürünü olmayıp bir evrim ürünü olduğunu açıklaması, genel olarak bilimsel gelişmenin hız kazanışının başlama tarihinden çok sonra gerçekleşebilmiştir. Fakat bu durum, genel olarak bilimin gelişmesinin insan bilimlerinin de gelişmesi sonucunu doğurduğunu gerçeğini değiştirmez.

Öte yandan, insan bilimlerinin gelişmesinin insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili inançları zayıflatmakta etkili olduğunu deneyler de göstermektedir. Nitekim daha şimdiden ırk, renk, din ve sınıf ayrılıklarıyla ilgili inançların, güçlerini büyük ölçüde yitirdiklerini, üstelik bu inançlardan kurtulma yolunda en ileri gidenlerin, bu inançlarla beslenen sömürü düzeninden en çok çıkar sağlayan gelişmiş toplumlar olduğu gözlemlenmektedir. Ancak, bu konudaki inançların tümüyle ortadan kalkması, her şeyden önce, felsefenin "Tan-

rının yarattığı insan" kavramından tam olarak kurtulabilmesine bağlıdır. Gerçekten insan, bir kez, toplum içinde yaşamasaydı hayvandan başka bir şey olamayacağını, böylece bütün insanlığını, özgürlüğünü ve mutluluğunu yalnızca topluma, yani başka insanlara, borçlu olduğunun bilincine varırsa başka insanlarla ilgili yerleşmiş insanlarından kurtulma yolunda ilk adımı atmış olur.

Doğal olarak bu bilinçlenme durumu tek tek her insanın, kendisini toplumun yaratmış olduğunun bilgisini edinmesiyle gerçekleşecek değildir. İnsanların büyük bölümü, böyle bir bilgiyi edinmek şöyle dursun, konu üzerinde düşünme gereğini bile hiç bir zaman duymayacaktır. Her önemli bilgi gibi bunu da, önce bir toplum içindeki bir ya da bir kaç kişi düşünecek ve ortaya atacak, toplumun ilgili kesimlerinin bu gerçeği öğrenip içine sindirmesinin ardından, uygulamaya geçilmesine sıra gelecektir.

Uygulama bir yandan eğitim ve öğretim kurumlarında, bir yandan da yasalarda yapılacak düzenlemelerle gerçekleşecektir. Böylece, bir yandan insanlığın başarılarının, bireyler arasındaki yarışmaların değil de çok geniş çaplı bir işbirliğinin ürünü olduğu öğrenilirken, bir yandan da, bunun doğruluğu uygulamalarla gösterilmiş olacak ve bu koşullar altında yetişmiş olan insanların, insanlar arasındaki ilişkiler konusundaki inançlarında büyük değişmeler olacaktır. Öyle ki, bu yeni insan anlayışına ters düşen inançların büsbütün ortadan kalkacağı da düşünülebilir. Yukarda da belirttiğimiz gibi, bu türden inançların yok olma durumlarının ortaya çıkmaya başladığı da bir gerçektir.

Bu arada dinsel inançlar konusu üzerinde ayrıca durmak gerekiyor. Dinsel inançların konusu, insanlarla insanlar arasındaki ilişkileri dolaylı yoldan, yani bu konudaki Tanrı buyrukları aracılığıyla, ilgilendirse bile, bu inançların asıl konusu insanla Tanrı arasındaki ilişkilerdir. Böylece insanla ilgili bilgi artışı, konunun yalnızca bir yanı üzerindeki bilginin arttığı anlamına gelir. Öteki yanla yani Tanrıyla ilgili bilgide bir gelişme olabileceğini düşünmek Tanrı kavramının doğasına aykırı düşer. Böylece bir inançla ilgili tek yanlı bilginin o inancı yok etmesinin olanaksız değilse bile çok zor olacağı açıktır.

Öte yandan dinsel inançlar, çocukların, daha doğdukları günden başlayarak, ana ve babalarının etkisiyle bağlanmak zorunda kaldıkları inançlardır. Bu durumda gerek eğitim ve öğretimde gerekse insanlar arasındaki ilişkilerde çocukları dinsel inançların etkisinden kurtarmanın yollarını arayacak olan insanlar, belki de, henüz bu işi üstlenmeden önce kendi çocuklarına dinsel inançlar telkin etmeye başlamış olan insanlardır.

Bütün bunlar, bilgi düzeyinin böylesine yükselmiş olduğu bir dönemde bir takım inançların, gücünden hiç bir şey yitirmemiş gibi etkili olabilmesi-

nin nedenlerini açıklamaktaysa da, böyle bir durum inançlardan tam olarak kurtulmanın olanaksız olduğu anlamına gelmez. Bilgi artışı öylesine hızlanmış, en köklü inançlar öylesine sarsılmıştır ki, bir gün bütün boş inançlardan kurtulmuş olan bir insanlık artık bir dilek konusu olmaktan çıkmış, gelecekte ulaşılması kaçınılmaz olan bir hedef biçimini almıştır. Yani insanlık, istese de istemese de, inançlarından kurtulacak ve insanla sonsuz evren arasında hiç bitmeyecek olan mutlu yarış asıl o zaman başlayacaktır.

Böylece, çağın gerisinde kalmış olan bir toplumun, gelişmiş toplumlar arasına katılarak, insanlık için ulaşılmasının kaçınılmaz olduğunu saptadığımız düzeye bir an önce erişebilmek için uygulamaya koyması gereken önlemler de belirlenmiş oluyor. Bu da önce, gerek öğretim üyesi gerekse araştırma ve geliştirme laboratuarları va araçları bakımından gelişmiş ülkelerinkiler düzeyinde yeterli sayıda üniversitenin kurulmasını gerektirir.

Ancak, bir toplumun bilgi düzeyinin teknolojisiz yükselmesinin olanaksız olduğunun da unutulmaması gerekir. Teknoloji, bir yandan, kurulmuş olan üniversitelerin ürettiği bilgilerle beslenirken, bir yandan da üniversiteler için laboratuar işlevi görecektir. Teknolojiyle birlikte giden bilgi artışının yalnızca doğa bilimleri alanında gerçekleşeceği düşünülebilirse de, insanlık tarihi insan bilimlerinin gelişmesinin de doğa bilimlerinin gelişmesini izleyeceğini göstermiştir.

Böylece, bilginin genel olarak insanı insanlaştırma gücü konusunun yeterince aydınlandığı söylenebilir. Ancak bilginin gücünün tam olarak anlaşılabilmesi için onun, yalnızca insanlara özgü olduğu düşünülen her türden nitelikleri üretebilecek bir kaynak oluşturduğunun da gösterilmesi gerekir. Bunu da başka bir yazının konusu olarak ele almak uygun olacaktır.

Kanat, Celal A. (1999). "Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 59-79.

BİR FELSEFE SORUSU OLARAK İNSANLAŞMAYA GİRİŞ
-Bir "İnsan Felsefesi"nin Eleştirisi-

Celal A. Kanat

Ana Sav: Bir bilgi nesnesi olarak insanı anlatan insanlaşmadan ayrı olarak, bir bilgi öznesi olarak insanı anlatan insanllaşma sonuçta insansal usun oluşması ve gelişmesidir. İnsanlaşma ile insallaşma ilişkili, karşılıklı bağımlı ve çok-kanallı bir geribesleme (feedback) süreciyle bağlı yönelimlerdir. Bu yüzden, bilişsel öznenin gelişim öyküsünde, metafiziksel ve doğaüstü bir us yorumu da, usu edilginleştiren ve/ya da ikincilleştiren görgül bir beden yorumu da doğru olmayacaktır. Öte yandan, bu ilişkinin doğrusal ve bakışımlı olduğunu varsaymak da, en az eşit ölçüde, doğru olmayacaktır.

Düşünen bir özne olarak insan bu eyleminin bir noktasında, ve çoğu kez örtük ya da belirtik olarak ilk-devinim noktasında, kendini de bir nesne eylemekten uzak kalamaz. O yüzden, "İnsan nedir?" sorusu gerçekte Kant tarafından öne sürülen bildirimi önceleyen çok uzun bir geçmişin birikimini taşır. Dolayısıyla, bu soru ve sorun, ele alınışının amaç, konum, açı ve ereğine bağlı olarak, adeta sonsuz denilebilecek bir çeşitlilik içinde irdelenebilir.

Burada ise, tek bir olumsal yaklaşım amaçlanmıştır: Bir öznelerarası özne olarak insanın oluşumu -ki onun gelişimiyle aynı şeydir. Böyle bir ele alış kaçınılmazlıkla, onu öznelerarası usun bir taşıyıcı ve anlatımı olarak görme durumundadır.

Yine de, sorulabilir ki, bu anlatım neyi anlatır?

İnsan; başka herşeyden önce gelmese bile, en azından başka her şeyin yanısıra ve sıradan bir göz için en çarpıcı özellik olarak insansal form kazanmış bir özdektir. O bu yolla doğanın bir parçası ve öğesidir -böylece, bu dolayımla, doğa yasalarına kaçınılmazlıkla bağımlıdır. Bununla birlikte, o yal-

nızca bir özdek değil, yaşayan/canlı bir özdektir. Canlıların az çok ortaklaşa paylaştığı, ama yine de onların herbirisinde özgül bir fenotipik yapıya oturan özelliklerle donatılmıştır. Kendi olağan gelişimi içinde, o bu özellikleri yansıtmadan ve yaşamadan yapamaz.

Bir özdek, ya da bir örgensel özdek, olarak insanın kurulumu (construction) "insanbilimsel" felsefenin bir izleği olabilse bile, bu boyutlarıyla onun böyle bir felsefenin de, genel olarak felsefenin de bir öznesi olabileceği varsayılamaz. Ama yine de onu bu konuma getiren, öbür tüm temel özniteliklerinden ayrımlı, ancak evrenbilimsel ölçekte bu öznitelikle rle bir yolla bağlantılı olan bir ırasalı vardır: o bir **ussal** varlıktır. O ussal varoluşun tikel bir kipi olarak insandır. Ussal bir varlık yalnızca usa iye bir varlık olmaktan öte, eşd. gözleyen bir bilince iye olmaktan öte,, kendi üstüne düşünebilen, eşd. özbilinçli, bir usa iye bir varlıktır.

Şimdi, daha öteye ilerlemeden, sorunsal nitelikli bu kavrama biraz açıklık getirmek yararlı olabilir.

İnsansal boyutlarıyla us tekil-birey olarak insanın değil, ama çokluklar olarak insanların, ve ayrıca, kendi aralarında uzlaşımsal bir tanıma, anlama, simgeleştirme ve dönüştürme yapısı/yapıları oluşturmuş olan insanların, kullanabildiği, geliştirebildiği ve bu yolla başkalaştırabildiği bir olumsal yetidir. Böylelikle onlar yalnızca kendi çevrelerindeki kaosu kosmoza dönüştürmekle, onu bu yolda okumakla ve böyle bir okuma için gerekli tüm bilişsel ve kavramsal yapıları üretmek, düzenlemek, bağlantılandırmak ve çıkarsamakla kalmazlar; adeta kendi nesnelerini de yeniden üretirler -şimdi artık bu nesnelerin kendileri bile karşılıklı etkileşimle "yaratılmış, onaylanmış, dönüştürülmüş ve bir kenara bırakılmış" olurlar (Blumer). İnsandan insansala geçişi ıralayan bu "değişinim"le birlikte, hakiki dünyalar ile gerçek dünyalar arasında bilişsel bir kopuş gerçekleşmiş olur: "Bu yeti bizim tüm iç ve dış gerçekliği algılayışımızın temelinde yer alır ve kavramlarımız aracılığıyla, onları adeta yeniden, ama bu kez bilişsel yapılar/gerçeklikler olarak, kurar."[1]

Kendi örgensel evrimi içerisinde gözlenebileceği gibi, ne genelde usun, ne de tikellikle insan usunun yalıtlanmış bir özeği vardır. Ancak, bu durum insansal us için çok daha fazlasıyla geçerlidir. Bunun gibi, kendine özgü olan işlevlerini de, alışılmış biçimiyle kendine özgü olmayan öteki işlevlerle birlikte, karşılıklı etkileşim ve geribesleme[2] süreci içinde yerine getirir. Demek ki, o yalnızca alışılmış anlıksal, anlaksal, belleksel ve düşünsel, eşd. ansal, işlevleri düzenlemek, uyumlandırmak, bağlantılandırmak ve anlamlandırmakla kalmaz; ayrıca, en "yalın" gözüken duyusal verileri de, en "bileşik" ve "sofistike" gözüken estetik ve tinsel yapıları da alımlanabilir, aktarılabilir, anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir kılar -onlara/neyse- o olma özelliklerini kazan-

dırır. O yüzdendir ki, "bilgi değişirken nesne de bir başka nesne" olmaya yönelir.[3]

Belirtildiği gibi, insansal us edimsel birey olarak da, bir doğal tür olarak da insanın usundan öte bir yetidir. Bu ötelenmede pekçok, denilebilir ki sayısız, etken pay ve söz iyesidir. Her şeyden önce, evrenbilimsel bir gerçeklik olarak 'en genel duruyla özdek'in, eşd. "evrensel nesne"nin, kendisinde somutlanabilen ve onunla onun Kavramında kendini bireştiren evrenbilimsel yasallık, düzenlilik ve dönüşümler bütünlüğünün, diyelim ki nesnel usun,[4] özellik ve öğeleri burada bir şekilde yansımış (ve olasılıkla, giderek bozunmuş) olmalıdır. Bu yasallık, düzenlilik ve dönüşümlerin tüm yönleriyle insansal bilinç tarafından okunulamaması onların değil, yalnızca, algı, görü ve uslamlayışı kısıtlı olan özne-insanın eksikliği olarak alınabilir. İster J. Monod'nun yorumladığı gibi 'bütünüyle rastlantısallıklardan türemiş bir zorunluluk' olarak düşünülsün, isterse (bilgi ve görü noksanlığı nedeniyle) birbirinden kopuk rastlantısallıklar olarak değerlendirilsin, doğada belirli "teleonomik" süreçlerin işlediği ileri sürülebilir.

Bunun ötesinde, insansal usun arka tasarında hem tarihsel, eşd. dikey, bir öznelerarasılık, hem de toplumsal, eşd. yatay, bir öznelerarasılık yer alır. Böylece, insanın bu yetisi kendini adeta bir bileşke vargı olarak ele verir. Bundan çıkarsanabilecek bir sonuç insansal usun edimsel ve somut bir öznesinin olmadığı ve olamayacağıdır. İnsansal us da, sanıldığının tersine, nesnel us denli **soyut** bir gerçekliktir. Nesnel usun özne/nesnesi'nin tüm evrensel nesnellik olması gibi, insansal usun öznesi de bir olanaklı-tür-olarak-insanlık'dır.

Bunun olağan bir imlemi insansal usun, özne-insanla zaman dizinsel ilişkisinin açık bir sorunsal yaratmasıdır. İnsansal us birey olarak insanın bir olanaklı yetisidir ve kuşkusuz onu öngerektirir. Daha sonra kısaca değinilecek uzun bir süreç içinde, ondan devinmiştir. Daha uygun bir deyişle, onun barınağı insandır. **Bu** anlamda olmak üzere, birey-insan insansal usu önceler. Ne var ki, özne-insan ancak bu olumsal yetinin sayesinde kendini gerçekleştirebilir. **Bu** anlamda da, bu yeti özne-insanı önceler. Öyleyse, Leibniz'in deyişini andırır bir yolda denilebilir ki, insansal usun içerikleri insanı sonralasa bile, usun kendisi insanı (bilişin öznesini) önceler.

Nesnel usun doğaüstü olmayışı (ve olamayacağı) ileri sürülemeyeceği gibi; insansal usun da, "ilk canlılardan insana dek gelen gelişme süreci içinde Tanrının ya da doğanın, insana (verdiği ve) bu gelişme sürecinin ürünü olmayan özel bir yeti"[5] olduğu ileri sürülemez. Böylece, genel durumuyla usun hiçbir uğrağının ve kipinin doğaüstü, doğaötesi bir öntarihi ve tarihinin olmadığı, bir kez daha söylenebilir. Ama, yine de usun bir öntarihi ile bir tarihi

vardır. Bu bildirimin aşırı yüzeysel bir anlayışla ele alınmaması gerekir. Başka deyişle, böyle bir öntarih ve tarihin varlığı; insanın herhangi bir biliş ve bilgi nesnesi üstüne ancak önceden bir bilgisi varsa onu "tanıyabileceği", yoksa, "bir insan bir nesneye ait fikri, bu nesneyi önceden tanımazsa, yani bu nesnenin, iradeyle hiçbir bilgisi bulunmayan fikrini eskiden edinmemişse, (onu) zihinde vücuda getireme(yeceği)"[6] anlamında değerlendirilemez. Daha ilerde yeniden değinileceği şekilde, yalnızca nesnelerarası etkileşimin milyarlarca yıla yayılmış makro sürecinden, bir tortu ve bir kalıntı olarak arda kalmış ve tümüyle doğal yollarla aktarılagelmiş bir bilişsel yatkınlığın, bütün canlılarda (ve genel olarak bütün nesneler dünyasında) yer almış olabileceği, ama bunun tarihsel evriliş koşulları bağlamında körelmiş, tortulaşmış ya da daha geliştirilmiş olabileceği anlamına gelir. Öte yandan, buradan, böyle bir yetinin en başında Tanrı tarafından verilmiş, ama sonra kendi doğal gelişimine bırakılmış olduğu, "Tanrının sadece başlangıçta bir rolü olduğu" ve sonra bunun, "tabiatın en alelade işleyişleri kadar tabii birer olay haline" geldiği sonucunu[7] da çıkarmamak gerekir.

Usun gelişimi önkoşulları doğa tarafından kurulmuş bir gizil anıklık durumunun milyarlarca yılda aldığı yolu imler ve bu henüz tamamlanmış olmaktan da çok uzaktır. Bu sürecin önkoşullarını hazırlayan etmenler onun gelişimini hazırlayan etmenlerle aynı ırasallara iyedir ve hatta denilebilir ki, aynı yapıdadırlar. Ne var ki, usun gelişme süreci içinde önemli bir uğrak sayılması gereken insansal usun evrimi kendine özgü düzenekleri sayesinde, kendi önkoşulları, tarihi ve hatta kendisiyle çok özgün, adeta benzersiz, bir ilişki içerisine girmiş ve onları da yeniden yapılandırarak, bir bilişsel sis perdesi oluşturmuştur.

Bu perde yüzünden, onun temel (ya da önsel) devindiricisinin ne(ler) olduğu gözlerden kaçmış ve birtakım düşünürler bunun ancak bir tanrısal kayra olabileceğini savlarlarken, birtakım düşünürler de bunu kimi bedensel duyumlarda, örn. haz ve acı duyumlarında, aramaya yönelmişlerdir. Kuşkusuz, en genel boyutlarıyla varoluşun korunması, sürdürülmesi ve pekiştirilmesi ile bu temeller arasında güçlü ilintiler bulunmakla birlikte, böylesi duyumları kendi bütünlükleri içinde yeterli ve tüketici nedenler olarak almanın zor olduğunu da kabul etmek gerekir. Çünkü, böylesi dürtülerin insansal usun ırasalı sayılamayacak pekçok düzenek ve tepkiyle karşılanması ve yanıtlanması olanaklıdır, ve doğada gözlenen de bu olanakların edimselleşmesidir. Ussal tepkiler ise, özellikle insansal düzlemde gerçekleştirildikleri zaman, bedensel dürtü ve uyarımlarla böylesine yalınkat bir ilişkiyi ele vermeyecek ölçüde karmaşık olmalarının yanısıra; tasarımsal gerçekliklerle, bedensel/somut gerçekliklerden çok daha fazla bir bakışım ilişkisi gösterirler.

Ama öte yandan, bunun büsbütün ilintisiz bir olgular demetinden söz etmek olmadığını da unutmamak gerekiyor. Bu bakımdan denilebilir ki, bedensel etkilenimler de içinde tüm nesnelerarası etkileşimler usun gelişiminde çok büyük bir rol oynamışlardır -ne var ki bu rol usun bugününe değil, öntarihine kazınmıştır. Nesnelerarası etkileşimin olumlu sonuçlarının sürdürülmesi ve artırılması, olumsuz sonuçlarının azaltılması ya da yok edilmesi dürtüsünü, nesnelerarası tepkime sürecinin bir ilk nedeni, **prote aitia**'sı, olarak almak elbette olanaklıdır. Ve insansal usun dayandığı uzak geçmiş de bundan başkası değildir. O yüzden, Aristoteles'in **Metafiziği**'ni açış tümcesindeki bağlam da fazlaca yadırgatıcı olmayabilir: "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk bunun bir kanıtıdır."[8] Aristoteles görme duyusunun öteki duyulardan daha fazla zevk vermesini, "görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesi" ile bağlantılandırır. Benzeş bir yolda, Spinoza da erdem ile varoluş kaygıları arasında güçlü bağlantılar kurar: hoşlanım ile us arasındaki ilinti de, kendi soykütüksel bağlamı içinde, varoluşu sürdürme ile erdemlilik arasındaki ilinti[9] gibi doğrusaldır.

Ancak bu bağlantı ve ilintilerin bilişsel eylemin öntarihinde yatan ve yalnızca **bu dolayımla** insansal usu etkileyen bir olgu olarak değil de, edimsel bir temel neden olarak algılanması yanlış olurdu. Hoşlanım (haz) ve acı insansal bilginin edimsel ve dolaysız bir nedeni olarak görülemez. Nitekim, bu yolda görüşler geliştiren bir düşünürümüzün, bu bağlantının dolayımsallığına dikkati çekmesi yerindedir: "bilgi artıkça onun doğrudan haz ve acı üretimiyle olan bağlantısı gevşer."[10] Buna eklenebilecek şey "bilgi"nin yalnızca artışının değil, ama onun kavramsallaştırılmasının, eşd. insallaştırılmasının da bu bağlantıyı aşırı ölçüde dolayımladığı ve sonuçta silikleştirdiğidir. Yalın duyusal vargılar değil de, bunların tasarımsal olarak üretilmesi ve kendi özgül kavramlaştırımlarına dönüştürülmesi anlatılmak istendiğinde, kaçınılmazlıkla ussal edimlerin vargılarından söz edilmekte olduğu, kısacası ussal yetilerin önvarsayıldığı, ortadadır. Öte yandan, hoşlanım (ve acı) artırım (ve azaltımının) insanlık tarihinde çoğ kez usdışısal yollarda aranmış olması bu çabaların kendinde ussal yetiler **kullanılmaksızın** yapılmış olduğunu değil, ama ussal yetilerin **kötü kullanılmış** olduğunu bildirir.

Böylelikle açımlanmış bulunan insansal usun adeta bir ansal eşgüdüm, uyumlandırma ve düzenleme özeği gibi işlev gördüğü ve ayrıca, tüm ansal edimler karşısında da, bir yandan doğal durumları, bir yandan da bedensel/somatik uyarım ve istemleri gözönüne alarak, bir tür düşünsel, duygusal ve tinsel çıkarımlar düzeneği şeklinde konumlandığı düşünülebilir. Bu durumda, açıktır ki, usun çıkarım ve vargılarının bir bütün olarak doğanın ve in-

sansal zihnin bileşke ürünleri olabileceği önermesinde fazlaca şaşırtıcı bir yan da kalmayacaktır.

Bunun bir başka anlatımı ise insansal usun örgensel dokusunun beyinle sınırlı görülemeyeceğidir. O doğanın bütünüyle olduğu gibi, insan bedeninin bütünüyle de -tıpkı öntarihinin bütün kıvrımlarıyla olduğu gibi, şimdisinin bütün koşullarıyla da ilintili olması gibi- ilintilidir. Bu yüzden, nesnelliğin bilişsel çıkarımlarının ussal olması denli, duygusal ve tinsel çıkarımlarının da en az o ölçüde ussal olduğu önerilebilir. Bu ise bizim, usun etkisinde ve denetiminde olmayan, onunla ilintisiz tek bir duygumuzun ve tinsel vargımızın bile olmadığını anlatır. Ne var ki, bundan, bizim tüm duygu ve tinsellikleri-mizin ussal yollarla dışavurulmuş olduğu ve öyle okunabileceği anlamı çıkmayacağı gibi, bu süreçte yalnızca yetkinleştirilmiş bir usun etkili olabildiği sonucu da çıkarılamaz.

İnsansal usun yalnızca insan anının ve genelde bireysel-insan beyninin bir ürünü olmadığı ve olamayacağı ne denli doğruysa, onun gelişmesinin insan beyninin özgül işlevleriyle, sonuçta insan beyniyle, doğrusal ilişkiler içinde olduğu da o denli doğrudur. Bunun nedeni bir yandan bu örgensel yapının özgül kurulumunda (genel düzenleyici alımlayıcı ve çözümleyici), bir yandan da tüm evrimsel gelişimin belki de her şeyden çok bu örgende yansılarını bulmuş olmasında aranmalıdır. Örneğin, en temel insansal ıralardan biri sayılan iki-ayak-üzerine-kalkış ve dik-duruş öncelikle onun ön ekstremitelerini, el ve kollarını, serbest bırakarak, bunlar aracılığıyla varoluşun daha etkin biçimde korunup sürdürülmesinin yanısıra, ellerin ustalaşarak alet ve araç kullanım ve yapımının gelişmesine, taşıma, şekillendirme, atma, vb. devimlerin yetkinleşmesine, jestlerin daha anlamlı, düzenli ve süregen nitelik alıp, dilsel iletişime öngelecek bir tür kinetik iletişimin yapılandırılmasına, görüş açısının genişleyerek kuşbakışı görüş alanının büyümesine ve böylelikle derinlik, genişlik ve boy algılarının güçlenerek üç-boyutlu tasarımların şekillenmesine vazgeçilmez katkılarda bulunmuş olmalıdır. Bütün bu dönüşümlerin ansal ve düşünsel evrilişe eşsiz dürtüler yapması tartışılmaz olduğu gibi, dik-duruş sayesinde, kafatasını omurgaya bağlayan ve dört-ayaklı devnimin kural olduğu memelilerde (bu arada, insansı maymunlarda, antropoidlerde) kafatasının alt arkasında yer alan foramen magnum açıklığının öne kaydığı da gözlenmiştir. Böylece, beynin oylum ve sığasının öne kaydığı da gözlenmiştir. Böylece, beynin oylum ve sığasının artması için ek anatomik ve morfolojik olanakların ortaya çıktığı söylenebilir.

Benzer olarak, altçene morfolojisinin ve diş yapısının değişmesi (böylece, kafatasının şakak bölgelerinden beyne gelen basıncın düşmesi ve tüm sonuçlarıyla beslenme rejiminin dönüşmesi), gırtlak boşluğunun yetişkin insan-

da aşağı kayarak yutağın büyümesi (böylece, değişik tınılı ve daha varsıl sesler üretme olanağının artması), vb. önemli anatomik değişinimlerin de beynin gelişim ve etkinliği üzerinde güçlü etkiler yaptığı bilinmektedir.

Kısacası, az bir hata payıyla, insanın fizyolojik, anatomik ve morfolojik yapısındaki tüm köklü dönüşümlerin, insansal evrimde gözlenen ansal ve düşünsel dönüşümlerde ve bunların örgensel temelinin yer aldığı beynin altyapısında güçlü yansılar bulduğunu kabul etmek gerekir. Öyleyse, beyni insansal usun biricik özeği ve biricik yuvası olarak göstermek yönündeki her üsteleyiş gibi; görünüşte bunun tam tersi yolda davranarak, beynin ussal süreçteki benzersiz rolunü küçümsemek de, onun bedensel dönüşüm ve işlevlerle bağlantısını silikleştirmek de hatalı olacaktır.

Us ve ussallık böyle alındıkta, onun öteki ansal süreç ve yetilerden ayırt edilmesi görece kolaylaşmaktadır. Anlık, anlak, bellek, sezgi, algı, öngörü, kestirim ve duyumlar karşısında usun işlevi bir orkestra şefinin işlevine benzemektedir. O bunu tüm bedenle işbirliği içinde yaparken, yalnızce verili durum ve zamanın içerisinde de kalmamakta, tüm evrensel/tarihsel öncüller ve toplumsal/paradigmatik koşulları temel almaktadır.

Usu 'insansal us' kılan düzenekler de bunlardan başkası değildir.

İnsansal usun bu bağlantı, beslenme ve besleme ilişkileri içinde bireysel bedenlerden ayrılmazlığı ve saltlık bir işlevsel bağımsızlıktan çok bir yapısal özerklik konumuna yatkın olması ve genelde, bir işlevsel karşılıklı-bağımlılık ilişkisini anıştırması onun insan felsefesinde zaman zaman geçen "ruh" kavramıyla ilişkisine de ışık tutmaktadır. En genel durumuyla "bilişsel" tepkime sürecinin evriminde kendisini gösteren psişik yapının tinsel iç bütünlüğünü anlatan 'ruh' kavramının -insansal usun tüm bedensel, ansal ve tinsel kurulumlarla karşılıklı etkileşimi ve ilişkisi dolayısıyla- ussal tepkime düzeneği ve sürecinden büsbütün yalıtık düşünülemeyeceği ortadadır. Burada, bu açıdan bir sorun olmadığı söylenebilir. Ne var ki, aynı şeyin metafiziksel eksenli bir 'ruh' kavramlaştırımı için güç olduğu; bu bağlamdaki ruh ile us kavramlaştırımları arasında sorunsal bir ilişkinin bulunduğu, eşit açıklıkla, ileri sürülebilir. Zaten, bu alandaki tartışmaları karmaşık, bulanık ve içinden çıkılamaz duruma getiren de temelde bu kavramsal ikiliktir. Bundan dolayıdır ki, kimi düşünür ve felsefeciler -tartışılan us kavramının arka tasarında böylesi bir metafiziksel ruh kavramının gizlendiğini düşünerek- işi usu büsbütün yadsımaya dek götürebilmektedirler.[11]

Felsefe tarihindeki tartışma ve bildirimlere bakıldığında, bu yöndeki kuşku ve kaygıları tümüyle yersiz görmeye olanak bulunmadığını da kabul etmek gerekir. Sözgelimi Platon ruhu "kendiliğinden hareket eden hareket" diye tanımlayarak, onun "maddeden önce olduğunu, maddenin ise ondan

sonra ikinci sırada geldiğini söyleyerek,[12] metafiziksel bir ruh kavramlaştırımı yapar. Aynı filozof, "biz bedenimiz sayesinde algı (duyumu) aracılığıyla oluşla ortaklık içindeyiz, ruh sayesinde de düşünme aracılığıyla gerçek varolan'la"[13] diyerek, ruh ile us arasındaki ilişkiyi de bulanıklaştırır. Aristoteles bu bakımdan biraz daha açıktır. Ruhun tüm yetilerini bedenle bağlaştırır ve ruhu 'bedenden ayrılamaz' diye niteler. Ama öte yandan, o da bu yetiler arasında saydığı usu (nous) bedenden önceye yerleştirerek, ister istemez ruhla birlikte ölümsüzleştirir. "Beden, o zaman, ruha karşı özdek olmalıdır, ve bu arada ruh ise bedene karşı biçim ya da edim olmalıdır" -ruh "gizlilikte yaşama iye olan bedenin entelekyası ya da edimidir."[14] Ruh bedenle birlikte ölürken, onun bir parçası, düşünen bir parçası olarak edimsel us kalır; o tümel usun bir parçasıdır: **"Nous** dışında, ruhun tüm güçleri bedenden ayrılmazdır ve yokolucudurlar: **nous**/ise/bununla birlikte, bedenden önce vardır ve ölümsüzdür." Bu çekinceli yaklaşımla, Aristoteles ruhu bir tür "bilinç olarak zihin" şeklinde tanımlamış gibidir. Ne var ki, burada, edimsel us bu yolda tanımlamış bir "bilinc"in parçası olarak sunulur.

Buna karşılık, Descartes ruhun bölünebilirliğine karşı çıkar -bölünebilir olan bedendir. Ve ruh beyin dolayımı dışında, hiçbir izlenim elde edemez.[15] Ona göre, ruh düşünen bir töz olmakla birlikte, en üst yetkinliğe ulaşmış olmaktan uzaktır, ama kendi içinde böyle bir varlık düşününe (idea) doğuştan iyedir. Öyleyse, onda, kendinin bilinci ötekinin bilincine göre daha yetkindir. (Bu iki bilincin saltık birliği en yetkin varlık olarak Tanrı olmalıdır.) Descartes böyle düşünür. Ve onun için, "ruh bedensiz, beden de ruhsuz olabilir; bunlar gerçeklikte birbirinden farklıdırlar; biri diğeri olmadan kavranabilir."[16]

Bu düşünceler Malebranche üzerinde de etkilidir. O özdeğin vardan yok ve yoktan da var olamayacğını ileri sürerek, bedenin de ruhun da yalnızca dönüşüm ve bozunuma uğrayabileceğini ileri sürer. Bu görüşün temelinde ruhun bedene (ve hatta, "ilk günah"tan buyana da bedenin ruha[17]) bağımlı olmayıp, onun ancak geçici olarak bedenle buluştuğu savı yatar. Bu buluşma sona erdiğinde (ölüm), ruh önceden "kendinde bulunan fikir ve değişmelerden bambaşka her türlü **(sic)** fikir ve değişmeleri almak bakımından tam bir erkinliğe kavuşacak", beden ise "canlı bir adamın bedeni olmak için zaruri bulunan şekil ve suretlerden bambaşka her türlü şekil ve suretlere girebilecektir."[18]

Görüldüğü gibi, bu ve benzeri yaklaşımlarda ruh, us ve beden arasındaki ilişkiler bulanık ve/ya da metafiziksel bir kavramlaştırım üzerinde temellenmiş durumdadır. Buna karşılık, burada eleştirilmekte olan "metafizikselllik"in bağlamını belirtikleştirmek de yararlı olacaktır. İlkin, metafizikselliğin düzenleyici olmaktan çok, açıklayıcı olabileceği vurgulanmalıdır. O bu açık-

layıcılığını, ancak kendi-olmayanla yapısal bir bağlantı içerisinde gerçekleştirebilir. Dolayısıyla, onun işlevsel özerkliği bu yapısal geribesleme çerçevesinde anlaşılmalıdır. Öyleyse, doğru kullanımıyla metafizik arı usun, daha çok kurgusal yordamlarla, gerçeklikte nesnelliğin kendini ve kipini arama ve bunu soyutlandırma girişimidir. Bunun değişik bir anlayış olduğunu varsayarak, yukarda eleştiri konusu edilen "metafizikselliğin" böyle olmaktan uzak bulunduğunu teslim etmek gerekir. Bu yöndeki bir metafiziksellik nesnede öznelerarası olmayanı aramak olmasına karşın, eleştirilen türdeki metafiziksellik nesnede özneli aramaktan öteye geçmez.

Böylece, eleştirilen 'alışılmış anlamıyla' metafiziksel bir bağlamdan değil de, psişik/bilişsel bağlamıyla ruhtan söz etmenin açıklayıcı olabileceği anlaşılmış olmalıdır. Bu durumda, insansal ruh ile insansal beden arasında bir kopukluk olabileceği kolayca ileri sürülemeyecektir -demek ki, bireysel temelde, bedenin ölümü ruhun ölümünden öte bir şeyi anlatmaz. Tür-olarak-insan'a gönderme yapan bir "insan ruhu"na ilişkin bildirimler ise, kuşaktan kuşağa az çok (ve bozunumlarla) aktarılan bir tinselliği, bir içsel bütünlüğü bildirme dışında, ancak birer eğretilemeyi imleyebilirler. O yüzden, insansal us tür-olarak-insan'da kendini nesnelleştirirken, insansal ruh özne-olarak-insan'da nesneleşir.

İnsansal nitemiyle seçikleştirilmesinden de anlaşılabileceği gibi, us yalnızca özne-insana özgü bir yetiyle sınırlanmış değildir. Kurgusal nitelikli nesnel ustan ayrı, ama son çözümlemede onunla bağlantılı olarak, tüm canlıların bu yetiden az çok bir pay aldıkları varsayılabilir. Bu bakımdan, nesnelerin özelliklerini, bunlara ilişkin tikel duyu verilerini nesnelerden ayırmayı çoğu kez başaramasalar ve bunları nesne-olarak-nesne gibi değil de duyu-verileri-toplağı gibi anımlayabilseler bile (önemli bir ayraç olarak, arkaik bilincin de bunu andırır bir yolda işlediğini gösteren belirtiler vardır), hayvanlar da -Descartes'a karşıt olarak- kimi yalın düşünceler geliştirebilecek denli bir us yetisine iyedirler. Bunun ötesinde, **tüm** canlıların yaşama, korunma ve çoğalma yönündeki bütün temel varoluşsal tepkilerini ancak uygun şekilde gelişmiş bir ussal yapıya dayanarak ürettikleri belirtilmelidir. Başka deyişle, beden ancak, gelişimine kendisinin de katkıda bulunduğu, ama yine de kendi içinde özgül bir işlevle ayırt edilen bu değerlendirme, düzenleme ve tepki üretme yetisi sayesinde, "bilgibilimsel bakımdan güenilir bir beden" niteliği kazanabilmiştir. "Bilgibilimsel bakımdan güvenilir bir beden" bilişim dizgesi ile korunma dizgesinin, işlevsel bakımdan, karşılıklı olarak bağımlı olduğu bir yapıdır.[19]

Böylesi bir yaklaşımın yadsınmasıyla, somut dirimbilimsel olgular yeterince açıklanamayacağı gibi, insan soyu ile onun insanbiçimsel (antropo-

morphic) ataları arasındaki sıçramalı gelişme de koparılarak, yapay bir rubicon sınırı üretilecektir.[20] Böyle yapıldığında, milyarlarca yıl önce ortaya çıkmış olan ilk insansıların, kendi öncellerinden bütünüyle kopuk olarak, birdenbire bir us yetisi geliştirmiş olduklarını varsaymak dışında bir yol kalmayacaktır. Oysa, ne doğal, ne de bilişsel evrimde böylesi bir varsayım doğrulanabilir. Her özellik ve kopukluk kendi öncellerine borçlu kalarak, **ilintili** bir özellik ve kopukluktur.

Öte yandan, insansal usu ayırt eden kimi ırasalların bulunduğunu yadsımak da zor olacaktır. Bu ayırt edicilik herhalde soykütüksel zeminde değil, işlevsellik ve yapısallık zemininde aranmalıdır. Böyle alındıkta, insanı ayırt eden ussallık onun öncellerindeki (hayvanlardaki) birincil-düzeyde-uslamlamadan (görgül varoluş bilinci ve doğrudan bununla bağlı çıkarsamalar) ayrı olarak, ikincil-düzeyde-uslamlama (bilişsel varoluş bilinci, simgeleştirme, kavramlaştırma ve mantıksallaştırma) ile kendini ortaya seren bir uslallık olmalıdır.

Birincil düzeyde uslamlama prototipik biçimde kimi gelişkin hayvanlarda gözlenebilen, varoluş bilincine ilişkin ya da doğrudan ondan türemiş görgül nitelikli çıkarsamalardır. Kimi inansı maymunlarda, özellikle şempanzelerde, görülen araç kullanımı, görsel tabanlı bir iletişim geliştirebilme, kimi davranışları yorumlama ve sonuçlar çıkarabilme ya da bu tür beklentilerle kimi davranışlar geliştirebilme, kendi formunu, türünü ve yakın çevresindekileri ayırt edebilme, belirli bir hazırlık ve çalışmadan sonra kim nesnelerle bunların göstergeleri arasında doğrusal ilişkiler kurabilme, vb. becerilerde belli bir uslamlamanın gerekli olduğu düşünülebilir. Bu uslamlamanın insansal kipte olmadığı, çevresini ve kendisini birbirinden ayıramadığı, onun tüm görgül dünyasının bir tür duyumlar topladığı olup,[21] kavramsallaştırılamadığı ve **bu** anlamda onun "gerek kendisinin, gerekse kendi dışında bir dünyanın varolduğunu, bu dış dünyada kendi türünden ya da başka türden hayvanların, hatta nesnelerin bulunduğunu da bilme(diği)"[22] doğrudur. Ama bütün bu ve benzeri eylemlerde, "eski beyin" ve limbik yapıların işlevselliği altında, içgüdü, eğitim, koşullanma, beklenti, çağrıştırma, vb. yoluyla bağlantılandırılmış kimi bilişsel örüntülerin oluşumu şeklinde gelişen bir uslamlamanın sözkonusu olduğu da eşit ölçüde doğrudur. Bu tür uslamlamanın kimi geç vargılarına, belirli durumlarda (insan olan, ama insansal sayılamayacak) ikiyaş altındaki bebeklerde,[23] benzeşimsel (analogical) düşünüş öncesindeki Avustralopitesinlerin görgül deneyim yaşantıları evresinde de rastlandığı yönünde belirtiler vardır.

İnsan biçimsel bir us anlayışına saltık tutuklu kalınmadıkça, bu düzeydeki uslamlamanın da, bu ne ölçüde alışılmadık, "geri" ve özgün olursa ol-

sun, usun belirli koşullardaki yapısının bir ürünü ve yordamı olduğunu kabul etmek zorunludur. Bu ise, yalnızca "çağdaş" insanın (homo spaiens sapiens) değil, "insan öncesi bilişsel oluşumlar"ın ve bu arada hayvanların, erken bebeklerin ve insansıların (hominids) da birer us varlığı olduğunu anıştıran bir önermeden öte bir şey olmayacaktır. O durumda, insanın "ussal bir hayvan" olarak ırasallaştırılması bir sorunsal durumunu alınaktadır. Çünkü, bu ırasallaştırımda, usun tikellikle insana özgü bir özellik gibi düşünüldüğü yolunda bir anıştırma gizlidir. Oysa, değinildiği üzere, insana özgü olan us ya da ussallık değil, ama bunun insana özgü kullanımıdır: insanbiçimsel, eşd. öznelerarası, bir ussallık yordamı. Öyleyse, denilebilir ki, us insanı öncellerinden hem ayıran (özgül kullanım kipiyle), hem de onu onlarla birleştiren (soykütüğü ve özü bakımından) bir yetidir.

Dolayısıyla, ussallık insanın yaşamını sürdürmesi ya da daha iyi bir yaşama biçimi elde etmesini sağlamaya yönelik bir yeti olduğu gibi, "insanların, hayvanlarda hiç rastlanmayan bir özgürlük içinde davranmalarını sağlayan bir nitelik"[24] gibi de alınabilir. Buradaki "özgürlük"ün, kavramsallaştırma yoluyla, simgelerin nesnelerinden, biliş nesnelerinin olgusal nesnelerden, bilişsel gerçekliğin nesnel gerçeklikten kopmasını sağlayan ve böylece onu, bir anlamda, nesneler dünyasından özgürleştiren bir özgürlük olduğu açıktır. Ne var ki, bu "özgürlük"ün sınırları tarihsel ve toplumsal belirlenimlerle çizilmiş durumdadır -insan bu "özgürlüğü" kullanma yolunu, zamanını ve koşullarını kendisi seçemez. O bunların ortasına atılmış durumdadır ve bu yüzden insan doğallıktan yapaylığa, nesnellikten yapıntısallığa, sorgulayıcılıktan inanmaya sürülmüş bir ussal varlıktır.

İnsan öteki canlılardan ayrı olarak, biliş nesnesi karşısında bir biliş öznesi olabilen biricik yaratıktır. Bunu yukarda anılan türden bir "özgürlük" karşılığında edinmiş olsa bile, yine de, böyle bir uslamlama sürecinin benzersiz sonuçlar üretmiş olduğu açıktır. Her şeyden öte, simgeleştirme yoluyla insan önemli bir bilişsel esneklik edinebilmiş ve kendine adeta ikinci bir evren yaratmıştır. Gerçekten, insan fizik olarak olgusal bir evrende var olmakla birlikte, simgesel bir evrende yaşar; "bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez. Durumu kuramsal alanda da, eylemsel alandakinin aynıdır."[25] İşte bu biliş ortamını hem yaratan, hem geliştiren, hem de gerekçelendiren us kullanım kipi burada ikincil-uslanma düzeyi olarak andığım yordamdır.

Bu nokta, ele alınması gereken şey birincil ve ikincil uslamlama düzeylerinin birbirine nasıl yerlerini bıraktıklarıdır. Başka yolla söylendikte, bir felsefe sorusu olarak insallaşma nasıl gerçekleşmiştir? Bu sorunun olası yanıtları irdelendikçe, sorunun özünün de daha iyi açıklığa kavuşacağı, eşd. in-

sansallaşmanın tam neyi imlediğinin daha iyi anlaşılabileceği, düşünülmektedir.

Öyleyse, açıklığa kavuşturulması gereken insallaşmanın, özünde, ikincil düzeyde uslamlama yetisinden öte bir şey olmadığı söylenmiş durumdadır. Ama, bunun bir öntarihinin bulunduğu ve bu öntarihin, bu yeti açısından önemli olduğu da bilinmelidir. Bu öntarihi doğal tepkime sürecinin ötesinde, ama örgensel etkinliğin biliş özniteliği taşıyan ansal ürünlerinin en azından kimi ırasallarını da yansıtabilecek bir noktada ve bir şekilde başlatabilmek gerekir.

Örgensel düzenekler çerçevesinde gözlenen irkilebilirlik, uyarılabilirlik, vb. tepkimelerde, özsel olarak, yalnızca "nesneler"in kimi ilgili özellik ve dürtülerinin "temsil" edildiği, ama "özne"nin yapısal özelliklerinin büyük ölçüde etkisiz kaldığı ya da hiç yansımadığı, öte yandan, "temsil" edilmiş kimi "nesne" özellik ve dürtülerinin de yalıtlanabilir, seçikleştirilebilir ve yeniden üretilebilir nitelikte olmadığı için, böylesi tepkimeleri ancak söykütüksel bağlamıyla bir bilişsel tepkime, ya da yarı-bilişsel tepkime, olarak görmek olanağı vardır. Dolayısıyla, asıl bilişsel tepkimeler sürecini daha öte bir durumdan, sözgelimi içgüdülerin çözümlenmesinden, başlatmak daha anlamlı olmaktadır.

İçgüdüler belirli amaçlara yönelik, ama bu amaçların öngörüsünü taşımayan ve kendilerini, işleyiş bakımından önceleyen bir eğitimin sözkonusu olmadığı köklü dürtülerdir.[26] Bu dürtüler yaşamın güdüleri karşısında canlıya özel nitelikli bilişler sağladığı için, bunları, beslenme, korunma, üreme gibi en temel varoluşsal işlevlerle koşullandırılmış bir tür **a priori** bilişler ya da biliş kalıpları olarak görme olanağı vardır. Kendilerini varoluşsal davranışlarda dışavuran bu biliş formları yeterince düzgüsel, türsel, doğuştan, kalıtımsal, önsel ve anlamlıdırlar.[27] İçgüdüleri soluma, vb. özdevimli dizemsel (rithmic) etkinliklerden ayırt ederek, bunları bilişsel kalıplar ve formlar durumuna getiren özelliklerin başında, bunların, kendi amaçları yönünde kimi beklenti ve görüler üretebilmeleri, böylece -en azından bir kez gerçekleştikten sonra- kör etkinlikler olmaktan çıkıp geliştirilebilmeleri, değişkelendirilebilmeleri, işlenebilmeleri ve yetkinleştirilebilmeleri gelmektedir. Bu yolda, **a priori** nitelikle olan bu kalıpların bireysel temelde **a posteriori** dönüşümler geçirdikleri söylenebilir.

İçgüdüler örgensel yapının tümünü ilgilendirerek ve bu ölçüde temel dürtülerden yola çıkarak, yalnızca tekil örgenleri etkileyen ve ilgilendiren tepkelerden ayrılırlar. Bunlar arasında, belirli durum ve koşullara bağlı olma yönünden de bir ayırım yapılabilir. Kimi uzmanlar içgüdülerin daha karma-

şık tepke kümeleri oldukları görüşündedirler.[28] Bununla birlikte, "belirli etkenlere karşı örgenselliğin yaptığı belirli reaksiyonlar" olarak alındıklarında, içgüdüleri tepkelerden ve tepkeleri de içgüdülerden ayırmak zorlaşmaktadır.[29] Bu yönleriyle, içgüdüleri koşulsuz tepkeler gibi almak fazlaca yanlış olmaz.

Doğuştan tepkeler bütünüyle amaçsız, rastgele ve edilgin nitelikli tepilerden (aksırma, öksürme, öğürme, ağlama; vb.) ayrımlı bir yolda, bir uyarıcıya karşı örgensel yapının ve bedenin tikel bir bölümünün amaçlı, ancak kendiliğinden ve istençdışı şekilde gösterdiği tepkilerdir. Edimin kendiliğindenliği ve istendışılığı buna yol açma gücündeki uyarıcıların olanaklı etkilerinin gizil bir "anlatım" yetisi barındırdığını, ya da buna yakın bir kipte, bu etkilerin o yolda alımlanabildiğini gösterir. Bu gizillik özdeğin ve örgensel dokunun uzun ilişki ve etkileşim tarihinden kaynaklanan çok kısa dönemli (ve hızlı) beklentilerde, bu tür beklentilerden beslenen tepkilerde izgelenmiştir (codify). Ne var ki, bu beklentilerin —eğretilemeli bir anlatımla— örgensel dokunun "bilinçaltı"nda yer alan genotipik özellikler olabileceği varsayılabilir. Koşulsuz/doğuştan tepkelerin "koşulsuzluğu" da bu bakış altında yorumlanmalıdır —eşd. bu "koşulsuzluk" göreli ve insan biçimsel alımlamanın bir vargısı olarak alınmalıdır. Başka deyişle, buradaki koşullanmışlığın nesnelerarası tepkime ilişkilerinin en genel kurallarıyla, gizil bir şekilde gerçekleşmiş ve önbelirlenmiş olabileceğini, insansal bilincin çıkarsaması zor olabilir. Bu önbelirleme genotipiktir.

Doğuştan tepkelerin bilgibilimsel açıdan önemi bunların, "henüz ortada düşünce yokken nesneleri sınıflandırmış" olmalarındadır.[30] Böylece, insansal/usun ön tarihinde kendini özellikle etkin biçimde gösteren ve kavramlaştırma düzeneği henüz oluşmamışken ortaya çıkan bu kümelendirmenin, bedenin bütünü tarafından yapıldığı oldukça belirtiktir. Bu süreçte, insansal-us kipiyle us büyük ölçüde edilgin bir görünümdedir —ama o büsbütün işlevsiz de değildir, yalnızca daha değişik bir yetkinlik düzeninin gereklerine göre davranmaktadır.

Böyle alındıkta, tüm kalıcı örgensel davranışları —tepiler, tepkeler ve içgüdüleri— özgül türden bilişsel edimler olarak görme olanaklıdır. Çünkü, tüm bu süreçlerde nesneler, kuşkusuz ilgili özelliklerinin yeterince güçlü, etkin ve yansıyıcı olabilmesi ölçüsünde, bu özelliklerine göre kümelendirilmekte ve "özne" konumundaki alımlayıcı tarafında, bu özellikleriyle "temsil" edilmektedirler. Bu özelliklerin nesnenin tamamını ve onu olduğu-gibi temsil etmediği doğru olmakla birlikte, alışılmış anlamıyla insansal bilişlerin de ilgili nesnelerin tamamını ve olduğu-gibi temsil etmekten çok uzak olduğu anımsanırsa, bu tür bir eksikliği olağan görmek gerekir.

Böylesi tüm tepkilerin homo sapiens olarak insanda da geçerli olduğu düşünüldüğünde, bu canlının da bir anlamda edilgin us kullanımıyla kimi bilişlere iye olduğu ve bunları sürekli üretip aktararak "kendinde" yansıttığı söylenebilir. Bu biliş kipinin bedenin görece etkin, usun görece edilgin sayılabileceği bir bilişlenme gibi görülmesi durumunda, bunun, büsbütün saçma bir önerme olarak alınmaması gerekir. Dolayısıyla, insanın bedeninde, nesnel gereksinimler ve etkileşimler düzeyinin ilgi ve beklentilerine uygun, uzun bir soykütüksel temele oturan bir nesne-kümelendirme işlemi yapıldığı ve bunun görece edilgin usa iletildiği, bastırılmış ve belki de "unutulmuş" bir alt biliş düzeneğinin çalıştığı varsayılabilir.

Ne var ki, böylesi geliştirici önermelerin; bu kümelendirmelerin kavramlar dolayımıyla yapıldığı, ya da kavramların üretilmesini mantıksal yahut zamansal bakımdan önceledığı yahut da bununla eşzamanlı olduğu yollu bildirimlerle boğulmaması gerekir. Bedenin bu kümelendirmeyi yaptığı bir dönem olasılıkla olmuştur ve bu işlev bilişlenme düzeneğinin alt katmanlarında, bilişin "bilinçaltı"nda belki hala etkilidir. Ama ne olursa olsun, bunun bir öntarihte kaldığını, daha doğrusu öntarihsel bir ırasal olduğunu, kabul etmek zorunludur. Öyleyse, "bedenin bu işi, bütün öteki fiziksel nesnelerin yaptığı gibi, bir fiziksel nesne olarak yaptığı"nı ileri sürmek[31] doğrudan çok yanlışa yakın bir önerme sayılmalıdır —ve bu iki kez öyledir: birincisi, yukardaki gerekçeyle, eşd. bir öntarihsel sürecin güncelleştirilmesi ve bu yönde zorlanması nedeniyle, ve ikincisi, bunun —bir bilişsel ilişkinin sözkonusu olması ölçüsünde— öntarihte bile tam anlamıyla "bir fiziksel nesne olarak" değil bir bilişsel nesne-özne, bir yarı-özne tarafından yapılmış olması nedeniyle. Fiziksel nesne olarak alımlayıcılık yetisi yalnızca doğal tepkime sürecinin bir yetisidir ve yalnızca usun değil, bilişsel tepkimenin de öntarihinde yer alır. Ve doğallıkla, sürecin özniteliği gereği, bu alımlamanın kavramsal yollarla gerçekleşmesi de, kavramsal çıkarsamalarla sonuçlanması da beklenemez. Öyleyse, en azından bu uzak geçmişten kaynaklanan nedenlerle, "insanın bedeninin işleyişiyle zihninin işleyişi arasında bir koşutluk bulunduğu"[32] söylenebilir. (Burada, us ile beden arasında, daha önce değinilen geribesleme ilişkisinin bir kipini, bir kertesini görmek gerekiyor.) Ama bu ilişkinin, "insanın bedeninin de değişik besin türleri içindeki besin **kavramını** ayırt edip ona göre davrandığını" ileri sürecek şekilde (agy) yorumlanması; hem çok uzak geçmişte kalmış bir düzeneğin tortu ve kalıntı olarak değil de belirleyici anlamda hala etkin bir düzenek gibi görülmesi, hem de bedenin sanki kavram üretme ve bunları ayırt etme yeteneği varmış gibi düşünülmesi nedeniyle, inandırıcılıktan uzak kalmaktadır. Oysa ne beden kavram üretebilir, ne de — aynı anlama gelmek üzere— kavram ayırt edebilir. Beden/yalnızca kendi il-

gilerine yatkın biçimde, nesnelerin kümelendirilmesinde usla güçlü bir geribesleme ilişkisi kurar ve bu süreçteki konumu da, çok uzun zaman dilimleri içerisinde, usun konumuyla ters orantılı olarak gelişir.

Tepi, tepke ve içgüdü benzeri süreçleri kavram öncesi bilişlenme yapıları ve düzenekleri olarak görmek gerektiği halde, alışılmış anlamıyla bilişsel yetilerin insanda gelişmesi onun insandan (türün bireyi olarak insandan) insansala (bilişin öznesi olarak insana dönüşümünü belirler. İnsansal usun bu dönüşüm içinde ortaya çıkması ve evrilmesi hem doğal ortamın uygun duruma gelmesinin, hem sığası 550-650 cc. olan Australopithecus beyninin 1350-1450 cc. olan homo sapiens sapiens (çağdaş insan) beynine büyümesinin, hem insan bedeninde gözlenen fizyolojik, anatomik ve morfolojik dönüşümlerin gerçekleşmesinin, hem araç ve alet kullanım, şekillendirme ve yapımının ortaya çıkmasının, hem tüm bunlarla eşzamanlı gelişen bir işbirliği ve toplumsallaşma sürecinin ilerlemesinin **birleşik** bir sonucu olarak görülmelidir. Ve imlemi de tüm bunları aşarak, insanın simgeleştirme, tasarımlama, kavramlaştırma yetisinin oluşup, bedensel alımlamalarıyla bir geribesleme ilişkisi içinde, ama bundan özerk bir yolda gelişmesidir. İşte, insanın (çağdaş anlamıyla) bilişsel yeti ve yeteneğinin tam da bu özerkleşmenin bir ürünü, hatta az bir hata payıyla, bu özerkleşmenin kendisi (dışavurumu) olduğu söylenebilir. Bu özerkleşmeyle birlikte, öntarihte yer almış olan alımlama ve tepkileme düzenekleri büsbütün ortadan kalkmış olmazlar, ama yalnızca (dar anlamıyla) insansal/usun denetimi altına girerler ve olağan olarak, vargıları da bu denetim koşullarında çözümlenir, yorumlanır ve anlamlanır. Varoluşsal kaygı ve ilgilerin büyüdüğü ve belirleyicilik kazandığı ortam ve uğraklarda bu denetimin zaman zaman azaldığı, hatta geçici olarak bütünüyle ortadan kalktığı ve geribesleme düzeneğinde bir tür tortuların belirleyicilik kazanabildiği de gözlenmiştir. Ama bu genelde geçicidir ve insanı ıralayan da bu olmamak gerekir.

Temelde psişik nitelikte sayılması gereken bu tür tepkimelerden ussal tepkimeye geçişte, özel tür bir tepke biçiminin, eşd. koşullu tepkelerin, özgül bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Koşullu tepkelerin önemi gerçekte, bunların tepki üretiş düzeneğinin dolayımlılığında, başka deyişle sürecin ya da olayın yapısıyla doğrudan nesnel bir ilişki içermeyen, olumsal nitelikli kimi dışsal öğelerin bir çağrışım ve beklenti tabanı oluşturmasında aranmalıdır. Böylece, ilk kez olarak, nesne ile özne arasına özel bir katman yerleşmektedir. Yalnızca varoluşsal imlemler içeren olaylarda uyarıcı işlevi görebilecek olan böylesi dışsal öğelerin sürece içselleştirilmesi ve koşullandırıcı, çağrıştırıcı, üyarıcı ve anımsatıcı roller oynaması öznenin ansal çıkarımlarında özel bir birleşim gerçekleştirerek, burada adeta bir bireşime ulaşılması sağlanmaktadır. Bu

gücün kazanılması için varoluşsal bir bağlam, düzenli yinelemeler, istenmeyen dış öğelerin yalıtlanması, beklentiler yapılandırılması, öteki temel güdülerin olumsuz biçimde uyarılmaması[33] gerekir. Böylelikle, sürecin yandaşlarından biri giderek bir yarı özneye dönüşmekte ve uyarımlar yardımıyla, bir tür proto yönletim işlevi gerçekleşmektedir. Ne var ki, olayın hepsi de budur. Olay temelde genotipik değil, fenotipik niteliktedir, kalıtımsal bir birikim üretmez.[34] Ve eğretilemeli anlamlar dışında, bunun "tümdengelimsel bir çıkarım" olarak nitelenmesi[35] de zordur. Çünkü, "tümdengelimsel", dedüktif bir çıkarımın sözkonusu olması için, "öncüllerde zaten saklı veya örtük olarak içerilmiş olanı sonuç önermesinde açığa çıkarmak"[36] üzere, bir kavramsal bütünlük, bir tür kavramsal üstyapı kurmuş olmak gerekir. Dolayısıyla, kavramlaştırmanın sözkonusu olmadığı canlılarda bir dedüktif çıkarsama ya da benzeri bir bilişsel düzenek beklememek doğaldır. Alımlama ve bilişsel tepkime sürecinde usun rolünün daha baskın, bedenin rolünün ise daha ikincil kaldığı insansal biliş edinim düzeneğinde dedüktif yöntemin rolü ne denli belirleyici ve vazgeçilmez ise; bedeninin rolünün görece daha etkili olduğu ve usun genel denetim işlevinin görece zayıf ve önbelirlenimli kaldığı insan-öncesi biliş edinim düzeneğinde dedüktif yöntemin rolünden söz edebilmek de — bütünüyle kurgusal "nesnel dedüksiyonlar" göndermesi dışında— o denli zordur.

O durumda, koşullu tepkelerin asıl belirleyici önemlerinin söz konusu olabildiği (insan-öncesi) canlılarda, sözgelimi gelişkin hayvanlarda, bu sürecin ikinci bir uyarı dizgesi dolayımıyla, dolaysız uyarımlardan bağımsız kimi tepkiler üretmeye yardım ettiği ortadadır. Bu tepkiler kuşkusuz, sıradan bilincin alışmış olduğu bilişlerden çok ayrımlıdırlar. Öncelikle, bunlar yalnızca varoluşsal ilgilerle bağlantılı olmak zorundadır. İkincisi, ikincil uyarıcının asıl olayla güçlü bir çağrışım ilişkisi oluşturacak ölçüde etkin, güçlü ve ardışık olması gerekir. Üçlüncüsü, daha etkin bir varoluşsal kaygı ortamı bu ikincil uyarıcının etkisini bozabilir ya da silikleştirebilir. Ve hepsinden önemlisi, koşullu tepkede bedenin işlevi hala görece baskın ve ağırlıklıdır. O yüzden, gerçekten de, hayvan burada olayı gözlemlemez, ama yaşar. Dolayısıyla, burada olay da tepkiler de "haz ve acı duyumlarıyla yakından ilgilidir."[37] Bunun anlamı koşullu tepkelerde duyuların, eşd. bedenin tikel alımlama örgenlerinin, daha ağırlıklı bir işlev gördüğüdür. Ne var ki, bu bile usun işlevlerinden büsbütün bağımsız, yalıtık olarak gerçekleşmiş olmaz. Ancak, us burada, dışsal ama yne de ilintili bir ikincil uyarımlar dizgesi dolayımıyla kimi tepkiler oluştursa da, üçüncü bir dizge, özerk ve bütünüyle yapay (uzlaşımsal nitelikli) bir dizge, bir kavramsal dizge oluşturmasına olanak vermeyecek bir düzeyde tanımlanmıştır. O yüzden, Descartes'ın, hayvanlarla insan-

ları karşılaştırırken, hayvanların "bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirirken yaptığımız gibi, söz ya da işaretleri biraraya getirerek kullanmalarına" olanak bulunmadığını vurgulaması[38] yerindedir. Öte yandan, bir filozofun hayvansal edimlerin "bilinçli bir şekilde değil de, sadece organlarına verilen düzen sayesinde" gerçekleştiği yollu savını —burada us ve beden arasındaki karşılıklı bağımlılık, geribesleme ve etkileşim silikleştiği için— ayırt edici bir ölçüt gibi görmek zordur. Çünkü, daha önce değinildiği gibi, "duyu karşıtlık değil, bir süreklilik, bir bağlanım vardır. Nitekim Leibniz" ... görünüşler çok defa hakikata zıttırlar. Fakat muhakememiz için asla böyle bir şey mevzuubahis olamaz. Yeter ki doğru düşünmesini bilelim ve muhakememiz hüküm verme sanatının kaidelerine uygun olsun"[39] derken, pek çok kez yanıltıcı olan arı duyu verilerinin, bedenin "bilinçdışı" hipotetik alımlamalarının insansal usun kavram kalıplarınca düzenlendiği ve bilinçte alışılmış şekilleriyle okunduğunu anıştırır gibidir. Ne var ki, o sanki insansal usun paradigmatik yapısını sezinlercesine, bu okumaların da yanıltıcı olabileceğini, hatta bedenden çok daha fazla öyle olabileceğini, vurgular: "Esasına bakılacak olursa dış duyularımız hiçbir zaman bizi aldatmazlar, çok defa bizi aldatan, vaktinden önce hüküm vermemize sebep olan **iç duyumuzdur**"[40]

Koşullu tepkenin önemi; bu formdaki biliş yapılarından kavram formundaki yapılara geçiş için, belirleyici nitelikte de olsa, çok büyük bir kopuşun, bir uçurumun gerekmeyişiyle ilgilidir. Gerçekten, koşullu tepkelerde varoluşsal bir olaya gönderme yapan, o yolda bir beklenti doğuran, ama bunu bedenin ağırlıklı rolüyle yerine getiren uyarıcıların yerini, kavramsal yapılı biliş oluşturma sürecinde, hem olayın, hem de uyarım dizgesinin görüngüsel kısıtlılıklarını ortadan kaldırarak, tasarım ve simge oluşturma yetisinin ve genelde usun yapılandırdığı kavramlar, kavram formları ve anlam örüntüleri almıştır. Bu yeralışın, özneye, nesneler karşısında çok daha büyük bir bilişsel özerklik tanıması doğaldır. O nedenledir ki, Hegel'in dediği gibi, özgürlük bilmededir ve insan özgürlüğü de insanın kendini bilmesindedir. Böylece, yönletimsel bir nitelik alan uyarıcıların nesnelerle ilintileri de yapaylaşmış, uzlaşımsal bir ıra kazanmış ve bütünüyle öznelerarası bir olurlamaya bağlanmıştır. Bu tür uyarıcıların, eşd. kavramların, nesneye bütünüyle dışsal (karş. V. Hacıkadiroğlu'nun bildirimi: "öznenin dışında geçen bir olayın bilgisi", FT, 23/90), ama öznelerarası özneye bütünüyle içsel olduğu açıktır. Yönletimsel yapılar olarak kavramların nesneye dışsallığı ve biliş sürecinde bunların nesnelerle transpoze edilmesi, giderek, bu süreçte adeta yeni bir nesne, bir biliş nesnesi, yaratmakta ve nesnel/olgusal gerçekliğin yerini bu tür bir gerçeklik almaktadır. Bilişsel gerçeklikler duyu-verileri toplağı (aggregate) olmadıkları gibi, yaşamda görgül yollarla ilişki kurulan ve üstüne deneyim edi-

nilen olgular da değildirler. Başka bir deyişle, onlar duyu deneyimiyle de, (dar anlamda) somut yaşam deneyimiyle de yapılandırılmazlar. Duyumlarımız bize birer çağrışım düzeneği öncülü üretirken, görgül yaşantılarımız da bunların ussallığa sunum yollarını üretirler. Her iki düzenek de usun işlev paradigmasına katkı yapmakla birlikte, o paradigmanın kendisini oluşturmazlar.

Böylelikle, bu yeni evrenin, bu bir "tümdengelimsel çıkarım" diye nitelense bile, "koşullu tepkenin ikinci aşamasının dışsallaşmış ya da nesnelleşmiş bir biçimi"[41] olmaktan çok, bütünüyle yeni ve ayrı bir evre olabileceği görülmelidir. Bu aşama ile önceli arasında büyük bir uçurum olmasa da bir kopuntu vardır ve işte "aşılması olanaksız gibi görünen" bu açıklıktır.[42] Eğer böyle bir bilgibilimsel açıklık bir bilişsel kopukluk varsa, bunun, tasarımlayan, simgeleştiren ve kavramlaştıran, eşd. düşünen, uslamlayan ve bilen bir varlık olarak insanın ayırt edici bir (ussal) özelliği gibi görülmesi gerekir. Ve evrik olarak, eğer bu özellikle ayırt edilmiş ve insan nitemiyle ıralanmış bir bilişsel varlık sözkonusu ise, onun ne "salt duyuların kılavuzluğu altında yaşa(dığı)", ne de "başka gelişmiş hayvan türlerinden yalnızca bedensel yapısının kimi özellikleriyle ayrıla(bildiği)"[43] ileri sürülmelidir. O ancak uzak geçmişinde böyledir ve şimdi, öznelerarası usunun yolgöstericiliği altında yaşayıp, hayvanlardan yalnızca bedensel yapısıyla değil, ama asıl ussal ve/ya da düşünsel yapısıyla ayrılmaktadır.

Usun kendi öntarihinde böylesine uzun (nesnelerarası doğal tepkime sürecine dek uzanan) bir yol almış olması ve bundan kendisinde kalan olası tortular kimi filozoflar tarafından usun kimi önsel edimsel kazanımlara, sözgelimi doğuştan düşüncelere, iye olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin, Descartes tüm açık ve seçik düşünceleri 'doğuştan' diye nitelerken, Leibniz derin düşünmeden türeyen tüm düşünceleri böyle görmüştür. Kant bile edimsel olarak doğuştan olmaktan çok, adeta gizil olarak doğuştan sayılabilecek kimi düşüncelerin varlığına temel oluşturabilen, en azından kimi yorumlayıcılarca bu yolda değerlendirilen, görüşler öne sürer.[44] Locke doğuştan düşüncelerin "doğal olarak (bile zihne) basılmış" olamayacağını[45] öne sürerken; Hume buna katılmakla birlikte, daha değişik bir yolda, "daha güçlü algılarımız ya da izlenimlerimiz(in) doğuştan" olduklarını düşünür[46] ve ilerigörüşlülükle, şöyle sürdürür: "Eğer doğuştan demek tabii demekse, şu halde zihnin bütün algı ve fikirlerinin doğuştan veya tabii (...) oldukları kabul edilmelidir."[47] Ama öte yandan, o ister duyumsamadan (sensation), isterse düşünsemeden (reflection) gelsin, hiçbir güç ya da etkerlik (efficacy) düşününün doğuştan olamayacağını, Tanrılık düşünün bile böyle olamayacağını bildirerek, öne sürer.[48] Böylece, bir ölçüde Kant'ın özgül bir yorumu dışında, filozofla-

rın büyük çoğunluğu düşün ve düşünceleri saltık olarak bireysel gördükleri ve bilişsel evrimin öntarihinden yalıtladıkları için, bu önermeyi dar anlamıyla almaktan (savunam ya da karşı çıkma) kurtulamamışlardır. Oysa, edimsel us ile edimsel beden arasında olduğu gibi, edimsel us ile tarihsel (ve öntarihsel) us arasında da çok-kanallı karmaşık bağlantılar vardır. Bunlar dolayımıyla, us kimi yatkınlıklarını kendi öncelinden devralmış olmalıdır.

Öyleyse, ussallığın, ayırt edici bir özellik olarak birdenbire ortaya çıkmadığını, ne de herhangi bir doğaüstü güç tarafından bağışlandığını; tersine, doğada evrensel ölçekte zaten var olan ve bu anlamda nesnel bir evrenbilimsel özelliğin özgül bir dışavurumu gibi görülmesi gereken doğal-tepkime işlevinin milyarlarca yılda geçirdiği değişinim ve dönüşümlerin bir sonucu olduğunu anlamak gerekiyor. Bu bağlamda, "yalnızca insanların değil, yalnızca canlı varlıkların da değil, cansız nesnelerin bile, doğada, her zaman karşı karşıya bulunduğu", "canlı ve cansız, düşünen ve düşünmeyen bütün varlıklarda ortak olan bir yönelim"den söz etmek[49] yanlış olmayacaktır. Ama yine de, bunun, sürecin en genel durumuna ve tikellikle insan-öncesi öntarihine ilişkin bir bildirim gibi düşünülmesi daha doğrudur.

Demekki insanda bu yetinin bir öntarihi vardır ve bunu bir tarih izler. Öntarih yukarda kısaca özetlenmiştir. Bu tarihte ise insanın insansallaşmasının öyküsü yatmaktadır ve bugün bile bunun sürdüğü söylenebilir. Burada işbirliğinin, işbölümünün, kısacası toplumsallaşmanın; bir yanda özgürleşirken, bir yanda özgürsüzleşmenin; ben ve öteki bilincinin edinilmesinin, güç ve güç-nesnesi arayışının; nesnelliğin özüne yaklaşmayı denerken, gerçekte nesnellikten en yoğun öznellikarasına kayışın anlatısı kazınmıştır. Ama bu anlatı başka bir yazının konusu olmalıdır.

(29.12.1998)

NOTLAR

1. V. Hacıkadiroğlu'nun **Felsefe Yazıları**'nı "Sunuş"um, s. 13.

2. Geribesleme A.G. ve G.A. Theodorson tarafından şöyle tanımlanmıştır: "geçmişteki performansın sonuçları hakkındaki bilginin (bir kişi, bir grup veya bir makina tarafından) gelecekteki performansta değişikliğe yol açması süreci ve böylelikle, performansın etkin olarak araca ulaşmaya yöneltilmesi olayı" (akt. M. Poloma, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları,** s. 170, n. 6)

3. Hegel, **Tinin Görüngübilimi,** ön. 85, s. 71.

4. Bunun hem açıklayıcı, hem düzenleyici, hem de yapıcı özellikleri olan bir yapı olduğu eklenmelidir. Bu yapı ve bu yeti insanüstü olduğu denli, insansalla da bağlanmıştır, "bir yanıyla kaçınılmazla insansal usun da içerisinde gizlenmiştir ve onun bir idealitesidir." Bununla birlikte, nesnel us ne Tanrı'ya özgü bir ustur, ne de tanrılığın kendisidir. Tersine, tanrı kavramının kendisi bile insansal usn bir kurgusu olarak, nesnel usun üstbelirlenimi altındadır. (Bu konuda bkz. **Meta-İdeoloji** başlıklı çalışmam, ss. 75-7)

5. V. Hacıkadiroğlu, **Özgürlük Hukuku,** s. 7.

6. Malebranche, **Hakikatin Araştırılması,** K. III, s. 75.

7. Leibniz, **Theodices Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma,** Önsöz, s. XXXI.

8. Aristoteles, **Metafizik,** 980 a, s. 75.

9. Bkz. Spinoza, **Etika,** Ks. IV, Ön. XX, K. II, s. 31.

10. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi Üzerine", **Felsefe Yazıları** içinde, s. 325.

11. Örn. karş. V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", **Felsefe Yazıları** içinde, ss. 388, vb.

12. Platon, **Yasalar** (II), 896 a ve c.

13. Platon, **Sofist,** 248 a.

14. Aristoteles, **Ruh Üzerine**'den akt. Copleston, **Felsefe Tarihi** 1/2a ss. 85, 86 ve 87.

15. Bkz. Descartes, **Metafizik Düşünceler,** Düş. 6, s. 218, **Felsefenin İlkeleri,** s. 28, **Metot Üzerine Konuşma,** s. 33 vd.

16. Hegel, "Descartes", **Hegel's Lectures on the History of Philosophy**'den akt. **Cogito,** 1997/10, s. 141.

17. Karş. Malebranche, **Hakikatin Araştırılması,** K.V., s. 245.

18. Agy, K. IV, s. 29.

19. Bu kavramı A.O. Rorty'e borçluyum. Bkz. A.O. Rorty, "Bedenle Düşünme Konusunda Descartes", **Cogito,** 1997/10, s. 206.

20. Karş. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık, **Felsefe Tartışmaları** (F.T.), K. 23, s. 91.

21. "Hayvanın çevresini belirleyen, onun organik yapısıdır; yani çevre, hayvanın organik yapısının bir 'sonucu'dur" (T. Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi,** s. 271).

22. V. Hacıkadiroğlu, agy, s. 92.

23. Bu yaş grubundaki bebekler nesneleri özelliklerinden ayırt edememe, nesneler ile onların adlarını eş tutma, "eşyanın tıpkı kendisi gibi duyumsadığı ve devindiğini sanma" (Bühler), alışılagelmiş nedensellik yasasından ayrı türden bir neden-etki ilişkisi yapılandırma ve nesneleri benözekçi bir düzen içinde alımlamayı sağlayan bir ansal düzeneğe, eşd. "eşyaya şekil veren /bir/ zihin"e (J. Piaget) iye olma gibi bilişsel özellikler gösterirler. Bu özelliklerden birçoğuna, insanın yakın ataları (insansılar) ile kimi uzak ataları (insansı maymunlar) arasında da rastlanmış olması anlamlıdır.

24. Karş. V. Hacıkadiroğlu, **İnsan Felsefesi,** s. 14.

25. Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme,** s. 41.

26. Bkz. W. James, **Psychology,** p. 391.

27. Bkz. M. Scheler, **İnsanın Kosmozdaki Yeri,** passim.

28. Örn. S. Teber, **Davranışlarımızın Kökeni,** s. 81.
29. Pavlov, **Şartlı Refleksler ve Sinir Bozuklukları,** s. 75 —ufak sözcük değişiklikleriyle.
30. S. Weil, "Özdekçi Görüş Açısı", **F.T.** K. 13, s. 9.
31. V. Hacıkadiroğlu, "Simone Weil ve İki Doğma", **Felsefe Yazıları** İçinde, s. 220.
32. V. Hacıkadiroğlu, "Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar", **agy.** s. 407.
33. Bkz. Pavlov, agy, s. 91.
34. Bu yönde kimi karşıt savlar da bulunduğu eklenmelidir.
35. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", **agy** içinde, s. 352.
36. D. Özlem, **Mantık**, s. 36.
37. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık", **FT,** K. 23, s. 89.
38. Descartes, **Metot Üzerine Konuşma,** s. 52-3.
39. Leibniz, **Theodicée Denemeleri,** s. 88.
40. **Agy.**, s. 86.
41. V. Hacıkadiroğlu, **Felsefe Yazıları,** s. 355.
42. Karş. V. Hacıkadiroğlu, "Bilgiyle Gelen İnsanlık", **FT**, 23/91.
43. V. Hacıkadiroğlu, **Felsefe Yazıları,** s. 385.
44. Örneğin **Prolegomena**'daki kimi bildirimler böyle yorumlanabilir "...genel olarak doğayı deneyle bilemeyiz, çünkü deneyin kendisi, olanağının temelinde **a priori** bulunan böyle yasaları gerektirir" ve "doğanın genel yasalarını deney aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi duyusallığımızda aramamız gerek(ir). Ve anlama yetisi de a priori yasalarını doğadan almayıp, onları doğaya buyurur. (Kant, **Prolegomena,** ss. 71-2). Bununal birlikte, buradaki **a prior**/liğin, yine de, bireysel bir "doğuştan"lığa temel oluşturmaktan çok türsel bir "doğuştan"lığa temel oluşturabileceğini kabullenmek gerekiyor. Doğuştanlığın türsel bir temele kaydırılması ise tür olarak insanın hem öntarihinde, hem tarihinde öncüllerin geliştirip aktardığı bir düzeneğe, bilişsel çizemcilik (schematism) düzeneğine ilişkin önermelerle bağlanmıştır: "nesnelerin bize verilebilmesinin biricik tarzı bizim duyusallığımızın değişkelendirilmesi aracılığıyladır ve sonul olarak, arı **a priori** kavramlaştırmalar, anlığın (bu) ulamdaki işlevine ek olarak, duyusallığın (ad olarak, içsel duyunun) **a priori** formel koşullarını içermelidir, ki bu yine, tek başına (bu) ulamın herhangi bir nesneye uygulanabilmesinin genel koşulunu içerir. Kullanımı içinde anlık kavramlaştırımının kısıtlandığı bu formel ve arı duyarlık koşuluna biz anlık kavramlaştırımının çizemi adını verecek ve bu çizemlerle anlığın işleyişini, arı anlığın çizemciliği (schematism) diye niteleyeceğiz. (...) Aslında, bizim arı duyusal kavramlaştırımlarımızın temelinde yatan nesnelerin imgeleri değil, çizemlerdir." Ve "anlığın bir arı kavramlaştırımının çizemi (...) (bu) ulamla dile getirilmiş arı bileşimden başka hiçbir şeydir" (Kant, **Critique of Pure Reason,** pp. 108, 109, 110). Bu çizemler yalnızca birey olarak öznenin değil, tür olarak öznenin önceline uzanan biliş düzenekleri sayılmalıdır. Çünkü, "görgül tasarımın vazgeçilmez bir yasası" olarak, "geçmişin görüngüleri artgelen zamandaki tüm görüngüleri belirler" ve "biz kuşkusuz yalnızca görüngülerde, zamanların bağlantılılığındaki bu sürekliliği görgül olarak bilişleyebiliriz" (agy, p. 148).
45. Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,** s. 62.
46. Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,** "Bir Özet", s. 547.
47. Hume, **insan Zihni Üzerine Bir Araştırma,** s. 30, dn.
48. Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,** s. 167.
49. V. Hacıkadiroğlu, "Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar", **Felsefe Yazıları** içinde, s. 407.

Utku, Ali (1999). "Foucault: Aydınlanma Nedir? Ya da Bir Felsefe Ethos Olarak Eleştiri." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 80-92.

FOUCAULT: AYDINLANMA NEDİR? YA DA BİR FELSEFİ ETHOS OLARAK ELEŞTİRİ

Ali Utku

> "Felsefe, düşünce sınırlarının kaydırılması ve dönüşümüdür; yerleşik değerlerin ve farklı düşünmek, farklı şeyler yapmak ve olduğundan farklı olmak için girişilen tüm o çabaların dönüştürülmesidir."
>
> M.FOUCAULT

İki yüzyıl kadar önce, Aralık 1784'de, Kant Berlin'de yayımlanan aylık bir dergi (Berlinsche Monatschrift) tarafından ortaya atılan "Aydınlanma nedir?" (Was ist Aufklarung) sorusunu, Aydınlanma'yı aklın kullanımı sayesinde erginliğin yeniden kazanılması ile eşitleyerek yanıtlamıştı.[1] O zamandan beri periyodik olarak tartışılagelen Kant'ın bu açıklaması 1980'lerin politik arenasında akıl ile tarihsel an arasındaki ilişkinin anlaşılmasında felsefi yaşamın yeniden ikna edici ve ciddi bir yoruma tabi tutulması konusunda iki zıt eğilimi temsil eden ve tartışmanın mirasçıları olarak düşünülebilecek olan Michel Foucault ve Jürgen Habermas tarafından yeniden biçimlendirildi.[2]

Foucault'nun 1984'deki zamansız ölümünden önce yazdığı son denemelerden birisi olan "Aydınlanma Nedir?" metni kısa olmasına rağmen arkasında bıraktığı metinler arasında önemli bir yer işgal eder. Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler" de felsefi antropoloji geleneğini başlatmasından ve böylece beşeri bilimleri teyit etmesinden dolayı Kant'a getirdiği keskin eleştiriyi hatırladığımızda, Kant'ın başlattığını söylediği felsefi soruşturma tipiyle kendi çalışmasının bağlı olduğu düşünme tarzını göstermek için Kant'ın 1784'de yayımlanan meşhur denemesini okumaya dönmesi şaşırtıcı görülebilir. Fakat Bernstein'ın ifadeleriyle, Foucault metinlerine yabancı olmayan okur için bu metinler zaten şaşırtmalar ve yeni değişikliklerle doludur. Sanki Foucoult her

bir yeni projeye önceden yazdıklarını paranteze alarak, yeni soruşturma yollarıyla yeniden başlamış gibidir. Bu durum Foucault okumanın niçin provakatif, sinirlendirici (düzen bozucu) ve hayal kırıcı olduğunu açıklayan sebeplerden birisidir. Foucault'nun söylediği ve gösterdiği şeyi yakaladığımızı sandığımız anda o yeni yönlerde ileriye atılırken görülür. Ve hatta yapmaya çalıştığı şeyi sınıflandırma ve tanımlama girişimlerini boşa çıkarmaktan hoşlandığı bile söylenebilir.[3]

Foucault'nun geç döneminde -özellikle "Aydınlanma Nedir?" metninde- karşımıza çıkan manevranın bu çerçeveyi aşacak biçimde entellektüel kariyerinde önemli bir dönüşüme işaret ettiğine dikkat çekilmiştir. Foucault'nun geç döneminin önemli dönüşümlerinden biri, Aydınlanma'yı şimdiki çağın eleştirisine yaptığı olumlu katkıları çerçevesinde yeniden değerlendirmesiyle ve kendi çalışmasını Kant'tan Nietzsche'ye ve oradan Frankfurt Okulu'na uzanan bir eleştirel kuram güzergahıyla ilişkilendirmesiyle ilgilidir. Erken döneminde Aydınlanma'ya yönelik eleştirileri son derece olumsuz da olsa, son dönem çalışmalarında modernliğin dönüşümsel boyutuna zorunlu eklemleniş olarak değerlendirilebilecek bu biçimde, modern bilgi istencinde korunması gerektiğini düşündüğü eleştirel bir itilim görür ve daha olumlu bir tutum benimser.

Geç dönem çalışmalarında "içinde bulunduğumuz çağ üzerine, içinde bulunduğumuz tam şu an" üzerine eleştirel bir düşünüm projesi olarak felsefeyi kucaklayan Foucault, daha önce iktidar analizi çerçevesinde toplumsal zor kullanma izleği altında betimlenen Aydınlanma konumlarından bazılarına daha yakın durmaya başlar. Hatta Aydınlanma'nın "tarihsel-eleştirel tutumu"nu ve özerklik söylemini sonradan benimseyişinde, "bugün biz neyiz?" sorusuna ilgi duyuşunda, bir kimsenin kendisini bir düşünür ve ahlaki fail olarak biçimlendirmesini vurgulayışında ve bir eleştiri projesi olarak felsefe anlayışında yalnızca anlaşılması güç ve rahatsızlık verici postmodernlikten geri adım atmakla kalmaz, farklılık ve heterojenliği kucaklayabilmek için evrensel konumları reddetme yönündeki postmodern projeyi benimserken, Kant'çı öğeler barındıran bir modernisti andırır hale gelir.[4]

Foucault, entellektüel kariyerinin çok erken tarihlerinden itibaren amacının "yaşanan anın tarihi"ni yazmak olduğunu sık sık belirtmiştir. Bu bağlamda, "Deliliğin Tarihi"nden yayımlanması ölümünden sonra tamamlanan "Cinselliğin Tarihi" ne kadar uzanan yirmi küsur yıl içinde yayımladığı tüm başlıca kitaplarda amacı çağdaş kültürdeki bazı anahtar uygulamaları tarihsel bir perspektif içine oturtarak bunların kavramsal temellerini bulmak olmuştur. Bilhassa yaşamının son yıllarında sık sık çağdaşlığın tarihsel ve felsefi bir eleştirisini yapmaktan söz etmiştir. Ona göre bu eleştiri iki ayrı hedefe yö-

nelecektir: İlk olarak Batı'da aklın yükselişine ilişkin "tarihi koşullar"ı belirlemek, ikinci olarak çağdaş kültürün özünü oluşturan rasyonalitenin tarihsel temelleri karşısında günümüzde nasıl bir konumda bulunduğumuzu incelemeye yönelerek "yaşanan anın analizi"ni yapmak. Foucault'ya göre modern felsefe genellikle "erginliğe ulaşmış" özerk aklın tarihsel doğuşunu araştırma isteğinden yola çıkar. Dolayısıyla felsefenin konusu aklın tarihidir ve bilim, teknoloji ve siyasal örgütlenmenin geniş kalıpları çerçevesinde rasyonalitenin tarihidir. Böylece felsefe Foucault'nun son dönem metinlerinde öne çıkarttığı Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna dayanır. Foucault büyük bir kavrayışla Kant'ın bu sorusunun Fransa'da Comte'dan bu yana "bilimin tarihi nedir?" biçimine dönüştürüldüğünü, ancak Almanya'da başka bir biçim aldığını belirtir. Almanya'da Max Weber'den Habermas'ın "eleştirel kuram"ına kadar felsefe toplumsal rasyonalite sorunuyla uğraşmıştır. Foucault kendisinin katkısını ise "bilgi olarak akla" karşı gösterilen geleneksel ilgi çerçevesinde Fransız felsefesine getirdiği değişim olarak görmektedir. Fransa'da bilim tarihçileri esas olarak bilimsel bir amacın nasıl oluştuğu sorunu üzerinde dururken, Foucault'nun kendisine sorduğu soru şudur: "Nasıl oldu da insan öznesi kendisini akla uygun bilginin nesnesi olarak ele aldı? Hangi rasyonalite kalıpları ve tarihsel koşullar aracılığıyla bunu yaptı? Ve de bunu ne pahasına yaptı? Özneler kendileri hakkında gerçekten ne pahasına söz edebilmekteler?"[5]

Foucault, üstü kapalı bir biçimde, şimdiki zamanın tarihini yazma tasarısının Aydınlanma'ya ilişkin Kant'çı sorudan, yani modern aklın doğası sorunundan yola çıkan ancak iki farklı çizgide gelişen Fransız ve Alman yorumları arasında bir sentez oluşturabileceğini belirtir. Fransız yorumlama tarzından -bilimler tarihi biçimindeki (Comte'cu) akıl kuramından- seçici tutumla yararlanan Foucault asıl ağırlığı bilgi olarak akla vermeyi sürdürmekle birlikte, bilimin nesnel ve evrensel aklın cisimleşmesi olarak ele alınması biçimindeki (pozitivist) görüşü bir kenara atar. Öte yandan aklın toplumsal biçimlerinin değişkenliği konusundaki duyarlılığından dolayı, Alman yorumlama tarzından -toplumsal rasyonalite biçimindeki (Weber'ci) akıl kuramından- övgüyle söz eder. Alman yorumlama tarzını çağdaş kültürde çoğulcu rasyonalite anlayışından dolayı övgüye değer bulurken, Batıda "aklın üstünlüğü"nün aldığı "farklı (toplumsal) biçimler"e Weber'ci-Frankfurt'çu akımın duyduğu merakı paylaştığını itiraf eder.[6]

Foucault için Kant, felsefenin günümüze uzanan iki büyük geleneğinin kurucusudur. Bunlar "doğruluğun analizi" geleneği, yani doğru bilginin koşullarına ilişkin sürekli araştırma ile -"Aydınlanma Nedir?" sorusu ile başlatılan- "yaşanan anın ontolojisi" geleneğidir. Günümüzde karşımızda duran

felsefi seçim doğruluğun analizi ile kendimizin ontolojisi, yaşanan anın ontolojisi biçimini alan eleştirel düşünce arasındadır. Hegel'in, Nietzsche'nin ve Weber'in, Frankfurt Okulu'nun ve Foucault'un kendisinin benimsediği yol bu ikincisidir.[7] Habermas'ın ifadeleriyle Foucault kendi çağdaşlıklarını yorumlamaya çalışan yıkıcı düşünürleri Kant'çı eleştirinin meşru mirasçıları olarak görmektedir. Bu düşünürler, kendi zamanlarının değişen durumları altında kendi kendine güven arayan modernliğin ilk defa Kant tarafından ortaya koyulan kökensel teşhisini tekrarlarlar. Foucault kendisini de bu geleneğin takipçisi olarak görür.[8] Habermas Foucault'nun kendisini bu geleneğe dahil etmesini şaşırtıcı bulduğunu belirtirken.[9] Hölderlin ve genç Hegel'i, Marx ve Genç Helgelcileri, Baudelaire ve Nietzsche'yi, Bataille ve Sürrealistleri, Lukacs, Merleau ponty ve genelde Batı Marxizminin öncülerini Foucault'yla birlikte söz konusu eleştirel güzergahta Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuyla felsefede açığa çıkan çağdaşlık bilincine katkıda bulunanlar olarak anar.[10]

Çağdaş Fransız ve Alman düşüncesini böylesi post-Kant bir açıklamaya tabi tutarak kendisini sentezci bir konuma oturtan Foucault'un Kant'ın tarihsel-eleştirel tutumu ile ilişkilendirdiği kendi eleştirel yöntemini haklılaştırması "Aydınlanma Nedir?" metninin en önemli yönlerinden birini oluşturur. Böylece bu kısa metin yaşamının son on yılı boyunca kendi eleştirel tutumunun normatif statüsünden dolayı sürekli sıkıştırılan Foucault'un kendisine yönelik eleştirilerin bir çoğunu cevaplaması -en azından buna meyletmesi- açısından klasik anlamda bir apologia niteliği kazanır.[11]

Foucault, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninin Aydınlanma'nın uygun bir tanımını oluşturmak için yeterli görülmesini önermediğinin ve hemen hemen hiç bir tarihçinin 18. yy'ın sonunda meydana gelmiş toplumsal, politik ve kültürel biçim ve değişikliklerin analizi için bu metni tatmin edici bulmadığının altını çizer.[12] Bu metni okurken gözettiği amacı bir yandan Aydınlanma içinde köklendirilen -eş zamanlı olarak insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel varoluş modunu ve kendiliğin (self) özerk bir özne olarak kuruluşunu somutlaştıran felsefi soruşturma tipinin kapsamının önemini açığa çıkartmaya çalışmak, bir yandan da bizi Aydınlanmaya bağlayan bağın doktiriner unsurlara sadık olmadığını, fakat daha ziyade bir tutumun yani çağımızın kalıcı bir eleştirisi olarak tanımlanabilecek bir felsefi ethosun sürekli tepkiselliği olduğunu vurgulamaya çalışmak biçiminde tespit eder.[13]

Foucault, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" (Was ist Aufklarung) metninin küçük bir metin olmasına rağmen modern felsefenin bir türlü cevaplayamadığı ve iki yüz yıldır değişik biçimlerde yinelenegelmiş güncel, politik ve Avrupa konjönktürüne değin bir soruyu felsefeye dahil ederek yeni bir yol açtı-

ğı kanaatindedir. Hegel'den Nietzsche veya Weber'de dahil Horkheimer veya Habermas'a kadar hemen hiç bir felsefenin doğrudan ya da dolaylı olarak karşılaşmaktan kendini kurtaramadığını belirttiği bu soruyu bir kez de kendisi şöyle dillendirir: "Aydınlanma denilen ve bugün en azından kısmen de olsa ne olduğumuzu, ne düşündüğümüzü ve ne yaptığımızı belirleyen bu olay nedir o zaman?" Bu sorunun modern felsefe açısından belirleyici niteliğini de ilginç bir düşünme deneyimiyle, oldukça net bir ifadeyle ortaya koyar: "Berlinsche Monatschrift'in hala var olduğunu ve okurlarına şu soruyu sorduğunu düşünelim: Modern felsefe nedir? Muhtemelen hep bir ağızdan şu cevabı verirdik: Modern felsefe iki yüz yıl önce çok düşüncesizce ortaya atılmış Was ist Aufklarung? sorusuna yanıt vermeye kalkışan felsefedir."[14]

Foucault, Kant'ın metnini eleştirel düşünüm ve tarih üzerine düşünümün kesiştiği bir noktaya yerleştirir.[15] Kant'ın metni, felsefe tarihinde tarih üzerine kaleme alınmış bir ilk metin değildir ve aslına bakılırsa Kant da önceki bazı çalışmalarında tarih sorunuyla ilgilenmiştir. Fakat Foucault için Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metnini önemli kılan, sorunu ortaya koyuş biçimidir. Kant bu metinde ilk defa olarak çağdaş anı (contemporary moment) sorunlaştırır. "Bugün ne oluyor? Şimdi ne oluyor? Ve bütünüyle içinde bulunduğumuz ve yazmakta olduğum anı sınırlayan 'şimdi' nedir?"[16] Foucault, uzunca bir zaman hakettiği değeri bulamayan ve nispeten önemsiz gözüyle bakılan bu metni ilginç ve şaşırtıcı kılan şeyin ilk kez bir filozofun bilimsel bilginin metafizik sistemini ya da temellerini değil de, tarihsel bir olayın incelenmesini bir ödev olarak önermesi olduğunu belirtir.[17]

Elbetteki bu, felsefi düşüncenin kendi şimdisi üzerine düşünümde bulunduğu ilk metin değildir. Fakat yine de Kant'ın sorusu diğerlerinden belirgin bir nitelikle ayrılır. Foucault, Descartes'ın "Yöntem Üzerine Konuşma"da kendi şimdisini sorunlaştırma tarzıyla karşılaştırarak Kant'ta orjinal bulduğu şeyi gösterir. Descartes "Yöntem Üzerine Konuşma"sına başladığında kendi kişisel serüveninin, kendi yönünde ve felsefesine doğru yaptığı bütün felsefi tercihlerinin bir öyküsünü anlatır. Döneminin bilgi ve bilimler alanındaki tarihsel durumuna işaret eder. Fakat, "o halde ait olduğum bu şimdinin tam karakteri nedir?" tarzında bir soruyu Descartes'da bulamayız. Kant'ın soruşturması tam da buna, felsefede herhangi bir yargıyı belirleyen şimdiki durumda var olan şeyin niteliğine yöneliktir. Soru bu "şimdi" denilen şeyle ilgilidir ve kendisini kuşatan bütün diğer materyeller arasında teşhis edilmiş, ayırdedilmiş, analiz edilmiş olan şimdinin kesin bir unsurunun belirlenimine odaklanmıştır. Kant'ın cevabı bir anlamda düşünce, bilgi, felsefe ile ilgili bir sürecin taşıyıcısı ve göstergesi olarak, kendisini açığa vuran şimdideki bu anlamlı unsuru göstermeyi amaçladığı gibi aynı zamanda bir

düşünür, bir filozof, bir bilgin olarak konuşan bir kimsenin bu süreçte nasıl bir rol oynadığıyla, onu bu sürecin içinde betimlemekle, yani bir unsur ve bir aktör olarak ondan bahsetmekle de ilgilidir. Kısacası Kant'ın bu metninde şimdiye yönelik soru filozofun içinde konuştuğu şimdiyle birleştiği bir felsefi olay olarak açığa çıkar.[18]

Foucault için Kant'ın sorusunun bir diğer formülasyonu şudur: "Aufklarer olarak, Aydınlanma'nın bir tanığı olarak biz kimiz?" Foucault, bunu Kartezyen "Ben kimim?" sorusuyla karşılaştırır. "Ben kimim?" sorusu bir birlik olarak, fakat evrensel ve tarihsel olmayan bir özne olarak, "Ben"e ilişkindir. Descartes için "Ben" herhangi biridir, herhangi bir anda, herhangi bir yerdedir. Fakat Kant başka bir şeyi sormaktadır: "Tarihin çok kesin bir anında biz neyiz?" Kant'ın sorusu hem bizi hem de bizim şimdimizi analiz etme gücüne sahiptir. Foucault, Hegel ve Niezsche örneklerini de anarak felsefenin bu yönünün Kant'tan bu yana daha çok önem kazandığını vurgular. Felsefenin diğer görünümü yani "evrensel felsefe" ortadan kalkmasa da içinde yaşadığımız dünyayı eleştirel bir biçimde analiz etmek giderek en büyük felsefi ödev haline gelmektedir. En büyük felsefi sorun şimdiki zaman sorunudur, bu kesin anda ne olduğumuz sorunudur.[19]

İlk kez Kant'ın bu metni saptamak zorunda olduğu anlamı, değeri ve felsefi biricikliği olan ve kendi varlık nedenini ve söylediği şeyin temelini sağlayacak bir olay olarak kendi söylemsel şimdi-lik'ini (discoursive present-ness) sorunlaştırmaktadır. Böylece filozof için kendisinin bu şimdiye dahil olması sorununu ortaya koymak, artık onun bir doktrin ya da bir geleneğe bağlı olması sorunu olarak değil, fakat daha ziyade belirli bir "biz"e, onun kendi çağdaşlığının bütün olarak algılanan kültürel karakteristiğine tekabül eden bir bize üyeliği sorunu olarak görülebilir. Filozof'un bu "biz"e bağlılığının biricik durumu filozofun kendisi için düşünümün zorunlu teması olmaya başlar. Şimdi-lik'in sorunlaştırılması olarak felsefe filozofun kendisini içinde bulduğu -bir parçası olduğu- ve kendisini ona göre konumlandırmaya zorunlu olduğu bu şimdi-lik'in felsefeyle sorgulanmasıdır. Bu, modernliğin söylemi ve modernlik üzerine bir söylem olarak felsefenin karakteristik özelliği olmalıdır.[20] Foucault, Kant'tan önce kendi şimdisini sorunlaştıran düşünümün üç ayrı biçim kazandığını belirterek bunları Platon, Augustine ve Vico örneklerinde sergiler.

• Şimdi, bazı kalıtsal özellikleriyle diğerlerinden farklı ya da bazı dramatik olaylar tarafından diğerlerinden ayrılmış belli bir dünya çağına aitlik olarak sunulabilir. Platon'un "Devlet Adamı"nda konuşmacılar ardından bütün olumsuzluklarıyla dünyanın tersine döndüğü dünya devrimlerinden birine ait olduklarını fark ederler.

• Şimdi, kendi içinde gelecekte olacak bir olayın habercisi olan göstergeleri deşifre etmek amacı güden bir girişim dahilinde sorgulanabilir. Burada Augustine'ın örnek olabileceği bir tarihsel hermenötik ilkesine sahibiz.

• Şimdi, ayrıca yeni bir dünyanın ilk ışıklarına doğru bir geçiş noktası olarak da çözümlenebilir. Bu da Vico'nun "La Scienza Nuova"nın son bölümünde tanımladığı şeydir. Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" sorusunu ortaya koyma tarzı tamamıyla farklıdır. Aydınlanma ne birinin ait olduğu bir dünya çağı, ne göstergeleri idrak edilen bir olay, ne de bir başarının ilk ışıklarıdır. Kant, Aydınlanma'yı bir "Ausgang", bir "çıkış", bir "çıkış yolu" olarak, hemen hemen olumsuz bir tarzda betimler.[21]

Foucault'nun, Kant'ın Aydınlanma'yı bizi ergin olmama durumundan kurtaran bir süreç olarak büsbütün olumsuz bir anlamda belirleyen "çıkış yolu" betimlemesinden hareketle aklın kullanımı meselesini otorite, itaat, istenç, özgürlük gibi temel kavramlar çerçevesinde sorunlaştırırken, Kant'ın bu çıkış yolunu bir fenomen, bir süreç ama ayrıca bir ödev ve zorunluluk olarak gösterdiğini belirtir. Aydınlanma istenci, otoriteyi ve aklı birbirine bağlayan daha önce varolan bir ilişkinin dönüşümüyle tanımlamıştır. Kant daha ilk paragraftan itibaren insanın kendi ergin olmama durumundan yine kendisinin sorumlu olduğuna işaret eder. Böylece insan bu durumdan ancak kendisinde ve yine kendi kendine meydana getireceği bir değişiklikle kurtulabilecektir. Erginlik için temel sorun olan aklın kullanımı meselesinde Foucault Kant'ın metninde geçen "resonieren" sözcüğünün altını çizer. "Kritikler"de de kullanılan bu sözcük aklın hemen herhangi bir kullanımına gönderme yapmaz, aklın kendinden başka bir amacı olmadığı durumlardaki kullanımına gönderme yapar, 'resonieren' aklı akıl için kullanmaktır.[22]

Foucault, Kant'ın Aydınlanma için öne çıkarttığı "Aude Sapere" (bilmek cesaretini göster, bilmek için cüret sahibi ol) parolası bağlamında Aydınlanmaya'yı hem insanların kollektif olarak katıldıkları bir süreç, hem de kişisel olarak başarılmış bir eylem olarak belirler. Aklın "özel" (private) ve "kamusal" (public) kullanımı arasındaki ayrım ve ilişkileri ele alırken, Aydınlanma'nın sadece bireylerin kendi şahsi düşünce özgürlüklerinin garanti altına alındığı bir süreç olarak değerlendirilmediğini vurgular. "Ne zaman ki aklın evrensel, özgür ve kamusal kullanımı birbiri üzerine konulursa orada Aydınlanma vardır."[23]

Foucault, Kant'ın metnini "bu gün" üzerine bir düşünüm olarak modernlik tutumu denilen şeye bir hareket noktası kabul edebileceğimizi vurgular.[24] "Benim şimdim nedir? Bu şimdinin anlamı nedir? Ve bu şimdiden söz ettiğimde ne yapıyorum?" sorularını yeni bir modernlik soruşturmasının özü olarak belirler. Modernlik sorununu ortaya koymanın bu yeni yolu antiklerle

boylamasına bir ilişki dahilinde değil, daha ziyade bir kimsenin kendi şimdilik'ine -düşünce ile düşüncenin tarihsel yeri arasında- "oksal" bir ilişki biçiminde açığa çıkar. Yani söylem kendi alanını bulabilmek, anlamını bildirmek için ve bu şimdi içinde uygulayabileceği eylem tarzını belirlemek için kendi şimdi-lik'ini hesaba katmak zorundadır.[25]

Modernlikten sık sık takvim üzerinde naif ya da arkaik bir premodernliği izleyen ve anlaşılmaz, sorunlu bir postmodernlik tarafından izlenebilecek bir dönem, ya da en azından bir dönemin karakteristik özelliklerinin toplamı olarak bahsedildiğine dikkat çeken Foucault, modernliğin tarihin bir dönemine ya da bir periyoduna işaret eden bir terim olmadığını, daha ziyade bir "tutum", çağdaş gerçekliğe ilişkin bir "mod", bir "ethos" olduğunu söyler. Modernlik "içinde şimdinin ironik kahramanlaştırılması bulunan çağdaş gerçekliğe ilişkin bir moddur. Modernlik tutumu için şimdinin en yüksek değeri onun, onu aşırı bir canlandırma isteğinden ayrılmaz oluşudur. Onu olduğunun tersine canlandırmak ve onu bozarak içinde ne olduğunu yakalayarak biçimini değiştirmektir."[26] Foucault, modernlik tutumunu belirlemede tipik bir örneğe, Bauedelaire'e yaslanır. Aydınlanmanın sahip olduğu tarihsel bilincin özünde yatan Eleştirel ontoloji birbiriyle ilişkili iki yöne sahiptir: Bir kimsenin kendisi üzerinde çalışması ve bir kimsenin kendi zamanına yanıt vermesi. İlki kişinin kendisiyle ilişkisini, ikincisi ise kişinin kendisini içinde bulduğu şimdisiyle ilişkisini ifade eder. Foucault, Baudelaire'ci modernliği eleştirel ontolojinin bu iki yönüyle çakıştırarak ele alır. Şimdinin ironik kahramanlaştırılması konusunda Baudelaire'in 'flaneur' (aylak) tiplemesini öne çıkartırken, bir kimsenin kendisi üzerine çalışmasının modern bir örneği olarak Baudelaire'in kendi bedenini, kendi tutkularını ve tüm varlığını bir sanat eseri yapan "dandy" asketizmini savunmasını gösterir. Bize özetle şunu söyler: "Modern insan Baudelaire'e göre kendi kendisini, kendi sınırlarını ve kendi gizli hakikatini keşfe giden insan değildir, o kendi kendini icat etmeye çalışan insandır. Modernite insanı kendi varoluşunda serbest bırakmaz: onu kendi kendini üretme ödeviyle yüzleşmeye zorlar."[27]

Erken yazılarında süreksizlik ve kesinti fikrine önemli vurgular yapan Foucault, geç döneminde tarihte radikal ölçüde kopmuş olduğunu ortaya atmak şöyle dursun halihazırda içinde yaşadığımız çağ ile Aydınlanma arasında çok önemli süreklilikler olduğunu göstermektedir. Bunu yaparken daha önceleri ortaya koyduğu rasyonellik eleştirilerini kendisinin iflah olmaz bir irrasyonalist ya da estetisyen olduğunu ileri süren suçlamaların yeniden düşünülmesini zorunlu kılacak biçimde değişikliğe uğratmaktadır. Foucault, Aydınlanma'nın akıl anlayışına hala eleştirel baksa bile Aydınlanma mirasının anahtar boyutlarını -Aydınlanma'nın keskin tarihsel şimdi duygusu, kon-

formizm ve dogma karşısında rasyonel özerkliğe önem vermesi ve eleştirel bakışını olumlu bir tarzda temellük etmeye girişmektedir. Foucault, şimdi artık modern rasyonelliğin eleştirellikten yoksun bir tarzda kabullenilmesini de, büsbütün reddedilmesini de eşit ölçüde rizikolu bulmaktadır.[28] Bu bağlamda politik, ekonomik, sosyal, kurumsal ve kültürel bir bütün olarak Aydınlanma'ya büyük çoğunluğunda hala bağlı olduğumuzu vurgularken[29] Aydınlanma'nın "şantaj"ı (blackmail) olarak adlandırdığı Aydınlanma "yanlısı" ya da "karşıtı" olmak açmazını bertaraf etmeye çalışır. Aydınlanma'nın bir olay, ya da olaylar, Avrupa toplumlarının gelişiminde belli bir noktaya oturtulmuş karmaşık bir tarihsel süreçler dizisi olduğunu, böyle oluşuyla toplumsal biçim değişikliği, politik kurum tipleri, bilgi kalıpları, bilgiyi ve uygulamaları rasyonalize etme projeleri, teknolojik değişimler gibi özetlenmesi çok zor olan unsurları içerdiğini söyleyen Foucault, felsefi düşünümün bütün biçiminin temelinde olduğuna inandığı "şimdiyle düşünümsel ilişki" modunu bu unsurlardan ayırarak öne çıkartır.[30]

Yapmamız gereken şey, bir dereceye kadar, Aydınlanma tarafından tarihsel olarak belirlenmiş varlıklar olarak, kendi kendimizin analiziyle ilerlemeye çalışmaktır. Böylesi bir analiz mümkün olduğu kadar kesin olan bir tarihsel soruşturmalar serisini ima eder ve bu soruşturmalar Aydınlanma içinde bulunabilecek ve her durumda korunması gereken "rasyonalitenin temel çekirdeği"ne doğru geçmişi hatırlatacak bir biçimde yönlendirilmeyecek, "zorunluluğun çağdaş sınırları"na doğru yani özerk özneler olarak kendi kendimizin kuruluşu için kaçınılmaz olmayan ve artık olmayacak olan şeye doğru yönlendirilecektir.[31]

Zaman içersinde içeriği dönüşüme uğrasa da kariyerini hümanizm karşıtı bir tutumla biçimlendiren Foucault, kendi kendimizin bu sürekli eleştirisinin Aydınlanma ve hümanizm arasında daima çok kolay yapılagelen karıştırmalardan kaçınması gerektiğini belirtir. "Hümanizm tamamen farklı bir şeydir. Bir tema ya da dahası Avrupa toplumlarında, zaman ötesinde çeşitli fırsatlarda tekrar tekrar görünen bir temalar dizisidir. Sürekli değer yargılarına bağlanan bu temalar, korudukları değerlerin içinde olduğu gibi, çoğunlukla kendi içeriklerinde de açık bir biçimde çeşitlenir. Daha ötesi eleştirel bir farklılaştırma ilkesi olarak hizmet verirler."[32] Hümanistik tematiğin bir düşünüm ekseni olarak hizmet edemeyecek derecede çok esnek, çok farklı, çok uyumsuz bir yapı arz ettiğini vurgulayan Foucault, hümanizmin Aydınlanma'nın kendi kendine sahip olduğu tarihsel bilincin kalbinde yatan bir eleştiri ilkesi ve özerkliğimiz içinde kendi kendimizin sürekli bir yaratımı ilkesi tarafından önleneceğine inanır. Kısacası tıpkı "Aydınlanma yanlısı ya da karşıtı oluş" entelektüel şantajından kurtulmamız gerektiği gibi, hümanizm tema-

sını Aydınlanma sorunuyla karıştıran tarihsel ve etik hatadan da kurtulmamız gerekir.[33]

Foucault, kendi kendimizin tarihsel bir ontolojisiyle, söylediğimiz, düşündüğümüz ve yaptığımız şeyin eleştirisiyle biçimlenen felsefi ethosa bir içerik vermeye çalışır. Bu felsefi ethos her şeyden önce bir sınır tutum olarak belirlenir. İçerisi, dışarısı seçeneğinin ötesinde sınırlarda olmalıyız.[34] Foucault bu noktada Kant'çı projenin belirli bir cephesinden kopar. Modernitenin Kant'ın aklı eleştirel kılmaya ve aklın kullanımını sınırlandırarak meşru kılmaya kalkışması ile başladığını ileri sürmekle birlikte Kant'ın aklın bu eleştirel kullanımının onun gerçek evrensel doğası olduğunu göstermeye çalışmasını orjinal ve önemli bir şey olarak görmez. Foucault, Kant'ın metafiziğin çöküşü karşısında aklın normatif rolünü korumaya çalışmasını tekzip etmemekle beraber, Kant'ın metnini evrensel bir çözümün habercisi olarak değil, daha ziyade özel tarihsel bir konjüktürün teşhisi (diagnostic) olarak kullanır. Foucault'un Kant'ın metninde ayırdedici ve vukuflu bulduğu şey, düşüncesi kendi tarihsel durumundan doğan ve ona cevap vermeye çalışan ilk filozof olmasıdır.[35] Kant felsefede nasıl bir Kopernik devrimi yaratmış olursa olsun, sonuçta evrensel olarak geçerli rasyonel prosedürlerin varlığını yeniden vurgulamakla yetinenlerden birisidir. Foucault için eleştiri artık evrensel değerlerle biçimsel yapıların araştırılmasında değil, yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeyin özneleri olarak kendi kendimizin tanınmasına ve kendi kendimizin kurulmasına önderlik eden olayların içine doğru tarihsel soruşturmalar olarak uygulanacaktır. Bu anlamda bu eleştiri transandantal değildir ve amacı da bir metafiziği olanaklı kılmak değildir. Foucault'un talep ettiği anlamda eleştiri tasarımında soykütüksel ve yönteminde arkeolojiktir. Bütün bilginin evrensel yapılarını ya da bütün olanaklı ahlaki eylemleri özdeş kılmaya çalışmayıp bir çok tarihsel durumlarda olduğu gibi düşündüğümüz, söylediğimiz, yaptığımız şeyi ifade eden söylem örneklerini tahlil etmeye çalışması anlatımında -transandantal değil- arkeolojiktir. Ve bu eleştiri bizim için yapmanın ve bilmenin mümkün olduğu olduğumuz şeyin biçiminden mantıksal sonuçlar çıkartmayıp olduğumuz, yaptığımız ya da düşündüğümüz şeyin artık olmama, yapmama ya da düşünmeme olasılığını bizi olduğumuz şey yapan rastlantısallıktan koparıp alacağı anlamda soykütükseldir. Sonuçta metafiziği bir bilim olarak olanaklı kılma çalışması da değildir, tanımlanmış özgürlük çalışmasına mümkün olduğunca uzun ve geniş, yeni bir hız vermeye çalışır.[36]

Kendi kendimizin sınırlarında yapılmış bu çalışma hem değişikliğin olası ve makul olduğu noktaları kavramak, hem de bu değişikliğin alması gereken kesin biçimi belirlemek için bir yandan tarihsel bir soruşturma alanına

açılmalı, diğer yandan kendi kendini gerçekliğin deneyine tabi tutmalıdır. Yani tarihsel eleştirel tutum deneysel bir kimlik taşır. Bu anlamda kendi kendimizin tarihsel ontolojisi global ya da radikal olduklarını ileri süren bütün projelerden yüz çevirmelidir. Foucault felsefi ethosu "ötesine gidebileceğimiz sınırların tarihsel-eleştirel bir deneyimi ve böylece özgür varlıklar olarak kendi kendimiz tarafından kendi kendimizin üzerinde uygulanan bir çalışma"[37] olarak belirler. Burada bir itiraz hakkı doğar ve Foucault'da bunun farkındadır. Söz konusu felsefi ethosu böylesi daima kısmi ve lokal olan soruşturma ve deneyimlerle sınırlandırırsak kendi kendimizi tam olarak bilincinde olamayacağımız daha genel yapılar tarafından belirlenme riskine atmaz mıyız? Foucault bu itirazı iki yönde karşılar. Tarihsel sınırlarımızı oluşturan şeyin herhangi tam ve kesin bir bilgisine ulaşmamızı sağlayabilecek bakış açısını iş başına geçirmek ümidini terk etmek zorunda oluşumuzun doğruluğu. Ayrıca böylesi bir bakış açısından hareketle sınırlarımızın ve onların ötesine hareket etme olasılığının sahip olduğumuz teorik ve pratik deneyiminin daima sınırlandırılmış ve belirlenmiş olduğu, ve bu yüzden sürekli yeniden başlamak zorunda olduğumuz yönlerinde.[38] Foucault için sınırlarımıza yönelik eleştirinin hedefi olduğumuz şeyi keşfetmek değil fakat olduğumuz şeye karşı çıkmak yönünde olmalıdır. Böylece tarihsey-eleştirel tutum bize dayatılmış bireysellik türünü redderek yeni öznellik biçimleri geliştirmek projesiyle kesişir.[39] Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" metninde bireylerin özgürlüğü ve özerkliği sorunları çerçevesinde öne çıkarttığı strateji de bu yöndedir. Nitekim Foucault bu metinde bireyi normalleştirilmiş, evrensel bir etik özne olarak kurmaktan kaçınır. Modernlik sorununda vurguladığı gibi kişinin görevi kendi benliğini, kendi gizli varlığını, kendi hakikatini keşfetmek değil kendi benliğini sürekli üretmektir. Bu noktada sınırlarımıza yönelik çalışmanın sürekli yeniden başlamak zorunda oluşunu Foucault'cu karşı çıkış temasıyla da ilişkilendirebiliriz. İçinde yer aldığımız, bizi sınırlayan ve belirleyen düzene karşı çıkışımız yerini alabilecek daha iyi bir düzen adına değil, mutlak edilgenliğimiz dışında elimizdeki tek seçenek karşı çıkmak olduğu için yapılır. Böylece Foucault gerçekleştirmeye yöneldiği ideal bir imgesi olmayan sürekli bir karşı çıkıştan yanadır. Foucault'nun normatif açıklamalardan kaçınması özgürlüğümüzün ne yönde ve nelere karşı olması gerektiğini açıklığa kavuşturmaz.

Geç Foucault'da karşımıza çıkan dönüşüm onun önceki çalışmalarında kullandığı kavram ve yöntemleri büsbütün terkettiği anlamına gelmese de arkasında bıraktığı mirası premodern, modern ve postmodern unsurların eklektik bir karışımına çevirir. Fakat kendi kendimizin tarihsel ontolojisi tıpkı Foucault'nun erken çalışmalarında olduğu gibi yine üç temel eksende gelişir:

"bilgi ekseni", "güç ekseni", "etik ekseni."[40] Böylece Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" metnindeki amacı, Aydınlanmaya'ya karşı büsbütün bir inanç tazeleme değildir. Aydınlanma'nın canlı bozulmamış mirasını koruma arzusunun softalığından kurtulmamız gerektiğini düşünür.[41] Kant'ın Aydınlanma üzerine düşünümle formülleştirdiği şimdi üzerine ve kendi kendimiz üzerine eleştirel soruşturmaya bir anlam atfetmeye çalışır. Kant felsefesinin eleştirel yönünü tevarüs etmeye çalışırken Kant'ı Kant'a karşı kullanmak gibi bir konuma da düşen Foucault için Kant son iki yüz yıldır etkisi ve önemi göz ardı edilemeyecek bir felsefe yapma tarzını biçimlendirmiştir. Foucault'nun Kant'da köklendirdiği kendi kendimizin eleştirel ontolojisi ne bir kuram olarak, ne bir doktrin olarak, hatta ne de yığılan sabit bir bilgi gövdesi olarak göz önüne alınmamalıdır. Bir tutum olarak, bir felsefi ethos olarak, içinde olduğumuz şeyin eleştirisi bulunan ve aynı zamanda bize dayatılmış sınırların ve onların ötesine geçme olasılığıyla bir deneyimin tarihsel analizinin bulunduğu felsefi bir yaşam olarak tasarlanmalıdır. Foucault eleştirel ödevin hala Aydınlanmaya bir inanç beslememizi gerektirip gerektirmediği konusunda tereddütlü olsa da bu ödevin sınırlarımız üzerine "özgürlük için sabırsızlığımıza biçim veren sabırlı bir çalışmayı"[42] gerektirdiğini düşünmektedir.

NOTLAR

1. Kant'ın söz konusu yanıtı için bkz: I. Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", **Seçilmiş Metinler,** çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 213 vd.

2. L. Dreyfus, P. Rabinow, "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment" **Foucault: A Critical Reader,** Ed., D.C.Hoy, Basill Blackwell Ltd. Oxford, 1986, s. 109.

3. R.J. Bernstein, "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos" **Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment,** Ed., Honneth McCarthy, Offe and Wellmer, Trans. William Rehg, The MIT Press, Massachusets 1992, s. 280.

4. S. Best, D. Kellner, **Postmodren Teori,** Çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998. s. 90, 99.

5. J.G. Merquior, **Foucault,** Çev., Nurettin Elhüseyni, Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s. 18 vd.

6. **A.g.e.,** s. 23.

7. M. Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution" Trans. Colin Gordon, **Economy and Society,** Volume 15, Number 1, February 1986, s. 96.

8. J. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present", **Foucault: Critical Reader,** Ed., D.C. Hoy, Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1986, s. 107.

9. **A.g.e.,** s. 104.

10. **A.g.e.,** s. 105.

11. Bernstein, **A.g.e.,** s. 280-281.

12. Foucault, "What is Enlightenment" Trans Catherine Porter, **The Foucault Reader,** Ed. Paul Rabin, New York: Pantheon, 1984, s. 37.

13. **A.g.e.,** s. 42.

14. **A.g.e.,** s. 32.

15. **A.g.e.,** s. 38.

16. Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution", s. 88.
17. Foucault, "Subject and Power", **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.** T.Univ. of Chicago Press, Chiago, 1982, s. 215-216.
18. Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution", s. 88-89.
19. Foucault, "Subject and Power", s. 216.
20. Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution", s. 89.
21. Foucault, "What is Enlightenment?", s. 33-34.
22. **A.g.e.,** s. 35-36.
23. **A.g.e.,** s. 37.
24. **A.g.e.,** s. 38.
25. Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution", s. 90.
26. Foucault, "What is Enlightenment", s. 41.
27. **A.g.e.,** s. 42.
28. Best-Kellner, **A.g.e.,** s. 74.
29. Foucault, "What is Enlightenment?", s. 42.
30. **A.g.e.,** s. 43-44.
31. **A.g.e.,** s. 43.
32. **A.g.e.,** s. 44.
33. **A.g.e.,** s. 45.
34. **A.g.y.**
35. Dreyfus, Rabinow, **A.g.e.,** s. 111.
36. Foucault, "What is Enlightenment?" s. 46.
37. **A.g.e.,** s. 47.
38. **A.g.y.**
39. Foucault, "Subject and Power", s. 216.
40. Foucault, "What is Enlightenment?", s. 48.
41. Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution", s. 95.
42. Foucault, "What is Enlightenment?", s. 50.

Turan, Halil (1999). "Descartes'çı Kuşku Deneyi ve Matematik." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 93-100.

DESCARTESÇI KUŞKU DENEYİ VE MATEMATİK

Halil Turan

Descartes'ın *Meditasyonlar*'da matematik önermelerinin doğruluklarını kuşku kapsamına alıp almadığı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Bu sorunu irdelemekle Descartesçı bilgi kuramını daha iyi anlamamıza yarayacak ipuçları bulmayı umuyoruz.

Descartes'ın Birinci Meditasyon'un son paragrafında ortaya koyduğu kötü cin varsayımının yıkıcı etkisinin kapsamı çok belirgin değildir. Metin bu noktada açık olmaktan uzaktır, kötü cinin aldatıcı etkisinin matematik önermelerine kadar uzanıp uzanmadığı anlaşılmaz. Kuşku deneyinin son varsayımı olan bu kötü cin yalnızca eski varlıkbilimin, nesnelerin ve niteliklerin algılarımızdan bağımsız olarak varolduklarını varsayan ve algıda bulduğumuz nitelikleri nesnelere yüklemekte bir sakınca görmeyen eski varlıkbilimin sorunlu yapısını ortaya koymak için tasarlanmış bir gereç midir? Yoksa Descartes eski metafiziği, devraldığı varlıkbilimi yadsıdığında matematiğin doğruluklarını da mı yadsımış sayılmalıdır? Matematiğin bu yolla kuşku kapsamına alınmış olacağı yolunda bir sav, Descartes'ın Birinci Meditasyon'da tüm yargıların yalnızca algıdan türeyebileceğini varsaymış olduğu gösterilmedikçe geçerli olamaz gibi görünüyor. Çünkü Descartes'ın Birinci Meditasyon'daki kuşkusu her şeyden önce şeylerin varlığına ya da -daha sonraki tartışmasından da anlaşıldığı gibi- şeylerin ve şeylerin niteliklerinin algıda göründükleri gibi varolup varolmadıklarına ilişkin bir kuşkudur. Descartes matematik önermelerinin belli nesneleri olduğunu kabul edebilirdi, yine de o bu nesnelerin kesinlikle doğadaki nesneler olmadıklarını söylerdi.[1]

Doğrusu matematik ve algı arasında bir bağlantı bulunup bulunmadığı sorusu, eski varlıkbilimin savlarının felsefece eksik incelenmiş olduğunu olanca açıklığıyla ortaya koymak amacıyla yürütülen kuşku deneyinin iç yapısına ve sonuçlarına ilişkin en önemli tartışmalardan birini açıyor: Birinci Meditasyon sonrasında doğruluğundan kuşkulanılamayacak ne kalır? Basit matematik önermelerinin bile doğrulukları kesin değil midir? Eğer kuşku deneyinde kullanılan varsayımlar (kötü cin, aldatıcı tanrı) matematik önermelerinin doğruluklarından da kuşkulanmayı gerektiriyorsa bunun nedeni bu

önermelerin nesnelerine var denemeyecek olmasında mı aranmalıdır? Yoksa matematik algı ve belleğe bağımlı olduğu için mi kuşku altındadır? 'Karenin dört kenarı vardır' önermesine bakalım. 'Kare' denilen bir betinin kenarlarını saymak bir deney olarak görülebilir. Bu bir deneyse, belli bir algı verisinin varlığını gerektirecektir, ancak, doğaldır ki, her şeyden önce karenin ne olduğunu bilmek gereklidir. Hangi betiye kare denildiğini bilmekse karenin tanımını bilmektir. Bu tanımın bilgisine sahip olunduğunda karenin dört kenarı olduğunu ortaya çıkarmak için kare denilen betiyi görmek bir yana, 'imgelemek' bile zorunlu değildir. Descartes'ın cini ya da aldatıcı tanrısı beni, bana kare olduğunu söylenen bir betinin kenarlarını sayarken, belleğimi karıştırarak, algılarımı bozarak yanıltabilir. Bu sayma işlemine deney diyeceksek, deneyde yanıltılabilirim. Öte yandan, neye kare denildiğini biliyorsam, 'karenin dört kenarı vardır' önermesini yalnızca karenin tanımını anımsayarak, yani bir algıya dayanmaksızın da ortaya koyabilirim. İşte, cin ya da aldatıcı tanrı beni böyle bir durumda da, yani bir çözümleme yaparken de yanıltabilecektir. Cin, örneğin anımsama sürecimi etkileyerek yanlış bir tanımdan çözümleme yapmama neden olabilir. Aldatıcı tanrı ya da cin varsayımı geometri önermeleri gibi aritmetik önermelerini de etkileyecektir. Descartes iki ile üçü toplarken aldatıcı varlık tarafından yanıltılıyor olabileceğini düşünür. Burada sayma (ya da toplama) işleminin konusu olan nesnelerin nasıl varoldukları, yani bağımsız nesneler olarak mı yoksa yalnızca zihindeki şeyler olarak mı varoldukları sorusu söz konusu bile değildir. Descartes yalnızca sayma ya da toplama işleminin sonucundan kuşkulanabileceğini söylemektedir ve bu kuşkusunun gerçek nesneleri mi yoksa zihininin dışında karşılıkları olmayan imgeleri mi saydığıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Birinci Meditasyon'un metnindeki belirsizlikler matematik önermelerinin doğruluklarını kuşku deneyinde hiç sorgulanmadığı savına bir destek sağlıyor gibi görünebilir. Birinci Meditasyon'un son pargrafında Descartes aldatıcı tanrı varsayımını bir kötü cinle değiştirir. Aldatıcı tanrının işlevini yüklenen bu kötü cin yalnızca bir dış dünyanın varlığını ve özelliklerini kuşku konusu yapar gibi görünmektedir. O halde, metnin son kısmında matematik önermelerinden artık söz edilmediği öne sürülerek Descartes'ın Birinci Meditasyon'da matematiğin doğruluğunu tartışma kapsamından çıkardığı savunulabilir.[2]

Matematiğin doğruluğunun Birinci Meditasyon'daki tartışmalardan herhangi biri tarafından bir sorun olarak ortaya koyulup koyulmadığı sorusuna dolaysızca yanıt verilebilirmiş gibi görünmüyor. Birinci Metidasyon'un son paragrafında Descartes kötü cini, kendisini yalnızca şeylerin varlıkları ve nitelikleri konusunda aldatabilecek bir varlık olarak tanımlıyor: "inanacağım ki

gökler, yeryüzü, renkler, betiler, ses ve tüm dışsal şeyler bu cinin benim saflığımı tuzağa düşürebilmek için kullandığı düş oyunlarından başka bir şey olmasın."[3] Burada matematik önermelerinden hiç söz edilmediğine göre Descartes'ın matematiğin doğruluğunu kötü cin varsayımıyla kuşku kapsamına almadığı sonucuna varmak doğal gibi görünebilir. Öte yandan, Descartes'ın, *Meditasyonlar*'dan önce kaleme aldığı yapıtlarında matematik tanıtlamalarını insan usunun erişebileceği en apaçık doğruluklar olarak gördüğünü, onları açık ve seçik olarak sezilebilen nesnelere örnek olarak gösterdiğini anımsayalım. *Anlığın Yönetimi için Kurallar*'da Descartes, tüm bilimler arasında yalnızca aritmetik ve geometrinin yanlışlık ya da belirsizlik kusurundan uzak olduğunu söylüyordu.[4] Ona göre aritmetik ve geometri "öylesine arı ve yalın bir nesneyi ele alırlar ki, deneyim tarafından pekinlikten yoksun bırakılan hiçbir sayıltıda bulunmak gereksiniminde kalmazlar."[5] Descartes'ın Birinci Meditasyon'daki sözleri *Kurallar*'daki ifadesine çok yakındır: "Aritmetik, Geometri ve böyle yalnızca en yalın ve en genel şeyleri ele alan ve bunların gerçekten varolup olmadıkları ile kaygılanmayan bilimlerin pekin ve kuşku duyulamaz şeyler kapsadıkları vargısını çıkardığımız zaman uslamlamamız haksız değildir."[6]

Bu arada, Descartes'ın *Kurallar*'da hem tümdengelimi hem de sezgiyi meşru bilgi edinme yöntemleri olarak gördüğünü de anımsamakta yarar var. Descartes'ın tanımıyla sezgi "arı ve dikkatli bir anlığın kuşku duyulamaz kavramıdır ki yalnızca usun ışığından doğar."[7] Sezgi yalındır ve bu nedenle tümdengelimden daha kesin bilgi verir. Descartes tümdengelimi bilgi gereci olarak sezgiden daha aşağı görmese de ilk ilkelerin ancak sezgi yoluyla bilinebileceğini vurgular. *Kurallar*'da sezgiyle kavranan şeyler arasında kimi yalın matematik önermelerinin de sayıldığını görüyoruz: "...herkes varolduğunun, düşündüğünün, bir üçgenin yalnızca üç çizgi ve kürenin tek bir yüzey tarafından sınırlandığının ve benzerlerinin ansal bir sezgisini edinebilir."[8] Descartes'ın *Kurallar*'ı yazarken belli matematik önermelerini *cogito* kadar apaçık gördüğü, onları 'düşünüyorum', 'varım' kadar apaçık gördüğü ortada; biz onun burada matematik önermelerinin apaçıklıklarını ele aldıkları nesnelerin yalınlığına, dolayısıyla matematiğin kesinliğini de bu bilimin ontolojik sorunlara bağışık kalmasına bağladığının altını çizmek istiyoruz.

Matematiğin kesinliği 'doğada gerçekten varolmayabilecek' nesnelerle uğraşıyor olmasından geliyor olabilir, ancak yine de Birinci Meditasyon bağlamında matematik önermelerinden söz edildiğinde bu önermelerin hiçbir ontolojik içermesi olamayacağı sonucuna varamayız. Biz matematiğin nesnelerinin, matematik işlemlerenin bir varoluşa dayandıklarını öne süreceğiz. Bu varoluş, düşünen ve şeyler üzerinde işlem yapan bir zihnin varoluşudur.

'a+b=c' gibi bir önermeyi ele alalım: buradaki toplama ya da onun temelindeki sayma işlemi sayılacak şeylerin (düşüncelerin) ve dolayısıyla sayan bir zihnin varlığını içerir. Matematik işlemleri olsun, bu işlemlerin konusu olan nesneler olsun, düşüncelerin, ideaların varlığını ve bu idealar üzerinde işlem yapacak bir zihnin varlğını öngörürler.

İdealarında açık ve seçik olan unsurların kendi zihninden kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusuna yanıt ararken Descartes Üçüncü Meditasyon'da şunları söylüyor:

> [Ş]imdi varolduğumu algıladığım ve bunun dışında daha önceleri de varolmuş olduğumu anımsadığım zaman ve sayılarını bildiğim çeşitli düşünceleri taşıdığım zaman Süre ve Sayı idealarını kazanırım ki daha sonra bunları dilediğim herhangi bir şeye aktarabilirim. Ama cisimsel şeylerin idealarını oluşturan tüm başka belirlenimlere gelince, sözgelimi uzam, beti, konum ve devim, bunların biçimsel olarak bende, yalnızca düşünen bir şeyde kapsanmadıkları doğrudur; ama bunlar yalnızca tözün belli kipleri ve altında cisimsel tözlerin bize göründükleri kılıklar gibi oldukları için ve benim kendim de bir töz olduğum için, öyle görünür ki bunlar bende yüksek bir düzeyde kapsanıyor olabilirler.[9]

Eğer sayma bir düşünme kipiyse[10] ve eğer 'sayıyorum' 'düşünüyorum'u içeriyorsa, o zaman Descartes varolduğunu sayıyor olduğu olgusundan çıkarsayabilecektir. Yine, sayı kavramı da, sayma işleminden türediği için sayan bir şeyin varolduğunu içerecektir. Bu düşünce çizgisinin sayı için olduğu gibi diğer yalın doğalar için de geçerli olacağı açık. Descartes'ın cisimsel şeylerin idealarını oluşturduğunu söylediği bu ilkelerin 'oluşturma' işlevi gördükleri ve böylece oluşan şeylerin de zihinde ortaya çıktıkları düşünülürse bir zihnin varlığını içerecekleri açığa çıkar. O halde, yalın doğalar idea oluşturma işlevi görüyorlarsa bu ideaları algılayan bir şeyde oluşturmaktadırlar ve böylece o şeyin varlığını içermektedirler.

Bilgi kuramı açısından bakıldığında 'sayıyorum, varım' önermesi 'düşünüyorum, varım' önermesiyle eş değerdedir. Her iki önerme de kuşkuya dayanıklıdır. Kötü cin, gerçekten de düşüncelerimi ya da görüntüleri sayarken beni yanıltabilir, ancak saydığım olgusuna dayanarak yaptığım çıkarsamada beni aldatamayacaktır: saydığımı bilmem, ister yanlış ister doğru sayayım, varolduğumu çıkarsamama yetecektir. O halde, matematik önermelerini kötü cin varsayımıyla kuşku kapsamına almak -eğer tümgüçlü *(omnipotens)* bir varlığa aldatıcılık yüklemenin olanaksız olduğunu gösterebilecekse- Descartes'a özsel bir sorun yaratmayacaktır.

Descartesçı kuşku deneyinin içinde kurulduğu evren bilgi araştırmasındaki hareket alanını daraltıyor. Deneye girişenin varlığa ilişkin bir kesinliğe varmak için işe koşmak isteyeceği araçların tümü kendisini hapsettiği ontolojik sınırların içinde bulunabilecek malzemeden üretilebilmeli, deneyin yarattığı koşullarda meşru sayılabilecek türden olmalıdırlar. Deneyi yapan kişinin algılardan ya da düşüncelerden başka 'var' diyebileceği bir şey olamaz. Deneyci, tanık olduğu algıların, düşüncelerin nedenlerini, hangi kaynaktan geldiklerini bulmasına yardımcı olacak araçlardan da yoksundur. O halde Descartes kuşku deneyindeki tartışmalardan etkilenmeyecek bir kesinlik arayışında yalnızca birtakım algıları ya da düşünceleri olduğu olgusuna dayanabilecektir. 'Dışarıda düşüncemden bağımsız *gerçek şeyler* vardır ve bu şeyler algılarımın *nedenleri*dirler' savını dile getiremediğinde deneyci kendisini neredeyse tekbenci bir evrende bulur. Bu bakış açısının deneycinin hareket olanaklarını alabildiğine kısıtlayacağı ve ona 'dışarıda' demir atabileceği bir yer bırakmayacağı açıkça görülüyor.

Birinci Meditasyon'daki tartışmaların sonucunda ortaya çıkan varlık yapısının gerçek anlamda tekbenci bir evren sayılamayacağının da altını çizmeliyiz. Descartesçı deney bir aldatıcı tanrı ya da kötü cin varsayıldığında gerçekleşmektedir; Descartes deney düzeneğini, böyle bir varlık tarafından aldatıldığını, yani düşüncelerinin, algılarının nedeninin böyle bir varlık olduğunu düşündüğünde işletmeye başlar. Descartes'ın tözleri, dayanakları ve bunların yüklemlerini, niteliklerini yeniden tanımlayacağı bir metafiziği kurmak için attığı ilk adım, algılarda ortaya çıkan niteliklerin tümünün bağımsızca, kendi başına varolan şeylere yüklenemeyeceğini, kimi nitelikleri şeylere taşımanın felsefece meşru olmadığını ortaya koymaktır. Ancak Descartes aldatıcı varlığı yalnızca eski varlıkbilimi sorgulamak için kullanmaz; onunla 'geçici' bir evren de kurar. Birinci Meditasyon'un evreni iki varlıktan oluşur: deneyci, yani meditasyonu yapan kişi ve onu aldatan, yani algılarının ya da kısıtlı bir anlamda düşüncelerinin kaynağı olan aldatıcı tanrı ya da cin. Descartes algılarının nedeninin ya da kaynağının kendisi olabileceğini hiçbir zaman ciddi bir olasılık olarak görmeye yanaşmaz. Aslında Descartes deney düzeneğini algıların zihnine çok güçlü bir varlık tarafından yansıtılıyor olabileceği varsayımıyla kurduğunda bu olasılığı baştan göz ardı etmektedir. Descartes kuşku deneyine girişirken de bu deneyi sonuçlandırırken de algının kaynağında algılayandan bağımsız bir şey varsayma alışkanlığından vazgeçmeyi ya da böyle bir inancı sorgulamayı hiç düşünmez. Descartes'ın belki de deneyin en önemli sonucu sayacağı birinci Tanrı tanıtının, Tanrı ideasının ancak 'dışarıdan', Tanrının kendisi tarafından verilmiş olabileceği, Tanrının yüklemlerine ilişkin düşüncelerin *nedeni*nin ancak ve ancak böyle üstün bir varlık olabile-

ceği savına dayandığını anımsayalım. O halde Descartes algılarının -ya da sınırlı bir anlamda düşüncelerinin- kaynağında kendisi dışında bir nedeni varsaymakla alışılagelmiş nedensellik anlayışını ana çizgileriyle benimsemektedir.

Birinci Meditasyon'daki aldatıcı nedensel bir etkendir, ancak Descartes bu varlığı bir töz olarak değil, yalnızca bir etken olarak tasarlamaktadır; Descartes aldatıcıyı bir töz ya da belli netilekleri taşıyan bir dayanak *(substratum)* yerine koymaz. Öyleyse Descartes'ın cini ya da tanrısı, algının nedeninin nesnenin kendisi olduğunu varsayan olağan görüşle koşutluk içinde bir nedensellik anlayışı içermeyecektir. Kötü cin ya da aldatıcı tanrı dışarıda varolduğu söylenen nesneler için söylenegeldiği gibi bir dayanak değildir. Descartes zihnine görüntüler yansıtan 'çok güçlü' bir varlık tasarlamaktadır, ancak bu varlığı ideaları için bir tür kaynak olarak düşünmüş olsa da, onun gerçek bir töz olabileceğini, yani idealarında bulunduğunu gördüğü niteliklerin taşıyıcısı olabileceğini hiçbir zaman söylememiştir. Birinci Meditasyon'daki aldatıcı yalnızca yöntem gereği ortaya koyulmuş olan bir yapıntıdır.

Descartes'ın kötü cini ya da aldatıcı tanrıyı düşüncelerinin saltık egemeni olarak görmeye hiçbir zaman yanaşmadığının da altını çizmek gerek. Oysa tümgüçlülük ya da sınırsız güçlülük yüklemi böyle bir olasılığı pekâlâ kavranabilir kılıyor. Descartes kötü cini Birinci Meditasyon'da algılarının kaynağı olarak tasarlar. Ancak deneyinin düzeneğini kurarken olsun, tözlerin ve yüklemlerin gerçek doğalarını ortaya çıkardığını düşünürken olsun tanık olduğu düşüncelerin aldatıcı tarafından 'zihnine yerleştirilen'[11] şeyler olmadığından, bu düşüncelerin cinin ya da tanrının değil hakiki anlamda kendi düşünceleri olduğundan, araştırmasını özgür bir varlık olarak yaptığından, deneyimleri arasında bağıntılar kuran etkin varlığın kendisi olduğundan hiç kuşku duymaz. Descartes aldatıcı tanrının ya da kötü cinin düşüncelerinin akışına karışabileceğini kabul etse de elindeki veri üzerinde 'özgür' bir varlık olarak düşünceler ürettiğini, işlemler yaptığını düşünmektedir. İstenç özgürlüğü Descartesçı metafiziğin önemli bir koyutudur ve örtük bir varsayım olarak daha Birinci Meditasyon'da karşımıza çıkmaktadır.

Descartes aldatıcının elinde bir oyuncak olmadığı, zihninin bu güçlü varlığın düşünceleri, algıları için bir perde olmadığı konusunda hiçbir temellendirme çabası göstermez, araştırmasında ortaya koyduğu düşünceleri istenci özgür bir varlık olarak kendisinin ortaya koyduğunu kabul etmekle yetinir, tanık olduğu düşüncelerin kendi ürünü şeyler olduklarından emindir; belki kimi düşüncelerin kötü cin ya da aldatıcı tanrı tarafından hakiki anlamda kendisinin olan düşüncelerin arasına katıştırılmış olabileceğini kabul edecektir, ama bunun tüm düşünceleri için geçerli olabileceğinden hiçbir zaman kuşku-

lanmayacaktır. İşte aldatıcı varlık varsayımının bilgi kuramında bir kördüğüme yol açma tehlikesinin önü istencin özgür olduğunu örtük bir biçimde varsaymakla alınmış oluyor. Descartes güçlü aldatıcının zihni üzerindeki etkisine bir sınır koyar, kendisini bağımsız bir varlık olarak görür. Bu aslında onun aldatıcıyı gerçek anlamda tümgüçlü bir varlık olarak tasarlamadığını da gösteriyor.

Descartes Tanrının varolduğunu ve onun bir aldatıcı olamayacağını tanıtlayana dek '2+3=5' gibi yalın bir matematik önermesinin dahi apaçık olduğunu söyleyemeyecektir. Halbuki, iki ile üçü toplama ediminin (ya da genel olarak herhangi bir matematik ya da mantık işlemini yürütme ediminin) bilincinde olma durumu, bir sonuç terimini içeren 'a+b=c' gibi bir işlem önermesinden farklı olarak, aldatıcı varlık varsayımından etkilenmeyecek bir kesinlik olarak ortaya çıkıyor. Sayıyor olmanın ya da bir işlem yürütüyor olmanın bilincinde olma durumu, bir sonuç öne süren bir işlem önermesi gibi kuşkuya açık olamaz. İşte nasıl *cogito*, düşünüyorum, meditasyon yapan kişinin bir düşünce edimini gerçekleştirdiğinin bilincinde olduğunu anlatıyorsa, matematik ve mantık işlemleri ve genel olarak algılar üzerinde yapılan tüm işlemler (usavurmalar), bir bilinçlilik durumunu imlerler; işlem yapmak *düşünmek*tir. O halde, bir işlem yapmanın bilincinde olma durumunun *cogito* biçiminde ifade edilebilmesi gerek: 'sayıyorum', 'çıkarsama yapıyorum' ve genel olarak bir işlem yaptığımı dile getirdiğim tüm deyişler 'düşünüyorum'u içerirler; *cogito* bu türden tüm deyişlerin genel biçimidir. Bir matematik önermesinin tersine, 'işlem yapıyorum' deyişi Descartesçı kuşkuya dayanıklıdır. Eğer Descartes *cogito*'nun sarsılmazlığına güveniyorsa, matematik önermelerini de rahatlıkla kuşku kapsamında bırakabilecektir.

NOTLAR

1. Keskin görüşlü bir yorumcu, Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen*'de (New York, 1970) Descartes'ın matematiğe yaklaşımına düşündürücü bir çözümleme getiriyor. Frankfurt'un çok yerinde saptamaları olsa da kimi çözümlemeleri Descartes için matematiğin nesnelerinin nasıl şeyler olduklarını bir ölçüde belirsiz bırakıyor. Frankfurt'a göre Descartes Birinci Meditasyon'da, kendisini belli bir amaç için görgül (empirik) bir bağlama mahkûm etmekte ve matematik önermelerinin 'açık ve seçik algılanması'nı gündeme getirememektedir (s. 73). Descartes'ın görgücülüğüne çok dikkatli yaklaşılmalı. Birinci Meditasyon boyunca gerçekçiliği (realizmi) yadsıyan bir tutum içinde olan Descartes matematiğin ancak idealara uygulanabilir olacaağını söyleyebilecektir. O halde, Frankfurt'un "[Matematiğin varoluşla] pek az ilgileniyor olduğunu söylemek, onun belli bir ölçüye kadar varoluşla ilgilendiğini anıştırmaktadır. Eğer matematik hiçbir şeyin varoluşuna bağlı olmasaydı bu söylenemezdi" (s. 75-6) ifadesi, sözü edilen 'varoluşa bağlı olma', 'düşünen tözün varoluşuna bağlı olma' olarak anlaşılmazsa yanlış bir yorum içerecektir. Descartes'ın 'aritmetik ve geometri *doğada gerçekten varolup olmadıklarına bakmaksızın* yalın doğalarla ilgilenirler' sözlerini göz ardı etmemek gerek. Birinci Meditasyon -geçici bir süre için de olsa- varoluşa o güne dek dile gelmemiş bir biçim vererek tüm evreni imge veren ve imge alandan kurar. Doğrusu burada imge veren şey de iğreti bir yapıntıdan başka bir şey değildir. O halde, Descartes kendisini mahkûm ettiği bağlamda yalnızca kendisine ya da kendinin saydığı düşüncelerine, idealarına var diyebilecektir. O da bunu yapıyor.

2. Örneğin John Cottingham metnin bu özelliğine bakarak, Descartes'ın matematik ve mantık önermelerinin doğruluklarına ilişkin soruyu "askıda" bıraktığını savunuyor (bkz. "The Role of Malignant Demon" *Réne Descarte, Critical Assessments*, der. G. J. D.Moyal, Londra, New York, Routledge, 1991; ilk olarak *Studia Leibnitiana*'da yayımlanmış [8(1976), s. 257-64]. Yine metne dayanan bir başka yorumcu, Robert Wachbrit de böyle düşünüyor. Bkz. "Cartesian Skepticism from Bare Possibility", *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996).

3. İkinci Meditasyon: AT VII, s. 22-3; *René Descartes, Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1996 (bundan sonra kısaca A. Y.); s. 145. Alıntılarımızı Aziz Yardımlı çevirilerinden yapacağız. Charles Adam ve Paul Tannery tarafından yayımlanan *Oeuvres de Descartes* (1996 Vrin tıpkıbasımı) için AT kısaltmasını kullanıyoruz.

4. *Anlığın Yönetimi için Kurallar:* ATX, s. 364-65; A.Y., s. 66.

5. *A.g.y.:* ATX, s. 365; A.Y., s. 66.

6. Birinci Meditasyon: AT VII, s. 20; A.Y., s. 143.

7. *Anlığın Yönetimi için Kurallar;* ATX, s. 368; A.Y., s. 68.

8. A.g.y.

9. Üçüncü Meditasyon: AT VII, s. 44-45; A.Y., s. 162.

10. Descartes *Felsefenin İlkeleri*, Birinci Bölüm, #57'de (AT VIII A, s. 27) devinim ölçeğimiz olan zamanın bir düşünce kipi olduğunu açıkça söylüyor. Zamanın saymaya dayandığını düşünecek olursak, saymanın da bir düşünce kipi olduğunu kabul edeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

11. İkinci Meditasyon'da böyle bir olasılık açıkça dile getiriliyor: AT VII, s. 24; A.Y. s. 146: "Bana bu düşüncelerin kendilerini yerleştiren bir Tanrı ya da hangi adı verirsek verelim, böyle başka bir varlık yok mudur?" *Meditasyonlar*'ın Descartes'ın kendisinin de elden geçirdiği Fransızca çevirisinde, 'yerleştirme' deyişi 'zihne ya da tine koyma' olarak değiştiriliyor: "N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, *qui me met en l'esprit* ces pensées?" (AT IX, s. 19).

Güçlü, A. Baki (1999). "Wittgenstein'ın Sonraki Dönem Felsefesine Yeniden Uğramak: Felsefece Soruşturmaların Eğitbilime Dönük İçermeleri." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 101-117.

WITTGENSTEİN'IN SONRAKİ DÖNEM FELSEFESİNE YENİDEN UĞRAMAK: FELSEFECE SORUŞTURMALAR'IN EĞİTBİLEME DÖNÜK İÇERİMLERİ[1]

A. Baki Güçlü

Çocuk ruhbilimimi yapıyorum yoksa? Öğretiş kavramı ile anlam kavramı arasında bağlantı kuruyorum da hani.

—L. Wittgenstein[2]

Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı yapıtıyla özdeşleşmiş "önceki dönem felsefesi" olsun, büyük ölçüde *Felsefece Soruşturmalar* adlı yapıtında orta konmuş "sonraki dönem felsefesi" olsun aralarındaki tüm ayrılıklara karşın aynı *desiderata*'nın peşindedirler: Dil ile dünya arasında kurulu anlam ilişkisinin anlaşılması.[3] Yüzyılın bu biribirinden önemli iki yapıtına da "geleneksel" felsefe dallarından olanca değişik nedenlerle yaklaşıldığı, yapıtın olanca değişik yorumlarına gidildiği ortadadır. Son yıllarda ruhbilimden dilbilime, insanbilimden siyasetbilime toplum bilimlerinin hemen her alanında benzer yorum denemeleriyle karşılaşmak olanaklı. Toplum bilimlerinin çeşitli alanlarında çalışmalarını yürüten araştırmacılar, özellikle Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinde, kendi çalışma alanları yakından ilgilendiren yepyeni düşünme yolları, üretken araştırma izlenceleri, kendi alanları açısından çığır açıcı sorgulama olanakları bulguluyorlar.

Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin böylesine "doğurgan" bir nitelik sergilemesi, hiç kuşkusuz ele aldığı sorunlara kesin, şaşmaz, daha iyisi verilemez yanıtlar vermek yerine; soruları başka bir gözle işleyen, yeni soruları gündeme getiren, ilerki soruşturmaların önünü açan özgül soruşturma yordamıyla bağlantılıdır. Nitekim Wittgenstein'ın aşağıdaki sözleri doğru bir soruşturmadan ne anlaşılması gerektiğini olanca bir açıklıkla dile döküyor: "Soruşturma salt soruşturulan görüngüye değil, görüngünün olanaklarına yöneliktir."[4] Wittgenstein'ın hemen tüm soruşturmalarının genel doğasını yansıtan bu sözleri, kuşkusuz *Felsefe Soruşturmaları* soruşturmak için bütün düşünme yörelerine gönderilmiş bir çağrı niteliği taşıyor.

Wittgenstein felsefesinin bu olumla niteliğinden özençlenerek, çalışmamızda şu iki amacı gerçekleştirmek istiyoruz. İlkin, şu ana değin geliştirilmiş salt felsefeyle sınırlı *Felsefece Soruşturmalar* üzerine yapılan yorumların çoğunluk göz ardı ettiği, yapıtın özellikle eğitbilim ağırlıklı yönlerine odaklanarak yapıtı bir daha okumanın düşünürün sonraki dönem felsefesini kavramak bakımından ne denli önemli olduğunu temellendirmek. İkincileyin, birtakım eğitbilimsel amaçları gerçekleştirmek amacıyla, söz konusu *Soruşturmalar*'ın doğasında bir çarpıtmaya meydan vermeden düşünürün sonraki dönüm felsefesine değin eğitbilim yönelimli bir okuma taslağı sunmak.[5] Açıkça görüleceği üzere, yazımız boyunca bir yandan Wittgenstein'ın düşüncelerinin eğitbilime dönük birtakım ufuk açıcı içerimleri bulunduğunu göstermeye çalışırken, diğer yandan bu içerimlerin neler olabileceği üzerine düşünmeye çalışıyoruz.

0

Aralarında iç içe geçmiş düşünce ilişkileri, karmaşık sorun örgüleri, biribirlerine dolaşık us yürütmeler bulunmakla birlikte, *Felsefece Soruşturmalar*'ın en genel anlamda üç ana soruşturma izleği üzerine kurulduğu söylenebilir.

Bunlardan ilki, Wittgenstein'in önceki dönem felsefesinin yansıtan *Tractatus LogicoPhilosophicus* adlı yapıtında geliştirdiği "resim kuramı"na karşı yürütülen **anlam soruşturması**dır. Bu ilk soruşturma, dil ile dünya arasındaki anlam ilişkisini resmetme yoluyla kurulmadığını göstermeyi, daha doğrusu dil ile dünya ayrımını yadsımayı amaçlar. Bir sözcüğün, bir tümcenin ya da herhangi dilsel bir bildirimin anlamı, dış dünyada karşılık geldiği nesnelere, olgu bağlamlarına ya da olgulara bakarak değil; ancak belli bir dil topluluğunun üyeleri arasında geçen gözlemlenebilir iletişim biçimlerinde gerçekleşen "kullanış"lara bakarak anlaşılabilir. İkincisi, "özel dil temellendirmesine" karşı yürütülen **zihin soruşturması**dır. Bu ikinci soruşturma, sanılageldiğinin tersine zihinde olup bitenlerin betimlerinin bilinçte bulunan kişiye özel bir şeye karşılık gelmediğini tanıtlamayı amaçlar. Üçüncüsü, "geleneksel felsefe yapma kipi"ni olumsuzlamak amacıyla yürütülen **felsefe soruşturması**dır. Bu üçüncü soruşturma, tüm eski felsefece düşünme alışkanlıklarının bütün bütün bırakılmasını öneren bir "dil sağaltma izlencesi"nden oluşur. Bununla birlikte her üç soruşturmanın enson ortak ereği bellidir: Gündelik dilimizin anlam dağarcığıyla da ortakgörümüzün sayıltılarıyla da çatışkı içerdiklerinden algılayışımızla ters düşen, kavrayışımızı bulandıran metafizik yapıntıların çözündürülüp dağıtılması *(dissolve)*.

Birbiriyle içiçe geçmiş bu üç soruşturma izleğine eğitbilim yönelimli yaklaşımımız iki aşamada gerçekleşecek. İlk aşamada, Wittgenstein'ın sonraki dönem anlam çözümlemesinin temel taşlarını ele alacak, bu çözümlemenin "eğitbilim" açısından içerimlerinin neler olabileceğini belirginleştirmeye çalışacağız. Burada şunu da belirtmekte yarar var ki, "eğitbilimsel içerim" deyişiyle okullarda, üniversitelerde ya da herhangi başka bir yerde öğretiş ile öğreniş süreçlerinin bütüncesi eğiti(şi)m işinin gerçek anlamda nasıl olması gerektiği üzerine ciddi biçimde kafa yoran öğreticilere ya da öğrencilere yararlı olacağını düşündüğümüz belli sezdirimleri anlıyoruz. İkinci aşamada, Wittgenstein'ın genelde felsefe için biçtiği "dilsel sağaltım" ödevi görüşünün, özeldeyse kişiye özel dil sayıltısına karşı yürütülen soruşturmanın izini sürecek, bunların "kişilik özelliklerini geliştirici içerimler"ini *(edificatory qualities)* araştıracağız. Burada kişilik özelliklerini geliştirici içerim sözüyle demek istediğimiz, öğrencilerin sağlıklı bir düşünsel/duygusal gelişim göstermeleri açısından yapılması gerekenlerle, yapılmaması gerekenlerin neler olabileceğine değin belli kestirimlerdir.

I

Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinden kimi özgül yararlar elde etmeye çalışan her çalışma -ister felsefece isterse felsefe dışı bir amaçla yürütülmüş olsun- hiç kuşkusuz Wittgenstein'ın "anlamın anlamı" üzerine felsefe yapışına değin özel bir kavrayış tutumu edinmek zorundadır. Ancak bu ön-saptama, özellikle Wittgenstein'ın doğrudan anlam görüngüsü ile öğretiş olgusu arasında bulunan yakın ilişkiye dikkat çeken kimi sözleri göz önünde bulundurulduğunda, herhangi başka bir alana göre eğitbilim açısından daha bir doğrudur. Sözgelişi, bu sözlerinden birinde Wittgenstein, dikkat çekici bir biçimde, anlam sorununu soruşturma tutumunu "öğretiş kavramı ile anlam kavramını birleştiriyorum (bitiştiriyorum)" diyerek betimler.[6] Bu nedenle içinde geleneksel anlam kuramlarının dönendiği genel çerçevenin tersine, Wittgenstein anlam sorununu, öğretiş ile öğrenişin tam anlamıyla biribirine geçtiği, yani kimin öğretici kimin öğrenci olduğunun keskin bir sınırla hep çizilemediği bir eğiti(şi)m bağlamına yerleştirerek düşünür.[7] Açıkçası, eğitbilim anlam üzerine yürütülen bir araştırma alanı olmasa bile, dilsel bir bildirimin anlamının öğretilişini, o bildirimin en iyi nasıl öğretilebilir olduğunu kavramaya çalışan bir soruşturmanın eğitbilime dönük söyleyeceği çok şeyi olduğu açıktır. Diğer felsefi nedenler bir yana, 1920 ile 1926 yılları arasında Avusturya'daki köy ilkokulu öğretmenliği deneyimi, Wittgenstein'ın sonraki dönem anlam öğretisini eğitbilime yakın durarak biçimlendirmesinde önemli bir etmen olarak değerlendirilebilir.[8]

Wittgenstein anlam konusunu soruşturmaya, sorulmaması gereken soru ile sorulması gereken sorunun neler olduğunu saptayarak başlar. Felsefe tarihine dönecek olursak, birşeyi bilmek için en başta sorulmuş sorunun hep bir "nelik" sorusu olduğunu görürüz. Aynı soru, "X'in anlamı nedir?" diye sorarak anlam kavramına yöneltildiğinde, sorunun yanıt aradığı temelde X'in "özü" ya da "doğası"dır. Kuşkusuz soru, ayrıntılı bir felsefe araştırmasını, pek çok durumda olduğu gibi de, kapsamlı bir metafizik dizgenin ya da en azından bir felsefe yapısının kuruluşunu, yok bunlar yapılmamışlarsa bile artalanda tutulmalarını gerektirir. Ne var ki Wittgenstein'a göre, anlam kavramının kendisini anlamak için ya da herhangi başka bir şeyin anlamını, öz arayışını zorunlu kılacak "Nelik" bildiren soruları sormayı bırakmak, bu soruların sorulduğu "açıklamaya dayalı dil örnekçesi"nden sıyrılmak yapılacak ilk iştir. Daha sonra gelen işse, olanı olduğu gibi betimlemeyi amaçlayan "nasıl" sorularına dönerek anlamını kavramak istediğimiz şeye nasıl sorusunu yöneltmektir. Bu anlamda Wittgenstein, soru sorma tutumuzu değiştirecek ancak anlamı anlamaya başlayabileceğimizi düşünür. Bu savın önemli bir dayanağını, ölümünden sonra yayımlanmış çalışmalarından birinde buluruz: "Bütün açıklamaların temeli betimlemedir.. (Eğitimcilerin bunun üzerine kafa yormaları [bunu anımsamaları] gerekir.)"[9]

Wittgenstein burada açıkça en doğru öğretiş kipini betimleme olarak çizerek, nesnel açıklamalar vermeye dayalı açıklama örnekçesi yerine olanı olduğu gibi anlatmaya çalışan betimleme örnekçesine geçmeyi önerir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Wittgenstein'ın anlam görüngüsü üzerine hemen tüm çözümlemeleri, büyük ölçüde yaşamımızdaki öğreniş ile öğretiş deneyimlerinin anlaşılması amacıyla sunulan görüngübilim yönelimli betimlemelerden başka birşey değillerdir. Demek ki, anlam üzerine doğru bir anlayış tutumu edinmek isteniyorsa, bunun için gerçeklik üzerine keskin metafizik kuramlar öne sürmek yerine söz konusu şeyin anlamının öğrenildiği dil bağlamına bakarak, dile değin asal gerçekleri betimlemek yeterlidir.

"Nasıl?" sorusu ön-koşulu uyarınca, Wittgenstein herhangi dilsel bir bildirimin anlamı üzerine düşünürken hep söz konusunu bildirimin anlamının nasıl *öğrenildiği* sorusunu sorar. Bu anlamda, Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin aslında "İnsan birşeyi nasıl öğrenir?" yollu eğitbilim için yaşamsal önem taşıyan temel bir sorunun kesintisiz betimlenmesi olduğu açıktır. Elbette, öğrenişin nasıl gerçekleştiğini araştırmak için ortaya atılan temel soru ister istemez öğretiş edimini, dolayısıyla da eğiti(şi)m sürecinin betimlenmesini de içine alır.

Hem anlam kavramına öğreniş-öğretiş sürecine yoğunlaşarak yaklaşmasına bakarak, hem de soru sorma ile yanıtı betimleme üzerine düşüncelerin-

den kalkarak, Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin eğitbilime dönük ilk içerimini belirginleştirebiliriz: "Öğrencileri doğru bir öğreniş konumuna getirmek için, öğreticilerin öğrencilerin dikkatlerini "nelik" bildiren soruların bir türlü yanıtlanamayışları olgusu üzerine çekmeli, gerçekte bu soruların kişiyi ne denli içinden çıkılmaz durumlara düşürdüğünü örneklerle göstermelidir."

Şimdi gelin sorunun kendisine geri dönüp Wittgenstein'ın soruyu betimleyişinin en önemli aşamalarını birer birer inceleyelim. İnsan bir dil kullanıcısı olarak bir sözcüğün anlamını nasıl öğrenir? Wittgenstein'ın yanıtına göre, bir sözcüğün anlamını öğrenmek için sözcüğün kullanılışına, yani nasıl kullanıldığına bakmak gerekir. Nitekim şöyle söylüyor: "İyi ama 'Beş' sözcüğünün anlamı nedir? - burada soruşturulan bu değil, yalnızca "beş sözcüğünün *nasıl* kullanıldığı."[10] Bir başka deyişle, anlamak istediğimiz ister sözcükler ya da tümceler olsun, isterse belli bir anlam taşıdığı öngörülen herhangi bir dilsel öğe olsun, söz konusu anlamın gerçekte nasıl işlediğine yoğunlaşmak gerekir - yani anlamın dilde nasıl dolaşıyor olduğu gerçeğine. Bu anlamda bir kimsenin bir sözcüğün ya da bir tümcenin anlamının ne olduğu anladığını söylemesi demek, o kimsenin o sözcüğü ya da o tümceyi nasıl kullanacağını öğrendiğini söylemesi demektir. Wittgenstein'ın buradaki ana düşüncesi şu özlü deyişle dile getirilebilir: *Anladığımız da öğrendiğimiz de anlam değil, kullanıştır.*

Bu açıdan bakınca, Wittgenstein'a göre geleneksel anlamıyla anlam diye birşey olmadığı açıktır. Yalnızca belli toplumsal konumlarda, belli tarihsel bağlamlarda çocukluktan başlayarak öğrenilen dil kullanışları vardır. "Anlam kullanıştır" diyerekten "kullanış" üzerine yapılan böylesine güçlü bir vurgu, bizce Wittgenstein'ın sonraki dönem anlam görüşlerinin ikinci önemli eğitbilime dönük içerimini sunar: "Birer dil kullanıcı olarak, öğrenebileceğimiz de öğretebileceğimiz de yalnız ama yalnızca belli kullanışlarla sınırlıysa, o vakit sözcüklerde abece sırasına göre dökümü verilen sözcük anlamlarını bir yana bırakıp öğreticilerin de öğrencilerin de kullanış olgusu üzerine önemle eğilmeleri gerekir." Bu içerimin yaşamdaki ilk eğitim kurumu diyebileceğimiz aileye dönük ayrıca birtakım içerimleri bulunduğu ortadadır. Kullanış bilgisinin kazandırılması gereğinin, özellikle anne ile babalara çocuklarına dili öğretirken yararlı bir yöntembilgisi sağlayacağı açıktır. Konuyla yakından ilgili bir diğer alansa, yabancı dil öğrenişi üzerinedir. Wittgensteinci bir anlam öğretisi gereğince, yabancı bir dili konuşmak demek, olabildiğince çok sözcüğün sözlük anlamını bilmek değil, kullanışlardan kurulu sözbilgisine (retorik) hakim olmak demektir.

Wittgenstein "Anlam kullanıştır" ilkesini anlam görüngüsüne yaklaşmanın en uygun yolu olarak kesinledikten sonra, anlama ilişkin başlıca yanıltı-

lara bir yanıyla kaynaklık etmiş, bir yanıyla da onları yüzyıllar boyunca taşımış felsefe tarihindeki egemen dil tasarımını eleştirmeye koyulur. Eleştirisi için kendisinin *Tractatus* adlı yapıtı da olmak üzere pek çok felsefecinin dil anlayışını yansıttığını düşündüğü Augustine'nin *İtiraflar* adlı yapıtını hedefmetin seçer, *Soruşturmaları*'nın daha başında söz konusu yapıttan uzunca bir bölümce alıntılar. Augustine'nin söz konusu bölümcede çizdiği dil resminin düşünce tarihinde yaygın biçimde dolaşımda bulunan yanıltıların olanca çeşitlilikleriyle bezeli olduğu görülür. Wittgenstein'ın bu bölümceye yönelik verdiği ayrıntılı eleştiriye göre, bu dil resminin en sorunla yanı "sözcükler" ile "nesneler" arasında keskin bir uygunluk ilişkisinin bulunduğunu sorgulamaksızın benimsiyor olmasıdır. Tam da dili kavrarken, dile yaklaşırken yapılan can alıcı bir yanıltıdır bu.

Ne var ki Wittgenstein'a göre, dilin "etiketleme" kullanışı diye adlandırılan bu kullanış sınırsız dil kullanışları içinde yalnızca birisidir, yoksa Augustine'nin ileri sürdüğü gibi bize dilin özünü veren birincil değerde bir kullanış değildir. Wittgenstein, dilin değişik türden olanca işlevi göz önünde bulundurulduğunda, etiketleme işlevinin dilin bütününü tüketmediğini, dilin yalnızca çok küçük bir bölümünü oluşturduğunu, bu yüzden de diğer dil kullanışları üzerinde egemenlik kuramayacağını savlar. Bu savını biraz benzeşim yoluyla biraz da Augustine'nin söyledikleriyle dalga geçerek temellendirir: "Augustine insan dilinin öğrenilişini sanki bir çocuk yabancı bir ülkeye gelmiş, ülkenin konuşulan dilinin anlamamış olduğu durumdaki gibi betimliyor; güya bu dil dışında başkaca bir dili varmış gibi."[11]

Wittgenstein'ın etiketleyici dil kullanışının öteki dil kullanışlarını yoksayışına karşı geliştirdiği eleştiriyi eğitbilim açısıdan değerlendirecek olursak, bütün öğreniş etkinliklerinin dilin etiketleyici kullanışı yoluyla gerçekleşmediğini olurlamak daha bir önem kazanır. Nitekim etiketleme yoluyla öğreniş, kimi dilsel bildirim biçimlerinin anlamına nasıl öğrendiğimizi açıklayamadığı gibi, öğretirken başvurulan biribirinden ayrı sayısız kullanışın da hesabını veremez. Oysa bugün dersliklerde yürütülen etkinliklere bakılacak olursa, belirleyici öğretiş yöntemlerinin hemen tümünün dilin etiketleyici işlevi sanki biricik işleviymiş gibi temele alınarak uygulandığı görülür. Sözcükler ile terimlerin anlamlarını öğretmek, tanımların açıklamalarını etiketleme yoluyla yapmak demek, nesneye karşılık gelen şeyi göstermekten geçer.

Ne var ki pek çok dersde karşılaşılan bir dolu sözcüğün açıklaması verilirken etiketleme kullanışına dayalı öğretiş yordamının işlemediği görülür, öğrenciler, çoğunluk neden söz edildiğini dahi anlamazlar. Sözgelimi, matematik dersi veren bir öğretmenin "x" ya da "+" betilerinin anlamlarını bu be-

tilere karşılık gelen nesneleri öğrencilere göstererek açıklaması olanaklı değildir. Böyle yapmaya çalışan bir öğretmen doğrusu bu betilerin özgül kullanışlarını, ne işe yaradıklarını, söz konusu betilerin matematik dili içerinde nasıl dolaştıklarını anlamamış, bırakın bunları anlamayı tam da matematik dilinin kendisini, yani onun gündelik dilden apayrı bir biçimde çalışan kendine özgü iç mantığını kavramamış demektir. Daha kendisinin anlamadığı bir şeyi öğrencilerinin anlamamış olmasında şaşıracağı birşey olması gerek!

Wittgenstein, biribirlerinden böylesine ayrı dil kullanışlarını yalnızca etiketleyici kullanışa indirgeme isteğine tam anlamıyla zihinsel bir hastalık tanısını koyar: "Bir kimse bir adı, ancak bir taşıyıcısı olduğunda kullanıp anlayabiliyorsa, bunun bir zihinsel hastalık olduğu haydi haydi düşünülebilirdi."[12] Wittgenstein'ın bu görüşünü desteklemenin ola ki en kolay yolu bir adın taşıyıcı yok olduğunda, o adın anlamının yine de geride kalıyor oluşudur. Bir yakının ölümüne karşın geride kalan anlamı, bugün varolmayan Dinazorların anlambilgisel varlıklarını sürdürüyor olmaları, hatta "pegasus" gibi gerçekte varolmayan bir varlığın söylencebilim dilindeki kullanışıyla taşıdığı anlam bunun en canlı örnekleridir.

Öyleyse, eğitbilime dönük üçüncü bir içerim şudur: "Dilsel açıdan donanımlı bir eğitimcinin öğrencilerine öğretmekle yükümlü olduğu konunun doğasına göre değişik öğretim tekniklerini uygulayabilme, gerektiğinde yenilerini yaratabilme becerisi taşımasının önemidir." Bu anlamda sanki olanaklı tek bir öğretiş tekniği varmış gibi, özünde biribirlerinden ayrı konuları, başka başka örnekçelerle, başka başka yordamlarla öğretmesi beklenen her bir ders başlığının açıklama yönelimli etiketleme örnekçesini kullanıyor olması, çoğu dersin genel doğaları ile özel içerikleri düşünüldüğünde yarardan çok zararı dokunacağı açıktır. Matematikteki öğrenme süreci nasıl biyolojidekinden ayrıysa, felsefedeki öğrenme süreci de mantıkdakinden ayrıdır. Demek ki, her bir ders için hatta aynı ders içindeki biribirinden ayrı konular için değişik öğretiş tekniklerine başvurmak zorunludur.

Dolayısıyla, bu üçüncü içerimimizin en önemli sonucu öğretmenlerin herhangi bir konuyu öğretme işine girişmezden önce, gösterme dışında kalan, özellikle de öğrencinin öğreniş deneyiminde etkin olarak iş başında bulunan öbür öğretiş yollarına ilişkin bir farkındalık geliştirmek zorunda oluşlarıdır. Öğretim izlencelerini hazırlarken hem öğretecekleri konuları hem de öğrencilerinin öğreniş kapasitelerini gözeterek hangi öğretiş yolunun, hangi öğretiş tekniklerinin en uygun olacağını önceden düşünüp belirlemeleri, derslerin ilerlemesiyle gerekli gördükleri değişiklikleri olsun düzenlemeleri olsun yapabilmelidirler. Aksi durumda etiketlemeye dayalı öğrenmeye indirgenmiş bir ders izlencesi baştan istenen sonuçlara ulaşmayacağı gibi, öğrencilerin

düşünsel dünyalarında olduğu denli ruhsal gelişimlerinde de sonradan onarılması çok güç birtakım kişilik bozukluklarına yol açabilecektir.

Wittgenstein, etiketleyici dil kullanışının olanaklı tek dil kullanışı olduğu sayıltısını çürüttükten sonra, dil kullanışlarının sınırsız sayıda oluşu gerçeğine daha bir yoğunlaşır. Bu yoğurlaşmasında, dil kullanışlarının çeşitliliğini "oyun" eğretilemesinin sunduğu açıklama olanaklarıyla derinlemesine çözümler. Dil kullanışları da aynı oyunlar gibidirler; oyun sözcüğünün bilakis kendisi durağan olmadığından, oyun eğretilemesi kullanışların değişken bir yapıda oluşlarına parmak basmak için oldukça yerindedir. Nitekim Wittgenstein'ın bundan sonraki anlam, daha doğrusu kullanış çözümlemesi büyük ölçüde **dil oyunu**'nun betimlenmesi yoluyla yürütülür.

Wittgenstein'ın dil oyunu betimlemesinin büyük bir bölümü, dil oyunlarına sınırkoyma *(demarcation)* sorununa karşı verdiği yanıttan oluşur. Bir dil oyununu dil oyunu kılan, onu dil oyunu olmayandan ayıran nedir? Wittgenstein'a göre dil oyunu değergesini kazanmak için, söz konusu oyunun birtakım dilsel, toplumsal, ayrıca pek çok başka etmence kuşatılmış bir dilsel toplulukta, topluluğun üyelerince sorunsuz biçimde *oynayabilir* olmasıdır. Bu sınırkoyma ölçütünün eğitbilime dönük dördüncü bir içerimi olduğu açıktır: "Bir dil oyununun belli bir oyuncularınca oynanabilmesi için ilkece öğrenilebilir hem de öğretilebilir olması koşulu uyarınca, öğretiş deneyimlerinde eğitimcilerin doğru öğretiş-öğreniş oyunlarını *sözde* öğretiş-öğreniş oyunlarından özenle ayırma yetişi taşımalarının önemidir." Aksi durumda Wittgenstein'ın da bildirdiği üzere, doğası gereği asla oynanamayacak bir oyunu oynamaya çalışmanın "düşünsel bir krampa", hatta üstesinden gelmesi oldukça güç, yaşam boyu sürmesi de olası birtakım duygusal sorunlara yol açması işten bile değildir.

Wittgenstein ilerleyen bölümcelerle birlikte ilkece öğrenilebilir-öğretilebilir, yani oynanabilir oyunlar içinde "acaba bu sınırsız sayıdaki oyunların tümünün birden özünü verecek bir özellik, ortak bir yapı var mıdır?" gibi bir metafizik sorusuna yönelir. Wittgenstein'nın soruya karşı aldığı özgül tutum başlıbaşına önemlidir; çünkü sorunun kafası karışık birisince sorulduğu saptamasında bulunur. Bütün dil oyunlarında bulunan ortak bir yapı arayışı sağaltıma alınması gereken metafizik bir takıntıdır. Bu saptamanın ardında yatan ana düşünce şöylece konabilir ortaya: Kişioğlu nasıl ki bütün oyunlarda ortak tek bir nitelik olsun bulamıyorsa, aynı biçimde bütün dil oyunlarında da ortak bir yapı aramak boşuna bir çabadır. Wittgenstein'ın uzun uzadıya *Soruşturmalar*'ında gösterdiği gibi gerçekten sayısız dil oyunu arasında tek bir ortak özellik dahi yoksa, eğitimcilerin bütün dil oyunlarına tek bir "ilkörnek" dil oyunundan doğuyorlarmış gibi yaklaşmaları, aynı kaynak dil oyununun

bir çeşitlemesiymiş gibi bakmaları büyük bir eğitbilim yanılgısıdır. Ayrımsanacağı üzere, bu yanılgının saptanışı, daha önce değindiğimiz içerime ulaşmanın da bir başka yoludur. "Tektip bir öğretim stratejisi her biri değişik ortamlarda, değişik oyuncularla, değişik konularla oynanan biribirlerinden özce ayrı derslere uygulanamaz." Oysa, dersliklerde oynadıklarımızı anımsayacak olursak, pek çok öğretmenin ancak tek bir öğretim amaçlı dil oyunu tanıdıklarını çabucak söyleyebiliriz. Sorumlu bir öğretmen, bu yüzden tek bir öğretim amaçlı dil oyunuyla yetinmemeli, önce öğretim etkinliklerinde kullanabileceği değişik öğrenme yapılarının neler olduğunu bulgulamalı, sonra da bunlara özgü öğretim yordamları bulup geliştirmelidir.

Demek ki, nasıl ki felsefe, Wittgenstein'a göre, tek bir ortak dil yapısı aradığında düş kırıklığına uğruyorsa, eğitimcilerin de bir tane öğreniş yapısı olduğunu düşünerek tek bir öğretiş yolunu bu yapıya uygulamaları bir öğretiş/öğreniş bozukluğuna kaynaklık edecektir. Değişmez bir öğretim kuramı geliştirmek de değişmez bir öğrenim yöntemi belirleme arayışına girmek de metafizik bir salgının eğitbilimdeki gözüken en önemli belirtisidir. Kuşkusuz öğretiş ile öğreniş sürecinde karşılaşılan sorunlar üzerine düşünmeyi bırakmamız anlamına gelmez bu. Tam tersine, her öğretiş oyununa kendi özel bağlamında, kendi tekliğiyle ele almak gibi yerine getirilmesi oldukça güç bir ödeve çağırır.

Dil oyunu sayısı oranında öğretiş amaçlı dil oyunu vardır biçiminde özetlenebilecek bu çoğulcu öğrenim anlayışına göre, öğrencilerin kişisel özelliklerini öğreniş bağlamında doğrudan etkileyen tüm etmenlerin bize özünü verecek bir "Arşimed Noktası" yoktur. İyi ama "Nasıl öğreteceğiz onca öğreniş oyunu ortasında?" "Hangi öğretiş amaçlı dil oyunlarını nerede kullanacağız, bunları nasıl kullanacağımızı *neye dayanarak* belirleyeceğiz?" Yoksa eğitim felsefecilerinin her bir derse özgü öğretiş amaçlı bir dil oyunları bölümlemesi geliştirmesini mi bekleyeceğiz?!

Görü düzeyindeki böylesi bir kaygıya yön çizmek için, Wittgenstein'ın bir başka önemli eğretilemesine başvurmak yararlı olabilir. Bütün dil oyunları ortak hiçbir şeyleri olmamakla birlikte kimilerinin arasında belli benzerlikler bulunur, söz konusu benzerlikler ola ki en iyi Wittgenstein'ın **aile benzerlikleri** eğretilemesiyle betimlenebilir. Nasıl ki bir ailenin üyeleri ortak tek bir özellik taşımadan belli fiziksel ya da belli kişilik özellikleri bakımından biribirlerini andırıyorlarsa, dil oyunları da kimileyin kuraları, kimileyin amaçları, kimileyin de kendi dil oyunluğundan gelen bir başka özellikle biribirlerini andırırlar. Wittgenstein oyunlar arasındaki ilişkiler üzerine düşünürken bu durumu şöyle belirginleştirir:

"Sakın aralarında ortak birşeyler olduğunu söylemeyin - ama hepsinde ortak tek bir şey olsun bulunmadığını *bakıp görün*... Sözgelimi iskambil kağıdıyla oynanan oyunlara bakın, çok çeşitli ilişkileriyle birlikte... Bu incelemenin sonucu şudur: aralarında üst üste gelen, çakışan karmaşık bir benzerlikler ağı görüyoruz: kimileyin tıpatıp benzerlikler, kimileyinse ayrıntıda kalan benzerlikler.[13]

Wittgenstein'ın dil oyunlarını betimlemek amacıyla kurduğu "aile benzerlikleri" eğretilemesi açık ki, eğitbilime dönük beşinci bir içerim olarak, biribirlerinden değişik öğreniş yolları üzerine düşünebilmemize olanak tanıyan çok önemli bir buluştur. "Derslerin içerikleri, her bir dersin kendisine özgü özellikleri üzerine düşünürken, bir aile benzerlikleri stratejisi geliştirilebilir. Böylesi bir strateji etkin bir öğreniş sağlamakla kalmayacak, aynı konunun değişik biçimlerde öğretilişiyle öğrencilerin hem çok yönlü hem de tek bir yol uygulandığında edindiklerinden daha geniş bir bakış edinebilmelerinin önünü açacaktır."

Wittgenstein'ın oyun betimlemesinin en önemli renklerinden biri **kural** düşüncesidir; dil oyunu gerçeğini daha iyi kavramak için de, bu düşüncenin eğitbilimdeki yansımlarının izini sürebilmek için de vazgeçilmez bir değeri vardır. Wittgenstein'a göre oyunları, dolayısıyla da dil oyunlarını olanaklı kılan bir başka koşul, her oyunun kuralları olması, her oyunun belli kurallara göre oynanıyor olmasıdır. Bütün dil oyunları, oyun olmaktalıklarını belli birtakım kurallarla oynanıyor olmasından alırlar. Wittgenstein'ın da söylediği üzere, pek çok çeşit kural türü vardır: Dilbilgisi kuralları, anlambilgisi kuralları, sözdizimi kuralları, sözbilgisi kuralları, hepsinden önemlisi de toplumsal kurallar. Bunlardan kimileri oldukça keskinken, kimileri de oldukça esnektirler, ama tüm dil oyunları da ancak bu kurallar yoluyla oynanabilirler. Bütün bu kurallar tek bir ortak kural yapısı altına toplanamazlar, bu yüzden çoğunluk özerk, uylaşıma dayalı, bir *logos*'a tabi olmamaları anlamında da keyfidirler.

Kural düşüncesinin doğal bir sonucu olarak dil oyunu oynamanın bir başka koşulu, Wittgensteinca kısaca **kural izlemek** ya da **kurala uymak** diye adlandırılmış temel bir insan itkisinin incelenmesini gündeme getirir. Kuralın, dolayısıyla da kural izleme düşüncesinin özellikle Wittgenstein'ın kişisel dil olanağına karşı geliştirdiği temellendirmenin kuruluşunda canalıcı bir önemi vardır. Wittgenstein kurala uyma itkisinin genel doğasını aşağıdaaki biçimde anlatır:

"... bir kurala uymak bir beceridir. Bir kimsenin bir kurala uyduğunu düşünmesi bir kurala uymak değildir. Bu yüzden bir kurala

"kişiye özel" anlamda uymak olanaklı değildir: aksi durumda bir kimsenin bir kurala uyuyor olduğunu düşünmesi, o kurala uymakla aynı şey olurdu."[14]

Yukarıda söyledikleriyle ana çizgilerini sunduğu kurala uymak itkisinden hareketle, Wittgenstein'ın Cambridge'deki ders verme deneyimlerine de göndermede bulunarak bir altıncı eğitbilime dönük içerim ortaya koymak olanaklı gözüküyor. Wittgenstein bir kurala uyma becerisini "devam edebilme" becerisiyle özdeş bir anlamda düşünür. Derslerini izleyen öğrencilerin bildirdiklerine göre, Wittgenstein bir kurala uyma beceresinin göstergesi olarak gördüğü devam edebilme becerisini söz konusu derslerinde bir öğretmen olarak sürekli uygulamıştır öğrencilerine. Sözgelimi, öğrencilerinden birinin anlattığına göre, derste bir konu üzerine konuşurken birdenbire konuşmasını kesip öğrencilere "Devam edebilecek birisi var mı?" diye sormak sık sık yaptığı birşeydi. Bu ilginç öykücük hakkıyla değerlendirilecek olursa, gerek öğretmenin öğretiş başarımını gerekse öğrencilerin öğreniş durumlarını ölçmek için etkin bir "geribesleme" yöntemi olarak kullanılmış olması dikkate değerdir. Wittgenstein'ın böyle bir yolla geribesleme kullanışına başvurmasının ardında yatan ana düşünce yine kendisinin şu tümcesiyle ortaya konabilir: "Bir dili anlamak demek, kurallara uymak, kuralları izlemek ya da belli bir tekniğin ustası olmak demektir."[15]

Gelinen bu noktada buraya geleli beri değindiğimiz içerimlerin bir bakıma hepsini birden taşıyan toplanca bir içerim koymak ortaya olanaklı gözüküyor: "Öğreticilerin ola ki öğrencilere öğretmesi gereken en önemli şey oyun oynamaktır. Onlara dil oyunu oynama becerisi kazandırmaktır. Bunun ilk koşulu pek çok öğrencide karşılaşılan "içine kapanıklığın", "soru sorma korkusu"nun, "konuşma çekingenliği"nin aşılması için onlarla birlikte dil oyunu oynama alıştırması yapmaktır. Onlara oyun oynama keyfini tattırarak onları dil oyunu oynamaya özendirmektir. Böylesi bir dil oyunu oynama alıştırması, onların toplumsal yaşamda karşılaştıkları bir d olu iletişim sorununu aşmalarına yarayacağı gibi, kendi başlarına sorun çözme yetilerinin gelişmesine de olanak tanıyacaktır."

II

Wittgenstein'ın gerek kural üzerine gerekse kurala uyma üzerine düşünceleri "özel bir dil" olanağına karşı geliştirdiği temellendirmeye götürür bizi. Özel dil üzerine yürütülen tartışma aslında *perennial* (başsız sonsuz, bitimsiz) bir felsefe sorununa, yani zihnin doğası sorununa ya da Wittgenstein'ın terimcesiyle söylersek, kendimiz ile başkalarının zihin durumlarını betimler-

ken kullandığımız dil sorununa karşılık gelir. Özel dil tanımı gereği bir başka insanın anlayıp izleyemediği yalnızca tek bir kişi için tasarlanmış bir dil sayıltısında temellenir. Böylesi bir dil içinde, doğru olanı doğruymuş gibi görünenden ayırt edebileceğimiz nesnel bir dayanak noktası yoktur, ne de bir kimsenin bir kuralı izliyor mu olduğunu, yoksa yalnızca izliyor mu göründüğünü değerlendirebileceğimiz bir ölçüt vardır.

Wittgenstein'ın dili hep ancak başkasıyla ya da başkalarıyla olanaklı toplumsal bir görüngü olarak düşündüğünü daha önce belirtmiştik. Ama özel dil anlayışında böylesi bir olmazsa olmaz koşul yerine gelmez, özel dil deyişinin kendisi kendi içinde çelişkilidir. Wittgenstein zihin durumlarımızı, yaşantılarımızı, izlenimlerimizi bildirirken kullandığımız sözcükler ile tümcelerin ortakgörünün algılayışınca, ortakgörünün kavrayışınca gündelik iletişimde ilkece gözlemlenebilir olmaları gereğine özellikle vurguda bulunur. Buna göre, kendi zihnim, kendi yaşantılarım, kendi izlenimlerim üzerine konuşabilmenin yolu özel bir dil kurmaktan değil, tam tersini ilkece herkese açık ortak bir dilden, yani tam da gündelik dilden geçer. Her iç süreç, bunun gerçekten bir anlamı varsa, eşleneğini yani dışardaki karşılığını bulmak zorundadır.

Kişiye özel dilin yadsınışı gerekçelendirilirken *Soruşturmalar*'da uzun uzadıya tartışılıp soruşturulan izlek "acı" izleğidir. Wittgenstein acı kavramını, buna bağlı olarak da acı yaşantısını çözümlemeye hep yaptığı üzere "acı" sözcüğünün nasıl öğrenildiği sorusunu sorarak başlar. Soruya şunları söyleyerek karşılık verir:

> "Burada bir olanaklık var: sözcükler kişioğlunun gelişme sürecinin ilk evresiyle ilintilidirler, duygulanımların doğal ifadeleridirler, onların yerlerine kullanırlar. Çocuk kendisini yaralayıp ağlar; derken büyükleri onunla konuşur, ona ünlemler, peşinden de tümceler öğretirler. Çocuğa yeni acı-davranışını öğretirler."[16]

Burada dikket edilmesi gereken nokta, "acı" sözcüğünün ağlamaya karşılık gelmediğidir, çünkü Wittgenstein'ın söylediği gibi "acının sözlü olarak bildirilişi ağlamanın yerine geçer, yoksa ağlamayı betimlediği falan yoktur."[17] Bu söylenenlerdeki canalıcı nokta, ağlamanın ağlayan kişinin acı duyuşunun ya da o kişinin içinde bulunduğu zihin durumunun bir raporu değil duygularının bir ifadesi olmasıdır. Çekilen acıya ilişkin tüm bildirimler, -sözgelişi "Canım acıyor"- Wittgenstein'a göre duyulan acının betimleri değil, yalnızca acı duyulduğunun belirtilmesidir. Buna bağlı olarak Wittgenstein, birtakım özel duygulanımlarımızı anlatmak amacıyla çoğunluk kullandığı-

mız dilsel bildirimlerin toplumsal olarak öğrenilmiş davranışlar olmaktan öte bir anlamları olmadığı sonucuna varır: "Dili öğrendiğinizde 'acı' kavramını da öğrenmişsinizdir."[18] Wittgenstein'ın buradaki "davranışçı" olarak nitelenebilecek felsefece duruşu, zihin durumlarını anlatmak amacıyla dolaşımda bulunan sözcüklerin birtakım iç durumlara ya da içsel edimlere karşılık gelmediği yönündedir. Özel deneyimlerin de özel yaşantıların da varlığını yadsır bu duruş.

Böylesi bir duruşu eğitbilimle ilişkilendirerek yeniden düşünecek olursak, özel bir dilin ilkece olanaksız oluşu böyle bir dilin ne bir başkasına öğretilebilir ne de bir başkasınca öğrenilebilir olmasından ileri geldiğini söyleyebiliriz. Yani düşünmek, anlamak, inanmak gibi iç dünyayla, yaşantılarla, zihin durumlarıyla ilgili kimi sözcüklerin "gerçek" anlamlarını bir öğrenciye öğretmek olanaksızdır. Yalnızca bunların dildeki kullanışları, insanlar bu sözcükleri kullandıklarında aslında ne demek istiyor oldukları öğretilebilirdir. Wittgenstein bu noktada birtakım tümcelerin sözcük ya da kavramların anlamlarının doğaları gereği öğretilemez oldukları gerçeğinin altını daha bir koyuca çizer. Bu demektir ki, dersliklerde sıkça karşılaşılan başarım eksikliğine yönelik yakınmalar çoğunluk ne öğrencinin tembelliğinin ne de öğreticinin yetersizliğinin bir sonucudur. Tersine, hem öğrenişi hem de öğretişi olanaksız kılan tam da konuların dilsel doğasından kaynaklanmaktadır. Wittgenstein, bu olanaksızlığı betimlemeye çalışan kendi felsefece duruşunu da aynı olanaksızlığın alanına katmaktan geri kalmaz: "Burada *öğrenemeyeceğimiz* bir dil oyununu betimliyoruz."[19]

Wittgenstein'ın özel dil temellendirmesini yadsıyışının eğitbilim açısından birtakım önemli içerimleri olduğu açıktır. Bu anlamda öğretim izlenceleri için özel dil yanıltısından kaynaklanan birtakım örtük, kullandığımız dilin içine işlemiş böylesi bir dilin varsayımlarını açık etmeye çalışmaları, bunlardan kurtulmanın yollarını aramaları yaşamsal bir ödev gibi gözüküyor. Kuşkusuz özel dil yanılsamasından kurtulma gereğinin en önemli izdüşümü öğrencilerin duygu yaşamlarının gelişimi üzerindedir. Özel dil sayıltısı, dilimize işlemiş ola ki en sorunlu yanlış tasarım olarak, pek çok öğrencinin kişisel gelişiminde derin yaralar açacağı gün gibi ortadadır. Sözgelimi, böylesi bir dil anlayışı salt kendisine açık, başkalarını yoksayan sorunlu tekbenci" bir benliğin oluşumuna kaynaklık eder. Ne var ki, kişioğlunun bir yandan özdeşliğini korurken diğer yandan dönüşmesi süreci benin sınırlarıyla çizilmiş, dışardan yalıtılmış salt bir yaşantı bölgesine kapatılamaz. Durmadan bir benlik sıkışmasının deneyimleneceği böylesi bir yaşantı çıkmazından kurtulmak için kişinin yapması gereken başkalarına açılarak kişilerarası anlama dünyasına geçmektir. Buraya dek söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, Witgenste-

in'ın kişiye özel dil olanağını yadsıyışı büyük ölçüde eğitbilime duyarlı felsefe görüşünün doğal bir sonucudur. Wittgenstein daha başından beri felsefe sorunlarının doğasını kavramanın, onlara doğru yaklaşma yollarının aranmasının canalıcı bir önemi olduğunun ayırdındaydı. "Kişilik gelişimine karşı duyarlı olma" diyebileceğimiz bu özgül ayırdındalık, önceki döneminden sonraki dönemine felsefesinin tüm gelişimi boyunca değişen, bırakılan, dönüştürelen onca şeye karşın ola ki aynı kalan tek şeydir.

Wittgenstein'a göre, "Sorunlar yeni bilgiler vererek değil, daha önceden bildiklerimizi düzene koyarak çözülürler. Felsefe anlama yetimizin dil yoluyla büyülenmesine karşı verilen bir savaştır."[20] Gündelik dilin anlam dağarcığı ile ortakgörünün sayıltılarının uzlaşımla belirlenmiş kuralları çiğnendiği vakit, yani Wittgenstein'ın deyişiyle "felsefe sorunları doğunca, dil *tatile çıkar*."[21] Böylesi bir dil tatili ortada yanlış birşeyler olduğunu, dilin kurallarının yanlış kullanıldığını, bu yanlış kullanışlardan birtakım saçma sonuçlara varıldığını gösterir. Bu açıdan bakıldığında, felsefe sorunları denilen sorunlar aslında "anlam kullanıştır" ilkesinin hiçe sayılmasından doğmuş sorunlardan başka birşey değillerdir. Felsefe bulanıklarının ardında yatan dilin iç mantığının, dilbilgisinin işleyiş mantığının yanlış kavranmasıdır.

Felsefenin başlıca ödevini açık açık ortaya sermek için, Wittgenstein dilsel sağaltım ile ruhbilimsel sağaltım arasında bir benzeşimi özellikle kurar. Buradaki temel düşünce metafizik hastalarına dilsel sağaltım uygulamanın gereğine parmak basmaktır. Ancak unutulmaması gerekir ki metafizik hastalığına yakalanmış kişiler yalnızca filozoflar değillerdir; hastalığın dilimize bulaşmış, kavrayışımıza işlemiş, ortakgörümüzü bulandırmış olmasından ötürü, aynı hastalıklı dili, kavrayışı, ortak görüyü kullandığı sürece herkes hastadır aslında. Dilsel sağaltımın amacı hastaya dilin gerçek yaşamda, sokakta, çarşıda, kahvede aslında nasıl işlediğini izlettirmek, kişiye birtakım kafa karıştırıcı sorunları çözündürüp dağıtma becerisini kazandırmak, "(M)etafizik kullanışları gündelik dile geri getirmek"tir; tıpkı kendisinin sorup kendisinin yanıtladığı gibi, "Felsefede amacınız nedir? -Şişedeki sineğe şişeden çıkış yolunu göstermek.."[22]

Wittgenstein böylelikle iç içe geçmiş iki ayrı işlemin etkinlikle uygulanmasıyla felsefeye yeni bir çevren çizer. İlki dilin ne olmadığı ile nasıl işlemediğini söyleme çabasından oluşan hem eleştirel hem de sağaltıcı birtakım düşünceciklerin bildirilişi. İkincisi ise dili iş başındayken, konuşulup yazılırken izlemek; kullanışları belirleyip onları oldukları gibi betimlemek.

Sağaltım amaçlı böylesi bir felsefe anlayışının, eğitbilimi yakından ilgilendirdiği, eğiti(şi)min öğrencilere dersliklerde yalnızca bilgi aktarmak olma-

dığı içgörüsünü doğuracağı açıktır. Gözüken o ki, Wittgenstein'ın felsefe anlayışıyla kol kola girecek olası bir eğitbilim yaklaşımının, öncelikle birtakım eğitbilim yönelimli soruşturmalar yaparak öğrencilere kafa karışıklarını, kavrayış donukluklarını, duygu karmaşalarını üstesinden yine kendilerinin gelebileceği bir eğitbilim sağaltımı uygulamanın olanaklarını araştırması gerekiyor. Tıpkı felsefi karmaşalar gibi eğitbilimde karşılaşılan çoğu karmaşa da dilimizin iç mantığının, yani nasıl işlediğinin yanlış anlaşılmasının, yanlış dil kullanışlarının bir sonucudur. Böylesi sorunlu durumları çözündürmek için öğreticilerin ellerinde olması gereken tek şey gündelik dilin gerçekte nasıl işlediğinin bilgisi, yani dilbilgisinden başka birşey değildir; çünkü yanlış anlamalarımızın pek çoğu işte bu gündelik dilin nasıl işlediğinin yeterince bilinmeyişinden ileri gelmektedir. Öğreticiden beklenen, öğrencilerini dilbilgilerini geliştirmelerine ön ayak olmak, onlara dilbilgisini sevdirmek, onlara yanlış dil kullanışlarının dilimizde nasıl dolaştıkların saptama becerisini kazandırmaktır.

Gelinen bu noktada, Wittgenstein'ın belli bir dil oyununun oynanabilmesinin önkoşulu olarak gördüğü bir başka anahtarı, **yaşam biçimi** kavramı, dilsel sağaltımın gerçek değerini kavramak açısından oldukça önemlidir. Herhangi bir yaşam biçimi takınılan tutumlar, duyulan ilgiler, benimsenen değerler gibi oldukça geniş bir davranış örgüsünden oluşur. Bütün dil oyunları yaşam biçimlerinde köklenirler; yaşam biçimlerinde verili olarak bulunurlar. Bu yüzden hiçbir felsefe girişimi şu ya da bu yaşam biçimini belli bir us gidimini izleyerek temellendiremez, varlık nedenlerinin ne olduğunu gösteremez. Yaşam biçimleri ile yaşam biçimlerinde oynanan dil oyunları, hem yaşamımıza hem de düşüncemize derinlemesine kök salmışlardır. Bu anlamda içinde bulunduğumuz yaşam biçimi, şeylere nasıl baktığımızın, onları nasıl gördüğümüzün, hepsinden önemlisi de nelere bakıp nelere bakmadığımızın, neleri görüp neleri görmediğimizin tek belirleyicisidir. Wittgenstein'a göre, her anlama belli bir yaşam biçiminden, o yaşam biçiminin anlamasıdır. Söz konusu yaşam biçiminden edinilmiş anlayışın doğruluğu için yeter bir dayanak gösteremeyiz, çünkü öyledir. Yaşam biçimi dışında birşey yoktur, bu yüzden onun sınırlarının dışına çıkmak da olanaklı değildir.

Wittgenstein'ın yaşam biçimi çözümlemesinin yine eğitbilim açısından önemli bir içerimi olduğunu görüyoruz. Öğretmenlerin öğrencilerine şeylere başka biçimlerde, başka konumlardan bakma, yani başka yaşam biçimlerine konuk olma yetisini edindirme gibi önemli bir görevin bekliyor oluşudur bu. Nitekim Wittgenstein da köy ilkokulu öğretmenliği yaparken öğretmenlik adına yapıp ettiklerini şöyle betimliyor: "Öğrencilerime yollarını bulamadıkları uçsuz bucaksız bir arazinin ayrıntılarını gösteriyorum."

Bu sağaltıcı felsefe anlayışının ışığında, günümüzdeki eğitim felsefesinin değergesinin de soruşturmaya açıldığı ortadadır. Wittgenstein'ın soruşturmalarının genel yapısı eğitim felsefesi için de kökten bir devrim önermekle kalmaz, eğitbilime yeni bir yön çizilmesinin gereğine de dikkat çeker. Bu yazı boyunca ortaya koyduğumuz Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin eğitbilime dönük içerimleri böylesi bir yönün taslağını kabataslak sunabilir. Felsefenin bundan sonraki ödevi dilin içinde bulunan düşünce yapımızı ortaya çıkarmaksa, eğitbilime de bu ödev uyarınca düşen, Wittgenstein'ın bizi kendilerinden kaçınmamız konusunda sürekli uyardığı metafizik karmaşaların eğitim dilindeki yerlerini, bunların yaşayışımız ile düşünüşümüze ne ölçüde egemen olduklarını, onlardan kurtulmanın nasıl olanaklı olduğu üzerine düşünmektir.

Son çözümlemede, Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin ola ki en en dikkate değer iletisi bizce şudur "eğitim *proté philosophia*'dır, felsefenin kendisi ancak daha sonra gelir." Felsefe bu anlamda Wittgenstein için kafa karıştırıcı sorunlarla boğuşmak yerine dünya ile dilin doğru görülmesini amaçlayan öğreniş ile öğretiş oyunlarının araştırılmasından başka birşey değildir. Yani insan eğit(iş)imi üzerine düşünmektir felsefe. Kendi sözleriyle söylenecek olursa: "Felsefe insana daha iyi bir yaşam için yardımcı olmuyorsa, salt felsefece kurgulama hapishanesinde ömür boyu yatmaya mahkumdur." Bu sözün kapsamı bağlamında, *Felsefe Soruşturmalar*'ın felsefe kitabı olmaktan çok bir eğitbilim kitabı olduğunu öne sürüyoruz; çünkü kitabın eğitbilime dönük içerimlerinin felsefece vargılarından daha önemli buluyoruz.

NOTLAR

1 6th Biennial *Conference* of the International Network of Philosophers of Education, (INPE), 25-28 August, 1998, Ankara. "Wittgenstein's Later Philosophy Revisited: Educational Implications of the *Philosophical Investigations,*" başlığıyla İngilizce sunulmuş bildirinin elden geçirilip Türkçeleştirilmiş halidir.

2 Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology,*(Oxford: Basil Blackwell, 1980), s. 337.

3 *Felsefece Soruşturmalar*'a yazdığı "Sunuş"ta Wittgenstein, *Tractatus*'un tek tek pek çok öğretisinde önemli yanlışlar bulunduğunu sonradan ayrımsadığını belirtir. Bkz. s. vi. Buradaki başlıca amacımız *Felsefe Soruşturmalar* içerisinde kalarak ilerlemek olduğundan Wittgenstein'ın önceki dönem görüşlerini aynı kendisinin yaptığı gibi bir yana bırakıyoruz. Ancak geçerken belirtmekte yarar var, *Tractatus*'ta yapılan önemli yanlışların birçoğu eğitim açısından da ciddi sorunlar içeriyor. *Desiderata:* Kişioğlunun tüm bir yaşamını çepeçevren kuşatan temel itkinin kaynağı; aranan, istenilen, kendisine ulaşacağım diye yanıp tutuşulan.

4 *Philosophical Investigations*, s. 90. Wittgenstein soruşturmanın deme biçiminin "belirtme" olduğunu düşünür, kendi tüm felsefesini de "felsefece belirtmeler" *(philosophical remarks)* daha doğrusu dilbilgisel belirtmeler toplancası olarak düşünür. Bkz. *Soruşturmalar*'a yazdığı "Sunuş"a.

5 Burada girişilen iş Wittgenstein'ın *Felsefe Soruşturmaları*'nın eğitbilim açısından araştıran ilk girişim değildir. Sözgelimi, 1990 yılında Londra'a düzenlenen 2. INPE Konferansı'nda sunulan kimi bildiriler böylesi eğitbilim yönelimli bir okumanın belli belirsiz ilk örnekleri olarak görülebilir. Söz konusu çalışmalar için, bkz. *Philosophy and Education: Accepting Wittgenstein's Challenge*, edited by Paul Smeyers and James D. Marshall, (The Netherlands: Kluwer Academic Press, 1995).

6 *Zettel*, 412. bölümce, s. 74e.

7 Söz konusu bağlam, Rorty'nin kendine özgü "Yararcılık" açıklamasında bulunan, en temel ama en sounlu kavramı kullanacak olursak, insanların gerek tinsel gerekse ahlaksal kişiliklerini geliştirme olanağına açık "kişilik geliştirici bağlama" oldukça benzer. Bu bakımdan söz konusu kavram, yalnızca dersliklerdeki deneyimlere indirgenemeyecek denli geniş bir yaşama alanına işaret eder.

8 Cuypers, Wittgenstein'ın öğretmenliğinin Sokratik yollu bir öğretmenlik olduğunu söylüyor. Ona göre, mekanikleşmiş ezberci bir öğrenme yerine derslerinde öğrencinin öğrenme merakını, bilgilenme isteğini uyandırmaya, onların öğrenmeyi öğrenmelerine çalışıyordu. Bu amaçla öğrencileri bağımsız düşünmeye yüreklendiriyor, onlara kendi kendilerine birtakım buluşlar yapabilmeleri için birtakım alıştırmalar yaptırıyordu. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. "What Wittgenstein would have said about Personal Autonumy," *Philosophy and Education: Accepting Wittgenstein's Challenge*, edited by Paul Smeyers and James D. Marshall, (The Netherlands: Kluwer Academic Press, 1995) s. 129-159.

9 *Zettel*, 419. bölümce, s. 74e.

10 *Philosophical Investigations*, 1. bölümce, s. 3e.

11 *Philosophical Investigations*, 32. bölümce, s. 15e-16e.

12 *Zettel*, 714. bölümce, s. 123e.

13 *Philosophical Investigations*, 66. bölümce, s. 31e-32e.

14 agy., 202. bölümce, s. 81e.

15 agy., 243. bölümce, s. 88e.

16 agy., 244. bölümce, s. 89e.

17 agy., 244. bölümce, s. 89e.

18 agy., 384. bölümce, s. 118e.

19 *Zettel*, 339 bölümce, s. 63e.

20 *Philosophical Investigations*, 109. bölümce, s.47e.

21 agy., 38. bölümce, s. 19e.

22 agy., 309. bölümce, s. 103e.

Akıncı, Semiha (1999). "Olanaklı Dünyaların Varlıksal Statüsü Üstüne." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 118-122.

OLANAKLI DÜNYALARIN VARLIKSAL STATÜSÜ ÜSTÜNE

Yard. Doç. Semiha Akıncı

Felsefe tarihinde Leibniz'den beri tartışılan "dünya yaratıldı mı?... yoksa sonsuzdan beri var mıydı?.. Yaratılan dünya olanaklı dünyaların en mükemmeli mi?.." sorularına çağdaş felsefeciler de modalite çerçevesinde cevap aramaktadır. Çağdaş felsefeciler Leibniz gibi olanaklı dünyaları yerleştirebilecekleri "tanrının aklı" gibi bir yerden yoksun olduklarından olanaklı dünyaların varlıksal statüsünün ne olduğu konusunda zor durumda kalmaktadırlar.

Leibniz'in felsefe sistemi iki temel soruya yanıt aramaktadır. Birinci temel soru "neden bu dünyanın var olduğunu?" ya da başka bir deyişle "dünyanın neden böyle olduğu?" İkinci temel soru ise "mutlak anlamda nelerin olanaklı olduğu" dur. Her iki soru da felsefe tarihinde temel sorular olarak kabul edilmekle birlikte, olanaklı dünyalara ilişkin yazıların hiçbirinde birinci soruya yanıt arayan olmamıştır. Yani çağdaş olanaklı dünyalar semantikleri (possible world semanties) hiç değilse Leibniz anlamında "neden bu dünya aktüeldir?" sorusunu atlıyor.

Leibniz birinci sorunun cevabını "yeterli neden ilkesi" ile (Principle of sufficient reason) vermeye çalışıyor. Bu ilkeye göre bu dünyanın gerçekleşmesinin nedeni maksimum miktarda iyilik içermesidir. Bir başka deyişle varlıklar ancak böyle dizildiği sürece maksimal bir dünya oluşmaktadır. İşte bu, "yeterli neden" ilkesidir ve kaynağı, tanrının ancak mükemmeli yaratabileceği düşüncesidir. Dolayısıyla, bu düşünceye göre, varlıkların sırasındaki herhangi bir değişikle birlikte tüm dünya değişmek zorundadır.

Leibniz'e başka felsefecilerle yazışmalarında yöneltilen temel sorulardan bir tanesi, Tanrının bu ilkeyi çiğneyip çiğnemediği konusunda özgür olup olmadığıdır. Eğer Tanrı ancak mükemmeli, yani bu dünyayı yaratabiliyorsa, bu durumda Tanrının üzerinde bir otorite oluşuyor mu?" diye sorular Leibniz bu soruya tanrının başka dünyalar da yaratabileceği ancak bunun tanrının mükemmelliğine ters düşebileceği gibi cevaplar veriyor. Tanrı mükemmel olduğu için ancak mükemmeli yaratabilir, o halde bu dünya (aktüel dünya) olanaklı dünyaların en mükemmelidir. Yukarıdaki açıklamalardan çıkan Leib-

niz'de olanaklı dünyalardan daha önce yeterli neden ilkesinden kaynaklanan bir tür "zorunluluk" benzeri bir kavramın, olduğu ancak burada yani yaratılış kavramında ilintili olarak "zorunluluk" ya da "olumsallık" kavramları kullanılabilir mi bilmiyorum Çağdaş olanaklı dünyalar semantiklerinin (possible world semantics) yazılarında aktüel dünyayı olanaklı dünyadan ayırt etme problemi olmakla birlikte "niye bu dünyanın gerçekleştiği" sorusunun cevabı yoktur.

Yine yukarıdakilerle ilintili olarak Leibniz'de olanaklı dünyaların ontolojik dünyaların bir yere gereksinimleri vardır ve bu da tanrının aklıdır. Dolayısıyla bütün olanaklı dünyaları içinde taşıyan bir küme yani tanrının aklı düşünülüyor.

Leibniz'in diğer önemli ilkesi "çelişmezlik ilkesi"dir (principle of noncontradiction). Bu ilkeye göre bir şeyin olanaklılığını belirleyen onun hem kendisi hem de kendi karşıtının olamamasıdır Leibniz bu tür olanağı "mutlak olasılık" (absoluta possibility) diye ifade ediyor. Bu bildiğimiz "mantıksal olasılık" olsa gerek.

Leibniz mantıksal olasılık ile olanaklı bir dünyada var olmak arasındaki farkın bilincindedir. Leibniz'e göre "çelişmezlik prensibi mutlak bir olasılıktır. Mutlak olasılık ise tüm olanaklı dünyalarda olabilmenin ön koşuluyken herhangi bir dünyada var olabilme "compossible" terimiyle ifade edilen, başka türden bir olanaktır. Bir olayın bu dünyada olanaklı olması bu dünya ile compossible olmasıdır. Yani olduğunda bu dünyayı oluşturan seri ile uyum içinde olması gerekmektedir.

Çağdaş olanaklı dünyalar sermantikçileri, zorunluluğu, tüm olanaklı dünyalarda doğru olmak, olanaklılığı ise, en az bir olanaklı dünyada doğru olmak diye tanımlıyor. Leibniz'in de modaliteyi aynı biçimde açıkladığı söyleniyor. Ancak olanaklı dünyalardan, olanaklı dünyalar öncesi bir çelişmezlik ilkesi ve de determinizm konusunda konunun sadece aktüel dünyalar açısından soruna yaklaşması çağdaş olanaklı dünyalar semantikleri açısından bize çok faydalı olmayacakmış gibi görülüyor.

Modalite ve Felsefe Tarihi

Felsefe tarihinin tüm önemli epistemolojik, etik, teolojik sorular son tahlilde bizi modal kavramlara götürür. Örneğin neden-sonuç ilişkisi, yargıların doğası eylemlerimizin ve kararlarımızın önceden belirlenip belirlenmedikleri temelde modaliteyi de içerir. Hatta rasyonalizm ve empirisizm arasındaki büyük tartışma da, bir anlamda doğruluğun modal statüsü hakkındadır. Tüm önermelerin doğru ya da yanlış olabilecekleri, zorunlu doğru önermele-

rin olup olmadıkları; dedüktif ve endüktif çıkarımların doğasının ne olduğu bu önermelerin zorunluluğu ya da olasılığının kaynağının ne olduğu modal epistemolojik sorulardır.

Ontolojik sorular olan "zorunluğun olup olmadığı" ve "zorunlu varlık ile olası varlık arasında nasıl bir ayırım yapılabildiği"de bir anlamda nodal kavramlara götürür bizi. Bir başka deyişle, varlığın doğasını anlama çabası da bizi modal kavramlara götürmektedir.

Felsefe tarihinde modalite konusunda temelde iki farklı yaklaşım görüyoruz. Birincisi yaklaşım, modalite sorununa varlığı temel alarak, yani ontolojiyi temel alarak yaklaşan anlayıştır. Bu yaklaşımın daha rasyonalist ve metafiziğe yakın olduğunu söyleyebiliriz. İkinci yaklaşım ise epistemelojik temelli bir yaklaşımdır ve daha empirisist öğeler içermektedir. Yani ontolojik yaklaşım "modalitenin varlıktan nasıl türetilebileceği" ya da "modalitenin varlıkta nasıl olabileceği" gibi sorularla ilgilenirken, epistemolojik yaklaşım, modaliteyi bilme ya da algılama sürecinin bir özelliği olarak anlamaya çabalamaktadır.

Birinci yaklaşımın en berrak örneği Aristoteles'tir. Aristoteles'te temel modal karşıtlık, aktüel-potansiyel karşıtlığıdır. Ancak bu karşıtlıkta aktüel'in temel bir önceliği vardır. Potansiyalite ise gerçekliğin değişebilirliğinin açıklanmasına yarayan terimdir. Yani değişim potansiyalitenin aktüelleşmesi anlamına gelmektedir. Bir tohum ağaç olabilir çünkü ağaç olabilme potansiyelini içinde taşır. Dikkat edilirse potansiyelite ancak bir varlıkta, örneğin bir tohumda varoluşa geçebilir. Benzer biçimde Aristoteles önermelerin doğasının açıklanmasında da ontolojik yaklaşımın önceliğini kabul ediyor. Aristoteles'te zorunluluk modalitesi içeren önermeler öz, bir şeyin özüne ilişkin önermelerdir. Bu özler ise varlıkta reel olarak bulunurlar. Diğer taraftan olumsallık (contingent) ise rastlantısal (accidental) özelliklere ilişkindir. Yani Aristoteles'te özsel ve özsel olmayan ayırımı zorunlu ve zorunlu olmayan ayırımının temelini oluşturur. Bu yaklaşımın çok temelde "çağdaş pozitivist uzlaşımcılık modalite" açıklamasıyla çeliştiği ilk bakışta görülebilir.

Stoik felsefe de hâlâ gerçek modalite analizini belirler. Ancak Stoik felsefede olanak kavramının ele alınışında temel bir değişiklik olur. Dünya belirlenmiş (determine) bir dünyadır. Bu nedenle gerçek olmak zorunlu olmakla çakışır. Peki olanak nedir? Olanak bizim bilgisizliğimizin bir ürünüdür ve bu nedenle de olanak kavramı epistemolojik bir statü kazanır. Hem Aristoteles hem de Stoik felsefede olanak ya da olumsallık soyut değil, dünyanın gerçekliğine tabi kılınıyor. Soyut bir olanak kavramı Plotinus'ta görülüyor. Plotinus'ta olanaklı varlıklar tanrının aklında vardır ve akış (emenation) yoluyla gerçekleşirler. Plotinus'la birlikte felsefe tarihinde bir ayrışım ortaya çıkıyor.

Çoğunlukla determinism-indeterminism sorunsalında tartışılan fiziki olanaklılık ve zorunluluk ve tanrının aklında temellenen mantıksal olanaklılık ve zorunluluk.

Modalite sorununa epistemolojik yaklaşımın örneklendiği en önemli düşünür İngiliz empirisist felsefeci David Hume'dur. Ona göre iki olay arasında zorunlu bir bağ üretmemizi sağlayacak yetilerle donatılmamışsızdır. Bilebildiğimiz tek şey olayların ard arda gelmesidir. Ancak aralarında bir bağ gözleyemeyiz. Bu nedenle zorunluluk ve nedensellik sadece doğadaki benzer olayların benzer sonuçlara yol açmasından türetilebilir ve insan aklı sadece içgüdüsel bir zorunluluk ya da olumsallık kavramı üretilebilir. Bu nedenle doğada bir zorunluluk ya da olumsallıktan bahsetmek olanaklı değildir. (Sonradan Kant bu düşüncenin onu uykusundan uyandırdığını söyleyecek ve Hegel, Kant'tan problemi devralıp epistemolojiyle ontolojiyi tekrar uyumlu hale getirecektir). Böylece Hume önermeler düzeyinde de mutlak bir analitik-sentetik ayrımını önerip zorunluluğu sadece akıl doğruları alanında sınırlamıştır. Çağdaş dünyadaki analitik felsefe akımı ve bir çok pozitivist eğilimli düşünürlerin modalite kavramını incelemeleri Hume kaynaklıdır. Hume'ın düşüncesinin doğal sonucu çağdaş felsefede conventionalis ve instrümentalist yaklaşımdır. Eğer modalite gerçeklikte bulunamıyorsa bunlar sadece kavramsal araçlar olmalıdır. Örneğin Quine bu düşüncenin temel bir temsilcisidir.

Sonuç

Yukarıdaki iki temel yaklaşıma felsefe tarihinde iki eklemleme yapmak gerekir. Birinci eklemleme Kant'ın David Hume'u onarma çabasının eksikliklerini gidermeye çalışan Hegel'ci yaklaşımdır. Ancak bu yazının kapsamını çok aşan ve ayrıca ele alınması gereken bir konudur. İkinci önemli eklemleme ise Plotinus yoluyla ortaçağ kavram gerçekliğine, oradan Leibniz'e geçen yaklaşım tarzıdır. Daha önce belirttiğim gibi bu yaklaşım modaliteyi zorunlu varlık olan Tanrının aklına götürmeye çalışıyor. Modal kavramlar Tanrı'da temellendiği ölçüde bizim kavrayışımızı aşarlar. Ancak Tanrı varlık olduğu için de ontolojik olarak gerçekte temellenirler. Leibniz'e göre Tanrı'nın yaratabileceği olanaklı dünyalardan en iyisi yani bu dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yani dünyanın iyiliği ve gerçekliği çakışır.

Sonuç olarak felsefe olduğu sürece modalite sorusu da sürecektir. Çağdaş felsefede modaliteyi sadece formel bir kavram gibi gören yaklaşım ile onu temel varlıksal sonuçları açısından incelemeye çalışan yaklaşım arasındaki gerilim hali sürmektedir.

Kaynakça

1. Adams, Robert M. (1972), "Must God Create the Best?", *The Philosophical Rewiew*, 81, 317-32.

2. Fisk, Miltan, (1973), *Nature and Necessity*, London Indiana University Press.

3. Hunter, Greame. (1983), "Leibnitz: The Counterpart Controversy", *The Modern Schoolman*, I. XI; 27-41

4. Ishiquiro, Hide (1972), *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Ithaca, N. Y Cornell University Press.

5. Leibniz, Gottfried W, (1969), *Philophical Papers and Letters*, Levoy F. Loembker translated Dortrecht D. Reitch.

6. Parkinson, G.M.R. (ed) (1973), *Philosophical Writings of Leibniz*, London, Dent.

7. Reichenbach, Bruce R. (1976) "Must God Create the Best Possible World?" *Internatinal Philosophical Quarterly*, 194-196.

8. Reichbach, Bruce R. (1979), "Basinger on Reichenbach and the Best Possible World", *International Philosophical Quarterly*, 19, 203-212.

Kabadayı, Talip (1999). ""Ahlâk Duygusu" ve F. Hutcheson." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 123-131.

"AHLÂK DUYGUSU" VE F. HUTCHESON

Talip Kabadayı

Francis Hutcheson (1694-1746) 18. Yüzyılda İngiliz ahlak felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır; ele alıp yazdığı konular günümüzdeki etik sorun ve tartışmalarla da ilgilidir. Hutcheson Hobbes'un egoizmini eleştirmiş ve faydacılığın gelişmesine katkıda bulunmuştur; dolayısıyla J. Betham ve J.S. Mill üzerinde etkili olmuştur. Hobbes'ta karşı çıktığı görüş şudur: eylemlerimizin iyiliği, kötülüğü ve ahlaki yargılarımız onların çıkarımıza uygun olup olmadığına bağlıdır. İleride de göreceğimiz gibi Hutcheson için ahlaki yargılarımızdaki onaylama ilkesi ben-sevgisi değil, ahlak duygusudur. Öte yandan Hutcheson da, özellikle *ahlak duygusu* (moral sense) teorisi bakımından Shaftsbury tarafından etkilenmiş ve bu teori daha sonra D. Hume tarafından geliştirilmiştir. Hutcheson'un ahlak duygusu teorisi ile ilgili en aydınlatıcı ve önemli eserleri şunlardır: "an Inquıry into the Original of our İdeas of Beauty and Virtue," ve "An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections and Illustrations on the Moral Sense."

Bu çalışmada hedeflenen şey, Hutcheson'un ahlak duygusu teorisini elden geldiğince izah etmek ve bunu yaparken, onun Shaftsbury, Hume ve A. Smith'in ahlak duygusu teorileriyle benzerlik ve farklılıklarını yeri geldikçe kısaca belirtmektir.

Ahlak duygusu teorilerine göre, eğer yanılmıyorsam, hangi eylemlerin doğru, hangi eylemlerin yanlış olduğunu bilebiliyoruz; çünkü bir ahlak duygumuz var ve bu yüzden empirik olarak ahlaki yargıların doğruluğunu çıkarıma başvurmadan bilebiliyoruz. Şimdi Hutcheson'un görüşlerini daha iyi kavrayabilmek için Shaftsbury'nin ahlak duygusuna ilişkin söylediklerini kısaca gözden geçirelim. "An Inquıry Concerning Virtue or Merit"te, Shaftsbury ilkin erdem ya da iyiliğin niteliğini belirleyenin ne olduğuna bakar. Ona göre erdem doğru ve yanlış duygusuna sahip olmaktır; yani iyi duygulanım, eşitlik ve adalet aracılığıyla ya da bunların tam tersi şeylerle yapılan işi yargılamadır.[1] Zaten ona göre felsefe de iyinin temellerinin araştırılmasıdır. Moralite eyleyenin duygulanımları ile ilgili bir şeydir. Yani bir kişinin duygulanımları iyi olduğu sürece, o kişi iyi olacaktır. O kişinin yapıp ettiklerinin doğru ya da yanlış olup olmadığı, o eylemin iyi ya da kötü duygulanımlardan çı-

kıp çıkmadığına bağlıdır.[2] O zaman bir duygulanımı iyi yapan nedir? Bunun cevab Shaftsbury'nin doğa teorisi ile ilgilidir; buna göre, iyi bir duygulanım doğal bir duygulanımdır ve doğal olan demek iyi olan demektir. İyi bir insan demek, doğal olarak duygulanımlarıyla iyiye yönelen insan demektir. Erdemi yalnızca kendi üzerine eğilip düşünen rasyonel bir varlık kavrayabilir. Eyleyenin doğru ya da yanlış duygusuna yakışır bir şekilde gerçekleşen yapıp etme erdemli olabilir. Shaftsbury'ye göre rasyonel varlıklar doğal ve kendinde iyi şeyler hakkında pozitif düşünürler; elbette ki doğal olmayan ve kötü olan şeyler hakkında negatif düşünürler. İşte tüm bunların bizde olup bitmesine yol açan, Shaftsbury'ye göre, *doğal ahlak duygumuzdur.* Ona göre başka zihinlerin dinleyicisi ve seyircisi olan zihin, kendi göz ve kulağından yoksun olamaz; dolayısıyla yumuşak ve katı; uyumlu ve uyumsuz duygulanımları, bu göz ve kulak sayesinde hisseder. Ahlakî iyi, zihnin bir güzelliğidir; yani bir güzellik türüdür. Ahlak duygusu Shaftsbury'de rasyonalist ahlak duygusu teorisidir; başka bir deyişle ahlak duygusu aklın duyumları pasif olarak almasını değil, onun yaratıcı ve yapıcı gücünü ihtiva eder. Shaftsbury daha sonra Hutcheson'un da yapacağı gibi, mükemmelliğin ve en yüksek erdemin, Tanrıya olan inançtan kaynaklandığını söyler.[3]

Hutcheson *Illustrations on the Moral sense*'de, sonradan Hume tarafından da ele alınacak olan şu savı temellendirmekle işe başlar: akıl eylemde bulunabilmek için tek başına hiç bir motiv sağlayamaz çünkü o tamamıyla teoriktir; yani akıl doğru önermeleri bulup çıkarma gücümüzdür. Dolayısıyla ahlaki farklılıklar akıldan değil ahlak duygusundandır; bu ahlak felsefesinde yeni bir çıkıştır. Hutcheson Shaftsbury'den etkilenmiş olsa da, bu teoriyi ilk olarak açık ve sistematik bir şekilde işleyen düşünürdür. İlkin, ahlakî iyi ve kötüyü oluşturan eylemler arasındaki farkın ne olduğunun araştırılması önemli bir konudur. Mutluluk her türden haz (hoşlanma) duyması, mutsuzluk da bunun tam tersini ifade eder. Yapana mutluluk vermeye elverişli eylemler "kişisel yarar" olarak ve yapana mutsuzluk vermeye eğilimli eylemler "kişisel acı" olarak adlandırılır. Başkalarına mutluluk sağlayan eylemler "genel iyi" olarak, bunların aksi eylemler "genel acı" olarak adlandırılır.[4]

Hutcheson'a göre, eylemlerin bu farklı eğilimleri evrensel olarak bilinmektedir ve insan ilişkileri üzerine düşündüğümüz nispette bu farklılıklarla ilgili bilgimizi artırabiliriz. Bu doğal farklılıklar bilindiğinde, bir tek şunların araştırılması kalır. İlkin, her hangi bir durumda, bunu seçmektense şu eylemi seçmemizi belirleyen nitelik nedir? İkinci olarak, bu eylemdense şu eylemi onaylamamızı belirleyen nitelik nedir? Ona göre, seçme ve onaylama bilinç tarafından bilinen basit fikirleri ifade ediyor görünüyor. Seçme eylemde bulunmamaktansa, bir eylemi yapmayı hedefler. Kendi eylemimizi onaylamak,

onu düşünmemizdeki hazzı (hoşlanmayı) ifade eder.[5] Seçmeyi harekete geçiren ya da eyleme yol açan nitelikler, onaylamayı harekete geçirenlerden farklıdırlar; çok sık olarak onaylamadığımız eylemlerde bulunuruz, bu yüzden onaylama, bizim seçimimizin söz konusu olmadığı yerlerle; yani başkalarının eylemleriyle ilgili bir şeydir.

Seçme ya da onaylamamıza yol açan nitelikleri araştırmak için, ahlakî iyi ve kötüyle ilgili bir kaç kavrama bakalım; yani hangi duygulanımlar, dürtüler ya da duygular bizim seçme ya da onaylamamızda zorunlu olarak varsayılıyorlar.[6] Hutcheson'a göre, bu konuda birbiriyle tamamen zıt iki görüş var; birincisi, Cicero'nun *De Finibus*'da izah ettiği görüştür, buna göre insan zihninin tüm arzuları *ben sevgisine* (self-love) ya da kişisel mutluluğa indirgenebilir. Eylemde bulunanın tüm eylemleri bu arzudan hareketle akar gider. Burada eylemde bulunan herhangi birinin eylemini onaylamasını belirleyen, onun kişisel mutluluk eğilimidir.

Diğer görüş ise şudur: yalnızca ben sevgisi yoktur, hem de çeşitli derecelerde başkalarına karşı kişisel mutluluğu gözetmeksizin nihai amaç olarak, bizi başkalarının mutlu olmasına yönelten iyiliksever duygulanımlar da vardır; yani, başkalarında ya da kendimizde her türden duygulanımı ve kişisel mutluluğu gözetmeksizin böyle duygulanımdan çıkan herkes için yararlı (iyi) eylemleri onaylamamız için bir ahlak duygusuna (moral sense) sahibiz.[7]

Hutcheson'a göre, akıl doğru önermeleri bulma gücünü ifade ettiği için, makul olma da aynı anlama gelmelidir; yani, doğru önermelerle ya da hakikatle uygunluk içinde olmak.[8] Makul olma eylemlerde çok yaygın bir ifadedir. Aslında biz onu seçme motivi veya onaylamada belirleyici olan bir nitelikmiş gibi düşündüğümüzde çok karmaşık olarak gözüküyor. Demek ki öyle gözüküyor ki, tüm duygu ve duygulanımları önceleyen bir ölçütümüz var ve bu ölçüt aklımız olmalı gibi düşünülüyor Hutcheson'a göre.[9] Fakat eylemlerin akla uygunluğu ne demektir? Hutcheson bu soruya yanıt ararken Aristoteles'in otoritesine başvurur. Aristoteles'e göre, bir kendilerinden başka bir şey için arzulanmayan nihai amaçlar vardır; bir de başka bir şey için arzulanan ikincil amaçlar ya da objeler vardır. İşte bu ikincil amaçlar makul (akla uygun) olarak adlandırılabilirler çünkü bunlar nihai amaçlara sebep veya vesile olacaklardır.[10] İki nihai amaç olan kişisel iyi ve ortak iyi'den ikincisi ilkinden daha makul değil midir? Diye sorulsa, buradaki *makul* kelimesi ne anlama gelir? Hutcheson'a göre, kamu çıkarına uygun davranan kişi her iki amaca da hizmet eder; bu yüzden her seyirci kişisel iyidense, ortak iyinin izlenmesini onaylar, peki neden? Hutcheson'un cevabı şudur: evet bu doğrudur ama herhangi bir hakikat ya da akıl yüzünden değil, ruhun yapısında olan bir ahlak duygusu yüzünden seyirci bunu onaylar. Kendimizin ve başkalarının

duygulanımlarını ahlak duygumuzla yargılarız ve yine ahlak duygusuyla hoş duygulanımları onaylarız, bunun zıddı durumlarda kendimizin ve başkalarının duygulanımlarını onaylamayız. Başka bir ifadeyle, ahlak duygumuz her türden hoş duygulanımları onaylamak üzere düzenlenmiştir. Tanrı yaratıklarının mutluluğa eğilimli olmaları için bize bu ahlak duygusunu vermiştir; bu da tanrıdaki iyilikseverliğin ya da hoş duygulanımların kanıtıdır.[11] Demek ki her insanda herkes için faydalı eylemlere götüren bir ahlak duygusu vardır. İnsan eylemlerini düşünürsek, herkes için faydalı olanın kişisel durumlar için de faydalı olduğunu görürüz. İşte, ahlak duygusu olmasaydı, ahlaklılık algısı diye bir şey olmazdı ve ahlâken birinin diğerinden daha iyi olduğuna da karar veremezdik. Bu da demektir ki ahlak duygusunun düzenleyici ve kontrol edici fonksiyonu da vardır. Ahlak duygusunun eylemleri onaylaması, eylemle yol açan motivlere dayanır, sonuçlarına değil. Ahlak duygusu bu arada çeşitli eylemler arasından seçimimizi düzenler ve en temelde motive edilmiş eylemleri onaylar ve eylemlerin sonuçları aracılığıyla eylemlerin seçimini düzenler. Gördüğümüz gibi, Hutcheson'da asıl olan ahlak duygusudur ve o ahlâki bakış açısı kazanmak isteyen herkese temel sağlar ve olan (to be) ile ereken (ought) arasında bir bağdır. Yani, ahlak duygusu olan bir insanda, belirli bir durumda işin içine bir şey karışmadıkça, iyilikseverliği onaylama ve öyle yapma eğilimi vardır; bundan da anlaşılan şudur, ahlak duygusu iyilikseverlikle doğrudan ilgilidir.[12]

Bir kişinin eylemlerinin motivleriyle temelden ilgili olan bir ahlâki iyi vardır ve bu iyi gelenekten bağımsızdır; yani tarihsel, toplumsal değildir ve eğitimden de gelmez. Yeri gelmişken Hutcheson hem bir ahlaki iyinin hem de bir doğal iyinin farkındadır. Duyu algılarımızdaki her türden hoşlanma bize doğal iyi fikrini verir; burada doğal iyi mutlulukla aynıdır. Demek ki hoşlanmayı ortaya çıkaran şeylerin hepsi iyi olarak adlandırılır. Ahlaki iyiye gelince, o eylemlerde kavranılan bazı niteliklerimize karşılık gelir. İşte ahlaki iyiyi kendilerinde gözlediğimiz kişiye karşı sevgi ve saygı uyandıran şey iyilikseverliktir. Aslında ahlaki iyi ve doğal iyi hoşlanmaya ve zevke yol açtıkları için iyidirler; bununla beraber ikisi birbirinden farklıdır.[13] Hutcheson bu farkı göstermek için ahlak duygusana başvurur. İyilikseverlik, başkasının eylemlerinden fayda sağlayan kişiye, doğal iyiymiş gibi gözükebilir. Ancak iyilikseverliğin doğal iyi olduğunu düşenenlere itiraz eder. Birincisi, eğer ahlaki iyi, doğal iyiden farklı olmasaydı, cömert arkadaşlara karşı aynı şeyi hissetmemiz gerekirdi. Ancak farklı hissediyoruz. Bunun yanında, eğer ahlaki iyi doğal iyiden farklı olmasaydı, başkalarına fayda sağlayan iyiliksever eylemlere hiç bir düşkünlüğümüz olmazdı çünkü başkalarına fayda sağlayan iyilikseverlik bizim kendimizin doğal iyisi değildir. Yalnızca kendi çıkarları-

mızı düşünmeyiz; başkalarına iyilikseverlikte bulunarak da mutlu oluruz. Bu itirazlar yalnızca ahlaki ve doğal iyi arasındaki farkı göstermekle kalmaz, hem de bizde bir ahlak duygusu olduğu görüşünü destekler. Peki o zaman ahlak duygusu nedir? Bizim çıkarımıza uygun olan eylemlerden başka, ahlaki eylemlerin başka algılarına da sahip olmamız gerekir. İşte bu ahlaki algıları alma gücü *ahlak duygusu* olarak adlandırılır.[14] Kısaca, ahlâki iyi ya da erdem bir ahlak duygusu üzerine kurulur; bu yüzden, ahlâki iyiyi kavramak gelenekten, eğitimden ya da çalışmaktan dolayı değildir. Tüm bunlar bize mutlaka çok yerde avantaj sağlarlar ama ahlâki iyiyi ve kötüyü, kavrayıp anlamamızda işe yaramazlar. Biz erdemi ve kötüyü, ahlak duygusuyla kavrar, diğerleri arasından onları fark eder, sonra da onları onaylar veya yadsırız.[15]

Hutcheson ahlak duygusuyla bağlantısında ahlâki mecburiyetten de söz eder. Bu doğrudan doğruya ahlak duygusundan çıkan bir mecburiyettir. Ahlâki mecburiyet, eylemleri çıkarımız söz konusu olmaksızın onaylamak ve yapıp etmektir. Ahlâki mecburiyet ahlak duygusunun onaylaması veya onaylamamasından oluşur; ahlak duygusu onaylarsa eylemde bulunmak çıkarımız söz konusu olmaksızın mecburdur, onaylamazsa mecbur değildir.[16] Hutcheson'a göre bildiğimiz gibi erdem ve ahlâki iyi aynı şeydi. Bir eylemin motivinde ya da eğiliminde iyilikseverlikle ilgili olduğunu anladığımızda, kendimizi çok hoş bir şey yaşıyor olarak buluruz. Bu türden bir yaşantıyı başka hiç bir duygu ve duygulanımla açıklayamadığımız için bu olsa olsa ahlak duygusudur, der Hutcheson.[17] Ahlak duygusu olmasaydı, yalnızca ahlâki kayıtsızlık ve ilgisizlik olurdu. Hume tarafından da söylendiği gibi, ahlâki farklılıklar akıldan değil ahlak duygusundan türetilirler. Demek ki Hutcheson ahlâki kavramların kökeninden ve öneminden aklın rolünü kaldırmıştır. Aklın rolünü empirik doğruların bilgisiyle sınırlamıştır ve aklı böyle doğruları bulma gücü olarak tanımlamıştır. Ona göre akıl bizi bu hedeftense diğerini izlememiz için harekete geçiremez ve verilmiş bir hedefi izlememiz gerektiğini de gösteremez. Akıl sadece temellendirmede, olgusal bilginin biçiminde önemli bir rol oynar. Kısaca söylersek, asıl önemli olan ahlak duygusudur.

Yeri gelmişken, belirtmekte çok fayda var; akıl-duygu tartışması denince akla, Hutcheson'dan daha çok Hume gelir. Konuyla az çok aşina olan birisine sorulsa: 'ahlâki farklılıklar akla değil, ahlak duygusuna dayanır', ifadesini ilk kim dile getirmiştir, diye; büyük bir olasılıkla Hume, diyecektir. Ancak gördüğümüz gibi, ahlak duygusu teorisi Shatsbury'den etkilenen Hutcheson'undur. Öte yandan, Hutcheson'un Hume üzerindeki etkisini, Hume tarafından yazılan "An Inquiry Concerning the Principles of Morals"ın, 1. Bölümünün sonuç kısmında görebiliriz. Hume'a göre, ahlaklılık tüm insanlarda ortak bir duyguyu belirtir; o aynı objeyi genel onaylamaya sunar ve

pek çok insanın o obje hakkında aynı fikirde ya da karar da olmalarını sağlar.[18] Hume'a göre ahlâki farklılıklar akıldan değil, ahlak duygusundandır.[19] Akıl tek başına eylemde bulunmaya yetmez, o tamamıyla teoriktir ve doğru önermeleri bulma ve öğrenme gücümüzdür.[20]

Gördüğümüz gibi Hutcheson'a göre, ahlak duygusu olmaksızın hiç bir ahlaklılık algısı olmaz, aksi taktirde insanlar ahlâken eylemlere kayıtsız kalırlardı. Ahlak duygusu olmadan birisi, insanlara, onların karakterlerine, eylemlerine, eylemlerin sonuç ve motivasyonlarına vb... saygı duyarken, onların kendi çıkarına uygun, ekonomik olarak sağlam, siyasi yönden uygun olup olmadığına göre saygı duyar; ve dolayısıyla onların erdemli olup olmadığına, ahlâken iyi ya da kötü olup olmadığına, ahlâken gerekli olup olmadığına bakmaz.

Gelelim kısaca A. Smith'in ahlak duygusuna ilişkin görüşlerine. Smith hem Hutchesona hem de Hume'a eleştiri getirir. *Duyguyu* onaylamanın ilkesi yapan sistemler ikiye ayrılırlar. Bazılarına göre onaylama ilkesi, belli eylem ve duygulanımlarda, zihnin belli bir algı gücü üzerine kurulur; yani belli bir duygu üzerine. Bu duyguya, tüm diğerlerinden farklı kendine özgü bir yapısı olduğu için belli bir algı gücü, yani ahlak duygusu derler.

Diğer grup ise onaylama ilkesi için şunu söyler: daha önce hiç duyulmamış, bilinmemiş bir algı gücünü varsaymaya gerek yok; doğal duyular ve sempati (duygudaşlık) onaylama ilkesi için yeterlidirler. Doğa tüm diğer durumlarda olduğu gibi en sıkı ekonomiyle iş görür ve aynı nedenden çok sayıda etkiler üretir; zihnimiz ise sempati ile donatılmıştır.

Ona göre, Hutcheson onaylama ilkesinin (moral sense) ben sevgisine dayanmadığını ispat etmeye çalışırken çok zorlanmıştır; bu ilke aklın her hangi bir işleminden de çıkmaz. O zaman Hutcheson şöyle devam eder, Smith'e göre. Geriye kendine has bir özelliği olan bir yetiyi varsaymaktan başka bir şey kalmıyor. İşte bu yeni algı gücüne Hutcheson ahlak duygusu diyor ve onunla diğer duyularımız arasında bir analoji olduğunu varsayıyor. Nasıl etrafımızdaki cisimler duyularımızı etkiliyor ve onlardan ses, tad, koku vb... farklı nitelikler ortaya çıkıyorsa, ahlak duygusunun işin içine girmesiyle insan zihnide erdemli, kötü vb... farklı niteliklere sahipmiş gibi görülüyor. Smith için, insan zihninin basit idelerini kendilerinden çıkarttığı çeşitli duygular ya da algı güçleri iki türdür. Birisi direk duygu, diğeri refleks ya da sonuç olarak duygudur. Örneğin, sesler ve renkler direk duyuların objeleridir. Öte yandan refleks duyularımızın objeleri uyum ve güzelliktir; bir renkteki güzelliği ya da bir sesteki uyumu kavramak için ilk önce ses ve rengi algılamamız gerekir. İşte Smith'e göre ahlak duygusu bu türden bir yeti olarak düşünülür, bu Hutcheson için doğrudan bir içgörüdür. Ama ahlak duygusuna

benzer diğer refleks duygular da vardır, örneğin utanma duygusu, kamu duygusu vb...[21]

Smith'e göre belli bir ahlak duygusu varsaymanın temeli yoktur ve ayrıca Hume'un vurguladığı gibi sempatik haz duymanın da ahlâki yargılarda önemi yoktur. Ona göre doğa bizim onaylama duygumuzu hem toplum hem bireye uygun olarak ayarlamıştır ama bu duygular hiç bir faydacılık algısından da çıkmazlar. Yine aklın rolü onaylamada hemen hemen hiç yoktur. Ona göre, onaylama duygusu daima kendisinde, faydacılık algsından tamamıyla farklı, bir edep duygusu (propriety) ihtiva eder. Demek ki bizdeki edep duygusu ahlaki yargılarımızın en temelindeki şeydir. Bu duygu, kişi kendisini başkalarının durumuna koyup hissettiğinde direk sempatiden çıkar; bu onun en basit biçimidir. Sempatiyi ortaya çıkaran duygu acı verse bile, başka bir insanla uyum içinde olma duygusunun bilinci daima zevk verir. İşte bu uyum duygusu, Smith için, onaylama dediğimiz şeyin özüdür. Başkalarının hislerini, tutkularını vb... objelerine uygun olarak onaylamak, onlara sempati duymakla aynı şeydir.[22]

Sonuç olarak, Smith Shaftsbury ve Hutcheson'un ileri sürdüğü herkeste innate olarak bulunan *ahlak duygusu* fikrini reddeder. Ona göre, insanlarda birbirlerinin hissettiklerine karşı sempati duyma eğilimi (arzusu) vardır. İnsanî ve hakiki şeyler olan endişe, merak ve imgelem (imagination) aracılığıyla sempati duyarız. Kendimizi başkalarının acı ve neşesiyle özdeşleştirmemizi sağlayan iyi niyetli bir arzumuz var; işte bu arzu bizim başkalarının sempatisini kazanmamızı ve bunu sürdürmemizi sağlar; yani, yalnızca başkalarının saygısını kazanmakla değil, hem de kendimize olan saygımızı yükseltmek arzusuyla harekete geçeriz; kısacası, insan türdeşlerinin onayını almakla eylemde bulunur. Böyle bir sempatinin harekete geçirdiği davranış, iyilikseverlikle ilgili aktların tümünün kökündedir.

Son tahlilde, Hutcheson, Hume ve Smith, ahlaka ilişkin bilgimizin akıldan gelmediği savında aynı fikri paylaşıyorlar. Kanımca F. Hutcheson'un ahlak duygusuna ilişkin fikirleri, etiğin şu andaki ve devam eden problemleri ile ilgisi bakımından çok önemlidir; örneğin, 20. Yüzyılda Nicolai Hartmann ve Max Scheler, ahlak duygusu, değeri ve utanma duygusu gibi fenomenlerden hareketle bazı etik değer sorunlarına çözümler getirmeye çalışmışlardır. Tüm bu fikirleri çekirdek halde ya da geniş açıklamalı olarak, Shaftsbury, Hutcheson, Hume ve Smith'te görmek ve bulmak olanaklıdır. Kısa da olsa gördüğümüz gibi ahlak duygusu teorisi Shaftsbury tarafından ortaya atılmış, Hutcheson bunu alıp daha da geliştirmiş, Hume ve A. Smith'in de bu teoriye ilişkin katkıları olmuştur. Temele aldığımız düşünür Hutcheson olduğu için onun fikirlerine daha yakından bakmaya çalıştım. Kanımca Hutcheson ahlak duygu-

su teorisini ileri sürerek, etiğin başlıca problemleriyle bu sayede başa çıkabileceğini düşünmüştür. Özellikle ahlâki yargılarımızın önem ve anlamının izahında ahlak duygusuna başvurur. Aslında Hutcheson'un ahlak duygusunu izahı normatif değil bir meta etik denemesidir. Onun baş derdi, ahlâki yargılarda aklın, duygunun ve oynadığı roller nelerdir? Bunlar için temel bir etik ilkesi var mıdır? Varsa onun temelleri nelerdir? İşte Hutcheson'un ahlak duygusuyla açıklamaya ve başa çıkmaya çalıştığı soru ve sorunlar bunlardır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Arlington House, New York, 1909.

D. Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press Glaskow 1962.

F. Hutcheson, *British Moralists*. Selected & Edited by D.D. Raphael. Clarendon Press, Oxford, 19699.

Illustrations on the Moral Sense. Edit by Bernard Peach. Harvard University Press, Massachusett, 1971.

L. Shaftsbury, *British Moralists*. Selected & Edited by D.D. Raphael. Clarendon Press, Oxford.

DİPNOTLAR

1 L. Shaftesbury *British Moralists*, (Oxford: Clarendon Press, 1969) ed. by D.D. Raphael, 171-175.

2 Ibid., 178-180.

3 Ibid., 183-188.

4 F. Hutcheson., *Illustrations on the Moral Sense*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1971) ed. by Bernard Peach, 120-125.

5 Ibid., 305.

6 Ibid., 306.

7 Ibid., 307.

8 F. Hutcheson., *Illustrations on the Moral Sense*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1971) ed. by Bernard Peach, 120.

9 F. Hutcheson., *British Moralists*, (Oxford: Clarendon Press, 1969) ed. by D.D. Raphael, 308.

10 Ibid., 309.

11 Ibid., 313.

12 Ibid., 288-290.

13 Ibid., 261-262.

14 Ibid., 263.

15 Ibid.

16 *Illustrations*., 130-131.

17 Ibid., 164.

18 D. Hume., *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Glaskow Oxford University Press 1962 169-175.

19. Ibid., 234-246.

20. Ibid., 286-287, 294.

21 A. Smith., *The Theory of Moral Sentiments*, (New York: Arlington House, 1909), 472-480.

22 Ibid., 31-39, 52-65.

Farber, Marvin (1999). "Fenomenoloji." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 132-150.

FENOMENOLOJİ*

Marvin Farber
Çev. Deniz Kanıt

I. FELSEFEDE YÖNTEM ÜZERİNE

Felsefenin konusunu yeni baştan belirlemek için çarpıcı bir girişimin, başarılı olsa da olmasa da büyük ölçüde dikkatleri üzerine çektiğini gözlemek, felsefenin durumu konusunda açıklayıcı bir açımlamadır. Gerçekten de bu nokta felsefenin bir *differentia*'sıdır. Son yıllarda gerçekleştirilen çarpıcı girişimler birçok tartışmaya yol açmış ancak ne yazık ki bunlar her zaman, gerçekten bilgi veren tartışmalar olmamıştır. Bir bütün olarak felsefi girişiminin anlamından başka birşey söz konusu edilmemiştir.

Felsefenin anlamına ilişkin bir açıklama onun tarihsel durumu ve işlevini dışta bırakmamalıdır. Felsefenin ne olduğu, tarihsel olgularla belirlenmeli,[1] ne olması gerektiği ise saptanmalıdır. Geleneksel olarak felsefe bir tarihsel dönemin önde gelen güdüleri ve ilgilerinin bir ifadesi olarak işlevde bulunmuştur. Ona asıl teorik içeriğini sağlayan mevcut bilimsel düzeyin koşullandırdığı felsefe, sosyal, politik ve dini etkilere de karşılık vermiştir.

Ancak, felsefe tarihi boyunca açıkça görüldüğü gibi, tüm düşünürler için bağlayıcı olacak bir bilimsel felsefe; önermeleri her zaman geçerli olacak bir disiplin kurma konusunda belirli aralıklarla çeşitli girişimler yapılmıştır. Böyle bir felsefe için gereken ilk şey, iyi tanımlanmış bir yönteme sahip olmasıdır. Bizim bütün düşünmemizi içine alan genel *yöntem* yasası -yani, her ifadenin, elde edildiği ya da saptandığı yöntem bakımından irdelenmesi gerektiği- şüphesiz felsefe için de geçerliliğini korur.

Tek bir yöntemin genele açık olmayan kullanımından ortaya çıkabilecek olan sınırlılıktan kaçınmak gerekir. Her tür yöntem, belirli bir amaç için, her zaman problemleri çözmek ya da soruları yanıtlamak için tasarlanmıştır. Dolayısıyla ister real problemleri isterse real olmayanları çözsün, hepsi için bir yer bulunur. Bu anlamda "hoşgörü" olabilir. Felsefede kullanılan işlemlerin, genel yöntem kavramı altında sınıflandırılamayacağı doğru değildir. Gerekli

(*) **Twentieth Century Philosopy**, ed. by. Dagobert D. Runes, Philosophical Library, N.Y., 1943, Part II, ss. 345-369

olan bu tam refleksiyon süreci, hiç bir istisnaya yer bırakmayan bir yöntemsel çözümlemenin konusu olur. Felsefi yöntemlerin gelişimini teşvik eden sorular anlamca en temel ve en evrensel sorular olduklarından, felsefi yöntemler bütün diğer yöntemlerden önce gelirler. Ancak, bu onların diğer yöntemlerle bağıntılı olmadıkları anlamına gelmez.

Felsefede kullanılabilecek işlemlerle ilgili peşin olarak ve son bir karara varmak olanaksız olacaktır. Bu, ancak ortaya çıkabilecek bütün soru türleri bilinseydi olanaklı olabilirdi. Ama felsefenin, kendine özgü ve de diğer bütün işlemlerden "önce" gelen yöntemler kullanıp kullanmadığını sormak başka bir meseledir. Özet genelleme veya realiteyi özel bilimlere başvurarak bir bütün olarak yorumlama, felsefeye özgüdür. Bu, bütün yapılaştırıcı/kurucu felsefede temel bir unsur olsa da naiv olarak veya eleştirel olarak yüklenilebilir. Eğer verilen bir zamanda bilinen ve tarihlendirilmeleri gereken olguları açıkladığı görülen evrensel bir genelleme yapmak için, yalnızca özel bilimlerin bulguları hesaba katılırsa naiv'dir. (Haeckel, *Riddle of the Universe*, 1899) Bu durumda, felsefenin zeminine hemen hemen hiç dokunulmamıştır. Oysa her şeyden önce bu zemin belirlenmelidir. Felsefenin konusunun doğasını tanımlama meselesi, kendi başlangıç noktasını ve bütün kurucu programını tanımlayan bir yöntemin ayrıntılı olarak işlenmesini gerektirir.

Fenomenolojik yöntem bu gereksinimi karşılamak üzere oluşturulmuştur. Bu yöntem, felsefeyi özerk bir disiplin olarak kurmaya ve onu yalnızca bir temel "kök-bilim" yapmakla kalmayan aynı zamanda onun kurucu olarak bütün bilgiye hizmet etmesini de sağlayan işleyiş tarzını biçimlendirmeye çalışır.

Bu yöntem şu iki farklı, yol gösterici işleyiş türleriyle birlikte düşünülmelidir.

(1) **Formel mantığın kesin yöntemi** felsefe için bir araç olarak hemen hemen hiç işlev göremez. Ama yararları da yok değildir. Mantıksal pozitivizm litaratüründe gösterildiği gibi, dilsel çözümleme programı, Leibnizci-Husserlci bir *mathesis univarsalis* idealini gerçekleştirmeye ayrıntılı olarak yardımda bulunur. Nitekim Fenomenoloji meselesinde, onun geçmişteki ve mevcut felsefi eğilimleri eleştirisi kalıcı olarak zarar verici de olabilir, yararlı da... Eğer ona karşı çıkılacaksa bu en azından şu iki nedenden dolayı olur: (a) Hem sistematik hem de tarihsel olarak bütün alanın hakkını gözetmediğinden dolayı o felsefenin yegane yöntemi olamaz. Çoğu geleneksel felsefeyi şiir diye dışta bırakmak yeterli değildir.[2] (b) O, en temel felsefi yöntem değildir ve aslında anlama yetisinin ürettiği formların ve araçların yüksek bir düzeyi üzerinde iş görür. Sembolik yapıyı merkez alır ve aydınlatılması gereken bir dizi önkabul vardır. Onun bize, bir bütün olarak felsefeden bekle-

nen en son anlamayı vermesi amaçlanmaz. Kendi empirisizm programında, deneyimin yeterli bir çözümlemesi temelinde fenomenolojik yaklaşımla uzlaşması ve işbirliği yapması beklenebilir.

(2)) Öte yandan, **diyalektik yöntem**, en verimli biçiminde, dinamik realite dünyasından yola çıkar. Tümüyle diyalektik veya varlıksal bir mantık, ideal anlamlar ve yapıların "tabakaları"nı da içeren her şeyi, oluşun evreleri olarak ele almalıdır. Bu yöntem, özet genelleme unsurunu içerir ve onun kalkış noktası doğa dünyası, olaylar evreni olabildiği gibi tinsel bir ilke de olabilir. Bu yöntem, bilginin geçerliliği kadar mantığı da önceden varsaydığı için temel felsefi yöntem olarak işlev göremez. Tümüyle düşünsel bir felsefenin benimsemesi gereken işleyiş tarzı her iki türden açıklamayı gerekli görmeli, ayrıca bunlara daha da fazlasını eklemeli yani bütün yöntemlerin düşünsel eleştirisini ve değerlendirmesini içermelidir. Yöntemlere uygulanan sistematik ayırma, onun kendi hesabına, felsefi amaçlar için de kullanılabilir. Bu genel görüşten hareketle özel yöntem türleri belirli evreleri temsil ederler.

Her yöntemin kendine özgü soruları ve verilen bir yöntemin seçimine bağlı olarak ortaya çıkan özel problemleri vardır. Bir transendental felsefe için (fenomenoloji sıfatıyla), başka zihinlerin varlığı bir problemdir. Mantıkçı bir felsefe için, dış dünya bir problemdir. Bir emprisist için tümeller, bir maddeci ya da diyalektikçi için de tümevarım bir problemdir. Eğer biz naiv bir felsefeye bağlı olarak böyle bir görüşün terimlerde hiçbir çelişki içermediğini ve bir felsefe diye adlandırılabileceğini farzederek böyle sorulardan söz etmiyorsak bunun nedeni, çoğu şeyi verili olarak kabul etmek ve birşeyi temelli olarak sorgulamamaktır.

Özel bilimlerde, doğal varoluş ve deneyim alanı, hatta mantık bile önceden verili kabul edilir. İnsan, "bu dünya" ile işe başlar. Öte yandan, bilme ve deneyimin öznel süreci ile de başlanabilir. Bu başlangıç türlerinin her birinin kendi avantajları ve temel sınırlamaları vardır. İlkece farklı olan olası başlangıçların sayısı fazla değildir.

Edimsel varoluş ile ilgili olarak, filozof tam ve kendine-yeterli bir başlangıç yapmaz. O, kendi konusunu temelsiz yaratamaz. Bütün diğer insanlara olduğu gibi ona da "önceden-verilen" bir alan vardır. "Önceden verilmişlik", bir şeyin peşinen ve deneyimden bağımsız olarak var olması anlamına gelir. Böylece insan, önceden-verilen'den, kendi edimsel deneyimlerine ya da bütün birarada var olan bilenlerin deneyimlerine dayanarak ve yine, gelmiş geçmiş bütün insanların deneyimlerine veya sonunda, bütün gerçek ve olası bilen'lerin deneyimlerine dayanarak söz edebilir.

Önceden-verili bir alanın varlığı, anlamanın tamlığını betimsel bir temelde başarmayı üstlenen felsefeyi de içine alarak, herhangi bir görüş açısın-

dan verilmek zorunda olsa da onun, yadsınmaksızın soruda konulmuş olarak açıkça kabul edilmesi gerekmez. Tam bir anlama felsefesi, yalnızca bütün inanç ve kabullerin irdelenmesiyle olanaklı olabilir. Bu felsefe, bizim düşünce süreçlerimizin yaratıcı etkinliklerinin olduğu kadar, zihnin deneyim dünyasına katkısı olan yorum'un bütün unsurlarının sınanması idealini oluşturmalıdır. O halde felsefeye yalnızca subjektif,bir yaklaşımın, yani subjektivitenin ve bilginin yapısının çözümlenmesine uygun bir yaklaşım ve yöntemin bütün amaçlara yanıt vereceği ortaya çıkıyor. Bu da temel yöntemin subjektif olması gerektiği ve onunla metodoloji üzerine herhangi bir sınırlamanın konulmayacağı anlamına gelir.

Subjektif bir yöntem kullanımında gerçek bir bireysel keyfilik tehlikesinin olduğu doğrudur, ama herhangi bir objektif yöntemin de aynı şekilde bozulmuş olabileceği de doğrudur. Belirtilmesi gereken tek nokta, böyle bir durumda şimdiye kadar halis bir felsefi yöntemin kullanılmamış olmasıdır. Diğer bir deyişle, keyfi olarak kullanılan subjektif bir yöntem hiç de felsefi bir yöntem değildir.

II. FENOMENOLOJİNİN DOĞASI

Modern fenomenoloji, kurucusu Edmund Husserl'in adıyla anılır.[3] Felsefe tarihinin geniş bir bölümünden türer ve hem rasyonalizmin hem de empirisizmin en son noktası olduğunu öne sürer. Hocası Franz Brentano'nun etkisi, Husserl'i ortaçağ felsefesine bağladı ve onun psikoloji konusunda aralarında Stumpf, Von Ehrenfels, Marty ve Meinong'un da bulunduğu, önemli araştırmalar yapan bir grubun üyesi olmasında da etkili oldu. Hemen hemen aynı dönemde yayınlanan Ehrenfels'in Gestalt nitelikleri üzerine yazısı ve Husserl'in *Aritmetik Felsefesi* adlı yapıtında bütün karekterlerinin dolaysız kavranışını incelemesi dikkate değerdir.

Fenomenoloji literatürünün okuyucusu, bu konudaki çalışmaların açıklığı ve çeşitliliğinden etkilenir. Kapalı bir sistem önerilmez. *Logos*'ta[4] yayımlanan "Kesin bir Bilim olarak Felsefe" adlı denemesinde Husserl, geleneksel felsefe sistemlerini, sadece felsefe tarihinin Pantheon'unda saklanmak üzere, tamamen Zeus'un Tanrı-başı'ndan (ya da onları yaratanların kafalarından) çıkan çok sayıda Minervalar olarak nitelendirmiştir. Öte yandan fenomenoloji, bir hakikat araştırılmasını temsil eder ve araştırmacı kuşakların ortaklaşa çalışmaları ile hakikatin araştırılmasının başarılmasına katkıda bulunmaya çalışır.

Husserl'in kavradığı biçimiyle fenomenolojinin ilk tanımı, aslında betimleyici bilgi teorisi anlamına gelen *betimleyici psikoloji* idi. Ve onun asıl

problemi, mantık ve matematiğin temel kavramlarının ve onların düşünme süreçleriyle ilişkilerinin "aydınlatılması" idi. Dar anlamda fenomenoloji, betimleyici bilgi teorisidir ve İngiliz geleneğinde *empirik psikoloji* adı altında başarısızca araştırılmış olan bir teori olarak kabul edilir. Daha geniş anlamda ise o, transendental fenomenoloji olarak, felsefe için evrensel (ve belki de yegane) bir yöntem ve bilim için de bir son temel sağlamayı amaçlar. Husserl, son yayınlanan yazılarında tarih problemine ve bizim temel kavram ve ilkelerimizin "kaynak-çözümlemesi"ne özel bir önem verdi.

Fenomenolojik yöntem, objektivist olan ön-Kartezyen görüş açısına karşıt olarak subjektivistdir. Descartes'ın *Meditations*'ları, hatta Descartes'ın kendisinin bile kendi işlemlerinin önemi konusunda açık bir fikre sahip olmamış ve onu tutarlı olarak sürdürmeyi başaramamış olsa bile, felsefi yöntem tarihinde fenomenoloji için bir dönüm noktasını temsil eder. Felsefe yapma tarzı onun girişimiyle gösterilir, zira özerk bir felsefenin, kendi üzerine düşünen bir ben'in derin düşünceleriyle başlaması gerektiği açıklık kazanmıştır.

Subjektif bir yöntemin seçilmesinin nedeni, felsefe için kesin önem taşıyan tam ve *köklü* anlamanın amaçlanmasıdır. Hiç bir şey naiv olarak var sayılamaz, hiçbir ön yargı olmamalıdır. Doğal dünya görüşünde, sağ duyu görüşünde ve bütün özel bilimlerde genel bir varlık tezi kabul edilir. Bunun bilinçsiz kabulü, doğal varlığın amaçları için haklı görülür ama teorik anlama için uygun değildir. Sürekli olarak ve bizim tecrübemizden bağımsız olarak var olan bir dünya, felsefi-olmayan düşünmenin doğal temelidir. Ama felsefe anlamanın tamlığı ideali ile yönlendirildiğinden böylesine apaçık bir inancın bile sorgulanmadan kalmasına izin vermez. "Doğal" dünya görüşü, buna rağmen, kendisine alışkın olduğumuz teorik yorum unsurlarını içerir. Kısacası, fenomenolojik işlemin kendisi de dahil olmak üzere, herşey sorgulanmalıdır. Dolayısıyla yalnızca, deneyimleyen bilen ve onun açıklığı ile başlayan subjektivist bir yöntem, ihtiyacı karşılayacaktır.

Her ne kadar bu olgu uzun zamandan beri biliniyor olsa da *saf* subjektivist bir yöntem programı ve tekniği ancak son yıllarda ortaya atılmıştır. Bunu başarmak için, psikolojinin ya da insanın genel incelenmesinin felsefeye temel sağladığını söyleyen ve antropolojizm veya psikolojizm olarak bilinen kısmi ve yanıltıcı bir subjektif yöntem türünü açığa çıkarmak ve çürütmek gerekiyordu. Bunun sonucu olarak da subjektivizm içinde iki çatışan görüş açısı ortaya çıktı.

Husserl'in felsefedeki psikolojizmi ve birbirinin benzeri relativizm biçimlerini çürütmesi 1900 yılında yayınladığı *Mantıksal Araştırmalar*'da ortaya çıktı ve ayrıca sonraki bazı yazılarında da tartışıldı.[5] Aklın özerkliğini

tartışırken Husserl, saf mantığın ve genel olarak bilimin bağımsız geçerliliğini düşünmüştü. Yine de bu her anlamda bağımsızlık demek değildi. Şüphesiz, organizma akıl yürütür ve fizik bir süreç olarak ona bağlılık söz konusudur. Ancak burada "akıl" derken kastedilen başka birşeydir. Akıl, burada akıl yürütmenin ideal içeriğine ya da içerilen ideal objektivitelere gönderim yapar. Böylece o, mantıksal ilkelere konu olan bütün düşünce alanını kapsar. Aklın objesi hiçbir zaman tikel bir olgu meselesi değil genel birşeydir. O, zamanda ve uzamda yer alan bir şey değildir ve onun tikel şeylere bağlılığından söz etmek anlamsızdır. Öte yandan aklın özerkliğinden söz etmek onu Platonik bir cennete göndermek ve ona kendi başına üstün bir varlık bahşetmek değildir. Tüm kastedilen, onun geçerliliğinin, olgu sorunlarından bağımsız olduğu ve ideal ilişkilerin söz konusu edildiğidir. Bu, aklın olduğu kadar akıl yürütmenin ideal yasalarına da uygulanmak üzere kabul edilir.

Husserl, transendental fenomenoloji yönteminin özellikle felsefi yöntem olduğunu bildirmiştir. O, diğer yöntemlerden yalnızca ilkede değil, felsefe alanının sınırlarını çizen ve onun konusunu ilk kez bütünüyle nüfuz edilebilir kılan hazırlayıcı işlem olması bakımından da ayrılır, bu yöntemin bütün diğer yöntemlerden önce geldiği ve onların altında yattığı kabul edilir.

Tümüyle kendi-bilincinde ve kendini-eleştiren bir yöntemsel araştırma ideali daha önce hiç bu ölçüde başarılmamıştı. Açığa kavuşturulmamış hiçbir güdü ve gizli kabul olmamalıydı. Husserl'in kendi felsefesini ne denli devrimci ve çığır-açıcı olarakkavradığı, onu nitelendirmelerinde ortaya çıkar. *Mantıksal Araştırmalar*'da saf fenomenoloji, çeşitli bilimlerin köklerini buldukları tarafsız araştırmaların bir alanı olarak betimlenir. *Logos* denemesinde, felsefe, aslında hakiki başlangıçların ya da kökenlerin bilimi olarak nitelendirilir ve köklü'nün biliminin aynı zamanda kendi işleyişinde de her bakımdan köklü olması gerektiğine işaret edilir.[6]

Bu ifade, felsefenin temelinin köktenciliğinin, "bütün ön kabullerden mutlak özgürlük" olarak tanımlandığı daha sonraki bir yazıda da yinelenmiştir.[7] "Fenomenolojik indirgeme", "peşinen verilen her şeyin askıya alındığı", bilginin özerkliğinin bu köklü biçimini olanaklı kılmak için amaçlanır. Felsefe önce, "kavram-öncesi deneyimin mutlak fonuna" sahip olmalı sonra da "bu zemine yeterince uygun olan kavramlar yaratmalı ve böylece kendi ilerlemesi için genellikle tamamen saydam bir yöntem" kullanmalıdır. Husserl, kendi felsefe kavrayışını, Platon'un formüle edişinden bu yana Avrupa felsefesi ve bilimine temel olan en özgün felsefe kavrayışı olarak betimledi. Felsefe "bir son temele sahip olan" bir bilimdir ve o ancak sonsuz bir tarihsel süreçte gerçekleştirilebileceği düşünülen bir ideali temsil eder.

III. İNDİRGEME VE KURMA/YAPILANDIRMA

Fenomenolojik indirgeme, kurucu bir felsefe çalışması için atılacak ilk adımdır. O aslında iki katlıdır ve (1) İlgi konusunun, tikel olgular değil yalnızca özler ya da özsel (temel) yapılar olduğu anlamına gelen eidetik indirgeme[8] ve (2) "Dışarda bırakma" ve "ayraca alma" tekniği ile insanı, felsefenin kalkış noktası olarak bir individual bilen'in "saf" bilincine geri götüren transendental indirgeme'den oluşur.

Transendental indirgeme'den, genellikle *epoche* ya da yargının askıya alınması (yargıdan kaçınma) olarak söz edilir. Husserl, Kartezyen şüphe yönetimini, onu açıklamanın bir aracı, deneyimlerin kendilerinin kesinliğini veya şüphe götürmezliğini vurgulama avantajına da sahip bir araç olarak kullandı. Descartes'ın düşündüğü gibi, dünya gerçekten bize göründüğü gibi olabilir de olmayabilir de, veya olası olmasa da hiç olmayabilir de. Ancak, dünyaya ilişkin deneyimler çelişkiye düşmeksizin yadsınamaz. Fenomenolojide bu düşünce çizgisi dikkatlice sonuna kadar götürülür. Maddi şeyleri, diğer insanları içine alan yargılar ve genel olarak bütün bilimlerin varlığa ilişkin (existential) yargıları da dahil olmak üzere her biçimdeki bütün varlık yargıları (bütün "konulmuş olanlar") dışta bırakılmalıdır (bu, onların geçici olarak askıya alınması, kullanılmaz durumda bırakılması demektir.) ve bu yargıların işaret ettikleri real ya da ideal objeler paranteze veya tırnak içine alınırlar. Geriye kalan ise tek bir deneyimleyen varlığın saf deneyimlerinin akışıdır - benim kendi algılamalarım, tasarlamalarım vb. Dünya artık paranteze alınan bir "dünya" haline gelmiştir. O, sadece benim transendental olarak indirgenen bilincim için bir fenomendir.

Kantçı formülasyonu içinde bilgi, objelerden çok, bizim objeleri bilme tarzımız ile ilgiliyse "transendental"dir. Eğer varlık tezi, belirtildiği gibi dışta bırakılırsa onun fenomenoloji için anlamı ortaya çıkar. O, doğal deneyimde (ya da "doğal tavır"la) normal olarak sergilenen düşünümden bir derece uzağa kaldırılan saf düşünüm anlamına gelir. Saf terimi epokhe'nin uygulandığı anlamına gelir.

Fenomenolojik yöntem, tam olarak tanımlanmış bir *"tavır"*ı gerektirir. Bu tavır için tüm dünyasal inançlar, yalnızca geçici olarak askıya alınmamış, aynı zamanda fenomenolojik olarak çalışıldığı sürece bir ilke sorunu olarak da askıya alınmıştır. Bu tavır aslında, araştırmalarıyla uğraşmadığında fenomenolog da dahil hepimizin normal yaşama ve düşünme tavrımız olan *doğal* tavırdan farklıdır. Bu tavra göre, uzamda ve zamanda belirsizce yayılımı olan bir dünya "orada"dır; başka insanlar, birinin deneyim süreçlerinden bağımsız olarak vardırlar ve zihinlere sahiptirler vb. Bu dünyanın bütün objeleri, yön-

tem gereği ayraca alınsalar bile yine de saf düşünsel analizimizde bize yol gösterici olarak kullanılabilirler. Ama bütün bilgiyi hazır ve doğrudan deneyim engeli önünde sınamayı amaçlayan bir yöntem için ön-yargıların obje-temeli olarak kullanılamazlar.

Transendental olarak indirgenen deneyimler, fenomenolojinin konusunu, kendi tipik formları içindeki *cogitationes*'ın akışını ve objektiviteler demek olan *cogitata*'ları oluştururlar. İşte bu, gerçekten köklü bir felsefi araştırmanın zorunlu ilk aşamasıdır.

Husserl, bu yolla açılmış ola dev boyutlu bir araştırma "alanı"ndan söz eder. Husserl'in kastettiği şey yeterince açık olsa da böyle resimli bir dil kullanmanın hem taraftarları hem de hasımları için daima tehlikesi de vardır. Çünkü bir tür özel tinsel yetki alanının tecrit edildiği, incelikle öne sürülmüş olabilir. Yine de tamamen dışta bırakılmıştır. Husserl, Dilthey'dan ortaya çıkan[9] en yeni antropolojizm türünü eleştirirken, saf ben'in somut insandaki soyut bir tabaka olduğunu öne sürmenin yanlış anlama olduğuna işaret eder. Bunu öne sürmek, sadece doğal tavırda takılıp kalmak ve dünyanın genel varlık tezi temelinde akıl yürütmektir. İnsan ya gerçekten epokhe'yi uygular ya da özel bilimler alanında kısmen veya tümüyle "naiv" olan başka birşey hakkında konuşur.

"Naiv" terimi, "köklü"nün karşıtıdır. Bu, naturalistik, evrimci görüş açısına veya söz gelimi Marksçı görüş açısına göre kullanıldığında bir kibir unsuru taşıyor gibi görünebilir. Yine de bu artık uygun bir kullanım ya da anlayış değildir ve yalnızca saf düşünsel çözümlemeyle eşsiz bir uğraşı, bu hatanın ortaya çıkışını açıklayabilir. Husserl, Marksizm'inkiler gibi, tarih felsefesine ait "naiviteleri" ile hiç bir zaman uğraşma fırsatı olmadığını belirtir. Onlarla yöntemsel karşıtlığı, halis felsefeyi, yönelimsel deneyimin evrensel bir zeminini veren indirgeme aracılığıyla elde edilen "mutlak" bir zemine dayalı bir bilim olarak kavramasıdır. Bu, tarih unsurunun her anlamda gözardı edilmesi gerektiği anlamına gelmediği gibi, olgusal düzeydeki tarihsel incelemeler ve genelleştirmelere meydan okumak gerektiği anlamına da gelmez.

Husserl'in, içinde varolan herşeyin "kurulduğu" (constituted), "mutlak tarihsellik" olarak kabul ettiği şey, saf deneyimlerin kendileri tarafından açığa çıkarılır. İndirgeme yapılır yapılmaz, insan tarihinin, insanlar ve toplumların, "kurulmuş birlikler" (constituted unities) olarak ele alınmaları gerekir. Bundan da, bildik anlamdaki bütün evrimin bu kurulmuş dünyaya ait olduğu sonucu çıkar. Bunun geçerliliği, deneyim dünyasında bilimsel olarak sergilenebilir olan herşeyin kabul edildiği anlamında onay kazanır. Ama, birkez "transendental boyut"a, mutlak, herşeyi-kurucu, özneler arası yönelimselliğe geri gidildiğinde, bir mutlak "evrim" keşfedilir. Daha önceki felsefe, naiv,

kendiliğinden-apaçık bir dünya zemini üzerinde iş gördüğünden dolayı bu kavrayıştan yoksundur.

Ben-temeli'ne indirgeme, talep edilen en son aydınlatma için zorunludur. Doğal tavrın bakış açısından ve özel bilimlerin temelinde, gerçek ben'in evrimsel, sosyal bir ürün olduğu ve bir sosyal gruptan ayrık kavranamayacağı gerçeği bilinse de bu bilgi, fenomenolojik yöntemle ilgili değildir. Eğer özneler arasılık (ya da bir zihinler çokluğu) ile işe başlanırsa sorgulama da o noktadan başlayacağı için çözümleme tam olmayacaktır. İnsan, kendi ben'i ile işe başladığında ise o zaman da başka zihinler tespit edilmelidir. ("Başkasının ben'i" problemi).

Epokhe ile açılan transendental bilinç "alanı" bildik terimlerle betimlenebilir. Gerçekleştirilen dönüşüm, bel ki de tırnak işaretlerinden başka hiçbir özel işaretlemenin istenmediği evrensel birşeydir. Böylece, "ağaç", yönelinen ağaç'ın yerine geçecektir, yani varolan olarak konulmuş olan değil, yalnızca benim onun farkına varışım ile bağlılaşık olan objektivitedir. İşte bu, bilme etkinliğine veya *noesis*'e karşılık gelen*noema*'dır.[10]

Birkez epokhe uygulandığında, doğal dünyanın mevcut problemleriyle uğraşılıp uğraşılamayacağı sorulacaktır. İlk etapta, bu işlemin nedenlerini hatırlamak gerekir. Buradan hareketle belirli amaçlara ulaşabilmek gerekir. Açılan eleştirel, düşünsel bakış açısı sözgelimi, insanın, çeşitli bilgi sistemlerinin temel kavramlarını ve ilkelerini irdeleme kapasitesini arttırır. Öyleyse indirgeme, "dünyaya-bağlı" bütün konularda yardımcıdır. Dünyayı paranteze almak, onu yadsımak ya da onun felsefi problemler ortaya koymadığını kabul etmek değildir. Kimi filozoflar bu işlemi, kendileri için realiteden bir kaçışı kolaylaştırıyor diye uygun bulabilseler de onun gerçek anlamı, dünya ve problemlerinin yeni bir tarzda görülmelerinin ve onların daha da tam anlaşılmalarının olanaklı kılınmasıdır. Dikkate alınması gereken önemli değişiklik, dünyanın önceden-verili bir alan olarak ele alındığı asıl "naivite"nin bırakılmış olmasıdır. Bu yolla, doğal, ön-düşünsel-fenomenolojik deneyimin hiçbir unsuru kaybolmuş olmaz. Doğal deneyimin bütün unsurları korunurlar ama artık indirgemenin koşullarına bağlı, farklı bir tarzda görülürler. Dünyanın gerçekten köklü bir araştırmasının, dünyadan vaz geçmeksizin ilk kez olanaklı olduğu ileri sürülür. Ayrıca bu saf düşünüm tarzı, hem deneyimin hem de deneyim sürecinde zihnin oynadığı rolün daha tam ve ayırtedici çözümlemmesini olanaklı kılar.

Fenomenolojik çözümlemenin hangi koşullar altında kullanılabildiğini akılda tutmak önemlidir. Fenomenolojik tavrın temel çözümlemesi, bizi ilgilendiren doğal, zamana bağlı problemlerden uzakta görünüyor. Saf matematiksel çözümlemenin hangi koşullar altında kullanılabildiğini sormak yardım-

cı olacaktır. Saf matematik, pratik ya da uygulamalı matematiğin temelini oluşturur. Ve "saf olarak" geliştirilmiş olmalı, uygulamalarla sınırlı olmamalıdır. Doğal deneyim dünyası kalkış noktasıdır ve matematiğin idealiteleri aslında oradan, bir soyutlama aracılığıyla elde edilirler. Onların sonradan kendi yollarına gittikleri veya öyle ele alındıkları görülür. Ama onları, metafiziksel olarak bağımsız gerçeklikler şeklinde anlamak, naiv bir dogma olacaktır. Tıpkı saf formların, matematikteki real durumlara uygulanmaları gibi fenomenoloji de ister psişik isterse fiziksel olsun (yani ister naturalist psikolojinin isterse de fizik ya da sosyal bilimin objesi olsun) real durumların gösterdiği temel yapılar ve modellerle evrensel olarak ilgilidir.

Husserl, psikolojikve fenomenolojik sorular arasındaki ayrımı irdelerken, fenomenoloğin kendi özler öğretisinde, fenomenolojik bulgulara bir temel görevi gören deneyimlerin varlığını belirleme yöntemleriyle, bir geometricinin tahtadaki şekillerin varlığını nasıl ikna edici kılacağını yöntemsel olarak belirlemesinden daha fazla ilgilenmediğini belirtti.[11] Kısaca, geometri ve fenomenoloji real varlığın değil saf özün bilimleridir. Hatta Husserl, daha ileri giderek apaçık kurguların, bilimlere, bir temel olarak, edimsel deneyimin verilerinden daha iyi hizmet ettiğini söyler. Husserl'e göre "salt olanakların bilimi her yerde real olguların biliminden önce gelmeli ve onun somut mantığına rehberlik etmelidir."[12] Bu düşünce, transendental felsefe tarafından daha da kuvvetlendirilmiş bir anlamda uygulamaya sunulur. "Önce gelir" terimi zamansal anlamdan çok mantıksal bir anlamda kullanılmak üzere amaçlanır ve bu bakış açısının değeri, onun düşünce için değeri ya da sonuçlarıyla ölçülmelidir. Terimin mantıksal anlamda kullanmayı amaçlaması, bütün soruşturmanın doğrulanmasıdır. Onun değerinin, düşünce için değeri veya sonuçlarıyla ölçülmesi ise, doğanın matematiksel teorileri tarafından açıkça betimlenir ancak itiraf edildiği gibi, transendental fenomenoloji durumunda daha yalnızca bir başlangıç yapılmıştır.

Husserl, dünyayı transendental bir fenomen olarak bilmenin, onu "ilk önce olduğu gibi" bilmek olduğuna inandı. Bu tartışma, zamansal bir anlamda alınamaz, çünkü doğal dünya-zamanı paranteze alınmıştır. Bu sadece, real olayların ve onların altında yatan temel bağıntıların tam olarak ilk kez epokhe aracılığıyla görüldüğü anlamına gelebilir. Bu yolla elde edilen bilginin, saf matematiğin uygulamalı matematiğe öncel olması anlamında "önceleyen" bilgi olduğu söylenebilir.

Fenomenolojik çözümleme tekniği ilkece tümüyle yeni bir teknik değildir. Tersine, karakteristik bir dizi kavramın "soru konusu edildiği" veya irdelendiği her özel bilimde bir tür epokhe görülür. Yine de bu tür durumlarda işlem iki açıdan tam değildir: (1) Sınırlı bir bilgi alanında yalnızca sınırlı sayı-

da kavram ve ilkeler ele alınır. (2) Bir dizi kavram ve ilke söz konusu edilirken bütün diğer bilimle varsayılabilir. Oysa fenomenolojide gerçek ve olası, bütün bilgi ve deneyime işaret edilir ve özel bilimlerin varsayımlarından yararlanılamaz. Epokhenin olanaklı olduğu kadar evrensel ve tam olması amaçlanır. Şüphesiz, epokhenin ideal biçimde yürütülmesi garanti edilemez ancak bu durum, işlemin ne geçerliliğini ne de zorunluluğunu etkiler.

Doğal tavrın tam olarak farkına varmak yalnızca, düşünsel tavrı benimsemekle olanaklıdır. Bu anlamda, bir görüş açısının bir bütün olarak düşünülmesi en azından ondan kısmen ayrılmayı gerektirir.

Epokhe'nin türlerinden olduğu kadar derecelerinden de söz edilebilir. Böylece yöntemsel epokhe, varlıksal askıya alma türünden ayrılır. Derece farklılıkları, bilimlerin hiyerarşisi tarafından kaynak olarak, tamamen düşünsel bir felsefe ile gösterilir. Bir yöntembilim yalnızca, bütün yöntemlerin yoklanmasına izin veren belirli bir düşünsel "mesafe", bir ayrılık derecesi ile olanaklı kılınır. Pratik açıdan kaçınılamaz olan bu döngü, işlemi bozmaz. Yöntemleri irdelerken, düşünür ve çeşitli yöntemler kullanırız. Ama bu, işlemin geçerliliğini etkilemez çünkü o yalnızca geçicidir ve doğrulanmayı beklemek için amaçlanır.

Hakiki düşünüm, söylemin her alanında epokhe'yi gerektirir. Ethikte, açık ve eleştirel düşünmenin ilk koşulu, öğrencinin, ister otoiteye dayalı olarak isterse naiv olarak kabul edilmiş olsunlar, kabul edilen bütün inanç ve teorileri askıya almasıdır. Felsefi düşünme bu işlemi evrensel olarak uygulamak için tutarlı bir çabayı gerektirir. İnsan sağlam temele ancak, tüm inançları kendi saf deneyimleri ışığında yokladığı ve bu yolla da onların apaçıklıklarını saptadığı zaman ulaşır. İndirgeme aracılığıyla bu noktaya gelindiğinde filozofun işleminin bu temelde betimleyici ve kurucu olduğu görülür. İşte kurucu/yapılandırıcı fenomenolojinin programı budur.

Deneyimin "iki yanlılığı"na iki araştırma çizgisi karşılık gelir. Biri, "saf subjektiviteye dayalı olan, diğeriyse kendi subjektif kaynağına gönderilen objektivitenin "kurulması" na ait olan'a dayanan araştırma çizgileri."[13] "... *gönderilen olarak* objektivite" sözcükleriyle ifade edilen bu özellik, fenomenolojinin kurucu safhasına uygun olan alanı gösterir. "Kurma" (yapılandırma) teriminin olası belirsizliğine dikkat edilmelidir.

Ölümünden sonra yayınlanan *Deneyim ve Yargı* adlı yapıtında Husserl bu yöntemi ayrıntılı olarak açıklar ve betimler. Bu yöntemin anlamı, en açık bir biçimde, önermelerin ve "olgu-objektiviteleri"nin kuruluşundan (veya "kuruluşsal oluşum"undan) söz edilebildiği yerde, "anlamanın objektiviteleri" düzeyinde ortaya çıkar. Burada, objelerin "önceden verildiği" alıcı deneyim düzeyinin aksine "yaratıcı kendiliğindenliğin" sonuçları gözlemlenebilir.[14]

"Genetik" veya "kaynak" çözümlemesinin kastedildiği tarihsel-olmayan anlam da açık kılınmalıdır. Burada ilgi konusu, ilk tarihsel oluş veya her anlamda bilginin kaynağı değil daha çok, bilginin, onun aracılığıyla özgün kendini-verme biçiminde ortaya çıktığı üretim türü, yani tekrarlanmalarında da aynı bilgiyi veren bir üretim türüdür.

IV. FENOMENOLOJİK ANALİZİN BAZI SONUÇLARI

A. Çözümleme Düzeyleri

Birkez indirgeme uygulandığında ve saf düşünsel çözümlemenin doğası belirlendiğinde ilgi, deneyimin doğası ve içeriği üzerinde odaklanır. Brentano'nun Ortaçağ felsefesinden aldığı "yönelimsel" terimi, fenomenolojide anlam değişikliğine uğrasa da deneyimin temel objektif bağıntılılığını adlandırır. Fenomenolojik çözümleme tekniği ile olanaklı kılınamasa bile büyük ölçüde kolaylaştırılan yönelimsel deneyim çözümlemesinin en büyük iddiası önem ve verimliliktir.[15]

Günümüz felsefesinde, C.I.Lewis'ın yapıtıyla belirtildiği gibi, *a priori* bilginin doğası ve geçerliliği sorusu öne çıktı. Deneyimimizin oluşumunda katkımızın olduğunu belirten Kantçı ilke, fenomenolojide de merkezi önemi olan bu soruya bir yaklaşım sağlamayı sürdürdü. Zihin, kendi dünyasına farklı deneyim düzeylerinde katkıda bulunmak için yapılandırılır. Herşeyden önce, duyu-algısı ve anlama yetisi düzeyleri arasında farkın bilinmesi gerekir. Eğer zihnin "katkılarından" söz ediliyorsa bu birşeyin -bir "orjinal yaşamdünyası"nın- "verildiğini" imler. İşe, duyusal düzeydeki en gelişmemiş deneyim türleri ile başlarken hedeflenen bağıntı, yargı modaliteleri, olgu, öz vb. gibi daha yüksek düzeylerde karşılaşılan form ve anlamların kuruluşunun taslağını çizmektir. İşte "kaynak-çözümlemesi" ya da terimin fenomenolojik anlamında "genetik" yöntem'den kastedilen budur. Burada söz konusu edilen edimsel (actual) zamansal ardışıklık değil yalın olanlardan bileşik yapıların oluşması sürecidir.

Bağıntı kavramının kökenini, onun "ön-belirtici deneyimde ararken edimsel deneyimlerle ilgilenmeyiz. Burada bizi ilgilendiren şey, bilimde de olduğu gibi temel (essential) yapılardır. Husserl özleri belirlemek için bir "değişme/dönüşme yöntemi" taslağı çizmiştir.[17] Kimse özleri bilmediğini gerçekten söyleyemez, çünkü onlar bilgimizde büyük ölçüde betimlenirler. Böylece, bilinç için, bir şeyin bilinci olmak esastır ve her anımsama deneyiminin bir özgün izlenime geri gitmesi temel bir yasadır.

Zihnin katkılarının çözümlenmesi, bir ideleştirme (ideation) sürecinin sonuçları olan tümellerin açıklanmasını içerir. Onlar real-olmayan ve "za-

mansız" şeylerdir. Değişemezler ama edimsel dünyaya, giderek uygulanamaz olabilirler. Ayrıca bizim onları yorumlayışlarımız değişebilir ve yeni ideal objektivitelerin deneyimlenmesi devam edebilir. Bu anlamda, onların tarihsel bir görünüme sahip oldukları söylenebilir. Çözümleme konusunda evrensel terimlerle konuşmak olanaklıdır çünkü transendental indirgeme bütün yapıların saf bilinç temeline dayalı olarak kurulmasını amaçlayan kapalı bir araştırma alanı belirler. Bu şekilde, bir temel bilgi yapısının sınırları çizilir. Onun doğal nedensellik aracılığıyla doğal deneyim dünyasını açıklaması beklenemez. Bu dünya ancak zihin işlevde bulunduğu sürece onun tarafından tahlil edilebilir ve "verilen" (ya da "önceden-verilen") verilen olarak alınamaz.

B. Fenomenoloji ve Metafizik Üzerine

Fenomenolojinin temel çözümlemeleri, edimsel dünyanın koşullarını, edimsel dünyanın belirlenmiş olan temel yapıların bir sembolü olması anlamında temsil eder. Ama burada, fenomenolojinin bulguları konusunda, dünyanın gelecekteki gidişatını salık veren herhangi birşey var mıdır? sorusu sorulacaktır. İdeal yapıların ve yasaların zorunluluğundan söz etmek, onların "ne iseler o" olmayacaklarını ancak yine de başka türlü olabileceklerini öne sürmektir. Her ne kadar, çelişmezlik ilkeleri, olası varlığın negatif koşulları sayılabilseler de bu, olgu sorunları için yasa koymak değildir.[18] Bu anlamda, eğer herhangi birşeyin olanaklı olması gerekiyorsa yerine getirilmesi gereken koşulların veya ilkelerin var olduğu söylenebilir.

Fenomenolojinin, hakiki gerçeklik ve yanıltıcı görünüşleri birbirinden ayırıp ayıramayacağı sorusu ortaya çıkmıştır. Ama bu, fenomenolojik çözümleme için uygun bir soru değildir. O böyle bir bilgi vermek zounda değildir ve daha çok, yanılsama, fantezi, algı vb. gibi deneyim türlerinin doğasıyla ilgilenir ve onun betimleyici çözümlemeleri, biz gerçekten deneyime sahip olsak da olmasak da geçerliklerini korurlar. Deneyim türleri söz konusu olduğunda, hakiki gerçekliğin deneyimiyle aynı zamanda yanıltıcı görünüşün deneyimi ayırt edilir. Yani bu, düşünsel çözümleme düzeyinde gerçekleştirilir. O zaman haklı olarak, soruya bir metafizik unsurun katılıp katılmadığını ve açıkça metafiziksel olmayan bir yöntemin amaçlanmamış birşeyi gerçekleştirmesinin beklenip beklenmeyeceğini sormak gerekir.

"Real" terimi, fiziksel ve psişik olaylar kadar ideal anlamlara da uygulanabilir. Eğer terim, yalnızca, bir olay ya da anlamın, durumu ve geçerliliği için herhangi bir edimsel bilen'den bağımsız olması anlamına geliyorsa o zaman ideal bağıntıların ve kendiliklerin real oldukları söylenebilir. İşte terimin en geniş epistemolojik anlamı budur. Bilen'lerin anlamları soyutladıkları

doğru olduğu gibi aynı zamanda ilişkilerde ve "aynı" ideal varlığın durumunda, objektif ve zorlayıcı birşeyin olduğu da doğrudur. Bu nedenle insan, bir matematiksel önermeyi doğru olarak kanıtlayabilir veya kanıtlayamaz. Başkaları da "aynı" şeyi yapabilir ya da yapamazlar. Bütün bu gibi durumlarda veya çeşitli bilenlerin aynı şeyi amaçlayabildikleri durumlarda, subjektif ve objektif arasında bir fark görürüz. İşte o zaman objektif olanın geniş anlamda "real" olduğu söylenebilir.

Fenomenolojik yöntemin *fenomenlerle* uğraştığı ve ortaya koyduğu bütün soruların ancak bir bilen'e göre anlamlı olduğu, gereğinden fazla vurgulanamaz. "Varlık"tan söz edildiğinde *"bilinen varlık"* kastedilir. O halde *"varlığın kökeni"*nden, bu terimlerin sıradan anlamında söz etmek, eğer bu ifadeyle başka birşey ve tamamen kabul edilebilir birşey kastediliyorsa yanlış olur. "Köken" teriminin teknik bir terim olduğu görülmüştür ve bu ifade kısaltılmıştır çünkü o bizim varlık "intention"umuzun kökenine işaret eder. Aynı şekilde, eğer bu terimler sıradan anlamda anlaşılırlarsa, dünya yapılandırılmamış demektir. Burada tehlike, filozofların tıpkı Berkeley'in "zihindeki" birşey olarak ortaya koyduğu "idea" teriminde yaptığı gibi, terimlerin kafa karıştırıcı çağrışımlarıyla kendilerini yanıltabilmeleridir. Kısaca, söz konusu tehlike "indirgenmiş" terimleri, "indirgenmemiş" terimlerle karıştırma tehlikesidir. Bu tehlike şu iki yönde işleyebilir: Fenomenolog olmayan biri, fenomenolojiyi, ya ondan ilkece yapamayacağı birşeyi yapmasını bekleyerek yani naturalist bir yöntem olarak işlevde bulunmasını bekleyerek eleştirebilir veya dikkatsiz fenomenoloğun, dünyayı vs.yi kurmaktan söz ederken varsayımsal bir dil kullanmakla kendini kandırabileceği şeklinde eleştirebilir.

Bir yöntem sorunu olarak, başlangıçta bütün metafizik düşüncüler ayıklanır. Betimleyici çalışmanın metafizik için önemli olacağı şüphesizdir. İlk önce onun, aydınlatılmamış temel kavram ve ilkelerle iş gören bir metafizik türü için doğrudan sonuçları vardır. Bunların pek çoğu şüphesiz bu şekilde temizlenmiş olacaktır. Olumlu olarak, metafiziğin, varlık, realite, obje vs gibi karekteristik kavramları, anlamlarını ilk elde ettikleri temel deneyim düzeyine geri gönderilmeyle aydınlatılırlar. Yapılandırıcı bir metafizik, tıpkı mantığın iş gördüğü gibi, bu şekilde hizmete sunulabilir. Deneyim ve düşüncenin yapı çözümlemeleri, sözgelimi empirik psikoloji için bir esas temel ve kavramsal çerçeve sağlayarak yalnızca psikoloji için değil bir bütün olarak felsefe için de değer taşır. Ama şimdiye kadar ileri sürülen savlara rağmen subjektivist yaklaşım, solipsizm veya spiritualizmle sonuçlanmaz.

Sık sık, fenomenolojinin, tarafsız, idealist ve realist gibi, farklı türleri olduğundan söz edilmiştir. Burada "tarafsız" terimi, söz konusu metafizik konumların geçerliliğini varsaymak için ele alınırsa önyargıda bulunan bir ifa-

dedir. Eğer yalnızca, bütün metafizik savlara karşı uygulanan bir epokhe ile birlikte betimleyici bir yöntem anlamına gelirse o zaman bu terimin kullanılmasında hiçbir özel amaç yoktur. Bütün varlıksal yargıların "tarafsız kılındığı" iyice anlaşılmıştır. Bu yolla olanaklı kılınan disiplin, bütün metafiziksel tercih ve yorum sorularından önce gelmeyi ifade eder.

Husserl bütün diğer felsefe türlerini, ilkece saçma olduklarını söyleyerek mevcut biçimleri içindeki idealizmi de realizmi de reddetti. Husserl'in "başlangıç noktası" ilek kez, felsefeyi olanaklı kılan bir aygıt olarak geliştirdi. Geniş kapsamlı, kınama ve kurma programından sonra Husserl, onun bir sonucu olarak yapılması gereken işin büyüklüğü ile karşılaştırıldığında, kendi başlangıcının ılımlılığını onaylamaktan memnundu. Geleneksel idealizme karşı çıkmasına rağmen sonunda "transendental-fenomenolojik idealizm"i bir felsefe olarak savundu. Kimi zaman dilinin kararsız olduğu görülür ve salt betimsel bir felsefe için zorlu bir durumun farkına varmak olanaklıdır. Ama idealizmin son kalesi olabilecek bir bakış açısına doğru belirgin bir tercih ve eğilimin olduğu da ortadadır. Şu pasajlar bu tercihi gösterirlerken betimsel bir yoruma da olanak verirler:

"... real dünye gerçekten de vardır ama öz bakımından transendental subjektiviteye görelidir ve bu bakımdan o, var olan realite olarak kendi anlamını yalnızca, transendental subjektivitenin yönelimsel anlam-ürünü olarak elde edebilir."[19]

"Dünya, biz farkında olalım ya da olmayalım bu anlam'a sahiptir. Ama transendental subjektiviteyi, bizim mutlak Varlığımız olarak ilk kez deneyimin odağına getiren fenomenolojik indirgemeden önce biz onun farkına nasıl varabiliriz?"

Transendental Ben'den, ilk kez varlıksal geçerliliğini "transendental betimlemede ve bu betimleme sayesinde" elde eden tamamen kendinde ve kendisi için bütün evrensel varlığa önsel olan varlık olarak söz edildiğinde, "transendental betimlemede" terimleri, burada tercih edilen metafiziksel-olmayan bir yoruma olanak verirler. "Ben, varlıksal geçerliliğinden sürekli söz ettiğim, benim kendi yaşamımın saf özünden benim için anlam ve geçerlilik kazanan bir varlık olarak dünyanın varlığını sorgulayan ego'yum" savanı daha doğru bir anlam verilemez. Transendental subjektivite ve intersubjektivite'den söz ettiği son dönemine ait bir başka yazıda[20] Husserl, real olan her şeyin "kendi varoluşunun anlamını" bu söz konusu intersubjektiviteden aldığını belirtir. Objektif varoluşun, aslında, transendental yasalarla belirlenen bir "yönelim birliği"ne "göreli" olduğu ve kendi doğasını da ona borçlu olduğu ifade edilir. Burada yine bu metni, içinde herşeyin yalnızca bilen'e referansla anlam kazandığı fenomenolojik çözümleme çerçevesine gönderim olarak

anlamak olanaklıdır -ve tercih edilebilir. Burada hiçbir dogmaya gerek yoktur ve hem idealizm taraftarlarına hem de taraftan ayrılmak için kanıt arayan saldırgan eleştirmene aynı şekilde çekici gelen böylesi pasajlar, yasal anlamlarını, kabul edilmiş olan yöntemsel yönergeler bakımından elde etmenin temelini atabilirler.

Husserl'in, bütün "yasal" metafizik sorulara verilecek yanıtın fenomenoloji tarafından sağlanmış olması gerektiği şeklindeki inancı, burada öne sürülen görüşü bağlamaz, çünkü metafizik soruların doğrulanabilir anlamı ilk etapta, kesinlikle böyle bir temel ve hazırlayıcı yöntemle belirlenebilir. Bu mevcut ve tam anlamıyla fenomenolojik yorum, Husserl'in son döneminde ortaya atılan bazı tartışmalara rağmen yine de korunmuştur.

C. Tarihsel Olgu ve Genetik Yöntem

Felsefenin kesin bir bilim olma idealine, Spranger,[21] bu idealin belki saf felsefe için düşünülebileceği ancak empirik içerikli kültür bilimleri söz konusu olduğunda bunun olanaksız olacağı şeklinde karşı çıkmıştır. Ele aldığı şu noktalar uzun süredir bilinmektedir: Kültür bilimlerinin, ortaya çıktıkları belli bir tarihsel döneme bağlı oldukları; araştırmacının kapasitesi ve olgunluğunun da belirtilmesi gerektiği; bütün anlamanın bilinçli ya da bilinçsizce, temel bir dünya-görüşü tavrından türetildiği. Bu düşünceler artık fenomenoloji literatüründe dikkate alınmazlar. Bütün kültürel anlamların tarihsel olarak koşullandıkları yadsınamaz gerçeği, onların objektif, köklü incelenmelerini yasaklamaz. Tersine, böyle bir inceleme sosyal bilimlerin amaçları için zorunludur. Bir dizi olgunun göreliliğinin betimlenmesi bundan dolayı "göreli" bir tasvir değildir: Tarihsel değişim hakikatinin tarihsel olarak değişmesi gerekmez. Eğer onun doğru olmadığının temellendirilmesi gerekseydi o, hakikat olmazdı. Sosyal bilimlerin *içeriğinin* tarihsel olarak değiştiğinin saptanması doğrudur ancak bunun kesin bir felsefe biliminin olanağı sorusuyla ilgisi yoktur. Ayrıca, şu da anlaşılmalıdır ki böyle bir bilim, olgusal tarihsel ve sosyal bilimleri yerinden etmeyi amaçlamaz. O, bu bilimlere hizmeti, onların temel kavramlarını ve her tür bilimin gerek duyduğu temel bilgi formunu aydınlatmaya yardımcı olmayı amaçlar.

Tarih sıradan anlamda anlaşılırsa, fenomenoloji, tarihsel-olmayan'dır (non-historical). Yine de kendi doğası ve amacı gereği, anlamların kökenlerini aydınlatmakla ilgilenir. Fenomenolojinin "yönelimsel tarih"le uğraşması, onun, deneyimin tarihselliğini tanıdığını gösterir. Husserl, "geometrinin kökeni"ni bir yönelimsel-tarihsel problem olarak[22] ele alırken ne ilk geometricilerin kimler olduklarını belirlemekle ilgilenmişti ne de onların buldukları

önermeleri araştırmakla... O daha çok, binlerce yıllık bir gelenek olarak var olan ve bizim için de hala var olan geometrinin en kökensel (original) anlamını "tekrar sormak"la ilgilenmişti. Her ne kadar ilk yaratıcıları hakkında birşey bilmesek de tarihte ilk kez hangi anlamda ortaya çıkmış olması gerektiğini sormak uygundur. Ayrıca, bilinmeyen ama "yönelimsel" düzene tam olarak örnek oluşturabilen edimsel olgular düzenine bakmaksızın ideal formların bir soyutlama düzenini öne sürmek de olanaklıdır. Bu fenomenolojik "genetik" yöntem, fenomoenolojik felsefe çerçevesinde anlam kazanır. Onun sıradan genetik yöntemden farkının, betimleyici yöntemler olarak ortak özellikler taşısalar da doğal ve saf düşünsel tavırlar arasındaki farklılıkta aranması gerekir. Her yöntem türünün kendi başarı menzili vardır. Doğal tarihsel görüş ve doğal-olmayan "genetik" çözümleme yönteminin kendilerine özgü işlevleri ve güçleri vardır. Genetik yöntem, her anlamda, doğal yönteme "önsel" değildir. Hangisinin diğerinden önce olduğu, ortaya atılan soruya, örneğin ideal-essential mı yoksa zamansal-nedensel mi olduğuna bağlıdır.

D. Fenomenolojik Hareket

Fenomenolojik çözümlemenin bilinmesi ve izlenmesi, herhangi bir filozofa körü körüne bağlılığı gerektirmez. Şu da ortaya çıkabilir: Dikkatli bir araştırmacı ya da mantık eleştirmeni, fenomenolojinin yol gösterici ilkeleri adına, kendisini kimi zaman fenomenolojinin kurucusunu izleyemez bir halde bulacaktır. Ayrıca, "Şeylerin kendilerine dönme" yönergesinin yazarı, hiçbir zaman bir taraftar toplamayı amaçlamamıştır. "Şeylerin kendileri", "objektif olaylar" bizim hakkımızda hüküm vereceklerdir. "Kutsal yazılar" yoktur. Bu felsefenin gelişmesi, çok sayıda değişiklikler ve giderek derinleşen bir anlama ile birlikte, bir hakikat arayışını, baştan sona genişleyen bir büyümeyi sergiler.

Fenomenoloji belki de mevcut felsefi eğilimlerin en az anlaşılanıdır. Husserl, doğru bir yargılama ile, bu felsefenin, kendi yazılarının yarattığı uluslararası etkiye rağmen hala gerçekten bilinmediğini söyleyebilir. Gelişen yorumlamacı ve eleştirel literatür gerçek bir gereksinimi karşılamak için daha pek çok şey yapmalıdır. Yenilenen ilgi, şimdi artık daha geniş bir fenomenolojik hareketin, Scheler, Pfaender, Geiger, Reinach, Heidegger gibi öncü üyelerinin yapıtlarına yöneltilir. Fenomenoloji literatürü, psikoloji, psikiyatri, mantık, matematik felsefesi, hukuk, sosyal bilim, sanat felsefesi, ethik ve din felsefesi gibi çeşitli alanlardaki çalışmaları içine alır. İçersinde, karmaşık dürtülere aranan yanıtın ve irrasyonalizm tehlikesinin sergilendiği bu literatöürde genel bir fikir birliği yoktur. Bu gerçeğe rağmen, eğer fenomenoloji

felsefeyi doğrudan deneyimin güvenilir temeli üzerinde kurmakta başarılı ise, onun çok önemli bir açıdan bütün bilimler için bir temel sağlayıcı olarak tanınması gerektiği söylenebilir. Bilimin birliğini amaçlayan hiçbir program bu çalışmayı göz ardı edemez.

Fenomenolojik felsefe, kendi programında ileriye bakmaktadır. Şimdiye dek yapılmış olan geniş ölçüdeki çalışma, onun tarafsız ve doğru işitilme talebini doğrulamaya yeterlidir. Sonuç, şüphesiz başka araştırmalar için hem mevcut sonuçların hem de yöntemin kendisinin daha geniş bir değerlendirilişi ve uygulanışı olmalıdır.

DİPNOTLAR

1. Nitekim Husserl şöyle yazar: "Felsefenin ne olduğunu tarihe sormak gerekir. Tarih nesnedeki değişikliği, yöntemdeki ayrıkları gösterir; bu değişiklik içinde yalnızca, felsefenin insan toplumu ve kültüründeki işlevi korunur." W. Dilthey, *Fesammelte Schriften*, Cilt VII, Leipzig, 1931, s. 204 ff.

2. Carnap'ın, çoğu felsefenin şiir olduğu yargısı, şiir yapıtlarının kuzular gibi dinginlikle birarada olabildiklerini oysa felsefe yapıtlarının doğuştan vahşi hayvanlar olduklarını gözlemleyen Schopenhauer tarafından onaylanmayacaktır. Schopenhauer, *Werke*, Cilt VI, "Ueber Philosophie und ihre Methode", Leipzig, 1887, s. 5

3. Husserl, 1859-19388 yılları arasında, Halle, Goettingen ve Freiburg Üniversitelerinde ders verdi. Yaygın olarak okunan yapıtları kadar etkili öğretimi de onun dünya çapında etkili olmasını sağlamıştır.

4. Cilt I, 1910.

5. Sözgelimi, *Formale und Transzendentale Logik*, Halle, 1929 adlı yapıtında.

6. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Cilt II, 1, 1.

7. Husserl'in *Ideas*'a önsözü.

8. Ideas, I. Kısım.

9. E. Husserl, "Phaenomenologie und Antropologie", *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt II, No. 1, (Eylül, 1941).

10. Ideas, III. Kısım.

11. a.g.y, s. 225.

12. a.g.y, s. 13.

13. a.g.y, s. 234.

14. Husserl'in kullanışını göstermek için Erfahrung und Urteil (ss. 288, 306 f.)'den alınan şu pasajları düşünün: "Her yüklemleyici yargı (yani kendinde kapalı olan)... kendinde bir yeni objektivite, bir olgu ön-oluşturur. Bu 'yargı verdiği şeydir'... onun kendisi bir objedir ve kendi oluşumu bakımından o bir mantıksal obje veya anlamanın bir objesidir." "Tamalgı aracılığıyla duyusal objelerden oluşturulan tek tek uzam-nesnelerine, doğal objektivitelere doğru ilerleyelim. Onlar duyusal verilmişliklerden tamalgı aracılığıyla dolaylı olarak oluşturulurlar/kurulurlar. Duyu-verileri kurulmuş uzam-dünyasına ait olmadıkları gibi onların içerik veya zaman belirlenimlerine de ait değildirler. Tamalgılar görülerdir ve birbirleriyle bağlantıya girerler; onlar, bir görü birliği, bir doğal deneyim birliği oluştururlar. Uzamlışey'in "madde"si bu yolla, temsil edici verilerin zamansal maddesinin bir oluşturucu/kurucu birliği olarak; uzam-biçim onun duyusal-lokal ayrımlarının tamalgılayıcı birliği aracılığıyla, ve tamalgılanmış veya objektif zaman, duyusal zamansallığın tamalgılamalı olarak kurulan birliği aracılığıyla oluşturulur. Eğer bundan dolayı objeler, aracılı da olsa yani doğrudan duyusal objelerin, onlara daha yüksek düzeyden kavranmış objeler için kavrayıcı

temsilciler olarak ait olan doğrudan kurucu içkin zamanla birlikte iş görmeleri biçiminde, "fiziksel" uzamsal objeler tarzında, asıl yapıda duyusal objeler olarak oluşturulurlarsa, o zaman bir "nesnel" tamalgılanmış zaman, bir içkin zamanın tamalgısal temsili/tasarımı sayesinde onların hissesine düşer..."

15. Sözü edilen yapıtlarda kaydedilen somut incelemelerin yanında betimleyici çözümlemenin bir örneği olarak, Husserl'in *Vorlesungen ueber die Phaenomenologie des inneren Zeitbewusseseins* adlı yapıtı özellikle dikkate alınmalıdır.

16. Erf. u. Urt., I. Kısım.

17. a.g.y., s. 410 ff.

18. a.g.y., s. 8.

19. Ideas, s. 21.

20. *Encyclopaedia Britannica*'da fenomenoloji maddesi, 14. Basım.

21. Eduard Spranger, "Der Sinn der Voraussetzungslasigkeit in den Geiteswissenschaften", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 19299, s. 10 f.

22. Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie, *"Revue Intertanitonale de Philosophie*, Cilt I, Ocak, 1939; ve Dorian Cirns'in *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt I, No. 1'de (Eylül, 1940) bu çalışmayı incelemesi. Ayrıca Fritz Kaufmann'ın derginin sonraki sayısında (Kasım, 1941) fenomenoloji ve tarih tartışması.

Consigny, Scott (1999). "Eytişimsel, Retoriksel ve Aristotelesçi Retorik." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 151-156.

EYTİŞİMSEL, RETORİKSEL VE ARİSTOTELESÇİ RETORİK*

Scott Consigny
Çev: M. Kaya Sütçüoğlu

Yeni ufuklar açan *Eytişimsel ve Retoriksel Retorik* adlı denemesinde Carl Holmberg *eytişimsel* (retorik-çev.) dediği şey ile retorik arasında ontolojik temelleri bakımından -ki retorikle ilgili bu formülasyonların her biri karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan bir ontoloji ya da "bir Varlık deneyimi"[1] (Being experience) ortaya koyar- bir ayrım yapmaktadır. Tıpkı Platon gibi, eytişimsel retoriği önermekte olanlar yalnızca eytişimin retorikçiye kendi sınırlı bireysel bakış açılarını aşma, kanaatten (opinion) ziyade bilgiyi (knowledge) elde etme ve Varlığın ya da gerçekliğin (reality) belirli (determinate) ve bölünmez (unitary) doğasını kavrama olanağı tanıdığını savunmaktadır. Şu halde, eytişimsel retorikçi "doğru olmayan "non-correct) görüşlere inananları doğru (correct) ve en açık (most clear) inançlara"(234) ikna ederek gerçeklikle ilgili bu bilgiyi dinleyicisine aktarma gayretindedir. Holmberg retoriksel retorikçinin tartışmayı gerçekliğin bilgisine varmak amacıyla kullanmaya kalkışmadığını, fakat daha ziyade farklı kanaatlerin sağlamlığını (validity) kabul ettiği iddiasındadır. Her iddia özel bir bakış açışı ya da çerçeve (framework) içinde temellendirildiği için, buradan varılabilecek tek sonuç, *kendinde* gerçekliğin belirsiz (indeterminate) ve şekilsiz) amorphic) olduğudur.(238) Bu açıdan retoriksel retorik bize yalnızca bir tek düşüncenin doğru ya da hakiki (true) olabileceğini deneyimlendiren eytişimsel mutlakçılığa (dialectial absolutism) karşı göreceliği (relativism) kabul eder.(236)

Retorikle ilgili bu karşıt yorumları verdikten sonra Holmberg Aristoteles'in retoriğinin eytişimsel olmaktan çok retoriksel olduğunu ve bu bakımdan belirsiz varlık üzerinde temellendirildiğini iddia etmektedir.[2] Holmberg argümanını Aristoteles'in retorik tanımlamasına ve bu retoriğin mantıksal enstrümanlarından birine, entimeme dayandırır. Holmberg Aristoteles'in retorik tanımlamasının bir retoriksel retorik tanımlamasına uygun olduğunu, çünkü Aristoteles için retoriğin *pithenon*un[3] -ki Holmberg bu terimin etimolojik olarak *çerçeve* terimi ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir- keşfedilmesi

* *Philosphy and Rhetoric*, Vol. 22. No.4, 1989, Published by Pennsylvania State Univ. Press, University Park and London.

gücü olduğunu iddia etmektedir. Bundan hareketle Holberg, Aristoteles'in retorik tanımlamasını *başkalarının gerçekliğin gözlemlenmesi ve yaşanması ile ilgili farklı temelleri kavramalarına yardımcı olma yolu* olarak çevirmektedir.(239) Aristoteles'in retoriğe, bu haliyle, her biri belirsiz bir gerçekliğin yorumlanmasında eşit ölçüde kullanılabilir olan değişik çerçeveleri haklı çıkarmaya hizmet etmektedir.(239) Holmberg, aynı zamanda, Aristoteles'in entimem yorumunun onun retoriğinin retoriksel olduğunu açığa vurduğunu ileri sürmektedir, çünkü entimem esas itibariyle Aristoteles'in eytişimsel tasımından (dialectical syllolism) farklıdır. Eytişimsel tasım belirli bir gerçeklik ve sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi tanıtlarken, entimem "bir öncül ve onun gerekli mantıksal sonucu arasındaki ilişkinin koşulunu açıkça ifşa etmez."(233) ve bu nedenle retorik, *kendinde* gerçekliğin belirsiz olduğunu öngörmektedir.

Gaines Holmberg'in Aristoteles ile ilgili değerlendirmesine bir yanıt olarak, Aristoteles'in retoriğinin Holmberg'in ileri sürdüğü anlamda retoriksel olmadığını iddia etmektedir.[4] Gaines, Holmberg'in Aristoteles'in retorik tanımlamasının çevirisini, "retoriğin her durumda (ya da her ilgili durumda) iknanın uygun araçlarını gözleme (ya da algılama) yetisi" olarak tanımlandığı daha geleneksel bir yorum ortaya koyarak yadsımaktadır.(196) Aristoteles'in retorikçisi bu ikna stratejilerini, muhtemellen, dinleyicisini ön eytişimsel araştırmayla kavranmış olan hakikatleri kabul etmeye ikna etmek için kullanacaktır. Gaines, aynı zamanda, entimemin aslında Aristoteles için eytişimsel tasımdan farklı olmadığını ve her ikisinin de belirli bir gerçeklik içinde temellendirilmekte olduğunu iddia etmektedir. Çünkü retorikçinin bu ilişkilerin portresini çizmeye ihtiyaç duymadığı kimi durumlarda yaptığı seçim *zorunluluğa* (necessity) ait değil, *uygunluğa* (expediency) ait olan bir şeyken, diğer durumlarda retorikçi öncüller ve sonuçlar arasındaki ilişkinin koşullarını net bir biçimde açığa vurabilir.(198) Dahası, Gaines Aristoteles'in retoriği kesin olarak eytişimin bir bölümü (part) ya da dalı (offshoot) olarak sınıflandıracak düzeyde görmekte olduğunu ileri sürer.(198) (Bundan hareketle-çev.) Aristoteles'in sanat ve bilimlerin sayısını arttırdığı ve ekseriyetle *kendinde* gerçekliğin belirli bir şey olduğu sonucuna vardığı da söylenebilir.

Holmberg'in ve Gaines'in argümanlarından hareketle Aristoteles'in retoriğinin belirsiz bir gerçeklik mi kabul ettiği ve böyle bir gerçekliğe dayandığı için retoriksel retorik mi ya da belirli bir gerçeklik hakkındaki hakikatleri birleştiren ve bu hakikatlere dayanan eytişimsel retorik mi olduğuna karar vermekte zorlanılabilir. Fakat ben her iki seçimin de Aristoteles'in bu sanatla ilgili ne gerçekliğin belirli ya da belirsiz olduğuna dair herhangi bir yo-

ruma dayanan ne de böyle bir yorumu tasdikleyici olan kavrayışını çarpıtacağını iddia etmekteyim. Bundan hareketle Aristoteles'in üçüncü bir alternatif, retorikçiye bu şekil nihai ontolojik bağlantıları serbest bırakarak, belli inançlar çerçevesine ait ikna edici unsurları ayırt etme (sezme) olanağı sağlayan bir retorik ortaya koyduğunu ileri süreceğim. Bu tezimi güçlendirmek için Aristoteles'in retorik yorumunu, bu sanatın amacı, retorikçinin entimemi ve diğer araştırma enstrümanlarını kullanışının ontolojik konumu ve imaları; ve retorik sanatının mümkün alternatif araştırma modları arasındaki konumu itibariyle eytişimsel ve retoriksel retorikten ayıracağım.

Aristoteles retoriği, amacı ikna etmekten çok her durumda var olan *pithana*yı ortaya çıkarmak olan bir *heuristik*[5] sanat olarak tanımlar. (1355b10) Gaines'e göre bu Aristoteles'in retorikçisinin eytişimi gerçeklik hakkındaki hakikatleri ayırt etmek için kullandığı ve buna müteakip olarak retoriği bu hakikatleri etkili bir biçimde aktarmanın uygun araçlarını kavramak için devreye soktuğu anlamına gelmektedir. Fakat Aristoteles retorikçinin gerçekliğin bir önkavrayışına bağlı olamayacağını vurgulayarak kendi retorik formülasyonunu eytişimsel retorikçinin retoriğinden ayırmaktadır. Çünkü Aristoteles, Gaines gibi retoriğin *eytişimin* bir dalı olduğunu değil, fakat daha ziyade *eytişimin ve etiğin bir dalı* olduğunu ileri sürmektedir.[6] Bu demektir ki, retorikçinin tüm araştırması her zaman özel bir kültürel yapı (ethos) içinde gerçekleşir. Oysa eytişimsel retorikçi özel bir kültürel yapının temayüllerinden bağımsız bir söylemde gerçeklik ile ilgili *ilk ilkeleri* ayırt edebileceğini öngörür. Aristoteles'in retorikçisi terimlerinin tam anlamlarının bu terimlerin özel bir kültür içinde kullanımlarıyla belirlendiği bir araştırmayla meşgul olur. Örneğin, eyşitimci *suçlu* gibi bir terimin kendisi bakımından anlamını belirlemeye çalışabilirken, Aristoteles'in retorikçisi böyle bir yola başvuramaz; çünkü belli bir sanığın yasal mahkeme ortamında özel bir suçu işleme konusunda masum ya da suçlu olduğunu tartışmak retorikçi için mümkün olsa da, suçların yasal olarak sınıflandırılmasından, mahkemenin yeri ve zamanından ve özel bir jürinin tartışma yoluyla aldığı kararlardan bağımsız olarak, bir sanığın gerçekten suçlu ya da suçsuz olduğunu iddia etmek anlamsız olacaktır.

Holmberg haklı olarak Aristoteles'in retorikçisinin keşfetmeye çalıştığı *pithanon*un dinleyicinin *inançlar çerçevesi*, bir *klişeleşmiş düşünceler* (commonplaces) dizisinden meydana gelmiş bir aparat, kabul görmüş akılyürütme modları, konuşmanın belirleyici figürleri ve tartışma modelleri olduğunu; bunların tümünün dinleyicinin mantıksal, etiksel, coşkusal boyutlarını ifade ettiğini ileri sürmektedir. Retorikçi bu çerçeveyi bu çerçevenin içindeki faktörler düzeninin algılamaya, yorumlamaya ve inanca nasıl olanak verdiğini ya da bunları nasıl engellediğini kavrayarak açıklamaya çalışır. Retorikçinin

terimleri, ifadeleri, argümanları her zaman kültürel olarak belirlenmiş bir çerçeveye ait özel bir söylem içinde ortaya konulduğundan, bu durum bunların Aristoteles'in formulasyonunun gerçekliğin kendi doğası hususunda objektif bir tutum içinde olduğunu iddia etmek için sahip olmaları gereken ontolojik konumlarını bozmaktadır. Fakat Aristoteles'in retorikçisi tüm çerçevelerin eşit derecede uygulanabilir ve nispi oldukları için *kendinde* gerçekliğin de nihayetinde belirsiz ve inkişaf etmemiş olduğu sonucuna varan retoriksel retorikçiden daha farklıdır. Aristoteles'e göre, retorikçinin gerçekliğin belirsiz bir şey olduğunu iddia etmek hakkı, gerçekliğin retorikçinin araştırma yaptığı özel çerçeveden ayrı olarak belirli olduğunu iddia etme hakkından daha fazla değildir. Gerçekliğin çeşitli karakteristiklere (ister karmaşık ister düzenli olsunlar) sahip olduğu iddiası yalnızca bir kültürel çerçeve içinde olanaklıdır ve bu bakımdan gerçeklik hakkında ayrıcalıklı ve objektif bir konum ileri süremez. Retorikçi aslında belli bir kültürel çerçeveyi aşamaz. Bu açıdan, Aristoteles retorikçinin kendinde gerçekliğin *ilk ilkelerine* varabileceği ve bu suretle gerçekliğin belirli ya da belirsiz olduğunu iddia edebileceği varsayımının genellikle retorikçilerin gözünden kaçtığını savunmakta ve bu retorikçilerin retoriğin sınırlarını ihlal ettiklerini belirtmektedir.(1358a9)

Aristoteles kendi retoriğini eytişimsel ve retoriksel retorikten retoriksel araştırmanın enstrümanlarının ontolojik konumları bakımından da ayırmaktadır. Holmberg Aristoteles'in retorikçisinin entimemin öncüllerini açığa vurmadığı için, onun bu enstrümanı kullanışının gerçekliğin belirsiz olduğu anlamına geldiğinde ısrar etmektedir. Gaines Aristoteles'in entimeminin retorikçi tarafından ortaya konsun ya da konmasın belirli bir gerçelik içinde temellendirilmekte olduğunu ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Gaines entimemin öncüllere dayalı mantıksal bir dedüksiyonu içerdiğini iddia etmekte haklıdır; fakat Aristoteles'e göre bu öncüller *gerçeklik* içinde temellendirilmemiştir ve entimemlerin kullanılması *kendinde* gerçekliğe dair herhangi bir sonucu haklı çıkarmaz. Çünkü Aristoteles retorikçinin icat ettiği argümanların, indüktif örnekler kadar dedüktif entimemlerin, ne belirli ne de belirsiz bir gerçekliğe işaret etmediğini, fakat daha ziyade kültürel olarak belirlenmiş bir söylemin klişelerine işaret ettiğini vurgulamaktadır. Aristoteles'in retorikçisi kendini önce argümanlar keşfedebildiği konuları (topics) ve klişeleri seçerek ve birleştirerek dinleyicisinin söylemi içine yerleştirir ya da sınırlar. Bu açıdan, entimemini entimemlerin türetileceği biricik kaynaklar olan dinleyicisinin konuları içinde temellendirmek durumundadır.(1403b14). Bu konular gerçekliği yansıtan ilk ilkeler değildir; onlar daha ziyade argümanların temellendirilmesi için zorunlu olarak kendinde gerçekliğin doğasını yansıtmayan dağınık sitelerdir. Aslında retorikçi dinleyicinin kültürel olarak belirlenmiş söylemi

içinde; onun klişeleri, argümanları ve konuları içinde ikamet eder; retorikçinin gerçekliği bu söyleme ait bir yapıdır.

Son olarak, Aristoteles kendi retorik sanatını eytişimsel ve retoriksel fomülasyonlardan başka uygulanabilir araştırma modları arasındaki yeri bakımından da ayrı tutmaktadır. Eytişimsel ve retoriksel retorikin her biri, kendi sanatlarının evrensel ve seçkin olduğunu ileri sürer; birincisi retoriği belirli bir gerçekliğe varan bir eytişime indirger, ikincisi göreceli bir bakış açısını aşan bir araştırma olanağını yadsır. Aristoteles, retoriksel retorikçi gibi, retoriğin retorikçiye herhangi bir konuda araştırma olanağı veren evrensel bir sanat olduğunu ifade etmekte ve retorikçinin araştırmasının her zaman retorikçinin kendinde gerçeklik hakkında nesnel olarak konuşmasına engel olan özel bir kültürel çerçeve içinde meydana geldiğini ileri sürmektedir. Fakat Aristoteles bu sanatın biricik (exclusive) olmadığını ve retorik sanatında özel bir kültürel çerçeve içinde temellenmemiş dillerde araştırmalar yapma olanağını engelleyici hiçbir şeyin bulunmadığını da vurgulamaktadır. Bu itibarla, Aristoteles belirli bir gerçekliğin bilgisini zahiren sağlayan fizik ve ontoloji gibi bilimleri de kapsayan alternatif araştırma modlarının sayısını çoğaltmaktadır. Böylece, Aristoteles *kendinde* gerçekliğin bilgisine ulaşan bu tür bilimlerin imkanına engel olan retoriksel retorikçiden ayrılmaktadır. Retoriksel araştırma bir kültürel çerçevede temellendiği ve onun bir ifadesi olduğu halde, her araştırmanın retoriksel olması gerektiğini iddia etmek için hiçbir dayanak mevcut değildir. Bu görüş Aristoteles'in araştırmaların bir kültürel çerçeve ve onun söylemi içinde temellendiği durumlarda retorik araştırmaya gerek varken, yine de kültürel çerçeveden bağımsız -belki matematik gibi evrensel bir dil içinde- ve kendinde gerçekliği açığa çıkartılabilecek araştırmalarla ilgilenmenin mümkün olduğu şeklindeki görüşüne tamamen uygundur.

Aristoteles'in araştırma modları arasına retoriği yerleştirmesi kendi retoriğini eytişimsel retorikten de farklılaştırmaktadır. Tıpkı Aristoteles'in retoriğinin yalnızca eytişimin bir dalı ya da bir uygulaması olmaması gibi, bu sanat Aristoteles'in geliştirdiği diğer bilim ve sanatların herhangi birinde varılan sonuçlara doğrudan bağımlı ya da bu sonuçlardan türetilmiş değildir. Bu muhtelif bilimlerin ontolojik sonuçları retoriksel araştırma için temel oluşturmazlar ve retorik araştırma bu özgül sonuçların sağlamlığına bağlı değildir. Eğer Aristoteles'in ya da bir başkasının fiziğinde ya da psikolojisinde sergilenmiş bazı hakikatler yanlış tanıtlanırsa bu durum retorikçinin bilimsel araştırmaların nihai sonuçlarına değil de, bu sonuçların özel bir çerçeve içinde hakikat kabul edilmelerine dayanan araştırmalarının altını oymaz. Gerçekten, bu bilimlerden elde edilen sonuçlar retoriksel araştırmayla ilgilenildiğinde retoriksel iddiaya dönüşürler. Örneğin, mahkeme salonuna sanığın akıl sağ-

lığı ile ilgilenen bir psikolog tarafından ortaya atılan iddialar, tıpkı bir uzmanın güvenilirliği ve güven belgesi, uzmanın testlerini yönlendirdiği koşullar ve bu testlerin emniyeti ve diğer uzmanların herhangi bir mümkün karşı tanıklığı gibi çeşitli retoriksel düşünüp taşınma ortamlarına sokulduklarında hakikat olarak kabul edilirler.

Aristoteles'in retorikçisinin gerçekliğin belirli ya da belirsiz doğasıyla ilgili nihai ontolojik varsayımlara bel bağlamasa bile, yine de seçim ve tartışma alanını kapsayan bir gerçekliğe bel bağlamakta olduğu, yani bu retorikçinin insan psikolojisinin ve akılyürütmenin, tartışmanın ve seçim yapmanın doğası hakkında bir bilgiye ihtiyaç duyacağı; bu suretle sosyal, politik ve etik gerçekliğin belirli bir kavrayışına dayalı hareket edeceği ileri sürülebilir. Bu durum, retorikçinin mesajlarını içinde aktarmak zorunda olduğu retoriksel alanı belirli bir kuvvetler düzeni tarafından kuşatılmış olarak gören eytişimsel retorikçi için geçerlidir. Fakat Aristoteles için bu retorikçi şunun farkında olmalıdır: O karşılaştığı gerçekliğin bütüncül parçasıdır ve bu gerçeklik içindeki eylemi bu gerçekliği dramatik olarak değiştirir. Çünkü bu retoriksel alan içindeki gerçeklik bir kültürel çerçevenin ve bu çerçeveye ait söylemin bir ürünüdür ve bu çerçeve her zaman değişmeye açıktır. Retorikçi dinleyicisiyle birlikte ortak bir araştırmayla bu çerçeveyi dönüştürebilir ve yeniden yaratabilir ve böylece onların gerçeklik hakkındaki algılarını değiştirebilir. Her retoriksel araştırma temel olarak yeni bir yerde ve yeni bir zamanda yeni bir araştırmadır. Retorikçinin klişeleri kavraması, entimemler ve örnekler geliştirmesi ve yeni metaforlar ortaya koyması dinleyicisinin dünyadaki yaşantılarını ve algılarını potansiyel olarak değiştirir.

DİPNOTLAR

1 *Carl Holmber, Dialectical and Rhetorical Rhetorik, Philosophy and Rhetoric* 10(1977):232. Ben denememde Holmberg'in denemesine yönelik daha fazla göndermelere yer vermekteyim.

2 Şu vurgulanmalıdır ki, Holmberg'in birincil amacı Aristoteles'in retoriğini kategorize etmek değil, fakat etik, linguistik ve epistemolojik meselelerin geniş alanında daha ileri keşiflere yol açabilecek bir ayrımı ortaya koymaktır. Yine de onun Aristoteles'i kategorize edişi Aristoteles'in retoriğinin doğasına yönelik araştırmada önemli bir etkiye de sahiptir.

3 Pithanos, e, on: İkna için tasarlanmış şey. İKna yolu ya da aracı. Çoğ.: pithana. Bkz. Yunaca-İngilizce Sözlük, Oxford Univ. 1966. (Çev.)

4 *R. N. Gaines Aristtole's Rhetorical Rhetorik, Philosophy and Rhetoric* 19(1986):94-100. Ben denememde Gaines'in denemesine yönelik olarak daha fazla göndermelere yer vermekteyim.

5 Keşfe yarayan, anlamaya vesile olan. (Bkz. Redhouse İngilizce-Türkçe sözlük, Redhouse Yay., İstanbul, IX. Basım., 1983). (Çev.)

6 *Aristotle, The Art of Rhetoric*, trans. John Henry Freese (London: Wm. Heinemann Ltd., 1967)., 1356a25. Ben denememde Aristoteles'in tekstine yönelik olarak daha fazla göndermelere yer vermekteyim.

Güçlü, A. Baki and İsmail Serin (1999). "Felsefe Tartışmaları 1-24 / Yazar ve Konu Dizini." Felsefe Tartışmaları (25. Kitap): 157-218.

FELSEFE TARTIŞMALARI
YAZAR DİZİNİ
1-24. KİTAPLAR

"Yazar" ile "konu" başlıklarını belirleyip abece sırasına göre dizinleyenler
A. Baki Güçlü ile İsmail Serin

Adorno, Theodor W.
Sanat, Toplum, Estetik
Taylan Altuğ (çev.)
20(39-58)

Akdoğan, Cemil
Bilimin Felsefeden Kopuşu
4(57-60)

Akyol, O. Faruk
Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (*Principium Individuationis*) Farklı Bir Bakış
20(59-69)

Akyol, O. Faruk (ortak yazar Betül Çotuksöken)
Aristoteles Kaynakçası
15(118-128)

Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Macit Gökberk İçin
15(7-8)

Postmodern Dil Durumu
19(5-19)

Aral, Vecdi
Mutluluk ve Sanat
12(43-47)

Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)

Aslan, Hasan
Bilimsel Kuramların Karşılaştırılması
20(80-89)

Atıcı, Medar
Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı
18(93-99)

Aune, Bruce
Metafizik Nedir?
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
11(19-28)

Ayer, Alfred Jules
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
8(9-27)

Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
11(5-18)

Adlar ve Betimlemeler
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
14(7-25)

Aysever, R. Levent
Anlam Sorunun Sınırları
19(97-109)

Anlam Sorunu
20(70-79)

Baç, Murat
Felsefede Temellendirme İşe Yarar mı?
23(54-59)

Balanuye, Çetin
Suvar Koserait Üzerine...
23(70-71)

Bernstein, Richard J.
Felsefi Yorumbilgisi Temel bir Varoluş Tarzı
Mustafa Günay (çev.)
24(137-140)

Beyazyürek, Itır (ortak yazar Arda Denkel)
Felsefede "İşe Yaramak" ve Ussallık
23(20-23)

Ussallığı Aşmak
23(25-28)

Bolay, Süleyman Hayri
Zorunsuzluk Hakkında Bir Yazı Üzerine Bazı Açıklamalar
13(115-125)

Bollnow, Otto
İfade ve Anlama
Doğan Özlem (çev.)
17(7-32)

Canbolat, Cem Burak
Özne ve Özneler
21(102-107)

Cassirer, Ernst
Aydınlanma Çağının Düşünce Biçimi
Doğan Özlem (çev.)
15(85-102)

Cornman, James W.
Zihin ve Beden Özdeşliği
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(25-30)

Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine
6(101-107)

Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Felsefede Bilimsel Söylem mi yoksa Felsefi Söylem mi?
9(95-101)

Kavram Kavramı
10(48-53)

Nasıl Bir Tarih Felsefesi?
13(60-67)

Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları
14(84-91)

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç Gözlem
19(156-158)

Çotuksöken, Betül (ortak yazar O. Faruk Akyol)
Aristoteles Kaynakçası
15(118-128)

Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: İmmanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Çüçen, Kadir A.
Heidegger Felsefesinde Doğruluğun Özü Üzerine
17(127-137)

İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu
20(90-98)

Ortaçağda Bilgi Kuramı
22(80-91)

Dağlı, Mustafa M.
Filozoflar da İkna Olurlar mı?
24(144-146)

Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Özdek
2(86-98)

Potansiyellik Kavramının Küçükler Fiziği Bağlamında Kullanımı
2(103-106)

Bilgi ve Nesne - I "Epistemizm" ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Alanlı Nesne
4(27-29)

Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Felsefede Karıştırma
5(106-111)

Belirlenim, Neden ve Değişim
6(82-100)

Gerçek Neden
7(33-45)

Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Hayvan İletişiminde Anlam
11(82-95)

Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları
12(7-14)

Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik
17(63-74)

Descartes ve Renkler
21(30-39)

Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
22(9-28)

Denkel, Arda (Harun Rızatepe ile Yazışma)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-56)

Denkel, Arda (ortak yazar Itır Beyazyürek)
Felsefede "İşe Yaramak" ve Ussallık
23(20-23)

Ussallığı Aşmak
23(25-28)

Denkel, Arda (Yalçın Koç ile Tartışma)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Dilman, İlham
Descartes'in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut
3(7-17)

Wittgenstein ve Kendinden Başka İnsanların Varlığı
4(9-16)

Mutluluk Nedir?
7(79-87)

Dilthey, Wilhelm
Hermeneutiğin Doğuşu
Doğan Özlem (çev.)
22(92-115)

Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Eren, Işık
Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe
23(128-134)

Romantik Felsefede "Genius"un "Güzel" ile İlişkisi Üzerine Bir Görüş
24(93-99)

Erkızan, Nur
Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı
24(77-92)

Eşel, Tunca
Dil Gerçekliği Betimler mi?
1(107-110)

Nerede Bu Argüman?
2(128-130)

Reductio Nerede?
2(133-134)

Fiziksel Varlık
3(100-112)

Yine Bir Argüman
3(126-130)

Doğrudan Yönletim Kuramı
6(108-115)

Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Frege, Gottlob
Fonksiyon ve Kavram
H. Şule Elkâtip (çev.)
2(9-24)

Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Gettier, Edmund
Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?
Sedat Yazıcı (çev.)
24(141-143)

Grünberg, David
Felsefede Salt Uslamlama Yolu ile Düşünce Karşıtlıkları Giderilebilir mi?

23(59-62)

Güçlü, A. Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

Günay, Mustafa
Tarihsellik, Felsefe ve Hermeneutik
19(71-75)

Hermenuitik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap:
Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri
20(116-128)

Tarih, Kültür ve Felsefe
21(121-125)

Dünya, Anlam ve Değer
23(110-118)

Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği
24(54-68)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tümellerin Gerçekliği Üzerine
1(76-86)

Matematik Önermeleri
3(38-54)

Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine
4(101-106)

Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Hume'da Nedensellik ve Tümevarım:
Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

İmleme mi Yöneltme mi?
9(126-133)

Kavramlar Üzerine
10(54-70)

Yine İmleme ve Yöneltim Üzerine
10(117-119)

Metafizik Üzerine
11(45-58)

Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

E.Boutroux'da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine
14(154-158)

Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar
15(72-84)

Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Bilgi Üzerine
17(75-94)

Bilgi ve Bilinç
18(38-50)

Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine
19(25-35)

Matematik Önermeleri Üzerine
20(5-19)

Yeniçağda Sayan Felsefe
21(14-24)

Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Bilgiyle Gelen İnsanlık
23(80-94)

Bir Eleştiri
23(170-183)

Zihinsellik ve Bilgi
24(22-28)

Tartışma: Ussallık ve Temellendirme
24(147-151)

Hacıkadiroğlu, Vehbi (Celâl A. Kanat ile Tartışma)
Tartışma
18(134-147)

Hamlyn, D.W.
Metafizik
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(29-36)

eller, Agnes
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi
Hakan Çörekçioğlu (çev.)
18(121-133)

Hinchman, Sandra K. (ortak yazar P. Lewis)
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt
Solmaz Zelyüt Hünler (çev.)
19(119-139)

Hume, David
Bilgi ve Olasılık
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
7(9-32)

Hünler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyiyi Düşlemek...
11(136-147)

Adorno'nun Estetik Teorisinin Geleneksel ve Orjinal Boyutları
14(149-153)

İnam, Ahmet
İnsan Ussal mıdır?
2(53-56)

Felsefede Temeller Üstüne: Suvar Köseraif'e Açık Mektup
23(34-37)

İnan, İlhan
Suvar Köseraif'in Ardından
23(10-12)

İnsan Ussallığının Sınırları
23(12-19)

Denkel ve Beyazyürek'e Yanıt
23(23-25)

Irgat, Ali
Wilhelm Dilthey'da Tinbilimler Kavramı
15(112-117)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Nedensellik Kuramları - II
6(64-81)

İki Kuhn
8(64-71)

Karl Popper'ın Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği
9(84-94)

Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Felsefede Temellendirme İrrasyonelliği Gerektiriyor mu?
23(52-54)

İyi, Sevgi
Niçin Metafizik Sorunu?
14(92-102)

Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"
15(106-111)

Kabadayı, Talip
Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant
24(100-107)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Matematiksel Bilginin Neliği ve Öğeleri Üstüne
21(117-120)

Hegel'in Nesnel İdealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal Pekinliğin Yeri
22(37-40)

Kanat, Celâl A. (Vehbi Hacıkadiroğlu ile Tartışma)
Tartışma
18(134-147)

Kanıt, Z. Deniz
A. J. Ayer'in Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış
12(76-83)

Aristoteles'te Varlık-Düşünce İlişkisi
13(79-84)

Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış
14(116-128)

Karbüz, Şükrü
Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine
18(71-92)

Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi
19(76-96)

Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Kaygı, Abdullah
"E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine
12(84-94)

Kaynardağ, Arslan
Diyaloğun Özellikleri
2(57-62)

Türkiye'de İlk Felsefe Dergisi ve Baha Tevfik
4(93-98)

Türkiye'de Schopenhauer
9(113-122)

Knuuttila, Simo
Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım
M. Kaya Sütçüoğlu (çev.)
24(127-136)

Koç, Yalçın (Arda Denkel ile Tartışma)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Kojéve, Alexandre
Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not
Hakkı Hünler (çev.)
16(109-125)

Köseraif, Suvar
Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi
23(9-9)

Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)

Kula, Erhun
John Rawls'ın Sosyal Adalet Kuramı – Bir Tanıtma
10(108-112)

Nukleer Artık İstifinin Moral Felsefesi
12(106-112)

Kuntman, M. Ali
$e=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Kütle-Enerji Eşdeğerliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu Üzerine
2(99-102)

Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi
4(17-26)

Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar
4(31-34)

Kurtsal, İrem
"Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı" Üzerine
23(72-73)

Laclau, Ernesto
Söylem
Mehmet Küçük (çev.)
23(162-169)

Lane, Gilles
"How to do the Things with Words" Üzerine
S. Atakan Altınörs (çev.)
22(126-135)

Lawlar, James
Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi
Deniz Kanıt (çev.)
20(104-115)

Mengüşoğlu, Tomris
Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan
19(44-48)

Misch, Georg
Tin Bilimleri Kuramı içinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi
Doğan Özlem (çev.)
16(76-89)

Nietzsche, Friedrich
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine
Ali Irgat (çev.)
14(139-148)

Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Felsefede Bilimsel Söylem
8(77-94)

Godot, Glasnost ve Felsefe
9(102-112)

Felsefe Ne, Neden, Nasıl
10(86-107)

Felsefede "Kanatsız *Spiritler*" ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı
11(106-121)

Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar
12(61-75)

Metafizik'ten Felsefe'ye
13(85-94)

Felsefe Üzerine Çeşitlemeler
14(129-138)

Felsefe ve Sınırlar
15(63-71)

Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi
16(99-108)

Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler
17(117-126)

Üçüncü Binyılda Felsefe
18(62-70)

İnsan Sorunları, Kadınlar ve Felsefe
19(62-70)

Özbek, Sinan
Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği
18(100-113)

Özgündoğdu, Işık
Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat
20(99-103)

Özlem, Doğan
Max Weber'ın Bilim Anlayışı
2(63-78)

Kültür Felsefesi
12(15-30)

Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı
18(7-17)

1980'den Sonra Felsefe Çalışmaları
21(7-13)

Sivil İtaatsizlik
23(74-85)

Tarihsellik ve İnsan
24(7-21)

Pataut, Fabrice
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Popper, Karl R.
Bilimin Amacı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
12(136-146)

Nesnel Tin Kuramı
Alper Çırakoğlu (çev.)
21(126-156)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Quine, Willard V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Raphael, Max
Bilinmeyen Platon
Doğan Özlem (çev.)
19(49-55)

Newton'un Mutlak Uzamı
Doğan Özlem (çev.)
20(20-38)

Rhees, Rush
Bir Kişisel Dil Olabilir mi?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
9(11-23)

Rızatepe, Harun
Tarihleri ile Bağıntıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne
1(97-106)

İmleme Yolları
5(47-64)

İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım
8(72-76)

İmlemeyle İlgili Üç Görüş
10(113-116)

Düşün
17(33-62)

Kavramların Edinilmesi Üstüne Düşünceler
17(141-150)

Söyle
18(51-61)
Kavramlar, Konuları ve Gelişmeler
19(36-43)

Rızatepe, Harun (Arda Denkel ile Yazışma)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-56)

Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe

İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Russell, Bertrand
Sayının Tanımlanması
Celâl A. Kanat (çev.)
21(157-162)

Ryle, Gilbert
Düşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(44-47)

Sayan, Erdinç
Marksist Felsefe Kuruyup Gidiyor mu?
15(103-105)

Suvar Köseraif'ın Felsefede Temellendirme Karamsarlığının Temeli Var mı?
23(37-51)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Transzendental İdealizmin İlkesi
Ali Irgat (çev.)
16(126-142)

Tarih Nedir?
Ali Irgat (çev.)
22(116-125)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3(18-27)

Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Sıradan ve Olağanüstü
7(61-70)

Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları
9(24-41)

Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Bilgisayar, Beyin ve Düşünme
11(95-105)

Descartes'in Kuşkusu ve Oyunun Kuralları
12(37-42)

Açıklığa Doğru
15(42-53)

Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine
17(104-116)

Açıklığın Gizemi Örtekliğin Keşfi Olarak Felsefe
18(22-37)

Beden ve Dil
21(61-70)

Dilin Sıfır Noktasında Felsefe
22(29-36)

Shaffer, Jerome
Zihinsel Olaylar ve Beyin
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(20-24)

Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(9-19)

Sober, Elliott
Evrimsel Özgecilik Nedir?
9(57-74)

Soykan, Ömer Naci
Yalan Söylerken Dilde Ne Olur?
4(87-91)

Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil
7(94-105)

Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz
11(122-127)

Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri
12(147-151)

Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Schelling'in Eylem Felsefesi
15(25-41)

Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu
16(63-75)

Kimlik Karşısında Kişilik
19(56-61)

Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Bilginin Birliği
23(95-109)

Spinoza, Baruch
Tractatus Theologico-Politicus
Ali Irgat (çev.)
18(114-120)

Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Sutel, Nuri
Bilim ve Metafizik
7(106-109)

Taşpınar, Bülent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Tepe, Harun
"Doğruluğun İki Yüzü" Doğruluk ve/veya Hakikat Sorunu
11(128-135)

Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Doğruluk "Uygunluk" Mudur? Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş: Uygunluk, Tutarlılık, Fazlalık Kuramları
13(68-78)

Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Turan, Halil
Descarteşçi Bilgi Kuramı
21(96-101)

Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet
23(119-127)

Utku, Ali
Tractatus'ta Dünyanın Yapısı
24(69-76)

Virvidakis, Stelios
Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak Bir Paket mi Seçmek Gerek?
16(7-18)

Ahlaksal Gerçekçiliğin Ilımlaştırılması
Ufuk Çakmak (çev.)
21(50-60)

Voss, Stephen
Dünya Tiyatrolarında Bir Seyirci
Övgü Gökçe ve Onat Işık (çev.)
21(40-49)

Suvar Köseraif ile Tartışma
İlhan İnan (çev.)
23(29-34)

Weil, Simone
Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme
Suğra Öncü (çev.)
11(148-152)

Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Yavuz, Hilmi
Bir Eleştiriye Yanıt
2(126-127)

İşte Reductio
2(131-132)

Yetişken, Hülya
Felsefeyle İlgisi Bakımından İnsan ve Kadın
21(108-116)

Yıldırım, Cemal
Felsefe Açısından Bilim ve Din
1(87-96)

Matematiksel Kesinlik
3(28-37)
Matematik Önermeleri
4(99-100)

Bilimde Nedensellik
5(97-105)

Bilim ile İdeoloji
6(43-50)

Bilimsel Yönteme "Hayır" mı?
7(71-78)

Diyalektik Materyalizm ve Bilim - I
8(59-63)

Diyalektik Materyalizm ve Bilim - II
9(75-83)

Bir "Eleştiri"ye Yanıt
9(123-125)

Özgürlük Kavramı
10(80-85)

Metafizik Üzerine Bir İrdeleme
11(37-44)

Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları
13(40-45)

Bilimsel Ussalık ve Ölçütleri
14(48-54)

Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış
15(9-24)

Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu
16(55-62)

Astronomi Bilim midir?
17(95-103)

V. Hacıkadiroğlu'nun F.T.'nın 16. Kitabındaki "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" Başlıklı Yazısı Üzerine
17(138-140)

Kuramsal Terimlerin Anlamı Sorunu
18(18-21)

Bilişsel İletişim
19(20-24)

Bilimsel Kuramların Yeterlik Ölçütleri
21(25-29

FELSEFE TARTIŞMALARI
KONU DİZİNİ
1-24. KİTAPLAR

Abelardus
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Acı ve Acı Yaşantısının Çözümlenmesi
Dilman, Ilham
Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut
3(7-17)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

Soykan, Ömer Naci
Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz
11(122-127)

Açıklama
Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Popper, Karl R.
Bilimin Amacı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
12(136-146)

Açıklık
Sezgin, Erkut
Açıklığa Doğru
15(42-53)

Açımlama Sanatı
Dilthey, W.
Hermeneutiğin Doğuşu
Doğan Özlem (çev.)
22(92-115)

Ad
Ayer, A. J.
Adlar ve Betimlemeler
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
14(7-25)

Adalet
Kula, Erhun
John Rawls'ın Sosyal Adalet Kuramı - Bir Tanıtma
10(108-112)

Turan, Halil
Adalet Tartışması Platon, Sofistler ve Adalet
23(119-127)

Adcılık
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu *Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü
2(25-33)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tümellerin Gerçekliği Üzerine
1(76-86)

Rızatepe, Harun
Düşün
17(33-62)

Adorno
Hunler, Hakkı
Adorn'nun Estetik Teorisinin Geleneksel ve Orijinal Boyutları
14(149-153)

Ahlak / Yaşam Felsefesi / Etik
Aral, Vecdi
Mutluluk ve Sanat
12(43-47)

Dilman, Ilham
Mutluluk Nedir?
7(79-87)

Heller, Agnes
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi
Hakan Çörekçioğlu (çev.)
18(121-133)

Hunler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyiyi Düşlemek
11(136-147)

Kula, Erhun
Nükleer Artık Istifinin Moral Felsefesi
12(106-112)

Nietzsche, Friedrich
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine
Ali Irgat (çev.)
14(139-148)

Ors, Yaman
Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler
17(117-126)

Özbek, Sinan
Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği
18(100-113)

Özlem, Doğan
Kültür Felsefesi
12(15-30)

Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Özlem, Doğan
Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı
18(7-17)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Soykan, Ömer Naci
Yalan Söylerken Dilde Ne Olur?
4(87-91)

Soykan, Ömer Naci
Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz
11(122-127)

Soykan, Ömer Naci
Schelling'in Eylem Felsefesi
15(25-41)

Soykan, Ömer Naci
Kimlik Karşısında Kişilik
19(56-61)

Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Soykan, Ömer Naci
Bilginin Birliği
23(95-109)

Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Taşpınar, Bulent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Virvidakis, Stelios
Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak Bir Paket mi Seçmek Gerek?
16(7-18)

Virvidakis, Stelios
Ahlaksal Gerçekçiliğin Ilımlaştırılması
Ufuk Çakmak (çev.)
21(50-60)

Voss, Stephen
Dünya Tiyatrolarında Bir Seyirci
Övgü Gökçe ve Onat Işık (çev.)
21(40-49)

Yetişken, Hülya
Felsefeyle İlgisi Bakımından İnsan ve Kadın
21(108-116)

Yıldırım, Cemal
Özgürlük Kavramı
10(80-85)

Ahlaksal Gerçekçilik

Virvidakis, Stelios
Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak Bir Paket mi Seçmek Gerek?
16(7-18)

Virvidakis, Stelios
Ahlaksal Gerçekçiliğin Ilımlaştırılması
Ufuk Çakmak (çev.)
21(50-60)

Aktüellik / Potansiyellik

Denkel, Arda (Yalçın Koç iel Tartışma)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Alan Kavramı

Kuntman, M. Ali
Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi
4(17-26)

Alanlı Nesne

Denkel, Arda
Alanlı Nesne
4(27-29)

Kuntman, M. Ali
Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar
4(31-34)

Algı(lama)
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Sezgin, Erkut
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Algısal Gerçekçilik
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Alman Tarih Okulu
Misch, Georg
Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi
Doğan Özlem (çev.)
16(76-89)

Analitik / Sentetik Ayrımı
Quine, W. V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Yıldırım, Cemal
Matematiksel Kesinlik
3(28-37)

Analitik A Priori
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Analitik (Çözümlemeci) Felsefe
Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Sezgin, Erkut
Açıklığa Doğru
15(42-53)

Analitik Önermeler
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Analitik Yargılar
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar
15(72-84)

Anlam
Aysever, R. Levent
Anlam Sorunun Sınırları
19(97-109)

Aysever, R. Levent
Anlam Sorunu
20(70-79)

Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Denkel, Arda
Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Denkel, Arda
Hayvan İletişiminde Anlam
11(82-95)

Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Ustüne (Çeviren bu yazıda bırtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtıp (çev.)
5(7-23)

Günay, Mustafa
Dünya, Anlam ve Değer
23(110-118)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
İmleme mi Yöneltme mi?
9(126-133)

Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Quine, W. V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Rızatepe, Harun
İmleme Yolları
5(47-64)

Soykan, Ömer Naci
Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil ya da İletişim Açısından Olası Tüm Diller için Bir Sınıflama Önerisi
7(94-105)

Anlam Çözümlemesi
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Anlam Kuramı
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Anlama
Bollnow, Otto
İfade ve Anlama
Doğan Özlem (çev.)
17(7-32)

Anlambilgisi
Altuğ, Taylan
Postmodern Dil Durumu
19(5-19)
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Denkel, Arda
Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları
12(7-14)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
İmleme mi Yöneltme mi?
(126-133)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yine İmleme ve Yöneltim Üzerine
10(117-119)

Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)

Rızatepe, Harun
İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım
8(72-76)

Rızatepe, Harun
İmlemeyle İlgili Üç Görüş
10(113-116)

Anlambilgisi Kuralları
Quine, W. V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Rızatepe, Harun
İmleme Yolları
5(47-64)

Anlambilgisel Doğruluk
Quine, W. V
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Anselmus
Kabadayı, Talip
Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant
24(100-107)

A Posteriori
Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)

Yıldırım, Cemal
Matematik Önermeleri
4(99-100)

A Posteriori Doğruluk
Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)

A Priori
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar
15(72-84)

Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)
Yıldırım, Cemal
"Matematik Önermeleri"
4(99-100)

A Priori / A Posteriori Yargılar
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

A Priori Doğruluk
Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)

A Priori Kategoriler
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine
4(101-106)

Aquinas
Akyol, Ö. Faruk
Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (*Principium Individuationis)* Farklı Bir Bakış
20(59-69)

Çüçen, Kadir A.
İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

Çüçen, Kadir A.
Ortaçağda Bilgi Kuramı
22(80-91)
Akyol, O. Faruk

Araçsalcılık
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Ardışıklık
Hume, David
Bilgi ve Olasılık
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
7(9-32)

Arendt, Hannah
Hinchman, Sandra K. ve P. Lewis
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt
Solmaz Zelyüt Hünler (çev.)
19(119-139)

Aristoteles
Akyol, O. Faruk (ortak yazar Betül Çotuksöken)
Aristoteles Kaynakçası
15(118-128)

Akyol, O. Faruk
Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (*Principium Individuationis*) Farklı Bir Bakış
20(59-69)

Aune, Bruce
Metafizik Nedir?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(19-28)

Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Çotuksöken, Betül (ortak yazar O. Faruk Akyol)
Aristoteles Kaynakçası
15(118-128)

Denkel, Arda
Potansiyellik Kavramının Küçükler Fiziği Bağlamında Kullanımına İlişkin Notlar
2(103-106)

Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Erkızan, Nur
Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı
24(77-92)

Hamlyn, D.W.
Metafizik
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(29-36)

Kanıt, Z. Deniz
Aristoteles'te Varlık-Düşünce İlişkisi
13(79-84)

Knuuttila, Simo
Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım
M. Kaya Sütçüoğlu (çev.)
24(127-136)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Aritmetik Felsefesi
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Russell, B
Sayının Tanımlanması
Celâl A. Kanat (çev.)
21(157-162)

Arkhe (İlk İlke)
Dürüşken, Çiğdem
Thales'ın "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Aspect Deneyi
Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Astroloji
Yıldırım, Cemal
Astronomi Bilim midir?
17(95-103)

Atomculuk
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Augustinus
Çüçen, Kadir A
İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

Çüçen, Kadir A
Ortaçağda Bilgi Kuramı
22(80-91)

Özlem, Doğan
Sivil İtaatsizlik
23(74-85)

Austin
Lane, Gilles
"How to Do the Things with Words" Üzerine
S. Atakan Altınörs (çev.)
22(126-135)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Avrupalılık
Soykan, Ömer Naci
Kimlik Karşısında Kişilik
19(56-61)

Aydınlanma
Cassirer, Ernst
Aydınlanma Çağının Düşünce Biçimi
15(85-102)

Hünler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyiyi Düşlemek...
11(136-147)

Kanıt, Z. Deniz
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış
14(116-128)

Ayer
Denkel, Arda
Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
22(9-28)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar
15(72-84)

Kanıt, Z. Deniz
A. J. Ayer'in Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış
12(76-83)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Aykırılık
Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Bağdaştırma
Denkel, Arda
Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
22(9-28)

Baha Tevfik
Kaynardağ, Arslan
Türkiye'de İlk Felsefe Dergisi ve Baha Tevfik
4(93-98)

Barış
Kanıt, Z. Deniz
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış

14(116-128)

Başkasının Beni Sorunu
Canbolat, Cem Burak
Özne ve Özneler
21(102-107)

Dilman, İlham
Wittgenstein ve Kendinden Başka İnsanların Varlığı
4(9-16)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

Rhees, Rush
Bir Kişisel Dil Olabilir mi?
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
9(11-23)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Beda Allemann
Günay, Mustafa
Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği
24(54-68)

Beden
Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Beden ile Dil İlişkisi
Sezgin, Erkut
Beden ve Dil
21(61-70)

Belirlenimcilik
Denkel, Arda
Belirlenim, Neden ve Değişim
6(82-100)

Kaygı, Abdullah
"E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine
12(84-94)

Yıldırım, Cemal
Özgürlük Kavramı
10(80-85)

Bell Eşitsizliği
Karbuz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Bellek
Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
10(11-43)

Sezgin, Erkut
Sıradan ve Olağanüstü Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (*contingent*) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme
7(61-70)

Sezgin, Erkut
Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları
9(24-41)

Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
13(7-30)

Ben
Schelling, F. W. J.
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Benzerlik Kavramı
Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3(18-27)

Berkeley
Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Betimleme
Ayer, A. J.
Adlar ve Betimlemeler
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
14(7-25)

Beyin ve Beyin Süreçleri
Comman, James W.
Zihin ve Beden Özdeşliği
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
6(25-30)

Sezgin, Erkut
Bilgisayar, Beyin ve Düşünme
11(95-105)

Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
6(9-19)

Bildirim (Dilegetiriş)
Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtıp (çev.)
5(7-23)

Bilgi Kuramı
Ayer, A. J.
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
8(9-27)

Cassirer, Ernst
Aydınlanma Çağının Düşünce Biçimi
15(85-102)

Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim
Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Çotuksöken, Betül
Vehbi Hacıkadıroğlu'nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç Gözlem
19(156-158)

Çüçen, Kadir A.
İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

Çüçen, Kadir A.
Ortaçağda Bilgi Kuramı
22(80-91)

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Gettier, Edmund
Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi mıdır?
Sedat Yazıcı (çev.)
24(141-143)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Hume'da Nedensellik ve Tümevarım Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
İmleme mi Yöneltme mi?
9(126-133)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi Üzerine
17(75-94)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi ve Bilinç
18(38-50)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine
19(25-35)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yerinde Sayan Felsefe
21(14-24)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgiyle Gelen İnsanlık
23(86-94)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Eleştiri
23(170-183)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihinsellik ve Bilgi

24(22-28)

Hume, David
Bilgi ve Olasılık
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
7(9-32)

Irgat, Ali
Wilhelm Dilthey'da Tinbilimler Kavramı
15(112-117)

Irzık, Gürol
Karl Popper'in Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği
9(84-94)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Kanıt, Z. Deniz
A. J. Ayer'in Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış
12(76-83)

Misch, Georg
Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi
Doğan Özlem (çev.)
16(76-89)

Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Örs, Yaman
Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler
17(117-126)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Rızatepe, Harun
Söyle
18(51-61)

Rızatepe, Harun
Kavramlar Konuları ve Gelişmeler (Bu yazıda birtakım düzeltmeler yapılmış. Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 21(163-165).
19(36-43)

Ryle, G.
Düşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(44-47)

Schelling, F. W. J.
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Schelling, F. W. J.
Transzendental İdealizmin İlkesi
Ali Irgat (çev.)
16(126-142)

Sezgin, Erkut
Sıradan ve Olağanüstü Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (*contingent*) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme
7(61-70)

Soykan, Ömer Naci
Bilginin Birliği
23(95-109)

Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Turan, Halil
Descartesçı Bilgi Kuramı
21(96-101)

Voss, Stephen
Dünya Tiyatrolarında Bir Seyirci
Övgü Gökçe ve Onat Işık (çev.)
21(40-49)

Yıldırım, Cemal
Bilişsel İletişim
19(20-24)

Yıldırım, Cemal
Kuramsal Terimlerin Anlamı Sorunu
18(18-21)

Bilgi ile Nesne İlişkisi
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Denkel, Arda
Alanlı Nesne
4(27-29)

Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Koç, Yalçın (ile Arda Denkel)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Kuntman, M. Ali
Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi
4(17-26)

Kuntman, M. Ali
Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar
4(31-34)

Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Bilgisayar ile Beyin İlişkisi

Sezgin, Erkut
Bilgisayar, Beyin ve Düşünme
11(95-105)

Bilim

Örs, Yaman
Metafizik'ten Felsefe'ye
13(85-94)

Popper, Karl R
Bilimin Amacı
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
12(136-146)

Rızatepe, Harun
Tarihleri ile Bağıntıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne
1(97-106)

Stroker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Sutel, Nuri
Bilim ve Metafizik
7(106-109)

Yıldırım, Cemal
Felsefe Açısından Bilim ve Din
1(87-96)

Yıldırım, Cemal
Bilim ile İdeoloji
6(43-50)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - I
8(59-63)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - II
9(75-83)

Bilim Felsefesi

Akdoğan, Cemil
Bilimin Felsefeden Kopuşu
4(57-60)

Aslan, Hasan
Bilimsel Kuramların Karşılaştırılması
20(80-89)

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Irzık, Gürol
İki Kuhn
8(64-71)

Irzık, Gürol
Karl Popper'ın Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği
9(84-94)

Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Örs, Yaman
Felsefede Bilimsel Söylem

8(77-94)

Örs, Yaman
Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar
12(61-75)

Popper, Karl R.
Bilimin Amacı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
12(136-146)

Sutel, Nuri
Bilim ve Metafizik
7(106-109)

Yıldırım, Cemal
Bilim ile İdeoloji
6(43-50)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Yönteme "Hayır" mı?
7(71-78)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - I
8(59-63)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - II
9(75-83)

Yıldırım, Cemal
Bir "Eleştiri"ye Yanıt
9(123-125)

Yıldırım, Cemal
Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış (Bu yazıda düzeltmeler yapılmış. Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 17(103-103)
15(9-24)

Yıldırım, Cemal
Astronomi Bilim midir?
17(95-103)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Kuramların Yeterlik Ölçütleri
21(25-29)

Bilim ile Felsefe İlişkisi
Akdoğan, Cemil
Bilimin Felsefeden Kopuşu
4(57-60)

Örs, Yaman
Felsefe ve Sınırlar
15(63-71)

Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Bilim ile İdeoloji İlişkisi
Örs, Yaman
Felsefede Bilimsel Söylem
8(77-94)

Yıldırım, Cemal
Bilim ile İdeoloji
6(43-50)

Yıldırım, Cemal
Bir "Eleştiri"ye Yanıt
9(123-125)

Bilimsel Düşünme / Bilimsel Felsefe / Bilimsellik
Örs, Yaman
Felsefede Bilimsel Söylem
8(77-94)

Örs, Yaman
Felsefede "Kanatsız Spiritler" ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı
11(106-121)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Bilimsel Nesnellik / Bilimsel Ussallık
Yıldırım, Cemal
Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları
13(40-45)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Ussalık ve Ölçütleri
14(48-54)

Bilimsel Yöntem
Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Ussalık ve Ölçütleri
14(48-54)

Yıldırım, Cemal
Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış (Bu yazıda düzeltmeler yapılmış. Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 17(103-103)
15(9-24)
Yıldırım, Cemal
Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu
16(55-62)

Bilinç
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu

6(31-42)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi ve Bilinç
18(38-50)

Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(9-19)

Biribirinin Yerini Tutabilirlik
Quine, W. V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Bireyleşme
Akyol, O. Faruk
Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (*Principium Individuationis*) Farklı Bir Bakış
20(59-69)

Birincil / İkincil Nitelikler
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Birliktelik
Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Hume'da Nedensellik ve Tümevarım:
Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

Bitişiklik
Hume, David
Bilgi ve Olasılık
7(9-32)

Boutroux
Bolay, Süleyman Hayri
Zorunsuzluk Hakkında Bir Yazı Üzerine Bazı Açıklamalar
13(115-125)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
E. Boutroux'da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine
14(154-158)

Kaygı, Abdullah
"E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine
12(84-94)

Bradley
Ayer, A. J.
Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(5-18)

Bütünselcilik
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I "Epistemizm" ile Gerçekçilik Arasında
Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Carnap
Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Chomsky
Denkel, Arda
Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Çoğulculuk
Örs, Yaman
Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi
16(99-108)

Çok Sayıda Evren Modeli
Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Collingwood
Çotuksöken, Betül
Nasıl Bir Tarih Felsefesi?
13(60-67)

Çözümlemeci (Analitik) Felsefe
Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Sezgin, Erkut
Açıklığa Doğru
15(42-53)

Dalga / Parçacık İkiliği
Eşel, Tunca

Yine Bir Argüman
3(126-130)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Darwin
Sober, Elliott
Evrimsel Özgecilik Nedir?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
9(57-74)

Davidson, Donald
Denkel, Arda
Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Değerler Felsefesi
Aral, Vecdi
Mutluluk ve Sanat
12(43-47)

Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları
13(40-45)

Demokrasi
Heller, Agnes
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi
Hakan Çörekçioğlu (çev.)
18(121-133)

Deney
Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi ve Bilinç
18(38-50)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine
19(25-35)

Kanat, Celâl A. (ortak yazar Vehbi Hacıkadiroğlu)
Tartışma
18(134-147)

Rızatepe, Harun
Kavramlar, Konuları ve Gelişmeler (Bu yazıda birtakım düzeltmeler yapılmış. Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 21(163-165).
19(36-43)

Deneyci Felsefe
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Metafizik Üzerine
11(45-58)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Deneycilik
Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Hume'da Nedensellik ve Tümevarım Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

Quine, W. V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Deneysel Bilgi
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bir Eleştiri
23(170-183)

Derrida, Jacques
Altuğ, Taylan
Postmodern Dil Durumu
19(5-19)

Descartes
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Denkel, Arda
Descartes ve Renkler
21(30-39)

Dilman, İlham
Descartes'ın İnsan Kavramı. Zihin ve Vücut
3(7-17)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bilgi Üzerine
17(75-94)

Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Sezgin, Erkut
Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları
12(37-42)

Sezgin, Erkut
Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine
17(104-116)

Sezgin, Erkut
Beden ve Dil
21(61-70)

Turan, Halil
Descartesçı Bilgı Kuramı
21(96-101)

Voss, Stephen
Dünya Tıyatrolarında Bir Seyirci
Övgü Gökçe ve Onat Işık (çev.)
21(40-49)

Devinim (Hareket)
Karbüz, Şükrü
Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi
19(76-96)

Dewey, John
Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Dış Dünya
Ayer, A. J.
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
8(9-27)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgı ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Schelling, F. W. J.
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Dil
Altuğ, Taylan
Postmodern Dil Durumu
19(5-19)

Ayer, A. J.
Adlar ve Betimlemeler
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
14(7-25)

Çotuksöken, Betül
"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine
6(101-107)

Denkel, Arda
Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Eşel, Tunca
Dil Gerçekliği Betimler mi?
1(107-110)

Dil Felsefesi
Altuğ, Taylan
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Altuğ, Taylan
Postmodern Dil Durumu
19(5-19)

Aysever, R. Levent
Anlam Sorunun Sınırları
19(97-109)

Aysever, R. Levent
Anlam Sorunu
20(70-79)

Çotuksöken, Betül
"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine
6(101-107)

Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Eşel, Tunca
Doğrudan Yönletim Kuramı
6(108-115)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119.)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Lane, Gilles
"How to Do the Things with Words" Üzerine
S. Atakan Altınörs (çev.)
22(126-135)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Rhees, Rush
Bir Kişisel Dil Olabilir mi?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
9(11-23)

Rızatepe, Harun
İmleme Yolları
5(47-64)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3 (18-27)

Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Sezgin, Erkut
Açıklığın Gizemi Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe
18(22-37)

Sezgin, Erkut
Beden ve Dil
21(61-70)

Soykan, Ömer Naci
Yalan Söylerken Dilde Ne Olur?
4(87-91)

Soykan, Ömer Naci
Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil ya da İletişim Açısından Olası Tüm Diller için Bir Sınıflama Önerisi
7(94-105)

Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Soykan, Ömer Naci
Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu
16(63-75)

Yıldırım, Cemal
Bilişsel İletişim
19(20-24)

Dil Oyunu
Sezgin, Erkut
Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları
9(24-41)

Dilbilgisi
Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Dil ile Dünya İlişkisi
Soykan, Ömer Naci
Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri
12(147-151)

Dil ile Düşünce İlişkisi
Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Dilegetiriş (Bildirim)
Frege, Gottlob

Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Dilthey, Wilhelm
Bollnow, Otto
İfade ve Anlama
Doğan Özlem (çev.)
17(7-32)

Günay, Mustafa
Hermenutik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap:
Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri
20(116-128)

Irgat, Ali
Wilhelm Dilthey'da Tinbilimler Kavramı
15(112-117)

Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Özlem, Doğan
Tarihsellik ve İnsan
24(7-21)

Din ile Felsefe İlişkisi
Spinoza, B
Tractatus Theologico-Politicus
Ali Irgat (çev.)
18(114-120)

Disharmoni
Mengüşoğlu, Tomris
Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan
19(44-48)

Diyalektik Materyalizm
Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - I
8(59-63)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - II
9(75-83)

Diyalog (Söyleşim) Felsefesi
Kaynardağ, Arslan
Diyaloğun Özellikleri Dünya ve Türk Düşünce Tarihinde Diyalog
2(57-62)

Doğabilimleri
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Schelling, F. W. J.
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Doğal Ayıklanma
Sober, Elliott
Evrimsel Özgecilik Nedir?
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
9(57-74)

Doğal Hukuk
Özlem, Doğan
Sivil İtaatsizlik
23(74-85)

Doğrulama
Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Doğrulamacılık
Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Doğrulanabilirlik
Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Doğruluk
Çüçen, Kadir A.
Heidegger Felsefesinde Doğruluğun Özü Üzerine
17(127-137)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri

3(38-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi Üzerine
17(75-94)

Karıt, Z. Deniz
A. J. Ayer'in Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış
12(76-83)

Nietzsche, Friedrich
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine
Ali Irgat (çev.)
14(139-148)

Rızatepe, Harun
Söyle
18(51-61)

Sezgin, Erkut
Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları
9(24-41)

Sezgin, Erkut
Descartes'in Kuşkusu ve Oyunun Kuralları
12(37-42)

Tepe, Harun
"Doğruluğun İki Yüzü" Doğruluk ve/veya Hakikat Sorunu
11(128-135)

Tepe, Harun
Doğruluk "Uygunluk" Mudur? Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş Uygunluk, Tutarlılık, Fazlalık Kuramları
13(68-78)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Doğruluk Değeri
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Doğruluk Ölçütleri
Turan, Halil
Descarteşçi Bilgi Kuramı
21(96-101)

Dummett, Michael
Denkel, Arda
Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
22(9-28)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Durgun Enerji
Kuntman, M. Ali
$e=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Kuntman, M. Ali
Kütle-Enerji Eşdeğerliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu Üzerine
2(99-102)

Duyguların İfadeleri
Dilman, İlham
Descartes'in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut
3(7-17)

Duyu
Hacıkadıroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Rızatepe, Harun
Kavramlar Konuları ve Gelişmeler (Bu yazıda birtakım düzeltmeler yapılmış. Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 21(163-165).)
19(36-43)

Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Duyu Deneyi
Hacıkadıroğlu, Vehbi
Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Duyu Verisi
Ayer, A. J.
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
8(9-27)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine

8(28-39)

Duyum
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Sezgin, Erkut
Açıklığa Doğru
15(42-53)

Smart, J. J. C
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(9-19)

Duyusal Pekinlik
Kanat, Celâl A.
Hegel'ın Nesnel Idealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal Pekinliğin Yeri
22(37-40)

Düşünce
Denkel, Arda
Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Örs, Yaman
Godot, Glasnost ve Felsefe
9(102-112)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Rızatepe, Harun
Düşün
17(33-62)

Ryle, G.
Duşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(44-47)

Düşünce Özgürlüğü
Spinoza, B
Tractatus Theologico-Politicus
Ali Irgat (çev.)
18(114-120)

$e=mc^2$
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Kuntman, M. Ali
$E=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Kuntman, M. Ali
Kütle-Enerji Eşdeğerliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu Üzerine
2(99-102)

Eğitim Felsefesi
Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Eğitim ile Kültür İlişkisi
Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Eğretileme (Metafor)
Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Ekolojik Ahlak
Özbek, Sinan
Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği
18(100-113)

Ekonomi Benzeri Uzay
Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Eleştirel Kuram
Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Eleştirel Usçuluk
Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Engels, Friedrich
Lawlar, James
Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi
Deniz Kanıt (çev.)
20(104-115)

En Yakın Arkadaş (Açmazı) Paradoksu
Beyazyürek, Itır (ortak yazar Arda Denkel)
Ussallığı Aşmak
23(25-28)

Grünberg, David
Felsefede Salt Uslamlama Yolu ile
Düşünce Karşıtlıkları Giderilebilir mi?
23(59-62)

Güçlü, A. Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

İnan, İlhan
İnsan Ussallığının Sınırları
23(12-19)

İnan, İlhan
Denkel ve Beyazyürek'e Yanıt
23(23-25)

Sayan, Erdinç
Suvar Köseraif'in Felsefede Temellendirme Karamsarlığının
Temeli Var mı?
23(37-51)

Voss, Stephen
Suvar Köseraif ile Tartışma
İlhan İnan (çev.)
23(29-34)

Enerji
Kuntman, M. Ali
$e=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Epistemizm
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında
Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

EPR (Açmazı) Paradoksu
Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Eş Ölçülmezlik Sorunu
Irzık, Gürol
İki Kuhn
8(64-71)

Eski Çağ Felsefesi
Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Denkel, Arda
Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları
12(7-14)

Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Erkızan, Nur
Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı
24(77-92)

İyi, Sevgi
Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"
15(106-111)

Kanıt, Z. Deniz
Aristoteles'te Varlık-Düşünce İlişkisi
13(79-84)

Knuuttila, Simo
Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım
M. Kaya Sütçüoğlu (çev.)
24(127-136)

Estetik
Adorno, T. W.
Sanat, Toplum, Estetik
Taylan Altuğ (çev.)
20(39-58)

Aral, Vecdi
Mutluluk ve Sanat
12(43-47)

Eren, Işık
Romantik Felsefede "Genius"un "Güzel" ile İlişkisi Üzerine
Bir Görüş
24(93-99)

Hünler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve
Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyiyi Düşlemek...
11(136-147)

Hünler, Hakkı
Adorno'nun Estetik Teorisinin Geleneksel ve Orjinal
Boyutları

14(149-153)

Özgündoğdu, Işık
Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat
20(99-103)

Taşpınar, Bülent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Estetik Beğeni
Adorno, T. W.
Sanat, Toplum, Estetik
Taylan Altuğ (çev.)
20(39-58)

Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Eşzamanlılık
Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Etik
bkz. "Ahlak Felsefesi" konu başlığına

Euclides Geometrisi
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine
4(101-106)

Evrimsel Özgecilik
Sober, Elliott
Evrimsel Özgecilik Nedir?
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
9(57-74)

Eylem Felsefesi
Soykan, Ömer Naci
Schelling'in Eylem Felsefesi
15(25-41)

Eylemsizlik
Kuntman, M. Ali
$e=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Farabi
Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)

Fazlalık (Taşırılık) Kuramı
Tepe, Harun
Doğruluk "Uygunluk" Mudur? Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş Uygunluk, Tutarlılık, Fazlalık Kuramları
13(68-78)

Felsefe Kaynakçası
Altuğ, Taylan
Macit Gökberk İçin
15(7-8)

Çotuksöken, Betül (ortak yazar O. Faruk Akyol)
Aristoteles Kaynakçası
15(118-128)

Denkel, Arda
Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları
12(7-14)

Kaynardağ, Arslan
Türkiye'de Schopenhauer
9(113-122)

Felsefe Sorunları
Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

Felsefe Tarihi
Akyol, O. Faruk
Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (*Principium Individuationis*) Farklı Bir Bakış
20(59-69)

Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Altuğ, Taylan
"Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

Atıcı, Medar
Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı
18(93-99)

Cassirer, Ernst
Aydınlanma Çağının Düşünce Biçimi
Doğan Özlem (çev.)
15(85-102)

Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Çotuksöken, Betül
"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine
6(101-107)

Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim:
Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Çüçen, A. Kadir
Heidegger Felsefesinde Doğruluğun Özü Üzerine
17(127-137)

Çüçen, A. Kadir
Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu
20(90-98)

Çüçen, A. Kadir
Ortaçağda Bilgi Kuramı
22(80-91)

Denkel, Arda
Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları
12(7-14)

Denkel, Arda
Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik
17(63-74)

Denkel, Arda
Descartes ve Renkler
21(30-39)

Dilman, İlham
Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut
3(7-17)

Dilman, İlham
Wittgenstein ve Kendinden Başka İnsanların Varlığı
4(9-16)

Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Erkızan, Nur
Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı
24(77-92)

Günay, Mustafa
Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği
24(54-68)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Hünler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve
Özgürlük Kavramları. En Yüksek İyiyi Düşlemek...
11(136-147)

Irgat, Ali
Wilhelm Dilthey'da Tinbilimler Kavramı
15(112-117)

Iyi, Sevgi
Niçin Metafizik Sorunu?
14(92-102)

Iyi, Sevgi
Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"
15(106-111)

Kabadayı, Talip
Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant
24(100-107)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Kanat, Celâl A.
Hegel'in Nesnel İdealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal
Pekinliğin Yeri
22(37-40)

Kanıt, Z. Deniz
Aristoteles'te Varlık-Düşünce İlişkisi
13(79-84)

Kanıt, Z. Deniz
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine
Genel Bir Bakış
14(116-128)

Knuuttila, Simo
Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım
M. Kaya Sütçüoğlu (çev.)
24(127-136)

Lawlar, James
Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi
Deniz Kanıt (çev.)
20(104-115)

Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Raphael, Max
Bilinmeyen Platon

Doğan Özlem (çev.)
19(49-55)

Schelling, Friedrich
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Schelling, Friedrich
Transzendental İdealizmin İlkesi
Ali Irgat (çev.)
16(126-142)

Sezgin, Erkut
Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları
12(37-42)

Spinoza, Baruch
Tractatus Theologico-Politicus
Ali Irgat (çev.)
18(114-120)

Tepe, Harun
"Doğruluğun İki Yüzü" Doğruluk ve/veya Hakikat Sorunu
11(128-135)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında
Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Turan, Halil
Descartesçı Bilgi Kuramı
21(96-101)

Turan, Halil
Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet
23(119-127)

Utku, Ali
Tractatus'ta Dünyanın Yapısı
24(69-76)

Felsefe ile Bilim İlişkisi

Rızatepe, Harun
Tarihleri ile Bağıntıları Açısından Felsefe ile Bilimler
Arasındaki Fark Üstüne
1(97-106)

Yıldırım, Cemal
Felsefe Açısından Bilim ve Din
1(87-96)

Felsefece Eleştiri / Felsefece Tartışma /
ayrıca bkz. "Temellendirme" konu başlığına

Bolay, Süleyman Hayri
Zorunsuzluk Hakkında Bir Yazı Üzerine Bazı Açıklamalar
13(115-125)

Çotuksöken, Betül
Vehbi Hacıkadıroğlu'nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç
Gözlem
19(156-158)

Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Denkel, Arda
Potansiyellik Kavramının Küçükler Fızığı Bağlamında
Kullanımına İlişkin Notlar
2(103-106)

Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Denkel, Arda
Alanlı Nesne
4(27-29)

Denkel, Arda
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-56)

Eşel, Tunca
Nerede Bu Argüman?
2(128-130)

Eşel, Tunca
Reductio Nerede?
2(133-134)

Eşel, Tunca
Yine Bir Argüman
3(126-130)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine
4(101-106)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

Hacıkadıroğlu, Vehbi ile Celâl A. Kanat
Tartışma
18(134-147)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bir Eleştiri
23(170-183)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tartışma: Ussallık ve Temellendirme
24(147-151)

İnam, Ahmet
Felsefede Temeller Üstüne: Suvar Köseraif'e Açık Mektup
23(34-37)

Koç, Yalçın ile Denkel Arda
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Kuntman, M. Ali
Kütle-Enerji Eşdeğerliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu Üzerine
2(99-102)

Örs, Yaman
Felsefe Üzerine Çeşitlemeler
14(129-138)

Rızatepe, Harun (ile Arda Denkel)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Soykan, Ömer Naci
Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri
12(147-151)

Yavuz, Hilmi
Bir "Eleştiriye" Yanıt
2(126-127)

Yavuz, Hilmi
İşte Reductio
2(131-132)

Yıldırım, Cemal
Bir "Eleştiri"ye Yanıt
9(123-125)

Yıldırım, Cemal
V. Hacıkadiroğlu'nun F.T.'nın 16. Kitabındaki "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" Başlıklı Yazısı Üzerine
17(138-140)

Felsefede Yöntem

Örs, Yaman
Felsefede Bilimsel Söylem
8(77-94)

Örs, Yaman
Felsefe Ne, Neden, Nasıl
10(86-107)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3(18-27)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Sezgin, Erkut
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Felsefe ile Dil İlişkisi

Sezgin, Erkut
Dilin Sıfır Noktasında Felsefe
22(29-36)

Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Felsefe ile Din İlişkisi

Yıldırım, Cemal
Felsefe Açısından Bilim ve Din
1(87-96)

Felsefenin Başlangıcı

Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

Felsefenin Dalları

Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Felsefe ile Tarih İlişkisi

Özlem, Doğan
Tarihsellik ve İnsan
24(7-21)

Felsefi Antropoloji

Mengüşoğlu, Tomris
Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan
19(44-48)

Özlem, Doğan
Kültür Felsefesi
12(15-30)

Özlem, Doğan
Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı (Bu yazıdaki kimi baskı hataları *Felsefe Tartışmaları* 19(54-55)'de düzeltilmiş.)
18(7-17)

Felsefi Çözümleme

Sezgin, Erkut
Sıradan ve Olağanüstü Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (*contingent*) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme
7(61-70)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Felsefi Mantık
Denkel, Arda
Felsefede Karıştırma
5(106-111)

Felsefi Söylem
Çotuksöken, Betül
"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine
6(101-107)

Çotuksöken, Betül
Felsefede Bilimsel Söylem mi yoksa Felsefi Söylem mi?
9(95-101)

Çotuksöken, Betül
Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları
14(84-91)

Örs, Yaman
Felsefede Bilimsel Söylem
8(77-94)

Felsefi Tutum
Çotuksöken, Betül
Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?
9(95-101)

Felsefi Yorumbilgisi
Bernstein, Richard J.
Felsefi Yorumbilgisi: Temel bir Varoluş Tarzı
Mustafa Günay (çev.)
24(137-140)

Feminizm
Örs, Yaman
İnsan Sorunları Kadınlar ve Felsefe
19(62-70)

Fenomenolojik Çözümleme
Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3(18-27)

Fenomenolojik Hümanizm
Hinchman, Sandra K. ve P. Lewis
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt
Solmaz Zelyut Hunler (çev.)
19(119-139)

Feyerabend, Karl Paul
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında
Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Yönteme "Hayır" mı?
7(71-78)

Fizik Felsefesi
Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fızık ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Fiziksel Nesneler
Ayer, A. J.
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
8(9-27)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Fiziksel Nitelik
Eşel, Tunca
Yine Bir Argüman
3(126-130)

Fiziksel Varlık
Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Foucault, Michel
Laclau, E.
Söylem
Mehmet Küçük (çev.)
23(162-169)

Frege, Gottlob
Denkel, Arda
Felsefede Karıştırma
5(106-111)

Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Rızatepe, Harun
İmleme Yolları
5(47-64)

Rızatepe, Harun
İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım
8(72-76)

Freud, Sigmund
Adorno, T. W.
Sanat, Toplum, Estetik
Taylan Altuğ (çev.)
20(39-58)

Gadamer, Hans Georg
Bernstein, Richard J.
Felsefi Yorumbilgisi: Temel bir Varoluş Tarzı
Mustafa Günay (çev.)
24(137-140)

Günay, Mustafa
Hermenuitik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap:
Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri
20(116-128)

Gazali
Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)

Geçerlilik
Beyazyürek, Itır (ortak yazar Arda Denkel)
Ussallığı Aşmak
23(25-28)

Denkel, Arda (ortak yazar Itır Beyazyürek)
Ussallığı Aşmak
23(25-28)

Güçlü, A. Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

Geleneksel Felsefe
Örs, Yaman
Felsefede "Kanatsız Spiritler" Ya da Geleneksel Felsefenin
Çıkmazı
11(106-121)

Genel İdealar
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Genelleme
Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Gerçekçilik
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında
Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, Idealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Eşel, Tunca
Dil Gerçekliği Betimler mi?
1(107-110)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Nietzsche, Friedrich
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine
Ali Irgat (çev.)
14(139-148)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Gerçekçilik / İdealizm İkilemi
Irzık, Gürol
İki Kuhn
8(64-71)

Gerçeklik
Ayer, A. J.
Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(5-18)

Eşel, Tunca
Dil Gerçekliği Betimler mi?
1(107-110)

Gödel
Voss, Stephen
Suvar Köseraif ile Tartışma
İlhan İnan (çev.)
23(29-34)

Gökberk, Macit
Altuğ, Taylan
Macit Gökberk İçin
15(7-8)

Görelilik Kuramı
Karbüz, Şükrü
Zeno Paradoksları ve Modern Fizığin Sonuçlarına Göre Hareketın Yenıden Tanımlanması Gereği Uzerine
18(71-92)

Karbüz, Şükrü
Hareketın Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi
19(76-96)

Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Kuntman, M. Ali
$e=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Görüngücülük (Phenomenalism)
Ayer, A. J.
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
8(9-27)

Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Görüngübilim (Phenomenology)
Soykan, Ömer Naci
Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz
11(122-127)

Görünüş ile Gerçeklik Ayrımı
Aune, Bruce
Metafizik Nedir?
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
11(19-28)

Gösteren / Gösterilen / Gösterge
Soykan, Ömer Naci
Her Tür İletişimın Taşıyıcısı Olarak Dil ya da İletişım Açısından Olası Tüm Diller için Bir Sınıflama Önerisi
7(94-105)

Altuğ, Taylan
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Gözlem
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Güç İstemi (Erk İstenci)
Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Gündelik Dil
Lane, Gilles
"How to do the Things with Words" Üzerine
S. Atakan Altınörs (çev.)
22(126-135)

Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Habermas, Jürgen
Günay, Mustafa
Hermenuitik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap: Yorumbilgısının Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri
20(116-128)

Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Hareket (Devinim)
Karbüz, Şükrü
Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi
19(76-96)

Hartmann
Özlem, Doğan
Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı (Bu yazıdaki kimi baskı hataları *Felsefe Tartışmaları* 19(54-55)'de düzeltilmiş.)
18(7-17)

Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri

14(103-115)

Hayvanlarda İletişim
Denkel, Arda
Hayvan İletişiminde Anlam
11(82-95)

Hegel
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Kanat, Celâl A.
Hegel'ın Nesnel İdealızmi Açısından Bilgilenmede Duyusal Pekinliğin Yeri
22(37-40)

Kojéve, Alexandre
Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not
Hakkı Hünler (çev.)
16(109-125)

Heidegger, Martin
Çüçen, Kadir A.
Heidegger Felsefesinde Doğruluğun Özü Üzerine
17(127-137)

Çüçen, Kadir A.
Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu
20(90-98)

Eren, I.
Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe
23(128-134)

Günay, Mustafa
Heideggeri Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği
24(54-68)

Hinchman, Sandra K. ve P. Lewis
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt
Solmaz Zelyüt Hünler (çev.)
19(119-139)

Lawlar, James
Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi
Deniz Kanıt (çev.)
20(104-115)

Özgündoğdu, Işık
Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat
20(99-103)

Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Hempel
Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Hipotetik-Dedüktif Yöntem
Yıldırım, Cemal
Bilimsel Yönteme "Hayır" mı?
7(71-78)

Hoşgörü İlkesi
Örs, Yaman
Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi
16(99-108)

Hristiyanlık
Çotuksoken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Hukuk Devleti
Özlem, Doğan
Sivil Itaatsizlik
23(74-85)

Hume
Denkel, Arda
Belirlenim, Neden ve Değişim
6(82-100)

Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Denkel, Arda
Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik
17(63-74)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Hume'da Nedensellik ve Tümevarım Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi Üzerine
17(75-94)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yerinde Sayan Felsefe
21(14-24)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bir Eleştiri
23(170-183)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - II
6(64-81)

Sezgin, Erkut
Sıradan ve Olağanüstü Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (*contingent*) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme
7(61-70)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Husserl
Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

İçebakış
Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
13(7-30)

İçgüdü
Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
13(7-30)

İdea Deneyi
Hume, David
Bilgi ve Olasılık
7(9-32)

İdealizm
Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, Idealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

İdeler
Altuğ, Taylan
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

İyi, Sevgi
Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"
15(106-111)

Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
13(7-30)

İletişim Felsefesi
Altuğ, Taylan
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Aysever, R. Levent
Anlam Sorunu
20(70-79)

Aysever, R. Levent
Anlam Sorunun Sınırları
19(97-109)

Denkel, Arda
Hayvan İletişiminde Anlam
11(82-95)

Denkel, Arda
Düşünme, Dil ve Anlam
16(38-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Soykan, Ömer Naci
Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil Ya da İletişim Açısından Olası Tüm Diller için Bir Sınıflama Önerisi
7(94-105)

Taşpınar, Bülent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Yıldırım, Cemal
Bilişsel İletişim
19(20-24)

İlk İlke (Arkhe)
Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

İmleme
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
İmleme mi Yöneltim mi?

9(126-133)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yine İmleme ve Yöneltim Üzerine
10(117-119)

Rızatepe, Harun
İmleme Yolları
5(47-64)

Rızatepe, Harun
İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım
8(72-76)

Rızatepe, Harun
İmlemeyle İlgili Üç Görüş
10(113-116)

İnanç Açmazı (Paradoksu)
İnan, İlhan
İnsan Ussallığının Sınırları
23(12-19)

İnanç / Bilgi İkilemi
Çüçen, Kadir A.
İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

İngiliz Deneyciliği
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Hume'da Nedensellik ve Tümevarım Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

İnsan Doğası
Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

İnsan Hakları
Heller, Agnes
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi
Hakan Çörekçioğlu (çev.)
18(121-133)

Hinchman, Sandra K. ve P. Lewis
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt
Solmaz Zelyüt Hünler (çev.)
19(119-139)

İnsan ile Dünya İlişkisi
Günay, Mustafa
Dünya, Anlam ve Değer
23(110-118)

İnsanlaşma Süreci
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgiyle Gelen İnsanlık
23(86-94)

İrrasyonellik (Usdışılık)
Denkel, Arda (ortak yazar Itır Beyazyürek)
Felsefede "İşe Yaramak" ve Ussallık
23(20-23)

Güçlü, A. Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

Irzık, Gürol
Felsefede Temellendirme İrrasyonelliği Gerektiriyor mu?
23(52-54)

Köseraif, Suvar
Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi
23(9-9)

İslam Felsefesi
Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgunlüğü Sorunu
14(61-83)

Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

İşlev
Frege, Gottlob
Fonksiyon ve Kavram
H. Şule Elkâtip (çev.)
2(9-24)

İyonya Felsefesi
Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

İzlenim
Hume, David
Bilgi ve Olasılık
7(9-32)

James, William
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Jonas, Hans
Özbek, Sinan
Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği
18(100-113)

Kadın
Yetişken, Hülya
Felsefeyle İlgisi Bakımından İnsan ve Kadın
21(108-116)

Örs, Yaman
İnsan Sorunları Kadınlar ve Felsefe
19(62-70)

Kant

Adorno, T. W.
Sanat, Toplum, Estetik
Taylan Altuğ (çev.)
20(39-58)

Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim:
Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Metafizik Üzerine
11(45-58)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri Üzerine
20(5-19)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yerinde Sayan Felsefe
21(14-24)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Hamlyn, D. W.
Metafizik
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(29-36)

Hünler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve
Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyiyi Düşlemek...
11(136-147)

Kabadayı, Talip
Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant
24(100-107)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Kanat, Celâl A.
Hegel'in Nesnel İdealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal
Pekinliğin Yeri
22(37-40)

Kanıt, Z. Deniz
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine
Genel Bir Bakış
14(116-128)

Quine, W. V.
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(9-22)

Karmaşıklık Kuramı

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu
16(55-62)

Karşı Gerçekçilik

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında
Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Kategoriler

Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Hamlyn, D. W.
Metafizik
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(29-36)

Kavram

Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Çotuksöken, Betül
Kavram Kavramı
10(48-53)

Frege, Gottlob
Fonksiyon ve Kavram
H. Şule Elkâtip (çev.)
2(9-24)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tümellerin Gerçekliği Üzerine
1(76-86)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Kavramlar Üzerine
10(54-70)

Kojève, Alexandre
Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not
Hakkı Hünler (çev.)
16(109-125)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Rızatepe, Harun
Düşün
17(33-62)

Rızatepe, Harun
Kavramların Edinilmesi Üstüne Düşünceler
17(141-150)

Rızatepe, Harun
Kavramlar Konuları ve Gelişmeler (Bu yazıda birtakım düzeltmeler yapılmış. Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 21(163-165).
19(36-43)

Ryle, G.
Düşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(44-47)

Kelam
Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)

Kendinde Şey
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Kesinlik
Sezgin, Erkut
Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine
17(104-116)

Sezgin, Erkut
Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları
12(37-42)

Yıldırım, Cemal
Matematiksel Kesinlik
3(28-37)

Kierkegaard
Taşpınar, Bülent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Kişilik
Soykan, Ömer Naci
Kimlik Karşısında Kişilik
19(56-61)

Klasik Fizik / Çağdaş Fizik
Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Kopenhag Yorumu
Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Köseraif Açmazı (Paradoksu)
Baç, Murat
Felsefede Temellendirme İşe Yarar mı?
23(54-59)

Balanuye, Çetin
Suvar Köseraif Üzerine...
23(70-71)

Beyazyürek, Itır (ortak yazar Arda Denkel)
Felsefede "İşe Yaramak" ve Ussallık
23(20-23)

Dağlı, Mustafa M.
Filozoflar da İkna Olurlar mı?
24(144-146)

Denkel, Arda (ortak yazar Itır Beyazyürek)
Felsefede "İşe Yaramak" ve Ussallık
23(20-23)

Grünberg, David
Felsefede Salt Uslamlama Yolu ile Düşünce Karşıtlıkları Giderilebilir mi?
23(59-62)

Güçlü, A.Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tartışma: Ussallık ve Temellendirme
24(147-151)

İnam, Ahmet
Felsefede Temeller Üstüne: Suvar Köseraif'e Açık Mektup
23(34-37)

İnan, İlhan
Suvar Köseraif'in Ardından
23(10-12)

Inan, Ilhan
İnsan Ussallığının Sınırları
23(12-19)

Inan, Ilhan
Denkel ve Beyazyürek'e Yanıt
23(23-25)

Irzık, Gürol
Felsefede Temellendirme Irrasyonelliği Gerektiriyor mu?
23(52-54)

Kurtsal, İrem
"Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı" Üzerine
23(72-73)

Sayan, Erdinç
Suvar Köseraif'in Felsefede Temellendirme Karamsarlığının
Temeli Var mı?
23(37-51)

Voss, Stephen
Suvar Köseraif ile Tartışma
İlhan Inan (çev.)
23(29-34)

Köseraif, Suvar
bkz. "Temellendirme" konu başlığına

Kripke
Eşel, Tunca
Doğrudan Yönletim kuramı
6(108-115)

Kuantum Kuramı
Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü
Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Karbüz, Şükrü
Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre
Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine
18(71-92)

Karbüz, Şükrü
Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi
19(76-96)

Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Koç, Yalçın (ile Arda Denkel)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Kuntman, M. Ali
Kütle-Enerji Eşdeğerliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu
Üzerine
2(99-102)

Kuhn, Thomas
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında
Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Irzık, Gürol
Iki Kuhn
8(64-71)

Kuramların Karşılaştırılması
Aslan, Hasan
Bilimsel Kuramların Karşılaştırılması
20(80-89)

Kuramsal Terimler
Yıldırım, Cemal
Kuramsal Terimlerin Anlamı Sorunu
18(18-21)

Kuşkuculuk
Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Turan, Halil
Descarteşçi Bilgi Kuramı
21(96-101)

Kültür Felsefesi
Günay, Mustafa
Tarih, Kültür ve Felsefe
21(121-125)

Özlem, Doğan
Max Weber'ın Bilim Anlayışı
2(63-78)

Özlem, Doğan
Kültür Felsefesi
12(15-30)

Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Kütle
Kuntman, M. Ali
$e=mc^2$'nin Anlamı
2(79-85)

Kütle ile Enerjinin Birbirine Dönüşümü
Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler

3(117-125)

Leibniz
Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Atıcı, Medar
Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı
18(93-99)

Liberal Demokratik Hukuk Devleti
Özlem, Doğan
Sivil İtaatsizlik
23(74-85)

Liberalizm
Özlem, Doğan
Sivil İtaatsizlik
23(74-85)

Locke
Altuğ, Taylan
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
İmleme mi Yöneltme mi?
9(126-133)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Kavramlar Üzerine
10(54-70)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Metafizik Üzerine
11(45-58)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar
15(72-84)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney
16(19-37)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yerinde Sayan Felsefe
21(14-24)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Eleştiri
23(170-183)

Mach, Ernst
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Karbuz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Mantık Felsefesi
Denkel, Arda
Felsefede Karıştırma
5(106-111)

Mantıkçı Olguculuk
Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap' *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Yıldırım, Cemal
Matematiksel Kesinlik
3(28-37)

Mantıkçı Olguculuk Sonrası Bilim
Akdoğan, Cemil
Bilimin Felsefeden Kopuşu
4(57-60)

Marksçılık
Lawlar, James
Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi
Deniz Kanıt (çev.)
20(104-115)

Sayan, Erdinç
Marksist Felsefe Kuruyup Gidiyor mu?
15(103-105)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - I
8(59-63)

Yıldırım, Cemal
Diyalektik Materyalizm ve Bilim - II
9(75-83)

Marx, Karl
Hünler, Hakkı
Adorno'nun Estetik Teorisinin Geleneksel ve Orjinal Boyutları
14(149-153)

Matematik Felsefesi
Hacıkadıroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Kanat, Celâl A.
Matematiksel Bilginin Neliği ve Öğeleri Üstüne
21(117-120)

Russell, B
Sayının Tanımlanması
Celâl A. Kanat (çev.)
21(157-162)

Yıldırım, Cemal
Matematiksel Kesinlik
3(28-37)

Matematik Önermeleri
Hacıkadıroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine
4(101-106)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri Üzerine
20(5-19)

Yıldırım, Cemal
"Matematik Önermeleri"
4(99-100)

McTaggart
Ayer, A. J
Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
11(5-18)

Örs, Yaman
Felsefede "Kanatsız *Spiritler*" ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı
11(106-121)

Meta-Felsefe (Üst-Felsefe)
Çotuksöken, Betül
"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine
6(101-107)

Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Çotuksöken, Betül
Felsefede Bilimsel Söylem mi yoksa Felsefi Söylem mi?
9(95-101)

Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Örs, Yaman
Godot, Glasnost ve Felsefe
9(102-112)

Örs, Yaman
Felsefe Ne, Neden, Nasıl
10(86-107)

Örs, Yaman
Felsefede "Kanatsız *Spiritler*" ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı
11(106-121)

Örs, Yaman
Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar
12(61-75)

Örs, Yaman
Metafizik'ten Felsefe'ye
13(85-94)

Örs, Yaman
Felsefe Üzerine Çeşitlemeler
14(129-138)

Örs, Yaman
Felsefe ve Sınırlar
15(63-71)

Örs, Yaman
Üçüncü Binyılda Felsefe
18(62-70)

Örs, Yaman
İnsan Sorunları Kadınlar ve Felsefe
19(62-70)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3(18-27)

Sezgin, Erkut

Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Sezgin, Erkut
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Soykan, Ömer Naci
Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu
16(63-75)

Metafizik
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Aune, Bruce
Metafizik Nedir?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(19-28)

Ayer, A. J.
Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(5-18)

Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Çotuksöken, Betül
Kavram Kavramı
10(48-53)

Çotuksöken, Betül
Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları
14(84-91)

Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Metafizik Üzerine
11(45-58)

Hamlyn, D. W.
Metafizik
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(29-36)

İyi, Sevgi
Niçin Metafizik Sorunu
14(92-102)

Lawlar, James
Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi
Deniz Kanıt (çev.)
20(104-115)

Örs, Yaman
Metafizik'ten Felsefe'ye
13(85-94)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
10(11-43)

Ryle, G.
Düşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(44-47)

Soykan, Ömer Naci
Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu
16(63-75)

Sutel , Nuri
Bilim ve Metafizik
7(106-109)

Yıldırım, Cemal
Metafizik Üzerine Bir İrdeleme
11(37-44)

Metafizik ile Bilim İlişkisi
Yıldırım, Cemal
Metafizik Üzerine Bir İrdeleme
11(37-44)

Mikrofiziksel Kuram
Denkel, Arda
Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
22(9-28)

Minkowski
Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Modernite
Heller, Agnes
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi
Hakan Çörekçioğlu (çev.)
18(121-133)

Monod, Jacques
Hacıkadıroğlu, Vehbi
Bilgiyle Gelen İnsanlık
23(86-94)

Moore
Ayer, A. J.

Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(5-18)

Sezgin, Erkut
Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine
17(104-116)

Moosley
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Mutlak Uzam
Raphael, Max
Newton'un Mutlak Uzamı
Doğan Özlem (çev.)
20(20-38)

Mutluluk
Dilman, İlham
Mutluluk Nedir?
7(79-87)

Nedensel Olmayan Yasalar Sorunu
Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Nedensellik
Denkel, Arda
Belirlenim, Neden ve Değişim
6(82-100)

Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Denkel, Arda
Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik
17(63-74)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Hume, David
Bilgi ve Olasılık
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
7(9-32)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - II
6(64-81)

Yıldırım, Cemal
Bilimde Nedensellik
5(97-105)

Neden-Sonuç İlişkisi
Hume, David
Bilgi ve Olasılık
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
7(9-32)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Yıldırım, Cemal
Bilimde Nedensellik
5(97-105)

Nesne / Nesne Felsefesi / Nesne Ontolojileri

Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Denkel, Arda
Alanlı Nesne
4(27-29)

Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - II Gerçeklik için Sınırlar
4(35-48)

Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine
8(28-39)

Koç, Yalçın (ile Arda Denkel)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Kuntman, M. Ali
Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi
4(17-26)

Kuntman, M. Ali
Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar

4(31-34)

Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Kuntman, M. Ali
Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi
4(17-26)

Nesne ile Kavram İlişkisi
Schelling, F. W. J.
Transzendental Idealizmin İlkesi
Ali Irgat (çev.)
16(126-142)

Nesnel Tin Kuramı
Popper, Karl R.
Nesnel Tin Kuramı
Alper Çırakoğlu (çev.)
21(126-156)

Nesnenin Bilgisi
Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Nesnenin Doğası
Rızatepe, Harun (ile Arda Denkel)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Nesnenin Özdeşliği Sorunu
Denkel, Arda
Alanlı Nesne
4(27-29)

Newton
Akdoğan, Cemil
Bilimin Felsefeden Kopuşu
4(57-60)

Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Raphael, Max
Newton'un Mutlak Uzamı
Doğan Özlem (çev.)
20(20-38)

Nietzsche
Bollnow, Otto
İfade ve Anlama
Doğan Özlem (çev.)
17(7-32)

Nietzsche, Friedrich
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine
Ali Irgat (çev.)
14(139-148)

Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Nitelik
Eşel, Tunca
Yine Bir Argüman
3(126-130)

Nitelik Demetleri
Ayer, A. J.
Adlar ve Betimlemeler
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
14(7-25)

Niyet ile Erek
Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

"Occam'ın Usturası"
Denkel, Arda
Potansiyellik Kavramının Küçükler Fiziği Bağlamında Kullanımına İlişkin Notlar
2(103-106)

"Okeanos" Söyleni
Dürüşken, Çığdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Okuma Deneyimi
Weil, Simone
Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme
Suğra Öncü (çev.)
11(148-152)

Olasılık
Denkel, Arda
Belirlenim, Neden ve Değişim
6(82-100)

Hume, David
Bilgi ve Olasılık
7(9-32)

Olgu
Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma

Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Olgu Karşıtı Önermeler Sorunu
Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Olguculuk
Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Örs, Yaman
Hangi Felsefe?
5(112-120)

Örs, Yaman
Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar
12(61-75)

Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Sutel, Nuri
Bilim ve Metafizik
7(106-109)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları
13(40-45)

Öncesiz-Sonrasızlık
Kojève, Alexandre
Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not
Hakkı Hünler (çev.)
16(109-125)

Önerme
Gettier, Edmund
Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?
Sedat Yazıcı (çev.)
24(141-143)

Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Yıldırım, Cemal
Bilişsel İletişim
19(20-24)

Ontik
Koç, Yalçın (ile Arda Denkel)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Ortaçağ Felsefesi
Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Çüçen, Kadir, A.
İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

Örtmece
Ayer, A. J.
Görüngücülük
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
8(9-27)

Özdek
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Kuntman, M. Ali
Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi
4(17-26)

Kuntman, M. Ali
Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar
4(31-34)

Özdek Türleri
Rızatepe, Harun (ile Arda Denkel)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Özdekçilik
Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(9-19)

Weil, Simone

Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Özdeşlik
Comman, James W.
Zihin ve Beden Özdeşliği
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(25-30)

Denkel, Arda
Belirlenim, Neden ve Değişim
6(82-100)

Eren, I.
Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe
23(128-134)

Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
1(22-36)

Schelling, F. W. J.
Transzendental İdealizmin İlkesi
Ali Irgat (çev.)
16(126-142)

Shaffer, Jerome
Zihinsel Olaylar ve Beyin
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(20-24)

Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(9-19)

Özel (Kişisel) Dil Sorunu
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

Rhees, Rush
Bir Kişisel Dil Olabilir mi?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
9(11-23)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Özgürlük
Hünler, Hakkı
Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyiyi Düşlemek...
11(136-147)

Schelling, F. W. J.
Tarih Nedir?
Ali Irgat (çev.)
22(116-125)

Schelling, F. W. J.
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Soykan, Ömer Naci
Schelling'in Eylem Felsefesi
15(25-41)

Yıldırım, Cemal
Özgürlük Kavramı
10(80-85)

Özne
Canbolat, Cem Burak
Özne ve Özneler
21(102-107)

Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Öznellik
Taşpınar, Bülent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Özne ile Nesne Ayrımı
Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Parmenides
Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Peirce, Charles Sanders
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Piyango Paradoksu (Açmazı)
Inan, İlhan
İnsan Ussallığının Sınırları
23(12-19)

Platon
Çüçen, Kadir A.
İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi
19(110-118)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bilgi Üzerine

17(75-94)

İyi, Sevgi
Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"
15(106-111)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Kaynardağ, Arslan
Diyaloğun Özellikleri Dünya ve Türk Düşünce Tarihinde Diyalog
2(57-62)

Raphael, Max
Bilinmeyen Platon
Doğan Özlem (çev.)
19(49-55)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Turan, Halil
Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet
23(119-127)

Popper, Karl
Irzık, Gürol
Karl Popper'ın Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği
9(84-94)

Ströker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)

Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Popülizm
Örs, Yaman
Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi
16(99-108)

Porphyrios
Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Postmodernizm
Altuğ, Taylan
Postmodern Dil Durumu
19(5-19)

Potansiyellik Kavramı
Denkel, Arda
Potansiyellik Kavramının Küçükler Fiziği Bağlamında Kullanımına İlişkin Notlar
2(103-106)

Potansiyellik-Aktüellik
Eşel, Tunca
Yine Bir Argüman
3(126-130)

Kuntman, M. Ali
Kütle-Enerji Eşdeğerliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu Üzerine
2(99-102)

Pöggeler, Otto
Günay, Mustafa
Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği
24(54-68)

Pragmacılık (Yararcılık)
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Putnam
Eşel, Tunca
Doğrudan Yönletim Kuramı
6(108-115)

Quine
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar
15(72-84)

Rawls, John
Kula, Erhun
John Rawls'ın Sosyal Adalet Kuramı – Bir Tanıtma
10(108-112)

Reductio ad Absurdum (Saçmaya İndirgeme)
Eşel, Tunca
Nerede Bu Argüman?
2(128-130)

Eşel, Tunca
Reductio Nerede?
2(133-134)

Yavuz, Hilmi
Bir Eleştiriye Yanıt
2(126-127)

Yavuz, Hilmi
İşte Reductio...
2(131-132)

Reichenbach
Örs, Yaman
Felsefede "Kanatsız *Spiritler*" Ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı
11(106-121)

Örs, Yaman
Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar
12(61-75)

Renkler
Denkel, Arda
Descartes ve Renkler
21(30-39)

Riedel, Manfred
Günay, Mustafa
Hermenuitik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap: Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri
20(116-128)

Romantik (Coşumcu) Felsefe
Eren, Işık
Romantik Felsefede "Genius"un "Güzel" ile İlişkisi Üzerine Bir Görüş
24(93-99)

Ruh-Beden İkiliği
Voss, Stephen
Dünya Tiyatrolarında Bir Seyirci
Övgü Gökçe ve Onat Işık (çev.)
21(40-49)

Ruhbilim
Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Russell, Bertrand
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Ryle
Denkel, Arda
Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
22(9-28)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Sabah Yıldızı / Akşam Yıldızı
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Frege, Gottlob
Fonksiyon ve Kavram
H. Şule Elkâtip (çev.)
2(9-24)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Rızatepe, Harun
İmleme Yolları
5(47-64)

Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
6(9-19)

Sağduyu (Ortakgörü)
Ayer, A. J.
Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
11(5-18)

Denkel, Arda
Hayvan İletişiminde Anlam
11(82-95)

Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Sağduyu (Ortakgörü) Deneyciliği
Denkel, Arda
Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük
8(40-46)

Sanat Felsefesi
Adorno, T. W.
Sanat, Toplum, Estetik

Taylan Altuğ (çev.)
20(39-58)

Aral, Vecdi
Mutluluk ve Sanat
12(43-47)

Eren, Işık
Romantik Felsefede "Genius"un "Güzel"
ile İlişkisi Üzerine Bir Görüş
24(93-99)

Özgündoğdu, Işık
Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat
20(99-103)

Saussure
Laclau, E.
Söylem
Mehmet Küçük (çev.)
23(162-169)

Sayı
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Russell, B.
Sayının Tanımlanması
Celâl A. Kanat (çev.)
21(157-162)

Schelling
Soykan, Ömer Naci
Schelling'in Eylem Felsefesi
15(25-41)

Schleiermacher
Dilthey, W.
Hermeneutiğin Doğuşu
Doğan Özlem (çev.)
22(92-115)

Schopenhauer
Eren, Işık
Romantik Felsefede "Genius"un "Güzel" ile İlişkisi Üzerine
Bir Görüş
24(93-99)

Kaynardağ, Arslan
Türkiye'de Schopenhauer
9(113-122)

Özgündoğdu, Işık
Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat
20(99-103)

Schrödinger'in Kedisi
Karbuz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Sentetik A Priori
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Matematik Önermeleri
3(38-54)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Metafizik Üzerine
11(45-58)

Sentetik Yargılar
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Şiir Gerçekliği
Sezgin, Erkut
Dilin Sıfır Noktasında Felsefe
22(29-36)

Simone Weil
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar
22(41-54)

Simpson Açmazı
Sober, Elliott
Evrimsel Özgecilik Nedir?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
9(57-74)

Sivil İtaatsizlik
Özlem, Doğan
Sivil İtaatsizlik
23(74-85)

Siyaset Felsefesi
Heller, Agnes
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi
Hakan Çörekçioğlu (çev.)
18(121-133)

Hinchman, Sandra K. ve P. Lewis
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt
Solmaz Zelyüt Hünler (çev.)
19(119-139)

Kanıt, Z. Deniz

Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış
14(116-128)

Kula, Erhun
John Rawls'ın Sosyal Adalet Kuramı – Bir Tanıtma
10(108-112)

Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Spinoza, Baruch
Tractatus Theologico-Politicus
Ali Irgat (çev.)
18(114-120)

Turan, Halil
Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet
Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet
23(119-127)

Sofistler
Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Turan, Halil
Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet
23(119-127)

Sokrates Öncesi Filozoflar
Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve Iyonya
3(55-69)

Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Soru-Yanıt Diyalektiği
Kaynardağ, Arslan
Diyaloğun Özellikleri Dünya ve Türk Düşünce Tarihinde Diyalog
2(57-62)

Sosyoloji
Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Söylem Kuramları
Laclau, E.
Söylem
Mehmet Küçük (çev.)
23(162-169)

Söyleşim
Kaynardağ, Arslan
Diyaloğun Özellikleri Dünya ve Türk Düşünce Tarihinde Diyalog
2(57-62)

Soyut Nitelikler
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Frege ve Aritmetik
5(65-75)

Sözcükler
Altuğ, Taylan
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler
14(26-47)

Strawson
Çotuksöken, Betül
Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları
14(84-91)

Denkel, Arda
Bağdaştırma Sorunu
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
22(9-28)

Tanım
Quine, W. V
Bir Deneycilik Dogması
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)

Tanrı
Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)

Kabadayı, Talip
Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant
24(100-107)

Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Tanrı Kanıtlamaları
Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Tanrıbilim
Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema

Spinoza, B.
Tractatus Theologico-Politicus
Ali Irgat (çev.)
18(114-120)

Yıldırım, Cemal
Felsefe Açısından Bilim ve Din
1(87-96)

Tanrıbilim ile Felsefe İlişkisi
Çotuksoken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Tarih Felsefesi
Çotuksöken, Betül
Nasıl Bir Tarih Felsefesi?
13(60-67)

Günay, Mustafa
Tarih, Kültür ve Felsefe
21(121-125)

Kanıt, Z. Deniz
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış
14(116-128)

Schelling, F. W. J.
Tarih Nedir?
Ali Irgat (çev.)
22(116-125)

Tarihyazımı
Çotuksöken, Betül
Nasıl Bir Tarih Felsefesi?
13(60-67)

Tarihselcilik
Günay, Mustafa
Tarihsellik Felsefe ve Hermeneutik
19(71-75)

Özlem, Doğan
Tarihsellik ve İnsan
24(7-21)

Tarihsellik
Günay, Mustafa
Tarihsellik, Felsefe ve Hermeneutik
19(71-75)

Özlem, Doğan
Tarihsellik ve İnsan
24(7-21)

Tasarımcı Felsefe
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Tekabüliyet (Uygunluk) Öğretisi
Rızatepe, Harun
Söyle
18(51-61)

Tekbencilik (Solipsism)
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Tekilcilik
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Denkel, Arda
Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik
17(63-74)

Denkel, Arda
Hayvan İletişiminde Anlam
11(82-95)

Teknoloji Sorunu
Çüçen, Kadir A.
Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu
20(90-98)

Temellendirme
Baç, Murat
Felsefede Temellendirme İşe Yarar mı?
23(54-59)

Eşel, Tunca
Nerede Bu Argüman?
2(128-130)

Frege, Gottlob
Fonksiyon ve Kavram
H. Şule Elkâtip (çev.)
2(9-24)

Güçlü, A.Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tartışma: Ussallık ve Temellendirme
24(147-151)

İnam, Ahmet
Felsefede Temeller Üstüne: Suvar Köseraif'e Açık Mektup
23(34-37)

Köseraif, Suvar
Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi
23(9-9)

Sayan, Erdinç
Suvar Köseraif'in Felsefede Temellendirme Karamsarlığının Temeli Var mı?
23(37-51)

Voss, Stephen
Suvar Köseraif ile Tartışma
İlhan İnan (çev.)
23(29-34)

Yavuz, Hilmi
Bir Eleştiriye Yanıt
2(126-127)

Temelselcilik (Temeldencilik)
Denkel, Arda
Bilgi ve Nesne - I Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar
3(76-99)

Temsil
Sezgin, Erkut
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Tepke
Weil, Simone
Özdekçi Görüş Açısı
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
13(7-30)

Thales
Dürüşken, Çiğdem
Thales'in "Arkhe"si Üzerine Filolojik Bir İnceleme
3(70-75)

Tikel
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Tikel İdealar
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Tikel Nedensellik
Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Tikelcilik
Denkel, Arda
Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik
17(63-74)

Tikellik
Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tümellerin Gerçekliği Üzerine
1(76-86)

Tinbilimleri
Irgat, Ali
Wilhelm Dilthey'da Tinbilimler Kavramı
15(112-117)

Misch, Georg
Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi
Doğan Özlem (çev.)
16(76-89)

Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Töz
Çotuksöken, Betül
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Transzendental Diyalektik
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Transzendental Felsefe
Schelling, F. W. J.
Transzendental Felsefe Kavramı
Ali Irgat (çev.)
13(106-114)

Schelling, F. W. J.
Transzendental İdealizmin İlkesi
Ali Irgat (çev.)
16(126-142)

Tümce
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)

5(7-23)

Tümeller Sorunu
Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tümellerin Gerçekliği Üzerine
1(76-86)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Tümevarım (İndüksiyon)
Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Hume'da Nedensellik ve Tümevarım Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı
7(46-60)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Simone Weil ve İki Dogma
13(31-39)

Knuuttila, Simo
Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım
M. Kaya Sütçüoğlu (çev.)
24(127-136)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Türkiye'de Felsefe
Altuğ, Taylan
Macit Gökberk İçin
15(7-8)

Kaynardağ, Arslan
Türkiye'de İlk Felsefe Dergisi ve Baha Tevfik
4(93-98)

Özlem, Doğan
1980'den Sonra Felsefe Çalışmaları
21(7-13)

Tutarlılık Kuramı
Feyerabend, Paul K
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Rızatepe, Harun
Söyle
18(51-61)

Tepe, Harun
Doğruluk "Uygunluk" Mudur? Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş Uygunluk, Tutarlılık, Fazlalık Kuramları
13(68-78)

Üç Dünya Kuramı
Irzık, Gürol
Karl Popper'in Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği
9(84-94)

Popper, Karl R.
Nesnel Tin Kuramı
Alper Çırakoğlu (çev.)
21(126-156)

Us
Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Cassirer, Ernst
Aydınlanma Çağının Düşünce Biçimi
15(85-102)
Doğan Özlem (çev.)

Usavurma
Denkel, Arda (ile Harun Rızatepe)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Rızatepe, Harun (ile Arda Denkel)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Uslamlama
Denkel, Arda (ve Harun Rızatepe)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Grünberg, David
Felsefede Salt Uslamlama Yolu ile Düşünce Karşıtlıkları Giderilebilir mi?
23(59-62)

Rızatepe, Harun (ve Arda Denkel)
Uslamlama Üzerine Yazışma
4(49-55)

Ussallık / Usdışılık
Feyerabend, Paul K.

Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Denkel, Arda (ile Itır Beyazyürek)
Ussallığı Aşmak
23(25-28)

Denkel, Arda (ile Itır Beyazyürek)
Felsefede "İşe Yaramak" ve Ussallık
23(20-23)

Güçlü, A. Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değiniler
23(62-70)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Tartışma: Ussallık ve Temellendirme
24(147-151)

İnam, Ahmet
İnsan Ussal mıdır?
2(53-56)

İnan, İlhan
İnsan Ussallığının Sınırları
23(12-19)

Kurtsal, İrem
"Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı" Üzerine
23(72-73)

Sayan, Erdinç
Suvar Köseraif'in Felsefede Temellendirme Karamsarlığının Temeli Var mı?
23(37-51)

Voss, Stephen
Suvar Köseraif ile Tartışma
İlhan İnan (çev.)
23(29-34)

Yıldırım, Cemal
Bilimsel Ussalık ve Ölçütleri
14(48-54)

Usun Kategorileri
Cramer, Konrad
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: Immanuel Kant
Ahmet Arslan (çev.)
15(54-62)

Uygunluk Kuramı
Tepe, Harun
Doğruluk "Uygunluk" Mudur? Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş Uygunluk, Tutarlılık, Fazlalık Kuramları
13(68-78)

Uylaşım (Uzlaşım) Kuramı
Soykan, Ömer Naci
Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil Ya da İletişim Açısından Olası Tüm Diller için Bir Sınıflama Önerisi
7(94-105)

Tepe, Harun
Doğruluk "Uygunluk" Mudur? Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş Uygunluk, Tutarlılık, Fazlalık Kuramları
13(68-78)

Uzay
Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Karbüz, Şükrü
Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
24(29-53)

Uzaysal Konum
Denkel, Arda
Epistemizm
1(58-75)

Denkel, Arda (ile Yalçın Koç)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Uzay-Zaman
Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Karbüz, Şükrü
Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket
22(55-79)

Koç, Yalçın (ile Arda Denkel)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Varlık
Günay, Mustafa
Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği
24(54-68)

Varlık Kategorileri
Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi Ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Varlıkbilgisi (Ontoloji)
Akyol, O. Faruk
Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (*Principium Individuationis*) Farklı Bir Bakış

20(59-69)

Aune, Bruce
Metafizik Nedir?
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
11(19-28)

Çotuksöken, Betül
Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu –*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü–
2(25-33)

Çotuksöken, Betül
Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
4(75-86)

Çotuksöken, Betul
Aristoteles'te Düşünce-Varlık İlişkisi ve Nesnellik
7(88-93)

Çotuksöken, Betül
Kavram Kavramı
10(48-53)

Denkel, Arda
Özdek
2(86-98)

Denkel, Arda (ile Yalçın Koç)
Uzaysal Konum ve Ontoloji
2(107-125)

Denkel, Arda
Eşel'e Yanıt: Ontolojinin Sınırları
3(113-116)

Eren, Işık
Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe
23(128-134)

Erkızan, Nur
Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı
24(77-92)

Eşel, Tunca
Fiziksel Varlık
3(100-112)

Kuntman, M. Ali
Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler
3(117-125)

Mengüşoğlu, Tomris
Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan
19(44-48)

Tepe, Harun
"Doğruluğun İki Yüzü" Doğruluk ve/veya Hakikat Sorunu
11(128-135)

Tepe, Harun
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu
12(95-105)

Tepe, Harun
Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri
14(103-115)

Utku, Ali
Tractatus'ta Dünyanın Yapısı
24(69-76)

Varlık ile Düşünce İlişkisi
Kanıt, Z. Deniz
Aristoteles'te Varlık-Düşünce İlişkisi
13(79-84)

Varoluş
Taşpınar, Bülent
Kierkegaard'ta Dolaylı İletişim
16(90-98)

Vehbi Hacıkadiroğlu
Çotuksöken, Betül
Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç Gözlem
19(156-158)

Kanat, Celâl A. (ile Vehbi Hacıkadıroğlu)
Tartışma
18(134-147)

Kanat, Celâl A.
Us, Duyumlar, Platon ve Kant
19(140-155)

Yıldırım, Cemal
V. Hacıkadiroğlu'nun F.T.'nın 16. Kitabındaki "Duygu Deneyi ve Gerçek Deney" Başlıklı Yazısı Üzerine
17(138-140)

Vicdan (Bulunç)
Soykan, Ömer Naci
Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?
21(71-95)

Waissmann, Friedrich
Hacıkadıroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Weber, Max
Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Winch
Eşel, Tunca
Dil Gerçekliği Betimler mi?
1(107-110)

Sezgin, Erkut
Açıklığın Gizemi Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe
18(22-37)

Wittgenstein
Canbolat, Cem Burak
Özne ve Özneler
21(102-107)

Dilman, İlham
Descartes'in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut
3(7-17)

Dilman, İlham
Wittgenstein ve Kendinden Başka İnsanların Varlığı
4(9-16)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Wittgenstein ve Kişisel Dil
9(42-56)

Irzık, Gürol
Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi
11(59-81)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Rhees, Rush
Bir Kişisel Dil Olabilir mi?
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
9(11-23)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem
3(18-27)

Sezgin, Erkut
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.
8(47-58)

Sezgin, Erkut
Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları
9(24-41)

Sezgin, Erkut
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Sezgin, Erkut
Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine
17(104-116)

Sezgin, Erkut
Açıklığın Gizemi Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe
18(22-37)

Soykan, Ömer Naci
Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri
12(147-151)

Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Soykan, Ömer Naci
Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu
16(63-75)

Utku, Ali
Tractatus'ta Dünyanın Yapısı
24(69-76)

Yalan
Nietzsche, Friedrich
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine
Ali Irgat (çev.)
14(139-148)

Soykan, Ömer Naci
Yalan Söylerken Dilde Ne Olur?
4(87-91)

Yanılti
Güçlü, A.Baki
Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değinmeler
23(62-70)

Yanlışlama
Yıldırım, Cemal
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri
12(31-36)

Yanlışlanabilirlik
Yıldırım, Cemal
Bilimsel Kuramların Yeterlik Ölçütleri
21(25-29)

Yararcılık
Rorty, Richard
Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe
İsmail Serin (çev.)
24(108-126)

Yaratıcılık
Sezgin, Erkut
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu
10(71-79)

Yaratma
Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Yasa
Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Yaşam Felsefesi
ayrıca bkz. "Ahlak Felsefesi" konu başlığına
Misch, Georg
Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi
Doğan Özlem (çev.)
16(76-89)

Özlem, Doğan
Nietzsche Üzerine
14(55-60)

Rızatepe, Harun
Kavramların Edinilmesi Üstüne Düşünceler
17(141-150)

Soykan, Ömer Naci
Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?
13(46-59)

Stroker, Elisabeth
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)
Doğan Özlem (çev.)
6(51-63)

Yeniçağın Doğal Hukuk Anlayışı
Özlem, Doğan
Sivil Itaatsizlik
23(74-85)

Yeni-Hegelciler
Ayer, A. J.
Metafizik ve Sağduyu
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
11(5-18)

Yeni-Kantçılık
Özlem, Doğan
Max Weber'in Bilim Anlayışı
2(63-78)

Yeterlik
Yıldırım, Cemal
Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu
16(55-62)

Yöneltim
Hacıkadiroğlu, Vehbi
İmleme mi Yöneltme mi?
9(126-133)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Yine İmleme ve Yöneltim Üzerine
10(117-119)

Yönletim
Denkel, Arda
Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler
5(24-46)

Eşel, Tunca
Doğrudan Yönletim kuramı
6(108-115)

Frege, Gottlob
Anlam ve Yönletim Üstüne (Çeviren bu yazıda birtakım düzeltmeler yapmış. Bkz. 6. Kitap sayfa 116-119)
H. Şule Elkâtip (çev.)
5(7-23)

Yöntem
Feyerabend, Paul K.
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur? Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma
Kurtuluş Dinçer (çev.)
12(113-135)

Yöntembilgisi
Cassirer, Ernst
Aydınlanma Çağının Düşünce Biçimi
15(85-102)

Dinçer, Kurtuluş
Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine
13(95-105)

Örs, Yaman
Felsefede Bilimsel Söylem
8(77-94)

Örs, Yaman
Felsefe Ne, Neden, Nasıl
10(86-107)

Örs, Yaman
Metafizik'ten Felsefe'ye
13(85-94)

Örs, Yaman
Felsefe ve Sınırlar
15(63-71)

Örs, Yaman
Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi
16(99-108)

Yorumbilgisi/Yorumsama (Hermeneutik)
Bollnow, Otto

İfade ve Anlama
Doğan Özlem (çev.)
17(7-32)

Dilthey, W.
Hermeneutiğin Doğuşu
Doğan Özlem (çev.)
22(92-115)

Günay, Mustafa
Tarihsellik Felsefe ve Hermeneutik
19(71-75)

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

Özlem, Doğan
Kültür Felsefesi
12(15-30)

Özlem, Doğan
Max Weber'ın Bilim Anlayışı
2(63-78)

Popper, Karl R.
Nesnel Tin Kuramı
Alper Çırakoğlu (çev.)
21(126-156)

Weil, Simone
Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme
Suğra Öncü (çev.)
11(148-152)

Yunan Bilimi
Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

Yunan Felsefesi
Arslan, Ahmet
Felsefenin Başlangıçları ve İyonya
3(55-69)

Arslan, Ahmet
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu
14(61-83)

Zaman
Kojève, Alexandre
Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not
Hakkı Hünler (çev.)
16(109-125)

Zeno Açmazları (Paradoksları)
Karbüz, Şükrü
Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre
Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine
18(71-92)

Zihin Felsefesi
Altuğ, Taylan
Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik
1(37-57)

Comman, James W.
Zihin ve Beden Özdeşliği
Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.)
6(25-30)

Hacıkadıroğlu, Vehbi
Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim
2(34-52)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin ve Gerçeklik
4(61-73)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Kavramlar Üzerine
10(54-70)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Locke'u Yeniden Ele Almak
12(48-60)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihinsellik ve Bilgi
24(22-28)

Pataut, F.
Michael Dummett ile Bir Söyleşi
İrem Kurtsal (çev.)
23(135-161)

Price, H. H.
Kavramlar ve Kendini Göstermeleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
10(11-43)

Sezgin, Erkut
Önerme Kavramının Gelişimi
5(76-83)

Sezgin, Erkut
Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları
9(24-41)

Sezgin, Erkut
Bilgisayar, Beyin ve Düşünme
11(95-105)

Shaffer, Jerome
Zihinsel Olaylar ve Beyin
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(20-24)

Smart, J. J. C.
Duyumlar ve Beyin Süreçleri
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(9-19)

Zihin-Beden Sorunu
Comman, James W.
Zihin ve Beden Özdeşliği
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(25-30)

Dilman, İlham
Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut
3(7-17)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Zihinsellik
Comman, James W.
Zihin ve Beden Özdeşliği
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(25-30)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihin-Beyin Sorunu
6(31-42)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
Zihinsellik ve Bilgi
24(22-28)

Shaffer, Jerome
Zihinsel Olaylar ve Beyin
Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.)
6(20-24)

Zorunluluk
Denkel, Arda
Gerçek Neden
7(33-45)

Hume, David
Bilgi ve Olasılık
7(9-32)

Irzık, Gürol
Nedensellik Kuramları - I
5(84-96)

Kripke, Saul A.
Ad Verme ve Zorunluluk
1(22-36)

Schelling, F. W. J.
Tarih Nedir?
Ali Irgat (çev.)
22(116-125)

Zorunsuzluk
Bolay, Süleyman Hayri
Zorunsuzluk Hakkında Bir Yazı Üzerine Bazı Açıklamalar
13(115-125)

Hacıkadiroğlu, Vehbi
E. Boutroux'da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine
14(154-158)

Kaygı, Abdullah
"E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine
12(84-94)

TARİH, BİLİM VE BİLİNÇ
Doğan Özlem

BAĞDAŞTIRMA SORUNU VE GERÇEKLİĞİN
BAĞLAMI OLARAK DİL VE DÜNYA
Erkut Sezgin

ZAMAN İÇİNDE SEYAHATE İLİŞKİN KİMİ DÜŞÜNCELER
Stephen Voss

BİLGİNİN GÜCÜ
Vehbi Hacıkadiroğlu

BİR FELSEFE SORUSU OLARAK İNSANLAŞMAYA GİRİŞ
Celal A. Kanat

FOUCAULT: AYDINLANMA NEDİR? YA DA BİR FELSEFE
ETHOS OLARAK EKELTİRİ
Ali Utku

DESCARTES'ÇI KUŞKU DENEYİ VE MATEMATİK
Halil Turan

WITTGENSTEIN'IN SONRAKİ DÖNEM FELSEFESİNE
YENİDEN UĞRAMAK: FELSEFECE SORUŞTURMALARIN
EĞİTBİLİME DÖNÜK İÇERMELERİ
A. Baki Güçlü

OLANAKLI DÜNYALARIN VARLIKSAL STATÜSÜ ÜSTÜNE
Semiha Akıncı

"AHLÂK DUYGUSU VE F. HUTCHESON
Talip Kabadayı

FENOMENOLOJİ
Marvin Farber - Çev.: Deniz Kanıt

EYTİŞİMSEL, RETOİKSEL VE ARİSTOTELESÇİ RETORİK
Scott Consigny - Çev.: M. Kaya Sütçüoğlu

Fiyatı: 1.000.000 TL. (KDV dahil)