FELSEFE TARTIŞMALARI

17. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

17. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
17. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

Dizgi:
Nisan Yayınları

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Aralık 1994

İÇİNDEKİLER

Sunuş 3

İfade ve Anlama / *Otto F. Bollnow, çev: Doğan Özlem* 7

Düşün / ***Harun Rızatepe*** 33

Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik / ***Arda Denkel*** 63

Bilgi Üzerine / ***Vehbi Hacıkadiroğlu*** 75

Astronomi Bilim midir? / ***Cemal Yıldırım*** 95

Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine / ***Erkut Sezgin*** 104

Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler / ***Yaman Örs*** 117

Heidegger Felsefesinde Doğrunun Özü Üzerine / ***A. Kadir Çüçen*** 127

V. Hacıkadiroğlu'nun F. T.'nın 16. Kitabındaki "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" Başlıklı Yazısı Üzerine / ***Cemal Yıldırım*** 138

Kavramların Edinilmesi Üzerine Düşünceler / ***Harun Rızatepe*** 141

DOĞAN ÖZLEM
İfade ve Anlama

HARUN RIZATEPE
Düşün

ARDA DENKEL
Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Bilgi Üzerine

CEMAL YILDIRIM
Astronomi Bilim midir?

ERKUT SEZGİN
Descartes, Moore ve Wittgenstein
Kesinlik Üzerine

YAMAN ÖRS
Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın
Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler

A. KADİR ÇÜÇEN
Heidegger Felsefesinde Doğrunun Özü Üzerine

CEMAL YILDIRIM
V. Hacıkadiroğlu'nun F. T.'nın 16. Kitabındaki
"Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" Başlıklı
Yazısı Üzerine

HARUN RIZATEPE
Kavramların Edinilmesi Üzerine Düşünceler

Fiyatı: 100.000 TL. (KDV dahil)

SUNUŞ

Bu sayının son iki yazısında V. Hacıkadiroğlu'nun "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" başlığı altında 16. sayıda çıkan yazısına Cemal Yıldırım ve Harun Rızatepe'nin gönderdikleri eleştirilerle Hacıkadiroğlu'nun bunlara yanıtlarını bulacaksınız. Böylece *Felsefe Tartışmaları*, derginin adını korken amaçladığımız ve zaman zaman da elde ettiğmiiz, bir felsefi tartışmalar alanı olma niteliğini bu sayıda yeniden kazanmış oluyor. Ancak bu sayının özelliği bu kadarla da kalmıyor. Vehbi Hacıkadiroğlu'nun yine tartışma konusuyla ilgili yeni bir yazısından başka, bir rastlantı sonucu olarak, Arda Denkel ve Harun Rızatepe'nin de aynı konuda birer incelemesinin bulunması bu 17. sayıyı deneyci felsefenin bir sorgulanma kitabı durumuna getirmiş gibidir.

Bunun yanında Doğan Özlem'in Otto F. Bollnow'dan yaptığı çeviriyle A. Kadir Çüçen'in Heidgger'le ilgili yazısı deneyci felsefeyle sınırlı kalmama konusunda gösterdiğimiz çabaları kanıtlamaktadır.

Cemal Yıldırım Bilim Felsefesi'yle ilgili çalışmalarından yeni bir örnek verirken Erkut Sezgin ve Yaman Örs de kendi alanlarındaki yazılarıyla dergiye katkılarını sürdürüyorlar.

Tartışmaların sürmesini diliyor ve bunu umuyoruz.

Bollnow, Otto Friedrich (1994). "İfade ve Anlama." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 7-32.

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

*İFADE VE ANLAMA**

(çev: Doğan Özlem)

I. ELEMANTER ANLAMA

1. Elemanter Anlama ve Yüksek Anlama Arasındaki Ayırım

Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*'in (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu) devamı için hazırladığı planda *elemanter anlama* ile *yüksek anlama* ayırımı yapar. Aralarındaki bağıntı gözardı edildiğinde, elemanter anlamada tekil bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki bağı anlamak söz konusu iken, yüksek anlamada bu gibi tekil ifadelerin oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamak söz konusudur.

Dilthey elemanter anlamayı şöyle tanımlar:

"Böyle bir elemanter form ile, tekil bir dışlaştırmanın anlamını anlamayı kastediyorum."[1]

Bu, *tekil* bir dışlaştırmayı yine tekil olarak anlamaktır. Yüksek anlamada ise, bir tekil dışlaştırma kendinden hareketle anlaşılmaz ve burada anlamanın mümkün olabilmesi, mutlaka, dışlaştırma ile bu dışlaştırmada ifade edilmiş olan şey arasındaki "kurallı ilişki"ye bağlıdır. Elemanter anlama, Dilthey tarafından üç dışlaştırma "sınıf"ının her biri için söz konusudur: 1. Anlatma (veya: tümce), 2. eylem, 3. (dar anlamda) yaşantı ifadesi. Bunların her birine elemanter anlamanın bir özgül formu denk düşer.

"Şüphesiz bu sınıfların her birinde böyle bir anlamın tekil olarak dışlaştırılması vuku bulur. Bir dizi harf bir araya gelip bir sözcük, sözcükler bir araya gelip bir tümce oluşturur ki, bu bir anlatma şeklindeki dışlaştırmadır. Bir mimik bizim için sevinç veya acının işaretidir. Kendilerinden hareketle birbirine bağlı eylemlerin topluca ortaya konulduğu elemanter edimler, ... bizler için belirli amaçların göstergesidirler. [2]

---

* O.F.Bollnow, *Dilthey.* Eine Einführung in seine Philosophie (*Dilthey.* Felsefesine Bir Giriş), Schaffhausen, 1980 (4. baskı), s. 192-224

2. Elemanter Anlamanın Doğrudanlığı

İfade ve anlam arasındaki ilişki bir neden-etki ilişkisi değildir. Dilthey bu ilişkiyi mantıksal olarak bir analojik sonuç çıkarma formu içinde ele almayı reddeder.[3] Hatta o analojik çıkarım öğretisini açıkça reddeder. İfade ile anlam arasındaki bir başka tür ilişki vardır:

"Elemanter anlama bir etkiyi bir nedene bağlama şeklinde bir sonuç çıkarma şeklini içermez. Zaten anlamayı, verili bir etkiden bu etkiyi doğuran bir yaşama bağlamının herhangi bir parçasına (bir neden olarak) bizi götüren bir yöntem olarak kavramıyoruz... İfade ve anlam arasında, birinin diğerini izlemesi şeklinde bir ilişki yoktur; tersine bunlar birbirine özgül bir şekilde bağlanmışlardır." [4]

Bu özgül bağlantı tarzı, ifadeye dökülmüş bir düşünme edimi içinde, dışsal olana bakıp içsel olanı ortaya çıkarmakla kurulmaz; tersine içsel olan dışsal olandan *doğrudan doğruya okunur*. Bu yolla elde edilen bilgi herhangi bir neden-etki bağıntısından elde edilmiş değildir ve buna ihtiyacı yoktur.

"Yaşama içinde karşılaştığımız dışlaştırmalar (davranışlar) ile tinsel olan arasındaki bağıntı, elemanter form içinde, tüm anlama için geçerli olduğu üzere, doğrudandır. Jest ve korku, yani dışsal olan dışlaştırma (jest) ile içsel/tinsel olan (korku) birbirini izlemezler, biri diğerinin sonucu (etkisi) değildir; tam tersine bunlar bir birlik oluştururlar (birinin irkildiğini -jest- gördüğümüzde onun korktuğunu anında/doğrudan anlarız -çev-). Her ikisi de, bir arada, dışa vurulmuş olandan tinsel olana geçişi sağlayan aynı temel bağıntı sayesinde anlaşılırlar."[5]

İfade yaşantıya sonradan eklenen bir şey olmadığından, tam tersine bunlar bir birlik oluşturduklarından, bu ifadenin anlaşılması da doğrudandır. Yaşantı ve ifade arasındaki bağın doğrudanlığı, bu ifadenin anlaşılmasındaki doğrudanlığa tekabül eder. Anlama daima ifadede kastedilene yönelir, ifadenin kendisine değil. Buna rağmen, içsel olanın anlaşılmasına aracılık eden dışsal olan, hiç de önemsiz değildir, hiç de amaç olan tinsele ulaşmak için başvurulan geçici, basit bir araç değildir; tersine dışsal olanın özgül bir önemi vardır. Öyle ki "duyusal yolla verili olan dışlaştırmalar tinsel olanda hiç de ortadan kalkmazlar." Dışsal ve içsel arasındaki ilişki, dışsalın içselden ayrılmadığı türden bir ilişkidir. Dışlaştırma sınıflarına uygun elemanter anlama formları vardır. En basit formlar günlük yaşamanın ihtiyaçlarından çıkarlar:

"Anlama öncelikle pratik yaşamanın ilgileri/çıkarları/ beklentileri içinde ortaya çıkar. Kişiler birbirini anlamak zorundadırlar. Biri diğerinin ne istediğini bilmelidir. Anlamanın elemanter formları öncelikle bu yolla oluşur." [6]

Mimikler böyledir, onlar hiçbir dolayıma gerek olmaksızın doğrudan anlaşılırlar. Mimikler, yaşantı ifadelerinin doğrudan anlaşılması bakımından örnekseldirler. Bir başka doğrudan anlama imkânını teknikte buluruz. Teknik anlamada, örneğin bir tahtanın testereyle kesilmesini doğrudan anlarız.

3. Anlama Ortamı Olarak Nesnel Tin

Dilthey, elemanter anlama öğretisini nesnel tin teorisi içine yerleştirir. Böylece nesnel tin, tekil yaşama dışlaştırmalarının vuku bulduğu ortak zemin olur. Öyle ki, onlar artık ancak bu ortak zeminde anlaşılırlar. Yine öyle ki dışlaştıranın tekilliği/bireyliği de burada arka planda kalır. Dilthey nesnel tin teorisiyle önemli bir dönüşümü gerçekleştirir. O daha önce tin bilimlerinin problematiğini, anlama nesnesinin özgüllüğünde/ tekilliğinde bulurken, şimdi bir *genel*'e, hepimizin "içine batmış olduğumuz" ve içinde birbirimizi anladığımız bir "ortaklaşalıklar ortamı"na yönelir.

Dilthey bu ortamı, onun tarihsellik karakterini vurgulayarak *"nesnel tin"* olarak adlandırır. O, Hegel'den aldığı ve "tarihsel ve anlaşılır dünya"[9] olarak nitelediği bu kavramı şöyle betimler:

"Ben nesnel tin'den, içinde bireyler arasında oluşan birlikteliğin kendini duyusal dünyada nesneleştirdiği değişik formları anlıyorum. Bu nesnel tin içinde, geçmiş, bizler için şu anda devam etmekte olan şeydir. Onun alanı, yaşama stillerinden, hal, tavır ve ilişki formlarından, toplumu yapan amaç bağlamlarına, yani ahlâk, hukuk, devlet, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar yayılır... O aynı zamanda diğer bireylerin ve onların dışlaştırmalarının anlaşılacağı ortamdır da. Çünkü içinde tinin nesneleştiği herşey, bir ben-sen birlikteliğini kendinde taşır."[10] Bir başka yerde: "Her tekil dışlaştırma bu nesnel tin içinde bir birlikteliği temsil eder. Her söz, her tümce, her jest veya her nezaket deyimi, her sanat eseri ve tarihsel eylem, her birinde dışa vurulanda bir ben-sen birlikteliği bulunduğundan, yani onları anlayacak olana bir birliktelik ile bağlı bulunduklarından ötürü anlaşılabilirler. Birey daima bir birliktelik sferi içinde yaşar, düşünür ve eyler. Ve o ancak böyle bir sferde yaşadığı için anlar. Anlaşılmış olan herşey, böyle bir birliktelikten çıkan bir aşinalığın, bir tanışıklığın damgasını taşır. Biz bu birliktelik içinde tutukluyuzdur; ancak onun içinde kendi evimizdeyizdir. Bu birlikteliği kendimiz dokumuşuzdur ve bu yüzden onunla ilgili herşeyin imlem ve anlamını anlarız."[11]

4. Anlamanın Ortaklaşalığı

"Nesnel tin" tavramıyla birlikte ortaya çıkan sorunları şimdilik gözardı ederek, bu kavramı, herşeyden önce anlaşılabilir olanın tüm dünyası için doğrudan bir işaret olarak ele almalıyız. Anlaşılabilir olanın içinde, "ağaçlarla süslenmiş bir meydan", "içinde oturulan yer" gibi en basit oluşumlardan sanatın, bilimin yüksek tinsel oluşumlarına kadar her şey girer. Dolayısıyla burada her türlü teorik temellendirmeyi bir yana bırakıp öncelikle bu kavramla işaret edilen alanın karakteristiklerini ortaya koymayı denemeliyiz.

"Nesnel tin" kavramını bilinçli olarak kullanmaya başlamazdan önce, Dilthey'ın anlama öğretisi, anlamayı, iki kişi arasında cereyan eden bir süreç olarak gösteriyordu. Bu kavramın kullanılmasıyla birlikte ortaya çıkan ayırım, iki kişi arasındaki anlama sürecinde artık onların birlikte yer aldıkları bir *ortam*ın önceliğine vurgu yapılmış olmasıdır.

Artık bireyler ancak bu ortam "içinde" birbirleriyle karşılayabilirler. Dilthey'ın anlama öğretisi, bu keşifle birlikte tamamen yeni ve derin bir temel kazanmış olur. Tekil bireyler arasında birbirini anlamanın nasıl meydana geldiği sorusu, Dilthey'ın sürekli uğraştığı bir sorudur. O 1890'lı yıllara kadar, bu soruyu eski teorisinde şöyle yanıtlamıştı: Tüm insanlarda aynı güçler etkilidir ve tekil bireyler bu güçlere değişik oranlarda sahip olmak veya olmamak suretiyle birbirlerinden ayrılırlar.[12] Dilthey'ın bu yanıtı, açıktır ki fizyolojik/psikolojik bazı esas alan bir yanıttır. Oysa yeni Dilthey, baz ve kaynak olarak, hepimizin "içine batmış olduğumuz şey"i, bizi sürekli çevreleyen "atmosfer"i, kısacası "birliktelik ortamı"nı göstermektedir şimdi. Anlama artık insanlar arasında fizyolojik/psikolojik bir kökensel eşitlik kabulüne bağlı değildir, böyle bir kabulden hareketle temellendirilmeye ihtiyacı yoktur. Tersine, anlama, hepimiz ortaklaşa bu ortam içine batmış olduğumuzdan, kaynağını yine bu ortamda bulur.

Böylece anlamanın bazı ve kaynağı değişmiş olur. O artık benim tekil bireyleri olduğu kadar kendisinden hareketle nesnel oluşumları da anladığım fizyolojik/psikolojik kaynak değildir. Tam tersine: Biz önce verili nesnel tin içinde ortaklaşa olanı anlarız ve daha sonra bu anlama temelinde diğer tekil bireyleri de anlamış oluruz. Ve böylece öğretisinin hareket noktası da değişmiş olur: Artık hedef tekil insanı anlamak değildir; tersine hedef dünyayı ve yaşamayı bütün olarak anlamaktır. Bu dünya, insanları çevreleyen tekil bireye öngelen bir dünyadır. Dolayısıyla artık genel olarak *dünyayı ve yaşamayı anlamak*tan söz edebiliriz. İnsanın bu dünyada karşılaştığı herşey, ancak bu ortamdan hareketle anlaşılabilir.

Ve tabii ki bu dünya insanın sadece anlama edimini gerçekleştirdiği ortam olmakla sınırlı değildir; hatta onun içinde yaşadığı, içinde kendini geliştirdiği ve geliştirdiği şeyler tarafından belirlendiği ortamdır da. Bu şu demektir: Dilthey artık anlamanın kaynağına topluluğu/toplumu koymuştur. Birey, kendinin ayırımına bile ancak bu ortam içinde varabilir. O yalnızca anlamanın gerçekleşme ortamı olmakla kalmaz, hatta bizzat yaşamanın kökensel ortamı, bizzat yaşama olur. Ve yaşama genelinde bu ortaklaşalık ortamında gerçekleştiği içindir ki, anlama diye bir şey vardır.

"Birey daima bir ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür ve eyler. Ve o ancak ve sadece böyle bir sferde anlar."

Ve tabii ki burada insanların topluluk/toplum halinde nasıl bulundukları değil, yaşayan insanın daima zaten bir topluluk/toplum içinde bulunması söz konusudur ki, bu durumda anlama insanın neliğine ait bir edim olur. Çocuk bile dünyayla ilişkisini böyle kurar, dünyayla ilişkisini bu ortam aracılığıyla anlar:

"Çocuk konuşmayı öğrenmeye başlar başlamaz, artık ortaklaşalığın ortamına batmış demektir."[13]

Anlama (veya daha doğrusu: bizim burada elemanter anlama olarak gösterdiğimiz anlama formu) o halde tekil insandan değil, ortaklaşalığı içindeki insan yaşamından

hareket edecektir. Aslında elemanter anlamada bir *nötralite* vardır. Bu nötralite, bir tekil insanla karşılaştığımda hemen kendini gösterir. Bir insana güldüğümde veya ona bir el hareketi yaptığımda, hemen bilirim ki, o da güler veya bir el hareketi yapar, v.b. Fakat ben onun gülümsemesini veya hareketini o tekil insana ait bir şey olarak anlamış olmam, bunları o insanın bir tekil davranışı olarak anlamam; tersine onun gülümsemesini ona özgü ve ona özel bir şey olarak ayrı bir yere koymadan, tam bir ayırımsızlıkla, gülümsendiğinde veya surat asıldığında nasıl davranıldığını genellikle bildiğimden, anında anlarım.

Burada, *davranış* zemini olarak adlandırılabilecek ve saf biyolojik yaşamadan tinsel alana kadar yayılan bir zeminden söz edilebilir. Davranış zemini (ve alanı), içsel-dışsal ayırımının henüz olmadığı, daha doğrusu böyle bir ayırımın yapılmadığı bir zemindir. Burası herkesin herkes gibi olduğu zemindir. Daha sonraları Heidegger buna "man" alanı adını verecektir; yani "yapılır"ın, "edilir"in alanı. Bu nötralite zemininden, daha sonra, özgül bir dışsaldan özgül bir içsel farklılaşır. Öyleyse elemanter anlama bu davranış zemininde yönlenen bir anlamadır. Davranış zemini nötralite içinde bulunur.

Bu demektir ki, elemanter anlama sadece dış görünümde kalır. Ve elemanter anlama bakımından insanlar aynı nötralite içindedirler. Haidegger Dilthey'ın bu düşüncesini izleyerek "man" alanından söz ederken, bu alanın henüz "kişi"yi tanımadığını ekleyecektir. Bu alan, kişilik dışı, anonim kurallılıklar alanıdır; "yapılır", "edilir" ile ifade edilen kurallarca belirlenir.

5. Nesnel Tin

İçinde tüm anlamanın hareket ettiği ortaklaşalık ortamının bu şekilde betimlenmesinden sonra, bu ortamın Dilthey tarafından Hegel'den alınma bir terimle "nesnel tin" olarak nasıl gösterildiğine geçebiliriz. Bu "nesnel tin", Nicolai Hartmann'ın[14] "nesneleşmiş tin"iyle anlamdaş yönler içerir. Hartmann'a göre, "nesneleşmiş tin", daha sonra mutlaka ortaklaşalık karakterine sahip olan anlam dünyası içinde tinselliğin dışlaşmasıdır; hatta o *tek bir kişinin kişisel yaratımından* çıkmış olsa bile.

"Dâhinin eseri de, idelerden, duygusal/ahlâksal yaşamdan, bir çağ ve çevrenin idealinden bir ortaklaşalığı temsil eder."[15]

Dilthey "nesnel tin" kavramını şu düşünce yolu üzerinde kullanır: Ben anlama nesnesini nesnel tin olarak kavramakla, anlayan ile anlaşılanın aynı ortaklaşalık içinde bulunduklarını, dolayısıyla anlamanın imkânını göstermiş olurum. Dilthey nesnel tin kavramını kullanmakla, saf yaşantı ifadelerinin elemanter anlama yoluyla doğrudan anlaşılması konusunda daha önceleri belirttiklerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalır. Artık davranış zemininin (alanının) anlaşılması da, nesnel tin bakımından değerlendirilir. Bu durum, özellikle Dilthey'ın yaşama dışlaştırmaları üzerine yaptığı çeşitli sınıflandırmaları nesnel tin kavramına uyarlama çabasında belirginleşir:

"...Yaşam dışlaştırmaları ortaklaşalık içinde meydana gelirler ve ortak bir düzenleme içindeki halleriyle verilidirler. Bir tümce, bir dil ortaklığı içinde sözcüklerin ve fiil çekimi formlarının anlamlarıyla bağıntılı olarak, sentaktik bir düzen içinde oluşan bir ortaklaşalık sayesinde anlaşılır. Davranışlar, belirli bir kültür çevresi içinde bir düzen ve şekle sahip olurlar. Örneğin bir selâmlaşma sözcüğü veya reverans, belirli bir kültür çevresi içinde bir tinsel tutumun göstergeleri olarak anlaşılırlar..... Her yerde bir ortaklaşalık içinde ortaya çıkan bir düzen aracılığıyla, davranış ile tinsellik arasında bir bağıntı vardır."[16]

Tümce, nezaket kuralı ve zanaat usulleri, daha önce geliştirilmiş olan üç dışlaştırma formuna uyarlar. Anımsanacağı gibi bunlar elemanter anlamanın nesneleriydiler. Sorun, bunları da nesnel tin içine alıp almamak gerektiğidir. Dilthey'ın yanıtı açıktır: Bunlar da tinin nesneleşme şekilleridir. Dolayısıyla elemanter anlama bile, ancak çeşitli kültür çevrelerindeki insanlar arasında mümkündür. Yani tarihsel olarak oluşmuş bir nesnel tin olmadan, elemanter anlama da olamaz. Bir ortak gelenek olmadan tümceler, nezaket kuralları ve zanaat usulleri de olamaz.

2. YÜKSEK ANLAMA

1. Yüksek Anlamaya Geçiş

"Anlamanın yüksek formları", sonradan elemanter anlama üstünde inşa edilirler. Elemanter anlama tekil bir dışlaştırma ile onun anlamı arasında gerçekleşirken, yüksek anlamada çeşitli dışlaştırmaların bir toplamından hareketle "yaşama bağlamlarının bütünü"nü anlamak esastır.

"Burada, ifade ile ifade edilen arasındaki ilişki esastır. Bu ilişki, bir başka kişinin dışlaştırmalarının çokluğu ile bunların temelindeki iç bağlam arasındadır."[17]

O halde yüksek anlamada, daima, parçadan bütüne doğru gitmek söz konusudur. Yüksek anlama elemanter anlama edimleri üzerinde kurulur. Bu elemanter edimlerin bir araya gelmeleriyle anlamanın yüksek formlarına geçilir ki, bu edimler "anlamanın yüksek formlarını mümkün kılan harfler gibi"[18] dirler. Yüksek anlama;

"Yeniden-kurma için gerekli olan elemanlara ulaşmayı mümkün kılan elemanter anlamaya dayanır."[19]

Demek ki basit formlar yapı taşları gibidirler. Bunların bir araya getirilmeleri için yüksek anlama formlarına ihtiyaç vardır. Yani burada, elemanter anlamadan yüksek anlamaya, basitten karmaşığa doğru bir geçiş vardır. Anlama edimi derece derece zorlaşır. Fakat edim olarak özünde aynı kalır.

2. Elemanter Anlamanın Yetersizlikleri

Dilthey, elemanter anlamanın yetersizliğini şöyle açıklar:

"Anlamanın elemanter formlarından yüksek formlarına geçiş, yine de elemanter formların içinden geçilerek olur. Verili bir dışlaştırma ile anlayan arasında ne kadar uzaklık/yabancılık varsa, o kadar belirsizlik meydana gelir. Anlayan, bu belirsizliği aşmayı denemek zorunda kalır. Dolayısıyla anlamanın yüksek formuna ilk geçiş, dışlaştırmanın normal bağlamından ve bu dışlaştırma içinde ifade edilmiş olan tinsellikten hareket etmekle olur. anlamada bir iç zorluk veya bilinen bir şeyle bir çelişki ortaya çıkmışsa, anlayan bu durumda bir sınamaya başvurur. O, dışsal ve içsel olan arasındaki normal bağın gerçekleşmediği halleri hatırlar... Böylece çeşitli tarzlarda, diğer dışlaştırmalara başvurmak veya şüphemiz hakkında bir karara ulaşmak üzere, tüm yaşama bağlamına geri dönme gereği ortaya çıkar."[20]

Burada önemli olan, elemanter anlamadan yüksek anlama formlarına geçişin bir teorik bilme ihtiyacından değil, tersine bizzat yaşamanın gereklerinden çıkmış olmasıdır: Yaşamada belirsizlikler, zorluklar, çelişkiler meydana gelir ve bunlardan ötürü "dışlaştırma ile içsel olan arasındaki normal bağ" burada *zedelenir*. Dilthey bu zedelenmenin ne şekilde meydana geldiğine ancak kısaca işaret eder: Susabilirim, meramımı yanlış anlatabilirim... Böylece de yaşantı-ifade-anlama arasındaki "normal" bağ zedelenir ve bu zedelenme, anlamanın yüksek formlarına geçmeyi gerekli kılan kalkış noktasıdır. Örnek: Birini gülerken gördüğümde ve bunun bana göre hiçbir sebebinin olmadığını sandığımda veya birisi masum bir bakıştan büyük bir rahatsızlık duyduğunda, ben artık bunları doğrudan anlayamam. Ve işte anlamanın yüksek formuna geçiş, benim artık ilgili kişinin tüm yaşamına geri dönerek, o kişinin özel yaşam koşullarına ve o kişinin karakterine yönelerek, daha önce bana anlaşılmaz görüneni anlaşılır kılma çabamla gerçekleşir. Artık burada ancak bütünden hareketle benim için bulmacamsı görünen şeyi açık hale getirebilirim.

Demek ki elemanter anlama süreci içinde şüphe ve belirsizliklere düşüyorum; elemanter anlama burada bana yetmiyor ve *artık-anlayamama* durumunda kalıyorum. Ve bu *artık-anlayamama durumunda, daha sonra, anlamanın yüksek formları harekete geçer*. Yüksek anlama, bildik olan ile anlaşılmaz olanın, yani bildik olanın alanı içinde bir belirsizliğin ortaya çıktığı bir sınırda harekete geçer. Dilthey, yüksek anlama edimine örnek olarak bir yazının "açımlanması"ndan şöyle söz eder:

"Yaşam dışlaştırmaları tamamen yabancı şeyler olsalardı, açımlama denilen şey mümkün olmazdı. Onlarda hiçbir yabancı şey bulunmasaydı, açımlama gereksiz olurdu. Demek ki açımlama, bu ikisi arasında bulunur."[21]

Açımlama, bilinenle bilinmeyen arasındaki dar sınırda yer alır.

3. Yüksek Edimlerin Geliştirilmesi

Dilthey'ın derin ve temel önemdeki görüşleri, yüksek anlamanın meydana gelişine ilişkindir.

Elemanter anlamada özel bir edime gerek yoktur. Hatta burada tinsel bir edim olarak anlamadan söz etmek yanıltıcı bile olabilir. Elemanter anlamada şeyleri ve insanları *doğrudan/anında anlama* söz konusudur. Bu edimde henüz teorik bir anlama, bir düşünsel inşa yoktur. Fakat elemanter anlama, tüm teorik/kavramsal anlamanın da koşuludur. İnsan yaşama içinde, tıpkı hayvanlar gibi, neyin yararlı ve neyin düşman olduğunu bilir. Fakat onu hayvandan ayıran şey şuradadır: Hayvan bu elemanter anlama sferinde koruyucu bir mahfaza içinde yaşar ve bu mahfazayı istese de kıramaz. Oysa insan bu güvenceli anlama ortamından dışarıya çıkma imkânına sahiptir ve zaten bunun dışına çıkmaya zorlanır. Onu buna zorlayan, bizzat yaşama bilmecesidir. Naif anlamanın kırılmasıyla birlikte, insanın durumu, Plessner'in Dilthey'ın kendisi için söylediği gibi, "sallantılı ve tehlikeli bir durum"a dönüşür. [22]

Öyleyse tekrarlayalım: Elemanter anlama için "anlama" sözcüğünü kullanmaktan bile kaçınmak gerekir. Çünkü bu elemanter anlama sözcüğünde daima biraz psişik yaşama sferinden bir çağrıştırma vardır. Bu yüzden onun yerine *doğrudan/çevresel yönelim, çevre koşullarına kendini uyarlama edimi*, v.b. demek gerekir. Oysa bilinçli yaşama düzleminde ortaya çıkan ve zaten naif yaşama güvenliğinin zedelenmesinden sonra beliren anlama, bundan tamamen başkadır. Çünkü *yüksek tinsel yaşama, aşağıdakinin zedelendiği yerde* ortaya çıkar. Fakat görüleceği gibi, yüksek tinsel yaşama, aşağıdakinin yerini alan, onu ortadan kaldıran bir yaşama değildir. Tam tersine her anlama çabası, bir zedelenmenin aşılması/giderilmesi gereğinin ürünüdür ve dolayısıyla daima bu zedelenmenin gerçekleşme ortamına, yani aşağıdakine bağlı kalır. Anlaşılmayanın yeniden anlaşılmasıyla, zedelenme hemen ortadan kalkar. Bu arada, anlaşılmış olan şey yeniden naif yaşama çevresine katılır. Tabii anlaşılmayanı anlama edimi, yani yüksek anlama edimi de elemanter anlama çevresine katılıp ortadan kalkar.

Demek ki anlama daima yabancı ve anlaşılmaz olanla sınırdaştır ve daima ve ancak anlaşılmayanla bağıntılı olarak mümkündür. Humboldt şöyle demişti: "Her anlama aynı zamanda daima bir yanlış anlamadır."[23] Her anlama, naif yaşama çevresini aştığı kadarıyla/sürece, bu naif yaşama çevresi içinden bakıldığında bir yanlış anlamadır. Humboldt'un sözünü ettiği bu bağıntı, Dilthey'ın anlaşılması gereken bütünün her parçasında "hem belirli, hem belirsiz" bir yön olduğunu söyleyerek ön plana çıkardığı aynı bağıntıdır.

Her anlamama/anlayamama, derine doğru giden bir yol açar. Buna karşılık her kendiliğinden/doğrudan anlama, yüzeysel olana eşlik eder. Ve tüm anlama zorunlu olarak bir yanlış anlama olduğundan, tüm insani varoluş hep bir iki-anlamlılık içinde bulunur. Bunun gibi insani yaşamın iki-anlamlılığı, anlamanın anlamama/ anlayamama ile bu bağıntısı içinde ifadesini bulur.

Ve nihayet: Tüm anlama nasıl ki bir zedelenmenin aşılması/giderilmesi ise, anlama da zedelenme giderilir giderilmez ve yeniden doğal işlevler oluşur oluşmaz sona erer.

Bu, insanın kendini anlaması bakımından da geçerlidir. Anlama, anlaşılmak istenilen ile araya *uygun* bir mesafe koymayı gerektirir. Fazla yaklaşmak kadar fazla uzaklaşmak da güçlükler doğurur. Bu nedenle, kendisiyle gerçekten iyi bir şekilde beraber yaşadığımız bir insanı bile, ancak yine de bilişsel yüksek anlama içinde, yani onun bireyliğini kavramsal yoldan bilme etkinliği içinde tanıyabiliriz. Onda anlamadığımız/ anlayamadığımız bir yönü yüksek anlama ile bilişsel/kavramsal yoldan anladığımıza inandığımızda, anladığımız şey, onunla ilişkimize taşınır ve bu, yeni bir zedelenmeye/anlayamamaya kadar böyle sürüp gider. Şimdi buna daha yakından bakalım.

4. Bireyliğin Anlaşılması

Elemanter anlamadaki belirsizlikten yüksek anlamaya bu geçiş noktasına, bir ikinci nokta da katılır:

"Yüksek anlama elemanter anlamadan bir başka yönde de ayrılır ki, bu yön yüksek anlamanın doğasını tam olarak açık kılar."[24]

Daha önce de belirtildiği gibi, elemanter anlamadaki çelişkiler "tüm yaşama bağlamı"na geri gitmeyi gerektiriyordu. "Dışsal olan ile içsel olan arasındaki normal ilişkinin" zedelendiği yerde, bu ilişkiye artık ancak bütünün özgül koşul ve donanımından hareketle nüfuz edilebilir. Bu şu demektir: Şimdiye kadar işaret edilen ortam zemininde artık anlaşılamayan şey, bu kez, bu insanın ifadesine bakılarak anlaşılır kılınır. Elemanter anlamanın gözlem ufku içinde dışta kalması zorunlu olan *bireylik* kavramı, burada ön temel olarak devreye girer. Bütüne yöneliş, daima bireyliğe dönüştür ve ancak bu dönüşle (yani artık kendiliğinden anlaşılır olmayanın anlaşılma tarzı içinde) bireylik denen şey bize açık olabilir.

Demek ki, bize insani yaşamanın olağan halde verili olan ortalamalarının genel alanından bireyliğe yöneliş, bu ortalamalar alanını kırmakla mümkündür. Yani özel bir yaşam birliğinin (tekliğinin) bütününe yöneliş, ortalamanın genel ortamının ("man" alanının) ve bizzat bu genelliğin yırtılmasıyla, onun kabuğundan çıkmakla olur. Fakat bu bir kopup kurtulma değildir. Bu ortalamalar alanı bir iç yapıya sahiptir; dolayısıyla bireylikler ancak onun içinde farklılaşabilirler, onun dışına çıkarak değil.

Bireyliği anlamaya yöneliş, Dilthey'da yalnızca bizzat yaşamanın gereklerinden dolayı ortaya çıkmaz. Hatta bu yöneliş kendini bu gereklerin kaynağından serbestleştirir. Öyle ki, kendimizi bile bu serbestleşmiş, bağımsızlaşmış ilginin/yönelişin nesnesi kılmaya başlarız. Anlama edimindeki bu bağımsız ilgi, anlayanı harekete geçiren bir ikinci saik, bir zemberek gibidir:

"Kişinin gizi, kendini bilme isteğini ve yeni ve daha derin bir anlama çabasını kışkırtır."[25]

"Kendini bilme" isteği, burada bireyliğe yönelik teorik ilginin kaynağıdır ve "bizi sürekli olarak diğer insanları hesaba katmaya zorlayan pratik ilgiden bağımsız"dır.[26]

Dilthey bunu şöyle vurgular: "Birey, tarihsel dünyada kendi başına bir değerdir; öyle ki o, bizim şüpheden arınmış olarak saptayabildiğimiz biricik kendi başına değerdir."[27]

Tam bu noktada Dilthey'ın kendi özel ilgisi devreye girer. Onu aslında sadece tekil görünümler içinde kendini gösteren yüksek tinsel yaşama ilgilendirir. Bu nedenle elemanter anlama da durmadan gelişir; çünkü Dilthey, artık elemanter anlamayla, bireylerin yüksek edimlerin anlaşılması için bir alt yapı oluşturan bir anlama tarzı olarak ilgilenmeye başlamıştır.

"Anlama, nesnesine daima tekil/biricik bir şey olarak sahip olur."[28]

Bu demektir ki, artık "anlama" sözcüğünün geçtiği her durumda, yüksek anlama edimlerini akla getirmek gerekir.

Anlamanın elemanter ve yüksek formları arasında, birinin yapısı ile diğerinin yapısı arasındaki ilişki, böylece tekil/biricik olanın anlaşılması açısından kurulur. Bu ilişki, anlama nesnesindeki altyapı-figür ilişkisine de uyar ki, bunlar birbirleriyle çeşitli tarzlarda bağıntılıdırlar. Dilthey bu çifte hali şöyle yorumlar:

"Nesnel tin ve bireyin gücü, bir arada, tinsel dünyayı belirlerler. Tarih, bu ikisinin araştırılmasına bağlıdır."[29]

5. Kendini Anlama Üstüne Son Saptamalar

Elemanter ve yüksek anlama arasındaki ilişkiye kısaca yeniden bakalım: Birincisi bir ortalamalar alanı, bir vasatlıklar ortamı içinde hareket eder. Bireylik ise ancak ikincisinde kavranılabilir ki, bu, *kendini anlama*nın doğasının daha derinliğine kavranılmasını sağlar. İnsanın kendini bile sadece kendi özgül ifadelerinin anlaşılması yoluyla, yani dolaylı bir şekilde kavradığı/bildiği hakkındaki daha önceki iddia, bizim yaşamayı bağımsız bir ilgi ile doğrudan anladığımız iddiası ile, ne var ki çelişkilidir. İkinci iddiaya göre, insan kendini dünyayla kendine göre kurduğu ilişkiye göre anlar ve bunu yapay olarak kendi dışlaştırmalarını anlamlandırmaksızın yapar. O bir niyeti anladığında ve bu niyetin kendisi için ne ifade ettiğini bildiğinde neşelenir veya kaygılanır ve neşeli ve kaygılı olduğunu bilir. Fakat bu durumda şu soru ortaya çıkar: Kişinin kendini böyle doğrudan anladığı iddiası ile kendini ancak ifadenin dolayımı içinde anlayabileceği iddiası nasıl bağdaşırlar?

Aslında çelişkili gibi görünen bu durum şöyle açıklanabilir: Yüksek anlama için ifade dolayımına başvurma zorunluluğu elemanter anlama için geçerli değildir veya tersine elemanter anlama kişiyi kendi bireyliği içinde anlamada geçerlidir. Bu şu demektir: Kendimin doğrudan farkına varmamı sağlayan anlama, elemanter anlamadır. Elemanter anlama, kendimi bir ortalamalar alanı içinde kavramamı sağlar. Buna karşılık kendimi diğer insanlardan ayıran kendi konumum içinde anlamam, ancak ifade yolu üzerinde mümkündür.

Bu, şu sorunun yanıtını da getirir: Doğrudan anlama ile kendi hakkımda anladığım

şey nedir? Bu anlama, aslında bizim dünyayı anladığımız genel yaşama anlamasını hiç de aşmaz. Kendi özgül duygularım veya yönelimlerim hakkındaki bildiklerimi de, aynı genel yaşama anlaması içinde bilmiş olurum. Demek ki burada kendimi anlamam, benim yaşantımın bir başkasının yaşantısından farklı olmadığı, daha doğrusu farkın ortaya çıkamadığı aynı nötralite içinde vuku bulur. Fakat anladığım şey, daima tekil bir edim ve tekil bir durumdur. Bu, muhakkak ki benim "kendilik" bilincim sayesinde olur. Fakat bu durumda benim "bireylik"imin bilinci ortaya çıkmış olmaz. Burada kendimi, herkesin kendini anladığı şekilde, yani ortalamalar alanı içinde anlarım. Dilthey'ın "kendilik" bilincinin "bireylik" bilinci için yeterli olamayacağı konusundaki kanıtı, özgeçmişin özgül "içkinlik"idir.[30] Özellikle "büyük insanları"ı anlamak için, onların özgeçmişlerine özgül bir şekilde yaklaşmak gerekir. Fakat "bireylik"in betimine, bir tekil insanın betimi yoluyla ulaşılmaz:

"Kendimiz için her şey kendiliğinden anlaşılır haldedir; öbür yandan kendimiz için ne var ki hiçbir ölçüte sahip değiliz. Kendimizi ölçebileceğimiz şeyler, içinde yaşadığımız boyutlar ve sınırlamalardır."[31]

Dilthey'ın keşfinin önemi burada ortaya çıkar: Kendimi kendi özgüllüğüm içinde görmek istersem, ancak ve ancak ifadenin dolayımına başvurabilirim. "Kendimi doğrudan nasıl anlayabilirim?" diye sorarsam, kendimi anlayamam. Ancak kendini anlamanın zedelenmesinden sonradır ki, kendimi kendi bireyliğim içinde görebileceğim bir çıkış noktası ortaya çıkmış olur.

Buradan hareket edildiğinde şu özel güçlük ortaya çıkar: Kendini anlamanın yabancı olanı anlama karşısındaki durumu. Yabancı olan "dışardan", kendimiz "içerden" görülür. Fakat içsel olana bakışta içerilmiş olan güvenilirlik, aynı zamanda özgül bir yoksulluk içerir. Çünkü yabancıyı dıştan gözleriz, ondaki belirli yönleri bir araya toplar ve onun hakkında bir betim, bir "resim" oluştururuz. Fakat böyle bir "resim" ne kadar gerekli ise de, o sadece bir resimdir, bir görüntüdür. Oysa kendi hakkımda böyle bir resim bile elde edemem. Çünkü kendi hakkımda, kendisinden hareketle çeşitli yönlerimi birlikli bir resim halinde bir araya toplamamı sağlayacak bir kalkış noktası, bir perspektif bulamam. İşte bu durumda dolayıma başvururum: Kendimi, diğer insanları anlama yolu üzerinde anlamak. Ve böyle bir yansıtma imkânının, yani başkasında kendimi görme imkânının sınırlarında, kendi hakkımdaki bilgimin sınırları da belirmiş olur.

3. YORUM VE HERMENEUTİK

1. Sabitleşmiş İfadenin Önemi

Dilthey'ın geç döneminde geliştirmiş olduğu yaşantı-ifade-anlama ilişkisi ve özellikle de tüm anlamanın (en azından: yüksek anlamanın) ifadeyi izlemek zorunda olduğu kavrayışı, insanın kavranılması imkânı açısından olduğu kadar felsefenin yapılandırılması

açısından da büyük öneme sahiptir. Çünkü kendimizin olduğu kadar yabancı bireyliğin kavranılması ifadenin anlaşılmasına bağlıdır. Bundan da öteye, insanın özüne, bireylerin ortaklaşa oluşturdukları genellik aracılığıyla ancak ifadeyi anlama süreci içinde nüfuz edilebilir ki, bu noktada artık tümüyle felsefenin kendisi için bir temellendirme gereği ortaya çıkar. Fakat insanın özüne ilişkin mümkün en yüksek kesinliğe sahip bir bilgiye ulaşabilmek için, anlama nesnesi olan ifadenin bilimsel bir kavrayışa uygun düştüğü yerde kalmalıyız.

Günlük yaşamanın mimik ve jest gibi ifade formları, böyle bir sağın (tam) kavrayış için uygun değildirler. Bunlar hızla değişirler ve anlama edimi bunlarda hiçbir şeyi sağınlıkla kavrayamaz. Anlama burada bir anlık bir yönelim içindedir. Burada mimik ve jestin o andaki yorumunu daha sonra bu mimik ve jestle karşılaştırma ve böylece yorumu kontrol etme imkânı yoktur. Bu nedenle, dilsel ifade, anlama için daha elverişlidir. Çünkü her ne kadar dile getirilmiş söz de gelip geçici ise de, onun kavramsal doğası, yine de bu sözü bellekte değiştirmeden ele almaya izin verir. Fakat bu yolda da bu kez insan belleğinin sınırlarına gelip dayanılır. Oysa anlayıcı bir yorum için dilsel ifadeler malzeme olarak anlayanın/yorumcunun her an ulaşabileceği bir yerde olmalıdırlar. İşte burada *sabitleşmiş* yaşama fenomenlerinin önceliği gündeme gelir. Mimik, jest ve söz gibi geçici/uçucu olmayan, sabitleşmiş yaşama fenomenlerinden kastedilen ise, yazılı eserlerdir. Yazılı eserler bir kez ortaya konulduktan sonra, öznel koşullardan bağımsızlaşırlar, nesneleşirler. Bu özellikleriyle kendileriyle sürekli meşgul olmaya, geçmişteki olay ve eylemlerin bilinmesine/haber alınmasına izin verirler. Anlama nesnesi böylece yazılı eserler olarak bir kez saptandıktan sonra, artık bunlar aracılığıyla yaşamanın kavranılmasına bizi götürecek olan bilimsel yol, daha sağlam bir şekilde izlenebilir:

"Bir yaşama fenomeni ne ölçüde sabitleşmişse ve biz ona her an ne ölçüde geri dönebiliyorsak, o ölçüde denetlenebilir bir nesnellik derecesine ulaşabiliriz."[32]

Dilthey, anlamayı daha önceleri şöyle tanımlamıştı:

"Dıştan verili olan işaretlerden hareketle içsel olanı bilme sürecini anlama olarak adlandırıyoruz."[33]

Oysa şimdi anlama ediminin sabitleşmiş fenomenlere yöneltilmesiyle birlikte, anlamada *açımlama* ve *yorumlama* olarak yeni bir basamak ortaya çıkmaktadır:

"Anlama, hem anlaşılması gereken şeyin içeriğinin ayrıntılarıyla incelenmesi ve hem de bu içeriğin bilgisinin genelgeçerliği yönünden, açımlama ve yorumlamada en yüksek yetkinliğine ulaşır. Biz açımlama veya yorumlama terimleriyle, sürekli sabitleşen yaşama fenomenlerinin ustalıkla anlaşılmasını kastediyoruz."[34]

Anlaşılıcağı üzere, sürekli sabitleşen fenomenler arasında, *dil* Dilthey için özel bir yere sahiptir. Çünkü ona göre dil formu içinde, "insanın içselliği kendi kuşatımlı, kapsayıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifade kalıbını bulur."[35] Öyle ki, dilsel eserler, Dilthey'a göre, örneğin plastik sanat eserlerine göre üstünlüğe sahiptirler. Yine öyle ki, Dilthey bir başka

yerde, açımlama veya yorumlama kavramına "yazılı olarak sabitleşmiş yaşama dışlaştırmaları"[36]nın kavranılmasıyla sınırlı dar bir anlam verir.

Dilthey, açımlama veya yorumlamanın nesnesini yazılı eserler olarak saptadıktan sonra, sistematize edilmiş bir açımlama öğretisine, yani *hermeneutik*'e geçer. Eski, romantik açımlama öğretisi, açımlamayı, kişisel dehâya bağlı sezgisel/yönelimsel bir etkinlik olarak belirlemişti. Oysa Dilthey, romantik hermeneutiğin bu açımlama öğretisini yetersiz bulur. Hermeneutik her zaman bir açımlama öğretisi olmuştur. Fakat şimdi hermeneutiğin sıkı "kurallar"a ve belirli bir "yöntem"e dayalı bir açımlama öğretisi olarak konumlanması gündemdedir. Dilthey, hermeneutiği şöyle tanımlar: "Hermeneutik, yazılı olarak saptanıp kâğıda dökülmüş yaşama dışlaştırmalarının öğretisidir."[37] Öyleyse hermeneutik, açımlamanın ve dolayısıyla en genelinde anlamanın bilimsel/yöntemsel formunu ortaya koymalıdır. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu" (1900) adlı eserinde, bu amaçla, filolojik yorumlama sanatının tarihinden başlayarak, bir açımlama öğretisi olarak hermeneutiğin neliğini araştırmaya girişir.

2. Hermeneutik Olarak Felsefe

Yorumlama ve hermeneutik kavramları, Dilthey'da öncelikle tin bilimlerinin yöntemi problematiği çerçevesinde ele alınır. Fakat daha sonra anlama kavramının ve anlamanın "ifadeyi anlama" olarak daha yakından belirlenmesi, giderek hermeneutiğin felsefenin yöntemi olarak genişletilmesine yol açar. Öyle ki, Dilthey için ifadenin yöntemsel olarak sağın şekilde yorumlanması, genellikle felsefenin başvurabileceği biricik yöntem olur. Yukarıda belirtildiği gibi, her ne kadar yorumlamada esas olarak dilsel eserlerin açımlanması söz konusu ise de, kavram, giderek tüm "tinsel yaratılar"[38]ın açımlanmasını kapsayacak bir anlam genişlemesine uğrar. Öyle ki açımlama, şimdi artık bir yazılı eserin veya insan bireyinin özgüllüklerine değil, bunlarda içerilmiş olan şeye, yani insani yaşamanın doğasına yönelir. Böylece daha önce "tinsel dünya"yı belirli sınırlılıklar içinde anlamanın/bilmenin öğretisi olarak sunulan hermeneutik, bu dünyanın tümüyle, kökenlerine kadar anlaşılmasının/bilinmesinin öğretisine dönüştürülmüş olur.

Dilthey'a göre bir "sistematik organizasyon hermeneutiği"[39] vardır. Bu hermeneutik, adı üstünde, tinsel dünyanın organizasyonuna sistematik bir şekilde eğilmektedir. Böyle olunca tinsel dünyanın oluşturulmasında önemli payları olan dünya görüşleri, felsefeler, artık kendileri bakımından değil, tinsel dünya organizasyonunun etkenleri olarak yorumlamanın nesnesi kılınmışlardır.[40] Liberal veya sosyalist olmak başka, liberalizm ve sosyalizmin modern dönemlerde bir tinsel dünya organizasyonun etkenleri olarak görülüp yorumlanmaları başkadır. Bunun gibi, pratik yaşamada anlaşma aracı olan kavramlar ve kategoriler, yalın halleriyle değil, onlarda içerilmiş olan dünyagörüşü bakımından araştırılacaklardır.[41] Özellikle dil, dünyagörüşlerinin, yaşamaya bakış tarzlarının, perspektiflerin sözcükler, tümceler aracılığıyla nesnelleşme ortamı olarak ele alına-

caktır.[42] Dilthey'a göre, her özel/tarihsel dilde özel bir yaşam kavrayışı vardır. Fakat daha da ötesi, dilin kendisi, dünyayı ve yaşamayı açımlama aracıdır da. Dilsel eserleri nesne olarak alan anlama/açımlama/yorumlama etkinliği de, en nihayet dil içerisinde gerçekleştirilen bir etkinliktir. Bu noktada artık Dilthey, genişletilmiş bir dil kullanımı içinde, doğruca, yaşamanın veya dünyanın yorumlanmasından ve açımlanmasından söz edebilecektir.[43] Şimdi artık söz konusu olan hiç de tekil insanın kavranılması değil, tersine genellikle "insan"ın kavranılmasıdır. Ve böylece hermeneutik artık felsefenin yöntemi olur.

3. Tinin Anlaşılması

Önceki yıllarında Dilthey çok özel bir tarzda "betimleyici ve ayrıştırıcı" bir psikolojiyi tüm tin bilimlerinin temel bilimi olarak konumlamıştı ve böyle bir psikoloji aracılığıyla tin bilimlerine "sağlam ve genelgeçer bir zemin" kazandırma imkânı üzerine düşünmüştü. Daha sonraları yaşantı-ifade-anlama bağıntısına duyduğu derin ilgi, onu zorunlu olarak bir başka yöne götürmüş ve sonunda *psikolojik temellendirme yerini hermeneutik temellendirmeye bırakmıştır.*[44] Çünkü psikolojik temellendirmede birincil olarak ele alınması gerektiği düşünülen ve anlaşılması tüm tinsel oluşumlar için koşul sayılmış olan psişik yaşam bile, şimdi artık ifadenin, özel olarak da dilsel eserlerin açıklanmasına giden yol üzerinde sadece gelinip geçilen bir yer olmuştur.

"Psişik yaşamın yapısının kavranılması, içinde psişik yaşam bağıntılarının ifade edilmiş olduğu eserlerin açımlanmasına bağlıdır."[45]

Dilthey'ın hermeneutikle ilgilenmesi çok erkenden başlamıştır. Onun Schleiermacher'in hermeneutiği üzerine çalışması 1860 tarihini taşır. Ve Dilthey izleyen yıllarda da hermeneutik üzerine çalışmalarını sürdürmüştür. Özellikle 1890'lı yıllarda, ne var ki hâlâ psikolojik temellendirme peşindeydi. 1890'ın sonlarına doğru hermeneutik temellendirmeye yöneldi.[46] Fakat başlangıçtan beri Dilthey'ın özgül yöntemi hep hermeneutik yöntem olmuştur.

Dilthey, ana eseri olan *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu*'nun hemen başında, hermeneutik temellendirme düşüncesini ortaya koyar. O, tin bilimlerinin bir dışsala göre ve dışsalı nesne alarak "içsel"i aradığını söyler ve şöyle ekler:

"İçsel hakkındaki bilgimiz için psişik yaşama sürecini ön plana almak ve psikolojiyi temele koymak, hep yanıltıcı olmuştur."[47]

Dilthey burada tin bilimlerinin nesnesini "tin" olarak gösterir. Ve aynı anda "tin"i, "psike", "ruh" olarak anılan şeyden özenle ayrır. Biz, tarihsel dünyanın çokçeşitliliği içinde örneğin bir hukuk veya devlet düzeni halinde karşılaştığımız "tin"i, "psike"den hareketle nesneleştirip anlayamayız. Tam tersine, "tin" özgül bir sferdir. Psişik yaşama süreci tekil insan için kendisine yönelinmesi gereken bir süreçtir. Oysa buna karşılık tin dünyası, insanları birbirine bağlayan ortak bir dünyadır. Vetinsel oluşumlar özgül bir yasalılık

ve özgül bir bağlam içinde yer alırlar. Bu tinsel dünya, bireylerin ortak dünyası olarak, hiç şüphesiz aynı bireylerin psişik/yaratıcı edim ve eylemlerinin bir ürünüdür. Fakat bu tinsel dünya bir kez oluşup nesnelleştikten sonra bireysel "ruh"lardan ve genelinde "psike"den bağımsızlaşır. Tinsel oluşumlar, bunları yaratanların "ruh"larına yönelmeksizin, insanın doğrudan nüfuz ettiği şeylerdir. Hatta burada psişik süreçler hakkındaki bilgi, bu tinsel oluşumların anlaşılmasında herhangi bir katkı sağlamaz. Dilthey, Ihering'in *Roma Hukukunun Tini* adlı eserine değinirken, genellikle hukukun neliği üstüne şöyle der:

"Bunun (hukuk tininin -çev-) anlama yoluyla elde edilmiş olan bilgisi, *hiç de psikolojik yoldan elde edilmiş bir bilgi değildir.* Roma hukuku hakkındaki bilgiye, bir tinsel oluşum bilgisi olarak, bu tinsel oluşumun özgül yapısından ve yasalılığından hareketle ulaşılmıştır."[48]

Bu durum, *poetik* sferde, *Dichtung* sferinde daha açık olarak ortaya çıkar: Benim bir şiirde anladığım şey, şairin ruhu değildir; tersine şiirde anladığım şey, eserin kendisinde ortaya çıkan ve bu esere doğrudan nüfuz etmemi sağlayan özgül tarz ve özgül bağlamdır. Burada şairin özel yeteneklerine yönelmek verimsiz bir çabadır ve hatta şiirde içerilmiş olan anlamın ortaya çıkarılması bakımından engelleyicidir de.

"Edebiyat tarihinin veya poetiğin ilgilendiği nesne, şairin veya şiir okuyucusunun psişik süreçlerinden tamamen farklıdır. Bu nesne bir tinsel bağlamda gerçekleştirilmiştir." "Tinsel nesne olarak şiir, şairin psişik süreçlerinin doğrudan bir yansıması değildir; bu şiir psişik süreçler içinde yaratılmış, fakat bu süreçten tamamen çözülmüş bir nesnedir."[49] "Bir dram oynuyor. Eserin yazarını düşünmeden o anda tamamen oyunu yaşayan sadece edebiyattan, tiyatrodan anlamayan düz seyirci değildir; hatta iyi bir edebiyat, tiyatro eğitimine sahip seyirci bile oyunu, yazarını kafasından afaroz ederek yaşayabilir. Çünkü eserin anlaşılması yazarının anlaşılmasına değil, eserdeki eylem ve olay örgüsüne, karakterlere, oyunun akış yönünü belirleyen anların birbirine eklemlenme şekline yönelmekle gerçekleşir. Evet, ancak bundan sonradır ki, seyirci oyundan yaşamanın bir kesiti olarak hoşlanır."[50]

Dilthey bu düşünceyi "Müziksel Anlama" başlıklı bir fragmanda daha da geliştirir:

"Müzik incelemesinin nesnesi, seslerden oluşan bir müzik eserinin arkasındaki ruhsal süreç, psikolojik bir şey değildir; tersine karşımızda duran şeydir, yani bir ifade olarak hayalgücümüzü harekete geçiren ses bağlamıdır."[51]

Dilthey müzik tarihi araştırmalarında bu düşünceyi sık sık tekrarlar. Müzik incelemesinin nesnesi bir ses bağlamı olarak müzik eseridir. Ve bu sadece incelemeci için değil, naif dinleyici için bile böyledir. Böylece tinsel dünyanın ürünü olan her türlü eser karşısında genel olarak şu kural geçerli olur:

"Tarihsel septisizm, sadece ve ancak, psikolojik sondajlama yerine bizzat tinsel oluşumların anlaşılması yoluyla aşılır."[52]

4. Psikolojik Yorumlamanın Reddi

Dilthey, sanat eserlerinin anlaşılması örneğinde olduğu gibi, tüm tinsel oluşumların anlaşılmasında psikolojik yolu izlemeyi reddeder. Hermeneutik için önemli olan, bir eserin yaratıcısının psikolojisini anlamak değil, bizzat eserde ifade edileni anlamaktır. Her eser, her tinsel oluşum, "bir şeyin ifadesi"dir, buna psişik olanın ifadesi olmak da dahildir.

"Dinleyen, ruhsal bir şeyi değil, ruhsal bir şey üzerine söyleneni anlar."[53] "Sanatçının duyguları olarak bizde etki yaratan şey, bizim için nesneleşmiş ifadedir."[54]

Ne var ki Dilthey burada ilk bakışta, tam da tinselliğin anlaşılması bakımından yolunu kesmek istediği şeye, yani "ruhsal" ve "duygusal" olana geri döner, psişik veri tabanını gözetir gibi görünmektedir.

Fakat burada "psişik olan"dan söz edilirken, bununla kastedilen artık tekil sanatçının özgül psişik yaşamı değildir. Burada artık Nietzsche'nin lirik şiirin bireylerüstü öznesi hakkında söyledikleri geçerlidir: Burada sözü edilen "ben", gerçekte, "biricik, genellikle varolan, sonsuz, şeylerin temelinde sessizce yatan benliktir."[55] Dilthey da benzer şekilde, bir lirik şairin kendi yaşantılarını dile getirdiği sırada bir "ideal kişi" olarak hareket ettiğini söyler. Aynı bağlamda Dilthey şöyle der:

"Bunlar, ritm, melodi, harmoni halinde kendini dışa vuran şeyler olarak, ruhsal yaşamın harmonide sukûnete eren derin boyutları ve böylece kesintisiz ve sürekli olanın formları olarak, yaşamaya aittirler."[57]

"Yaşamaya aidiyet" burada şu anlama gelir: Yaşama, tüm bireysellikleri aşan genel bağlam olarak tekil öznelerin açıkça yerini almıştır. Ve Dilthey, burada Schopenhauer'in bir düşüncesini anar: "Müzik metafiziksel bir karaktere sahiptir."[58] Müziğin bu karakteri, onun en yüksek formları içinde "yaşamanın kendisi"ni kendi nesnesi olarak bulmasında açığa çıkar. Burada açıkça daha önce geliştirilmiş olan yaşama kavramı kendini gösterir.

Öyleyse anlayan, bir esere yaratıcısının ruhu aracılığıyla yönelmeyecektir; tersine herhangi bir aracıya başvurmaksızın *doğruca eserin kendisine* yönelecektir. Dilthey ancak bu yolla sanatsal alımlama süreci ile sanatsal yaratma sürecinin eşitlenmiş olacağını iddia eder.[59] Eğer eserin arkasında yaratıcısının "ruh"u aranmaya kalkılırsa, zaten bizzat sanatsal alımlama süreci zedelenir, parçalanır. Çünkü burada yaşantı ve ifade birliği ve aynı anda ifade ve anlama birliği de parçalanmış olur. Zaten yaşantı ve ifade birliği, Dilthey tarafından daha en basit formunda gösterilmişti. Örneğin acı duygusu ile bu duygunun ifadesi olarak dışsal halde tanıdığımız mimik veya jest, bir birlik oluştururlar. Bu birlik, en yüksek tinsel yaratımlarda da geçerlidir. "Dış" ve "iç"in doğrudan/aracısız ve parçalanmaz birliği, hatta giderek "dış" ve "iç" terimlerini sadece mecazi birer dilsel kullanım kılar:

"Yaşantı ve müzik burada iki yönlülük göstermezler. Burada bir çifte dünya, birinden

diğerine bir geçiş söz konusu değildir. Dehâ, zaten ses sferinin içinde yaşamaktadır. Burada sadece ses sferleri vardır. Keder ve acı bu ses dünyasında unutulur. Ve tüm bunlar bu ses dünyasının içindedirler."[60]

Artık açıkça şunu görebiliriz: Dilthey'ı her şeyi parçalayan ve her sağın düzen ve değeri çözümlemeye kalkışan bir *psikolojizm*in temsilcisi olarak gören önyargı tamamen yanlıştır. Bu önyargı, desteğini, Dilthey'ın 1890'lı yıllarda ileri sürdüğü düşüncelerden alır. Oysa bu önyargının sahipleri, Dilthey'ın daha en baştan bağlı olduğu çıkış noktasını atlamışlardır: "İnsanı tüm gerçekliği içinde anlamak."[61] Böyle bir girişim, psikolojik anlamadan çok fazlasını gerektirir. Fakat psikolojizm ithamının en az ölçüde de olsa haklı görülebileceği yazılar, Dilthey'ın erken dönem yazılarıdır. Sonraki yıllarda böyle bir ithamı doğrulayabilecek hiçbir şey bulunamaz. Öyle ki Dilthey'ın temel çalışmaları sadece böyle bir psikolojizmden bağımsız olmakla kalmaz, hatta bu psikolojizmin aşılması çabalarını içerir. Psikolojizmin aşılması yolunda, aynı dönemde Husserl'in *Mantıksal Araştırmaları* ile Yeni Kantçıların çabaları vardır. Bu çabalar arasında Dilthey'ın eseri, psikolojizm Skylla'sından da, tarih dışı, platonik bir dünya tasarımı Charybdis'inden de kurtulan, bunlara yakasını kaptırmayan biricik eserdir. O, psikolojizmi, tarihsel dünyayı ona feda etmeden aşar.

Bu nedenle psikolojizm ithamı Dilthey'a asla yöneltilemez. Ve onun felsefede her türlü sağınlığı ortadan kaldırdığı, bunun onun psikolojizminden kaynaklandığı ileri sürülürse, bu tamamen yanlış olur. Onun felsefede sağınlık/kesinlik idealini ortadan kaldırması, onun tarihsel dünya kavrayışıyla bağıntılıdır. O gerçekten de her türlü geçerliği ve kesinlik/sağınlık iddiasını görelileştirir. Ama bu psikolojik öznenin her şeyi kendi öznelliğiyle görelileştirmesi ile hiç ilgili değildir. Burada söz konusu olan, tarihsel dünyanın, yaşama gerçekliğinin göreliliğidir. Şimdi, sözü edilen şeye, tarihsel bilincin göreliliğine daha yakından eğilmek gerekmektedir.

V. TARİHSEL DÜNYA TASARIMI VE İFADEYE GİDEN YOL

1. Felsefenin Organları Olarak Kültür Sistemleri

Yaşantı-ifade-anlama ilişkisi, Dilthey'a göre tarihi daha derinliğine kavramak bakımından anahtar rolü oynar. Burada Dilthey felsefesinin iki temel saiki birleşirler: 1. Tarihi ve dolayısıyla insanı kavramada kendisine başvurulacak bir *tarihsel akıl* ve *tarihsel bilinç* arayışı, 2. Yaşamanın ifadeden hareketle açımlanması/yorumlanması. Tarihsel bilinç ve açımlama/yorumlama, aralarında dıştan bir ilişki içinde değildirler; tersine birbirleriyle sıkı, zorunlu, karşılıklı bir ilişki içindedirler. Ve gerçekten de Dilthey felsefesinin iç örgüsünü ve nihai bağlamını görmek için ancak burada bir kapı açılır önümüze.

Burada yaşamanın ifadeden hareketle anlaşılmasının, sadece tekil ve yalıtık bir insan için değil, hatta daha çok bütünüyle insanlık ve insanın neliğinin genellikle kavranması

için gerekli olduğuna daha önce değinilmişti. Bu şu demektir: İnsanın neliğine, ancak onun nesneleştirmelerini anlama yoluyla nüfuz edilebilir. Ve bu nesneleştirmeler, şimdi, kişisel özelliklerin damgasını taşıyan tekil insan dışlaştırmalarından daha yüksek bir basamakta yer alırlar. Dilthey daha önceleri bunlara "tarihsel yaşamanın yüksek birlikleri" adını vermişti. Şimdi ise bunlar, insanlığın büyük *kültür sistemleri* olarak anılırlar: Din, sanat, bilim, siyaset, hukuk, v.d. Şimdi bunların hepsi, Dilthey için, kendilerinden hareketle insanın neliğini anlaşılır kılacak olan araçlardır. Hatta bu araçlara felsefe de dahildir. Dilthey'ın yaşama felsefesinde gerçekleştirilen transendental dönüşüm, özgül olgunluğuna burada erişir.

Dilthey'ın metafiziksel sistemler hakkında geliştirmiş olduğu temel düşünce, bunların yaşamadan bağımsız nesnelliklerinin insanın canlı içselliğine geri götürülmeleri gerektiğidir. Bunlar bu içsellikten çıkmışlardır. Fakat bunları insanın canlı içselliğine geri götürmek demek, bu canlı içsellikte sağlam bir nokta bulunmuş olduğu demek değildir. Hele, buradan hareketle yaşamanın anlaşılması/kavranılması sorununa nihai bir çözüm bulunduğu hiç sanılmamalıdır. Tam tersine burada, karşılıklı ve *döngüsel* ilişkilerin dinamiği karşımıza çıkar. Döngüsellik şuradadır: Dilthey, insanın özünü tarihte, onun yapıp ettiklerinde, dinde, sanatta, bilimde, siyasette, felsefede, kısacası onun ürünlerinde yakalayabileceğimizi söylemektedir. Bunların hepsi yaşamanın ürünleridir. Dolayısıyla yaşama ancak bunlardan hareketle açıklanabilir. Ne var ki, yaşamaya ve onun oluşumlarına, ürünlerine yönelişin kendisi de, bu oluşum ve ürünlerden etkilenir. Burada bir karşılıklı koşullandırma vardır ve yaşama devam ettiği sürece, bu karşılıklı koşullandırmanın ve dolayısıyla bu döngünün dışına çıkılamaz. *Hermeneutik döngü*, yaşamadan kaynaklanır.

İnsanın özünü belirlemek, ancak bu nesnel kültür alanlarıyla hemhal olmakla, onlara nüfuz etmekle, onlara dalmakla mümkündür. Din, sanat, bilim, v.d., bunların hepsi, Plessner'in Dilthey'ın düşünsel gelişimini formüle edişinde olduğu gibi, insanın ve dolayısıyla bizzat felsefenin neliğini açıklama girişiminin "organlar"ıdır.[62] İçlerinde nesnel gerçekliğin oluştuğu bu "organlar"dan hareketle, bunlara kaynaklık eden insani/belirleyici güçlere nüfuz edebiliriz, onları anlayabiliriz. Zaten Dilthey, bu düşüncesini, önce sanata ve dünya görüşlerine ve bu dünya görüşleri içinde temellenen felsefe sistemlerine uygulamıştır. Ve artık böyle bir yaşama felsefesi, zorunlu olarak, yaşamanın içinde nesneleşen her şeyin, bu arada bizzat felsefenin de içine girdiği bir konu/nesne alanına sahip olur. *Tüm kültür alanları ve ürünleri felsefenin organları olurlar.* Dolayısıyla bu alanların özgül ifade tarzlarının çokçeşitliliğinden dolayı, yaşama felsefesi, bunlardan birinin (başlıca: felsefenin) ifade tarzıyla kendini sınırlandıramaz. Çünkü artık felsefi ifade tarzının/formunun kendisi burada konu/nesne kılınmıştır. Yaşama felsefesi, bu bakımdan, tini/kültürü konu alan tüm tin bilimleriyle, tüm deneysel bilimlerle ilişki içindedir. Ve yaşama felsefesi, tin bilimlerine uygun bir alt yapı araştırırken, bunu artık geleneksel

felsefenin yolu üzerinde bulamayacaktır. O, bilgi ve bilimler için bir alt yapıyı felsefi/ontolojik bir inşa süreci içinde artık bulamaz. "Bilgi sorunu", tek boyutlu bir felsefi temellendirme içinde asla çözülemez. Bilgi, yaşamanın bir ürünüdür, hem de çok yönlü karşılıklı bağlılık ve bağımlılıkların ürünü. İşte yaşama felsefesi bakımından, bizzat bu çok yönlü bağlılık ve bağımlılıkların anlaşılması gündemdedir.

Yaşamanın kendisi üstüne bir bilgi de, bu nedenle geleneksel formuyla tarih felsefesinin dar alanı içinde kalınarak elde edilemez. Hatta Dilthey'ın tavrı, tarih felsefesinin temelden reddi anlamına gelir. Esas olan tarih felsefeleri ortaya koymak değil, tarihselliğin yapısına nüfuz etmektir.[63] Dilthey'ın yaşama felsefesinin öncüllerinden zorunlu olarak çıkan bu düşünce, Plessner tarafından[64] öncelikle felsefe-antropoloji-siyaset ilişkisine uygulanmıştır. Tabii bu düşünce, bu ilişki dışında, tüm kültür alanının anlaşılması bakımında da geçerlidir.

2. Tarihsel Dünya Tasarımı

Bu bağıntılar *tarihsel dünya tasarımının* aydınlatılması bakımından büyük önem taşırlar. Tarihsel dünya tasarımı, zaten anlamanın ifadeyle zorunlu bağıntısından zorunlu bir sonuç olarak çıkar. Anlama ve ifade, bir ve aynı şeyin iki yüzüdürler: İnsan bir tarihsel varlık olduğundan, o kendini bile ancak kendi tarihsel dışlaştırmalarından hareketle yine kendine giden bir yol açıp tanıyabilir. Ve bunun tersi de doğrudur: Bir insani "varlık", kendi nesneleştirmelerinin önünde durmadığından, tersine kendini ancak bunların içinde oluşturduğundan, tarihe bakış, halis, yaratıcı bir ifadeden hareketle, bir derinlik içinde, insan için daha önce mümkün olmayacak şekilde serbestleşir.

İnsanın kendini yalıtık bir şekilde kendinden hareketle kavramasının imkânsızlığı ve ifadeden yola çıkmanın zorunluluğu *tarihsel dünya* için de geçerlidir. Burada Dilthey'ın içebakışçı yöntem üzerine daha başlangıçta söylemiş oldukları, sözcüğü sözcüğüne tekrarlanabilir:

"İnsan kendini ancak tarihte tanır, asla içebakışla değil."[65] "Tarihin değeri hakkındaki tüm nihai sorular, çözümlerini nihai olarak, insanın kendini ancak tarih içinde tanımasında bulurlar. İnsan doğasını, içebakışla tanıyamayız. Bu, Nietzsche'nin muazzam yanılgısı olmuştur."[66]

Tarihin felsefe için esas/temel anlamı ve önemi de burada yatar:

"İnsanın ne olduğunu, ona ancak kendi tarihi söyler."[67] "İnsan ne olduğunu ve istediğini, ancak kendi varlığının binlerce yıllık gelişimi içinde bilebilir, asla nihai/sonuçlandırıcı sözlerle, genelgeçer kavramlarda değil. O ne olduğunu ve ne istediğini, daima, kendi total varlığının derinliklerinden kopup gelen yaşama deneyimlerinden bilir."[68]

Değişik yerlerde durmadan tekrarlanan bu tümceler, onun felsefesinin anlaşılmasında ayırt edici önemdedirler ve bu nedenle daha derinliğine değerlendirilmeleri gerekir.

İnsanın neliği gereği bir "tarihsel varlık olduğu"[69] Dilthey felsefesinin temel öner-

mesidir. Bu nedenle tarihsellik tarihin gidişatını, tarihsel olaylar akışını ifadede başvurulan basit bir nitelik değildir. Hatta o kökeninde tekil yaşantıların yapısını bile ifade eder. Dilthey bunları zaten çok önceleri belirtmişti. Şimdi buraya kadar belirtilenlerle bunu daha derinliğine kavrayabilecek bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Tekrarlayalım: İnsan kendini ancak tarihte tanır. İnsan varlığı hakkında bir bilgi imkânı bize ancak tarihte açılır. Bu bilgi, herhangi bir ontolojik veya epistemolojik ilkeden hareketle doğrudan elde edilemez. İnsan kendini bir "dolambaçlı yol" üzerinde, yani tarihe dalarak tanıyabilir. Dilthey'ın insan varlığını ancak ifadede tanıyabileceğimizi söylerken kastettiği şey, burada daha derinliğine anlaşılmış olur. Anlarız ki, burada söz konusu olan, insan yaşamının gelip geçici olduğu ve bu nedenle insanın ne olduğunun ancak ifade yolu üzerinde yakalanabileceği de değildir. Bundan da öteye, ifade denilen şeyin de bir insan yaratısı olduğu ve insanı ancak kendi yaratıları aracılığıyla tanımanın/anlamanın mümkün olabileceği, başka bir deyişle ifade olmaksızın insanın ne olduğuna bir yanıt verilemeyeceğidir. Kısacası insanı kendi yaratılarının dışında veya üstünde kalarak tanımanın imkânı yoktur. Çünkü bu yaratıların dışında tanınabilecek bir insan varlığı yoktur. İnsan, yaratıcılığıyla, bir sonsuz imkânlar alanında yaşar. Dolayısıyla bizim tanıyabildiğimiz insan, ancak gerçekleştirdiği imkânlarla sınırlı insandır. İmkânların gerçekleşme alanı ise tarihtir ve tarih sona ermez. Dilthey şöyle der:

"İnsan doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir."[70] "Tanıyabildiğimiz insan, sadece gerçekleştirilmiş imkânların koşulları altında tanıdığımız insandır."[71]

Şurası açıktır: İnsanın yaratılarının/nesneleştirmelerinin önünde yer alan ve bunlardan bağımsız bir genel insan varlığı, bir genel insan doğası yoktur. Tam tersine, insan, ancak ve sadece kendi yaratılarının/nesneleştirmelerinin totalitesi içindeki insandır. Bu nedenle, bir "temel bilim" olarak bir "antropoloji", bir "psikoloji" ve hatta bir "felsefe" yoktur. İnsan araştırmalarının yöneleceği yer tarihtir. Böylece tekil bilimlere öngelen genel bir "temel bilim" imkânı ve ideali, özellikle felsefenin sahiplendiği böyle bir ideal artık nihai olarak ortadan kalkar.

3. Tarihsel Yaratma Gücü İle Göreliliğin Aşılması

Fakat bu belirtilenler, her tekil tarihsel yaratımın göreliliğini bir kez daha gündeme getirmeleri dolayısıyla, insan hakkında birlikli bir tasarıma ulaşma imkânını da ortadan kaldırırlar. Çünkü Dilthey felsefesinin bu noktada ulaştığı sonuç, "her tarihsel yaşama formunun göreliliği"dir.[72]

Fakat bu sonuç, Dilthey felsefesinin ulaştığı nihai sonuç da değildir. Hatta bu sonuç, Dilthey'ı daha çok erkenden "felsefenin felsefesi"ne götürmüştür. Dilthey bu göreliliği "felsefenin felsefesi"nde aşmak istemiştir. İnsan kendi özgül/biricik zamanlılığı içinde tutukludur ve yerleşmiş olduğu bu tarihsel noktada, hep tek yanlı ve göreli bir konumdadır. Fakat Dilthey, bu göreliliği, insanın kendi zamanı ve kendi sınırlı konumunu, in-

sanlık tarihi içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş olan imkânlara yönelerek aşma yolunu da açar. Ne var ki burada da şu sorun çıkar: İnsanlık tarihi gerçekleştirilmiş imkânlar bakımından hep içeriksel bir genişleme göstermektedir. Tarihsel bilinç, Hegel'in spekülatif bilinci gibi tarih-üstü olmadığından, tam tersine tarihsel bilincin kendisi tarihsel olduğundan, tarihsel bilincin kendisi, bu içeriksel genişleme karşısında göreli kalmaktan kurtulamaz. Fakat Dilthey'a göre, göreliliğin aşılacağı nokta da tam bu noktadır: Tüm zenginlik ve çokçeşitliliğiyle tarih insanın eseridir ve insan da tarihin. Fakat bu zenginlik ve çokçeşitlilik yine de nihayet gerçekleştirilmiş imkânlarla sınırlıdır. Tersinden bakıldığında, insanın önünde hâlâ sınırsız bir gerçekleştirilebilir imkânlar alanı durmaktadır. Kalıcı, yani göreli olmayan yön, insanın yaratıcılığı ve dolayısıyla özgürlüğüdür. Ve insan özgür olduğunun bilincine ve deneyimine de, bu nedenle ancak tarihte sahip olabilir. Bir imkânı gerçeğe dönüştürecek her yeni ufuk oluşumu, özgürlüğümüzü tarihte tanıyabileceğimizin göstergesidir.

Görelilik bilinci özgürlük bilincidir. Dilthey bu düşünceye, yaşama ve ifadenin birliği düşüncesiyle tarihsellik düşüncesini birleştirerek ulaşır ki, bu iki düşünce arasında gerçekleştirilen birleşme anlaşılmadan Dilthey felsefesi de esaslı olarak anlaşılamaz. Geriye dönük tarihsel bakışın önünde bir nesneleşmeler çokluğu vardır. Burada önümüzde, işlenmeyi bekleyen malzeme olarak, tüketilemezliği, tüketesiye ele alınmazlığıyla bizzat yaşama durmaktadır. Bu stok, bu arsenal, tarihsel geçmişe olduğu kadar geleceğe doğru da öylesine genişler ki, kavrayıcı/bilişsel uğraşı, neliği gereği hep sonsuz bir uğraşı olarak kalır. Bu rezerv, geleceğe doğru durmadan genişlemektedir.

İnsanın özünü/neliğini sadece onun nesneleştirmelerinden hareketle kavrayabileceğimiz, birkaç kez belirtildi. Şimdi görüyoruz ki, bu öz/nelik, kendini bu nesneleştirmeler içinde hiç de birlikli bir şey olarak göstermiyor. Tersine tarihsel/göreli imkânlar çokluğu içinde sürekli genişleyen bir şey olarak kendini gösterdiği gibi, her yeni nesneleşme de aynı zamanda bu özü/neliği değiştirebiliyor. Tabii bu manzara, insanın özü/neliği hakkında birlikli bir bilgi imkânını güçleştiren, hatta imkânsız kılan bir manzaradır. Fakat burada güçlük, hatta imkânsızlık olarak görünen şey, aynı zamanda tarihe bakışımızın, tarihi kavrayışımızın daha da derinleşmesini sağlayan şeydir de: Yeni nesneleşmeler sayesinde sadece insanın özü/neliği hakkındaki bilme kapasitemiz genişlemekle kalmaz, hatta aynı zamanda bu özün/neliğin kendisi de genişler. Ve buradan insanın ne olduğuna ilişkin yeni bir yaratıcı edim imkânı ortaya çıkar. Bu, bu özün/neliğin genişlediğinin ve dönüştüğünün bilgisidir. Ve bu bilginin kendisi artık göreli olamaz. Zaten Dilthey, bizzat yaşamanın bir *poetik* üretim etkinliği olarak "serpilip geliştiği"ni[73] söylediğinde, bunu ancak göreli olmayan bir bilgi olarak elde edebilirdi.

Buradan hareket edildiğinde, tarihsel bilincin kendini dövdükten sonra kendi yaralarını sardığını söylerken Dilthey'ın ne demek istediği daha derinliğine anlaşılabilir.[74] İnsanın özü/neliği, sürekli olarak yine insan tarafından parçalanır, dağılır ve bu, insandan

her türlü istikrarı alıp götürür, insan yaşamını ve tarihi sınırsız bir görelilikler alanı haline getirir. Fakat Dilthey'a göre bu görelileşme, aynı zamanda *insanın özünün/neliğinin, bu özün/neliğin yaratıcı gücünün özgürleşmesi*dir de. Ve bu görelilik bilinci, tam da bu anlamda özgürlük bilincidir. Bu, araştırmacı için de böyledir. Tarihi araştıran kişi, önünde bir belirsizlikler/görelilikler çokluğu bulacaktır. Fakat bu belirsizlik/görelilik, araştırmacıya tam bir özgürlük bilinci içinde sınırsız bir serbest alan açar. Tarihte her şey görelidir; çünkü insandaki yaratıcı güç ancak böyle bir alanda serbestleşebilir ve her yeni yaratımdan yeni bir yaşama bağı, yeni bir nesneleşme çıkar. Kant'ın transendental felsefesinin, tüm zamanların "önünde" ve "dışında" duran "akıl"ı, burada gerçek tarihsel süreç içine sokulmuştur. Gerçi Hegel de bunu yapmıştı. Fakat Hegel'in "akıl"ı, garip bir şekilde, hem tarihin içinde, hem de tarihin dışında bir akıl olmaktan kurtulamamıştı. Oysa Dilthey, "akıl"ı tarih içine alırken, ona hiçbir ayrıcalık, hiçbir özerklik tanımaz.

Dilthey'ın şu tümcesi, şimdi daha iyi anlaşılabilir: "Tarihsel dünya yaratır."[75] Ve insanın bir tarihsel nelik olduğu tümcesi, ancak bundan hareketle nihai ve en derin anlamını bulur: O, insanın sadece özü gereği tarih içinde yaşadığı anlamına gelmediği gibi, sadece insanın tarihsel gerçekliğin kendisinden çıktığı kaynak olduğu anlamına da gelmez; hatta bunlardan çok bu kaynak noktanın, yani insanın bile tarihsel olduğu ve tarihle birlikte dönüştüğü anlamına gelir:

"Belirli kapasitelere göre tanımlanabilecek bir insan tipi yoktur, olamaz."[76] "İnsan tarih süreci içinde çözülür, dönüşür."[77]

İnsanın sabit bir özü/neliği yoktur; tersine bu öz/nelik, tarih süreci içinde değişir, dönüşür.

4. DİLTHEY VE NİETZSCHE

Tarihle ifade arasında kurulan bu bağıntıda, Dilthey'ın yaşama felsefesini diğer yaşama felsefelerinden ayıran nokta ortaya çıkar. Bu noktayı, en açık şekilde, Dilthey'ı büyük çağdaşı Nietzsche ile karşılaştırdığımızda belirleyebiliriz. Bu karşılaştırma bize, aynı zamanda felsefenin günümüzdeki hali içerisinde Dilthey'ın yerini belirleme imkânını da verir. Günümüzdeki (1936 -çev-) yeni gelişmelerde Dilthey, çok kez Nietzsche'nin heyecan verici/kışkırtıcı portresi arkasında kaldığından, burada Dilthey'ın verimli bir çalışma sergilediği, buna karşılık Nietzsche'nin bize aydınlatılamaz bir karanlık bıraktığı noktalara işaret etmek gerekmektedir.

Her iki filozofun ortak yönleri için fazla kanıta ihtiyaç yoktur: Her ikisi de yaşamaya yaratıcı temel zemin olarak yönelilirler ve her türlü doğruluğu ve tüm nesnel oluşumları bu yaşamaya bağıntılandırırlar. Her ikisinde de yaşama kaynak zemindir, her şeyi taşıyan yaratıcı güçtür. Fakat Nietzsche'de yaşama karanlık, şekilsiz ve aydınlatılamaz bir şey olarak kalır. Aslında yaşama ona göre sadece her şeyi oluşturan önsel süreçtir. Buna

karşılık oluşmuş olan şey, her defasında önemsiz, kırılıp atılması gereken bir kabuk olarak kalır. Buradan, onun dünya tasarımının tercihsizliği, "sonsuz tekrar" öğretisi çıkar.

Buna karşılık Dilthey felsefesinde ifadeden yola çıkılarak yaşamanın aydınlatılması talebi ve bu doğrultuda izlenen yol, Nietzsche'nin karanlıkta bıraktığı yaşamayı aydınlatır. Böylece Dilthey'da "yaşama" kavramı, önemsiz bir döküntü, bir soysuzlaşma ve dekadanz süreci olmaktan çıkar. Nietzsche'de her türlü yaşama oluşumu sonuçsuz/ereksizdir ve yaşama en sonunda zaman boyutundan yoksun bir akış olup çıkar. Oysa Dilthey yaşamaya, her zaman şekil almış bir oluşumlar alanı olarak bakar. Yaşama, kendi akışı içinde şekil almış oluşumlar yaratır. Yani yaşama durmadan kendini değiştirir; ama her değişim yeni bir şekillenmedir. Yaşamanın yaratıcılığından ancak bu tarzda söz etmek gerekir. Yaşama, nedensiz, sonuçsuz bir sonsuz tekrar değildir, o tarihsellik alanıdır. Ve böylece yaşamanın kendisi, şekilsiz kaostan kendini şekillendirerek geliştiren bir sürece dönüşür. Kendini şekillendirerek geliştirme, yaşamanın tarihselliğini yapan şeydir de. Ve insan kendini, kendi ürünü olan bu şekillendirmeler içinde, yani tarih içinde tanıma imkânına tam da bu nedenle sahip olur. O, somut tarih araştırmaları içinde, kendine giden bir yol bulur. Oysa Nietzsche somut bilimsel çalışmaya yabancıdır ve yabancı kalmak zorundadır ve onun için felsefe ile tin bilimleri arasında içsel bir bağ kurmak sorun bile olmaz.

Bu noktayı, Dilthey'ın Nietzsche'yi eleştirdiği şu satırlar daha iyi aydınlatır:

"İnsan tininin ne olduğunu, ancak tarihsel bilinç bilebilir, bunu da insanın yaşamış ve yaratmış olduğu şeylere yönelerek gerçekleştirebilir... Nietzsche, insan tinini sadece kendi tekil tinini kaynak göstererek tanıma iddiasıyla, bu konuda ürkütücü bir örnek oluşturur. Tekil insan, genellikle insanı kendi içine bakarak tanıma gibi bir yetiye sahip değildir. Nietzsche tarihi inkar eder, eleştirel bir tavırla da olsa, ayrıntılar bolluğu içine dalıp gider. Ne var ki bu ayrıntılar bilimsel bir temelden yoksun olarak ortaya konulurlar... O, kendini tarihten yalıtmak gerektiğine inanmıştır. Ve böylece kendisinin de bir insani ortaklığın, tarihin ürünü olduğunu unutmuş, kendindeki tarihselliği soyutlamıştır. O insanı, kendi düşüncelerinin kuluçkasına yatarak yumurtladığı bir şey haline getirmiştir... Böyle bir kuluçkaya yatma, böyle sürekli yenilenen bir kendini-gözleme, insan hakkında ne bulacaktır ki? Örneğin ekonomik yaşamımızın, toplumumuzun bugünkü tarihsel durumunu karakterize eden şeyler, böyle bir kendini-gözleme ile nasıl ortaya çıkarılabilecektir acaba? Burada tekil insanın özgül gücünün doludizgin bir şekilde serpilişinden, 'tehlikeli yaşamak'tan başka bir şey bulunamaz. Onun 'üst insan'ı kimliksizdir, boş bir idealdir. Ona soracak olursanız, bu üst insanı bizzat tarih, özellikle de Euripidis'ten Rönesans'a kadar, bastırıp gömmüştür... Aslında o, üst insanı kendi içinden başka bir yerde bulamazdı. Ve Nietzsche kendi yarattığı üst insan tasarımından hareketle, kendi soyut insan şemasını, kendi soyut ve boş idealini inşa etti... Oysa, insanın ne olduğunu, ancak tarih söyler.[78]

Burada Dilthey'ın Nietzsche'nin büyük felsefi çabasını ve değerini ne ölçüde tartabildiği sorusuyla ilgilenmiyoruz. Hatta şu da hatırlanmalıdır ki, Dilthey öbür yandan Nietzsche'den "çağımızın en derin filozofu"[79] olarak da söz etmiştir. Burada sadece iki filozof arasındaki ayırım söz konusu edilmektedir. Bu ayırım burada şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır: *Yaşama felsefesinin belirsizliğinin aşılması ve felsefi düşünmenin bilimin somut çalışmasıyla birleştirilmesi, ancak tarihle ilişki kurularak mümkün olabilir ve bu, felsefi yönden nihai şekilde ancak yaratıcı yaşama ve şekillenmiş bir şey olarak ifade arasındaki ilişki temelinde gerçekleşebilir.* Sadece buradan hareketle, kişisel rastlantısallık (Nietzsche) ve kurgusal tek yanlılık (Hegel) aşılabilir. Kendini-gözleme üzerine inşa edilmiş bir düşünce binası, zorunlu olarak kişiye özgü/özel kalır. Bu, Nietzsche için de geçerlidir. Ve kişiselliğin (Nietzsche) ve kurgusallığın (Hegel) aşılması, Dilthey'ın felsefenin günümüzde yeniden inşası bakımından üstlenmiş olduğu görev içinde belirleyici bir yön olmuştur.

Notlar

1. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazılar), cilt VII, s. 207.
2. aynı yerde.
3. aynı yerde.
4. aynı yerde, s. 207 ve devamı
5. aynı yerde, s. 208
6. aynı yerde, s. 207
7. aynı yerde, s. 212
8. aynı yerde, s. 148
9. aynı yerde, s. 147
10. aynı yerde, s. 208. Karş.: cilt VIII, s. 78 ve devamı
11. cilt VII, s. 146 ve devamı.
12. cilt V, s. 211
13. cilt VII, s. 208
14. N. Hartman, *Das Problem des geistigen Seins* (Tinsel Varlık Problemi), Berlin, 3. baskı, 1962. Karş.: Benim "Lebendige Verganheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartman" (Yaşayan Geçmiş. Nicolai Hartmann'da Nesneleşmiş Tin Kavramı), *Nicolai Hartmann 1882-1982* adlı kitap içinde. Yayınlayan: A. J. Buch, Bonn 1982, s. 70-84.
15. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazılar), cilt VII, s. 208.
16. aynı yerde, s. 209.
17. aynı yerde, s. 211.
18. aynı yerde, s. 207.
19. aynı yerde, s. 212.
20. aynı yerde, s. 210.
21. aynı yerde, s. 225.
22. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (Güç ve İnsan Doğası), Berlin 1931 (Buradaki alıntı: H.

Plessner, *Gesammelte Schriften*, cilt V, Frankfurt/M., 1981, s. 198.)

23. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (İnsan Dillerinin Çeşitliliği ve Bunun İnsan Soyunun Tinsel Geşimine Etkisi), Berlin 1836, tıpkıbasım 1935, s. 64.

24. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VII, s. 212.

25. aynı yerde.

26. aynı yerde.

27. aynı yerde.

28. aynı yerde.

29. aynı yerde, s. 213.

30. aynı yerde, s. 198 ve devamı, s. 246 ve devamı.

31. aynı yerde, s. 225.

32. cilt V, s. 319; karş.: s. 328

33. cilt VII, s. 309; karş.: cilt V, s. 318, 322.

34. cilt VII, s. 309; karş.: s. 217 ve cilt V, s. 319.

35. cilt V, s. 319.

36. aynı yerde, s. 332.

37. aynı yerde.

38. cilt VII, s. 319.

39. aynı yerde, s. 265.

40. aynı yerde, s. 24.

41. aynı yerde, s. 209 ve devamı.

42. aynı yerde, s. 322.

43. cilt II, s.353; cilt V, s. 379; cilt VI, s. 237; cilt VIII, s. 71, 82.

44. cilt VII, s. 322.

45. cilt VII, s. 322.

46. Karş.: Groethuysen'in VII. cilde yazdığı önsöz.

47. aynı yerde, s. 84.

48. aynı yerde, s. 85.

49. aynı yerde.

50. aynı yerde, s. 211 ve devamı.

51. aynı yerde, s. 221.

52. aynı yerde, s. 260.

53. aynı yerde, s. 222.

54. aynı yerde, s. 223.

55. F. Nietzsche, *Werke* (Tüm Eserleri), cilt I, München 1933, s. 70.

56. *W. Dilthey, Gesammelte Scheriften*, cilt VII, s. 214.

57. aynı yerde, s. 223.

58. aynı yerde.

59. cilt VI, s. 271.

60. cilt VII, s. 222.

61. cilt V, s. 152.
62. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, a.g.e., s. 142.
63. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt I, s. 86 ve devamı, 113; cilt V, s. 36, 47.
64. a.g.e.
65. cilt VII, s. 279.
66. aynı yerde, s. 250.
67. cilt VIII, s. 226.
68. cilt VI, s. 57; cilt IX, s. 173; karş.: cilt I, s. 98, 271; cilt II, s. 170; cilt III, s. 210; cilt IV, s. 528; cilt V, s. 180, 425.
69. cilt VII, s. 153.
70. cilt VIII, s. 204.
71. cilt VIII, s. 77.
72. cilt VIII, s. 77.
73. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (Yaşantı ve Dichtung), 14. baskı Göttingen, s. 8.
74. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VI, s. 303.; cilt VIII, s. 10.
75. cilt VII, s. 153.
76. cilt VIII, s. 4.
77. aynı yerde, s. 6.
78. cilt VI, s. 528 ve devamı; karş.: cilt III, 2.210; cilt VII, s. 250; cilt VIII, s. 21, 226.
79. cilt VIII, s. 229.

Yazar hakkında:

Otto Friedrich Bollnow, 1903'de Stettin'de doğdu. Freiburg Üniversitesi'nde uzun yıllar Heidegger'le birlikte çalıştı. 1953'den emekli olduğu 1970 yılına kadar Tübingen Üniversitesi'nde görev yaptı. 1985'de öldü.

Bollnow, Dilthey Okulu içinde yer alan çalışmaları kadar, Heidegger üzerine incelemeleri ile de tanınmış bir filozoftur.

Başlıca eserleri: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Dilthey. Felsefesine Bir Giriş) (1936, 4. baskı 1980), *Das Wesen der Stimmungen* (Heyecanların Neliği) (1941, 5. baskı 1974), *Existens-philosophie* (Ekzistens Felsefesi) (1953, 8. baskı 1974), *Einfache Sittlichkeit* (Yalın Ahlâklılık) (1947, 5. baskı 1973), *Das Verstehen* (Anlama) (1948, 4. baskı 1971), *Rilke* (1951, 3. baskı 1969), *Die Paedagogik der deutschen Romantik* (Alman Romantizminin Pedagojisi) (1952, 3. baskı 1977), *Die Lebensphilosophie* (Yaşama Felsefesi) (1958, 3. baskı 1979), *Mensch und Raum* (İnsan ve Uzam) (1963, 3. baskı 1976), *Sprache und Erziehung* (Dil ve Eğitim) (1966, 2. baskı 1969), *Philosophie der Erkenntnis*, 2. cilt (Bilgi Felsefesi) (1972, 1975).

Rızatepe, Harun (1994). "Düşün." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 33-62.

DÜŞÜN[1]

Harun Rızatepe

Çok-anlamlı bir söz, hiç değilse günümüzde kullanılan okumuş Türkçesinde: hem bir emir, *think*[2] emri karşılığı, (yani *düşünmek* fiilinin emir kipi olarak) hem o emrin icrası sonunda ortaya çıkabilen ürünlerin genel adı, *thought*, karşılığı. Ama bu aşılabilir, hatta kolayca giderilebilir bir çok-anlamlılık: anılan ikinci anlam *düşünce* sözüyle de dile getirilebilir, galiba daha bile iyi dile getirilebilir.[3] Ne ki *düşünce* sözünün kendisi de çok-anlamlı: 1) Tasa, kaygı, *worry* karşılığı; 2) incelik, nezaket, *düşüncelilik* karşılığı, –daha doğrusu düşünceli [2] olan insanlarda tezahür eden kişilik özelliğinin adı olarak–; özellikle sorularda, 3) *kanaat, değerlendirme* karşılığı olarak; ve 4) düşünme eyleminin ürettiği kabul edilen ürünlerin adı olarak, kullanılabiliyor; ancak son anılan anlamda *thought* karşılığı oluyor.

Bu denemede anılan sözün bu, son söz konusu olan, anlamı ele alınacak, dile getirdiği kavram –belki de kavramlar ailesi– üzerine düşünme gayretinin –bir episodunun– sonucu ortaya konacak. Belirgin[4] düşünme gayretinin bedeli bıktıracak kadar çok laf etmek, içinden heyamolayla zor çıkılır karmaşıklıkta cümleler döşenmek olmalı mı, kaçınılamaz mı bu okuyucu cezalandırmasından? Elimezden gelen yapılacaktır, söz! Ama elden gelen tatmin edici olmazsa[5] kusur yalnız hakirin değildir, edeple arzolunur!

Dil üzre bunca söz edildi, yöntem üstüne kısaca öne sürülecek görüşler de arada hoş görülsün lütfen. Kavramlara erişmenin fani zihinlerce erişilebilir yolu sözler üstünden geçer. Sözler insanlar arasında ortak-anlamlı[6] olduklarından her bireysel zihnin *aynı* kavrama erişebilmesinin aracılığını yapabilmektedirler. Tabii her dildeki her tek sözün dile getirdiği kavramın başka her dilde de tek bir sözle karşılanması söz konusu değil; ama *yeterince iyi* çeviri yapılabilmesi, bizcileyin, maksada yetmededir hemen her zaman. Aslında aynı dilde bile aynı kavram farklı söz dizileriyle dile getirilebilir: *iki* sözüyle *en küçük asal sayı ve sekizin küb kökü* betimleri aynı kavramı dile getirirler: bu ifadelerin anlamı –olan kavram– aynıdır. Ama illa *göster bana o kavramı* denirse fanilerin harcı değildir, en fazla başka söz dizilerine başvurulabilir. Kavramlara erişme gayreti olarak anladığımız felsefe üretme çabalarının çoğusu lafa boğulmaları sözlerin anılan aracılığına başvurma gereğinin sonucudur, 'dilin büyüsü' diye anılmış olan eğilimin gerekçesi budur. Düşünceleri *nasıl* dile getirdiğimize bakıp kavramlar arasındaki ilişkiler konusun-

da ipuçları yakalama gayreti bu anılan yaklaşımın, genel olarak semantik doğruluklardan kavramsal doğruluklara varma gayretinin, bir uzantısı sayılabilir. Benimsenen esas yöntem bu olacak: özetle "şöyle söylüyorsak şöyle düşünüyor olmalıyız, demek şunları baştan kabulleniyoruz, kabullenmiş olsak gerekir, bari farkına varalım, yaptığımız için ön-dayanaklarının bilincinde olalım" ana hatlarını izleyen bir düşünce (ürünü) savunulacak. Bu paragrafın az yukarısında, bireysel düşünme süreçlerine[7] *konu* olan, ama hiçbir bireysel zihnin –hiçbir episodunun– içeriğinden *ibaret* olmayan, kavram denen nenlerin varlığını öne sürerken başvurulan iddia savunma yöntemi bu yöntemin ufak bir örneğiydi. Bu ummanın daha derinlerine inmek gayretinde olacağız.

Kavramlar hakkında bilgi edinmenin tek yolu değil semantik doğruluklara, dilde mündemiç anlam ve kullanım belirlemelerine başvurmak. Son üç yüz yıldır revaçta olan bilgi edinme yolu kavramların örneklerine bakmak, bu örnekleri inceleyerek aynı kavramın bütün örnekleri hakkında bilgi toplamak. Önce belli, sınırlı sayıda nenin[8] belirli bir kavramı –ya da kavram yumağını– örneklediklerine –başta dil kullanımından alınan yönelmelerle– karar veriliyor, sonra bu sınırlı sayıda örnekte saptanan niteliklere dayanılarak uygun olduğu öne sürülen bir betim anlatım öne sürülüyor, en son adım olarak da bu anlatımın karşılığı olan kavramın[9] söz konusu nenler için daha uygun bir kavram olduğuna karar verilir, söz konusu nenlerle kavramlar arasında yeni, o zamana kadar dilde mündemiç olmayan, bir ilişki kurulur; zamanla bu bilginin de dilin semantik yapısına yerleşeceği tabiidir.

Bu sürecin en iyi bilinen örneklerinden biri Bilim Rönesansının başında yer-merkezli evren tasarımı yerine güneş-merkezli sistem tasarımını ikame eden astronomi çalışmalarıdır. Bu süreç sonunda 'gezegen' sözüne karşı gelmesi uygun olan kavramın 'Dünya merkezli sabit saydam kürelere, feleklere, çakılı (merbut) olarak belli zaman aralıklarıyla dönen gök cisimleri' anlatımına tekabül eden kavram değil, 'yerçekimine uygun olarak Güneş etrafındaki eliptik yörüngelerde dönen gökcismi' anlatımına tekabül eden kavram olduğu bilgi dağarımıza tescil edildi. Bu arada ilk kavramın bir örneği sayılan Güneşin ikinci kavramın[10] bir örneği olmadığı, ama DM'nin bir örneği olmayan Dünya'nın GM'nin bir örneği olduğu da ortaya çıkınca 'Gezegen' küme adının kapsamı da, semantik karşılığı olan kavrama bağıl olarak, değişmiş oldu.[11]

Cins isimlere biricik bir kavramın semantik karşılığı olduğu [*the semantical counterpart*] düşünülmemeli: her anlatım genişletilebilir, açılabilir; bu anlatımların her biri (bir anlamda biri öbürünü içeren yapıda da olsa) ayrı bir kavramı dile getireceğinden cins isimlere *(potentially,* hiç değilse) sonsuz sayıda ayrı kavram uygun düşer; ama dillere bağımlı faniler sonsuzla başedemediklerinden, semantik açıdan bir cins ismin *olağan* semantik karşılıkları epey küçük sayıda olmalıdır. Örneğin GM'ye akraba olup aynı cins isme tekabül eden bir başka kavram 'Güneş etrafında, yaklaşık aynı düzlemde, odakları Güneş'e farklı uzaklıktaki elliptik yörüngelerde, hızları yörüngedeki konumlarına göre

değişerek, hareket eden gök cisimleri' kavramıdır. Astronomlar tabii daha da kapsamlı anlatımlar önerebilirler, hepsi akraba, eş-kapsamlı, olan, ama bir haddi var: akraba kavramların *hepsini* sayıp tüketmek bize göre değil.

Demek modern bilim de (çok affedersiniz, kavala bakar gibi) nesnelere bakmaktan ibaret değil, kavramlarla kapsamları, örnekleri, arasında bağıntılar kurma, nesneleri betimleme yoluyla kavramlarla nesneler arasında daha uygun, gerçekliğe daha sadık, ilişkiler kurma, bu ilişkileri en uygun anlatımla dile getirerek bilgi dağarını genişletme süreci; ilkece bir tür kavramsal uğraş.

Üstelik *yalnızca* nesnelerle, maddi nenler, cisimlerle, ilgilendiği görüşü de doğru değil: matematik besbelli, *paradigmatik olarak*, soyut nenleri konu alır, –bunları incelerken de, 'soyut nen' anlatımının anlamı gereği; gözleme başvuramaz. Dil bilimin türlü dalları da soyut nenlerden oluşan yapıları [*structures*] incelerler, ama dilbilim dalları tam bilim sayılmaz, çoğunca. Gine örneğin hastalıklar, hastalıkların alt türleri, gibi tıbbın inceleme konusu olan nenler de soyut nenlerdir. Bunları inceleme, haklarında bilgi toplama, sürecinin *ortasında* mikroskop lamına konan kimi nesnelere bir bakıvermek işi vardır filhakika, ama esas bilgi edinme sürecinin başında belli hastalardaki belirtileri *aynı* hastalığın, önerilen ortak bir betime uygun, sendromu olarak teşhis etme işi vardır, ki büsbütün kavramsal bir iştir. Mikroskopta ilgili mikrobu[12] *o* hastalığın mikrop türünün bir örneği olarak tanımak da ilgili kavramlarla, anlatımlarla, tanışıklığı gerektirir. Ve besbelli her türlü bilgi üretme süreci söz konusu bilgiyi dile getirmekle nihayet bulacaktır, ki bir kavram örgüsü oluşturmak demektir. Diyeceğim o ki kimse 'modern bilim, kavramlarla uğraşmayı aşmıştır, kavram metafiziğinin defteri dürülmüştür' gibi son moda ukalalıklara pabuç bırakmasın, kavramlar olmasa böyle saçmalıklar bile dile getirilemezdi. Düşünmenin hem konusu, hem ürünüdür kavramlar.

Kavramların bir yandan örnekleriyle, öte yandan zihinlerle, ilişkileri yaklaşık ikibindörtyüz yıldır felsefecileri uğraştırmıştır. 'Ontoloji' veya 'metafizik' denen bu felsefe dalında başlıca şu üç öğreti tartışılır: 1) *ante rem* realizm –*kavram* realizmi söz konusu, madde realizmi değil– kavramların gerek örneklerinden, gerekse zihinlerce kavranmalarından önce[13] ve bağımsız olarak var olduklarını öne süren öğretidir, en belirgin olarak ilkin *Timaeus* dialogunda dile getirildiği kabul edildiğinden daha yaygın olarak *Platoncu* öğreti olarak bilinir; 2) *in rebus* realizm, kavramların ancak örneklendirdikleri nenlerin bünyesinde[14] var olduklarını, örneklerinden önce var olmadıklarını öne sürer; ilkin *Organon*'da dile getirildiğinden *Aristotelesçi* öğreti olarak da bilinir; 3) *in mentis* realizm kavramların ancak zihin içerikleri olarak, bir belli zihnin belli bir kavrama sürecinde beliren içerik olarak,[15] var olduklarını öne süren öğretidir; her ne kadar Ockhamlı William'ın takdim ettiği nominalist öğretinin kaynaşmış, [*integral*] bir katmanı olsa da Avrupa felsefesinde başta Locke'un *Essay*'inde dile getirilen biçimiyle tanındığından Locke'cu öğreti diye de bilinir.

Bu öğretilerin her birinin zayıf yanları da çok zayıf yanları da vardır; kavramlarla ilgili tutarlı ve azçok kapsamlı bir öğreti geliştirme gayretlerinin bu birikmiş öğretilerin zayıf yanlarını ütüleme, gidermeye çalışma çabalarından başlamalarında ben yarar umuyorum, hem öne sürülecek yeni öğretinin aynı soy zayıflıklardan arındırılması bakımından, hem de yeni öğreti geliştirmenin varoluş nedenini, *raison d'etre*'ini, ortaya koymak bakımından. Bu eleştiri serimleyip cevap bulma işine kavramlarla ilgili belli bir öğretiye değil, genelde kavramları konu alan bütün öğretilere sıklıkla yöneltilmiş olan bir eleştiriyle başlamak gerekiyor, daha çok sık ortaya çıktığı anlaşılan bir -yanlış olmasa bile- eksik anlaşılmayı baştan gidermek için. Felsefede eleştirileri soru olarak dile getirmenin belli bir gücü vardır: amaç bir konudaki bir soru yumağını çözmek, akla yakın bir açıklamaya kavuşturmaktan *ibaret* olduğundan "boş verin canım, rakip öğretilerden çok işe yarıyor, verilere daha iyi uyan öndeyilere imkân veriyor" gibisine ussallık dışından ithal edinilen savunulara felsefede yer yoktur, tatmin edici biçimde cevaplayamadığı sorular felsefe öğretilerini açmaza alır: zımnen "Demek soru cevaplayacak beyimiz? Buyrun şu soruyla başlayın" denir, kuvvetli hamledir.

Andığım eleştiri amaçlı soru[16] şöyle dile getirilir: "Varsayalım kavramlar bir tür nen; nenler de doğrudan kavranamıyor, ancak bir kavram aracılığıyla kavranabiliyor. Öyleyse kavramları kavramak için de kavramlar gerekmiz mi? Şu gözünüzün önündeki elmayı –diyelim– kavramak için bir kavram gerekmiş (!), ama o elma kavramının kendisi de bir nenmiş; öyleyse önce elma kavramını kavrayacaksınız ki onunla elma elma kavramını, onunla da şu hakir elmayı kavrayabilesiniz. Oysa [Elma]^2 kavramını –elma kavramının kavramını– kavramak için[Elma]^3 kavramını, genel olarak [Elma]^n kavramını kavramak için *önce* [Elma]$^{n+1}$ kavramını kavramanız gerekecek. Böylece bir sonsuz döngü ortaya çıkacak: hangi kavrama erişmek isteseniz *ondan önce* bir başka kavrama erişmek zorunda kalacaksınız: kavramları kavrama işine *hiç* başlayamayacaksınız vesselam! Beğendiniz mi kendi temel varsayımlarınızın bu sonucunu? İşler dediğiniz gibiyse kavramlar bilinemez olmak gerek; doğru olsa dediğiniz, erişilemez bir doğruluk olmalıydı, size vahiy filan mı indi?

Kandırıcı olduğu kadar kavramlarla ilgili kimi temel hususları açıklama fırsatı verdiğinden de çok tutulmuş olmalı bu eleştiri; yaptığı yanlış varsayımları yapmaktan, uyarısız, kaçınmak kolay değil. Bir kere kavramlar nenler hakkında *anlatımlı* [*discursive*] bilgi edinmek için gerekli araçlardır, *her türlü* bilgi edinmek için değil, şu –allah aratmasın– hakir elma gibi şeyleri duyumlarla algılamak için hiç değil. Bunu belirtmenin yararı var: türlü türlü seziş biçimlerini, doğrudan algılamayı, bir şeyi şu türün örneği olarak, hatta iki şeyin aynı türden olduklarını, ilgili kavramları hiç bilmeden fark etmenin mümkün olduğunu inkâr etmiyor kavram-perest felsefeci; böyle yetilerimiz olmasaydı kavramların varlığını fark edemezdik, ona da âmenna! Ama bunları kabul etmek üçüncü adam usavurmasının doğruluğunu teslim etmeyi gerektirmiyor: kavramları kavramaya ha-

zırlık sağlayan yetilerimiz tabii var. Bu yetileri kullanarak hiç kavram bilgisine, kavramsal, anlatımlı bilgiye varmadan da hayatı sürdürmek mümkün, sınırlı sayıda kimi kavramın bilgisine erişmek birtakım görece sırtı pek adamların ayrıcalığı, evet. Ama erişiyoruz her şeye rağmen kimi kavramların bilgisine,[17] bunu da –en çok– birbirimize neden *söz ettiğimizi* anlatabilmemizden anlıyoruz. Alışılmış bir söyleyişle, *öznel* bilgi tezahürlerini açıklamakta kavramların vazgeçilmez olduğunu öne sürmüyor kavram-perestler, *nesnel* bilginin, aktarılabilir, saklanabilir, bir dilden ötekine çevrilebilir bilginin *hesabını vermekte* kavramlara başvurmanın kaçınılmaz olduğunu öne sürüyor.

Bu açıklamalar üçüncü adam usavurmasının önünü kesmiyor: bir kavramın *kavramsal* bilgisini kazanmak için *o kavramın* kavramını kazanmak gerek, başka herhangi bir nenin kavramsal bilgisi için gerektiği gibi. Bilgi türlerini tefrik etmek, aydınlatıcı olsa da, mat edici hamle değil: *o tür* bilgi için geçerli oluyor usavurma.

Üçüncü adam usavurmasının, kavram-perest öğretinin kendi öncülleri olduğunu öne sürerek, kullandığı öncülleri daha dikkatle dile getirmek yararlı olacak. Hakkında kavramsal bilgi sağlanacak nen No olsun, herhangi bir nenin kavramını da '[*Kav*]*N* yazışıyla gösterelim; buna göre dikkat konumuz olan eleştiriyi şöyle dile getirebiliriz:

1- *No*'ı bilmek için [*Kav*]*No*'ı edinmek gerekir;

2- [*Kav*]*No* da herhangi bir nen olduğuna göre, [*Kav*]*No*'ı bilmek için de [*Kav*[*Kav*]*No*]'ı edinmek gerekir.

3- Buna göre *No*'ın kendisini bilmeye hiç fırsat olmayacak, hep iç içe kavramlarla uğraşacağız.

Kavram-perest 1'i de, 2'yi de kabul eder; göz-bağcılığı "*No*'ı bilmek için [*Kav*[*Kav*]*No*'ı da bilmek gerekir" önermesindedir: [*Kav*]*No* *No*'dan *farklı* bir nendir, diyelim *Nj* nenidir; kavram-perest *No*'ı bilmek için *Nj*'yi edinmek gerektiğini söyler; ayrıca *Nj*'yi bilmek isteyenler [*Kav*]*Nj*'i edinmelidirler –2'de söylenen bundan ibaret–; ama *No*'ı bilmek için [*Kav*]*Nj*'yi edinme lafı nerden çıktı? 2'de denen bu değil, laf kalabalığına getirip bunu işine geldiği gibi sunuyor eleştirimizi dile getiren zeki yezit! (Gündelik dillerin fazla ayrıntı götürmez yapısı da başlıca silahı tabii. Bu yüzden matematikten esinlenen, *subscript*'li falan, bir sembolizme başvuruldu; görüldüğü gibi matı kesen hamle de o zaman derhal ortaya çıkarıldı.[18])

Az-çok okumuş herkes doğal sayıların kimilerinin kavramları, hiç değilse basitçe kavramları, ile tanışmıştır: yanlız adlarını olsa da –pi sayısı gibi– reel sayıları bile bilir. Ama değme matematik öğretmeni dahi 'sayı kavramı' kavramını tanımaz: epey karmaşık bir yinelgen –*recursive*– tanımını anlamak gerekir bunun için; üstelik bu karmaşık tanımın bütün kardinal ve ordinal sayıları örtüp örtmediği de tartışmalıdır. Kimi matematikçiler 'sayı kavramı' kavramının böyle yinelgen tanımlarla dile getirilemeyecek kadar vasi olduğu görüşündedirler. Bundan da bir kavramı bilmekle o kavramın kavramını bilmenin çok farklı işler olduğu, kavramı anlamak için onun kavramını da kavramanın hiç de ge-

rekli olmadığı anlaşılır. 'Kavram' kavramını kavramak kimi felsefeciyi epey uğraştırmış, ama herhalde şimdiye kadar tam başarılamamış, bir iştir.[19]

Gine de üçüncü adam usavurması büsbütün saçma, temelsiz değildir: aralarında özel, ama teşhis ve tefrik edilmesi önemli olabilecek, bir tür kavram sıralı kümeleri için akla yakındır bu usavurmanın öne sürdüğü "önce bir –başka, ama– kavramı bilmek gerekir" iddiası: 'inek, sığır, mal, gevişcil hayvan' dizisinde anılan kavramlar gibi.[20]

Kavramların maddi nesnelerde –olduğu kadar başka türlü nenlerde de– *örneklendiğini* (Platoncular da dahil) bütün kavram-perestler kabul ederler. Zaten kavramlar saydam nenler: *başka* nenleri incelemek uğruna ilgi odağı oluyorlar, kavramı oldukları, örneklendikleri nenleri incelemek uğruna. Böyle olunca *in rebus* kavram realizmini *ante rem* realizminden ayıran özellik kavramların da, maddi nesneler gibi, zaman-mekân içinde oldukları, olma ve yok olma sürecine uydukları, iddiası oluyor: kavramlar da maddi örnekleriyle birlikte varlığa gelir, onlarla birlikte yok olurlar. Bu tür kavram realizminin kaynağı olan Aristoteles öğretisinde bir kavramın –nerde, ne zaman olursa olsun– uygulanabildiği bireylerin o kavrama tekabül eden *kümeyi* oluşturdukları kabul edilir. Bunu biz böyle söylüyoruz: Aristotelesci literatürde kavram, küme tefrîki, hiç belirgin değildir. Tasım öğretisi büyük ölçüde bu belirsizliğe, yüklem sözlerinin kimi yerde nitelik, (kavram) adı, kimi yerdeyse tür (küme) adı olarak anlaşılmasına dayanır. Burdan kalkan bazı düşünürler *in rebus* realizminde bu yaklaşımın, kavramlarla kapsamları olan[21] kümelerin tefrîk edilmemesine dayandığını öne sürmüşlerdir: kavramlar kapsamlarından *ibaret* iseler 'kavramlar vardır' *demek* 'kavram kapsamları vardır' demektir.

Hemen bu aşamada akla gelen müşkül [*embarrasing*] soru söz konusu kapsamın *neyin* kapsamı olduğudur; ama denebilir ki bu izlenim söylem [*manner of speaking*] alışkanlıklarımızın sonucudur: 'kavram' yerine 'kapsam' demeye alıştırırsak kendimizi, 'kedi' kapsamından, 'yalan' kapsamından, v.s., söz etmekle *yetinmeye* alıştırırsak,[22] bu müşkülü kolayca aşarız. Bana göre ciddi sayılabilecek bir soru sormak bu konuyu bırakacağım: 'Hasan'ın ilk oğlu' kavramının 'erkek' kavramınca örtüldüğü tartışmanın ötesinde; ya Hasan'ın hiç oğlu olmazsa? Klasik cevap: o zaman 'Hasan'ın ilk oğlu' kümesinin (bk. dipnot 22) boş kümeye eşit olduğu ortaya çıkar. İyi de, bir kümenin bir başka kümeye eşit olup olmadığı zaman içinde belirlenecek demektir bu tasarıma göre; zamanı gelince *neye* bakılıp karar verilecek boş kümeye eşit olup olmadığına? Boş kümeye, kendine eşit mi acaba diye, bakmak abesin de ötesinde! Başka bakacak ne kaldı? Hasan'ın oğlu yok ki tek öğesi o çocuk olan kümeye bakıp karşılaştırasınız. Platoncular "Kavrama bakıp kapsamının boş küme olduğuna karar verilir" diyebilirler; Aristotelesci öğretiyi benimseyenlere kapalı bu –ilk âvazda her aklı başında adamın dudaklarına gelen– cevaplama yolu. Alternatifi –kümeler kuramında benimsenen– 'Hasan'ın ilk oğlu' kümesinin zaman-üstü olduğunu, kimliğinin hep belirli olduğunu öne sürmek; o zaman da gitti Gül-

süm geldi Gülsüm: *ante rem* öğretinin neresini reddetmiş oldunuz ki?

In mentis kavram öğretisi iki klasik öğretinin ikisinden de, bunların birbirlerinden ayrıldıklarından epey daha geniş ölçüde, ayrılır. Kabaca, "Kavramlar gerçek nenler değildir, zihnin ürettiği şeylerdir, hayal ürünü şeylerdir" –Kaf dağının ardındaki dev ana gibi, aşağı yukarı– demeye gelir. Tabii bu kavram-perestlerin hasmane dile getirişi, nominalistler *tam* böyle demiyorlar, ama tarih içindeki dile getirilişleri, nominalizmin gelişimi içinde ünlü sözcülerinin *tam* ne dediklerini, aktarmak amacıma hiç uygun değil.[23] *In mentis 'aklın içinde' demek [in the mind]*. Bu sözün gerek Türkçesi, gerek İngilizcesi çok-anlamlı: 1) teker teker insanların düşünme yetilerinin kaynağı, *bireylerin* düşünme organları –beyinle bir türlü ilgili olduğu tahmin ediliyor, ama ayrıntılar daha henüz karanlık– karşılığı olarak, 2) *bütün insanlarda* ortak olan bir yeti karşılığı olarak; "Valla kusura kalınmasın, *benim* aklım almıyor öyle şeyi" denirse birinci anlamda, "Hiç akla, mantığa sığar şey mi bu laf?" denirse ikinci anlamında kullanılmış oluyor. Felsefe gibi sözlere dayanan bir düşünce alanında çok-anlamlılıktan kurtulmakta hep yarar vardır, ondan ben 'akıl' sözünü yalnız ikinci anlama tahsis edip birinci anlamı, aklın *bireylerde* tezahürünü sağlayan organı, 'zihin' sözüyle karşılamak taraftarıyım. Zihni olmayanın aklı da olmaz, ama her zihin sahibi akıl sahibi –ooof of!– değildir. İyi ki var Türkçe'de bu iki ayrı sözcük.[24]

Bu ayrım yapılınca nominalist kavram öğretisini daha bir belirgin olarak dile getirmek mümkün: "Kavramlar aklî nenlerdir" değil nominalist iddia, "Kavramlar *yalnız* zihinlerde vardır, zihin ürünleridir" diyor.[25].Kavram realizmi felsefenin bilme sürecinin kendisiyle değil, bilgi konularıyla ilgilendiği, nenlerin bilgisine yöneldiği, içe-bakımlı olmadığı, bir devrede geliştirilmiş olduklarından epistemolojik felsefeyle az-çok birlikte ortaya çıkan nominalist öğretiye nasıl tepki göstereceğini bilemiyoruz, olsa olsa tahmin etmek mümkün. Bu çalışmanın yan amaçlarından biri böyle bir tepki geliştirmek olacak: bir kavram-perestin nominalist –ve o yaklaşımın etrafında gelişen epistemolojik– felsefeye tepkisi ne olabilirdi, elimden geldiğince bu mümkün tepkilerden birini dile getirmeye çalışacağım. Bu işin altından edebiyle kalkabilmek endişesiyle de önce nominalist öğretinin kavramlar ile ilgili konularla ilgili görüşlerini, hiçbir ünlü temsilcinin ağzından aktarmaya girişmeyecek kadar ayrıntıdan arınmış bir yaklaşımla, toparlamaya çalışacağım. Hepimiz insanız şurda, birbirimizi iyi-kötü biliriz: kimse bir kavram-perestin kavram realizmine karşı çıkan bir öğretiyi allayıp pullayarak sunmasını beklemez, doğru da eder. Ama hak yemek bize yakışmaz: şu aşağıda söyleyeceklerimin ne hilâfı varsa nominalistler yazsınlar, birçok bakımdan[26] çok iyi olur.

Anlayabildiğim kadarıyla nominalistler, birlikte gelişen terminist anlam öğretisi de hesaba katılınca, şöyle bir öğreti öne sürüyorlar: Yalnız bireyler gerçekten vardır, sözünü ettiğimiz başka her sözde-şey zihin ürünüdür, rüyalarda, karabasanlarda görülenler gibi şeylerdir. Birey denince de yalnız elle tutulup gözle görülebilen bireyler[27] anlaşılır,

madde parçaları, basit ya da bileşik. (Nominalizmin bir yandan deneysel fizikle, bir yandan merkantilist dünya ticaretiyle eş-zamanlı gelişti, 'çağın ruhunu' yansıtması bir ölçüde hoş görülebilir.) "Niye ve nasıl herkes aynı türün bütün öğelerine aynı tepkileri gösterir öyleyse?" Dil öğrenme sürecinin bir sonucudur efendim bu tepki benzerliği: herkes benzer bireyler karşısında aynı sözleri işite işite o sözlerle eşleştirdiği ayrı ama benzer bireyleri *o sözün uygulandığı şeyler* olarak, aynı bir kümede sayma *zihin alışkanlığını* edinir, nasıl kızarmış et kokusu aldığı şeylere benzer tepkiler gösterirse aynı söz eşliğinde algılamaya alıştığı şeylere de aynı tepkiyi gösterir. Üstelik, zihin alışkanlığı yerleşince, aynı türün öğeleriymiş gibi algılama alışkanlığı kazanılan şeyler *sözler olmadan da* aynı bir türün öğeleri*ymiş gibi* işlem görürler zihinde, önümüzde et yokken bile et kokusunun ağzımızı sulandırması gibi. Aynı dili konuşan herkesin aynı sözleri aynı türün öğesi *sayılan* bireyler için kullanmaları herkesin zihinde aynı tür zehâbının, yanılsamasının, oluşmasına yol açar. Cins isimlerin anlamlarını, yani dilde kullanma yollarını, böyle kapar zihinler.

Kimi sözler ise farklı sayılacak bireylere uygulanırlar: limon tanelerine de 'sarı' denir, altın parçalarına da, pişmiş patateslere de, çocuk kakası örneklerine de. Bunu fark eden zihin böyle sözlerin yüklem olarak, tür belirlemek için değil nitelik belirtmek için, kullanıldıklarını anlar. Cins isimlerle yüklemler arasındaki fark böyle bir dilsel kullanım farkıdır, ama her türlü sözün anlamı sözlerle bireyleri eşleştirerek, zihnin böyle eşleştirmeler sayesinde aynı sözle eşleştirilen bireyleri de, *kendi içinde*, kendi işlemleri sırasında, aynı işlemden geçirmesiyle, öğrenilir; her zihin *kendi* söz-anlamlarını yapar, üretir. Aynı dilin konuşulduğu bir toplumda gerçekleştiğinden bu süreç, herkesin aynı sözlerden anladığı az-çok aynı olur, aynı toplumda yaşayanların başka adetleri gibi zihin adatleri de benzer. İlmi olarak, sosyo-pisikolojik olarak, açıklanabilir bir yanılsamadır kavramların var olduğunu sanmak!

Eleştirilere geçmezden önce ufacık bir antrakt: zihinle yatıp kalkıyorsunuz, ne mene bir madde parçası şu zihin, allaseniz? Sonra madde parçaları gerçekten var, ya devinimleri?

– Tabii, madde parçaları gerçekten devinirler uzay-zaman uzamında.

E hani *yalnız* madde parçaları vardı?

– Ama canım, var olduğunu *öne sürmek* başka, *varlıkdır* demek başka.

Yaa!

Aşağıda nominalist anlam öğretisine birkaç eleştiri öne sürülecek. Nominalizme göre kavramlar genel sözlerin, cins isim ve niteleme ifadelerinin, anlamlarından ibaret olduklarından bu eleştiriler aynı zamanda nominalist kavram öğretisine de yönelik olacak. Sonra aynı öğreti, hemen aynen, empirisist, fenni, kavram çerçevesinin de resmi öğretisi olarak benimsenmiş olduğundan bu anılan çerçevenin bilgi – anlam öğretisi için de geçerli olarak öne sürülen eleştiriler. İlmi adap ve erkan gereği dipnotlarda kavram-perest-

lerin benimsedikleri bilgi – anlam öğretisinde bu eleştirilerin nasıl karşılanabileceğine kısaca işaret edeceğim. Maksad okuyucu kendi karar versin hangi kuramın tercihe değer olduğuna; hâkirin kendi tercihi bu arada yer yer ortaya çıkarsa hoş görüle, insanlık halidir.

1- Kuram zihinlerin bireyler arasındaki benzerlikleri bireylerle sözler arasında eşleştirme yaparak, korrelasyon kurarak, bulduğunu, *yaptığını*, öne sürüyor. İnsanların zihinleri bu bakımdan hayvanların zihinlerinden farklı: –af buyrun– köpek kedilere hep aynı tepkiyi gösterir, içgüdüsel bir tepki gösterir: peşine düşüp kovalar. İnsan zihni köpeğinki kadar, şey, köpeğinki gibi değil; aynı sözleri duymadan bireylerin benzediklerini fark edemiyor. Peki bir türün *yeni* bireylerine, belli bir lafın telaffuzuyla birlikte algılamadığı o tür bireylere, nasıl teşmil ediyor bu benzerliği? Kimseden armut olduğunu duymadığı bir bireyi nasıl olup da gine de armut olarak teşhis ediyor? Kuramın bu soruya açık ve seçik bir cevabı var: *soyutlamayla*. Zihin o türün birçok bireylerini hep aynı sözü duyarken algılayarak bir *zihin alışkanlığı* ediniyor, o türün bireylerinin her birini algılayışta hem eşleştirdiği söze, hem de o türün daha önce tanımış olduğu bireylerine –yahut herhangi birine– çağrışım yapıyor, öylece uygulayabiliyor yeni bireye uygun tür ya da niteleme sözünü,[28] ya da, sözü hiç işin içine katmadan, yeni bireyle çağrıştırdığı bireyin benzerliğini fark ediyor. Bir kere edinilince o tür şeyleri aynı söze bağlamak alışkanlığı, yapılmış oluyor o türün soyut fikri, sonraları soyut fikir yeni bireyleri teşhis etmede kullanılabiliyor –adeta kavramlar gibi–; hatta kimileri zihnin *kavramları* bu soyutlama süreciyle *imâl* ettiğini söylüyorlar.

Ama her birey farklı türlerden birçok bireyi çağrıştırır: şu önümüzdeki çil tavuk size çil tavukları, yumurtayı, babanızın sünnetinizde kesip kanından, bağırta bağırta, alnınıza sürdüğü çil horozu, bir de anacığınızın pişirdiği tavuklu patates yemeğini çağrıştırır, bana dedemin kümesindeki koca koca ak Legornları, ilk gördüğüm çiftleşme sürecini, piliç ızgarayı, filan. Yaman olay tabii çağrışım, ama herkesin çağrışımları kendine; anılar kadar özel çağrışımlar da. Bu yüzden kuramın kavram yaratıcısı telakkî ettiği soyutlama süreci düpedüz çağrışıma dayanıyor olamaz; öyle olsaydı herkes aynı denklik sınıfları üretirdi belli sözler ya da bireyler etrafında. *Herkese ortak* benzerlik bağıntıları, ve onların jenere ettikleri, herkes için aynı, benzerlik sınıflarının hesabını vermek maksadı hasıl olmazdı.

Soyutlama sürecinin, kuramda telaffuz edilmemesine rağmen, kuramın yaklaşımına az-çok uygun bir kurunumu [*reconstruction*] önerilebilir. Aynı bir söz eşliğinde algılanan bireylerin hepsine o sözün *örtük*'ü densin. Herkesin zihinde aynı sözün örtüklerinin farklı öbeklerden oluşacağı besbelli: ben kedi hiç sevmem, 'kedi' sözünün benim zihnimdeki örttüğü rahmetli ninemin farelere tedbir olarak yazlıkta beslediği bilemediniz beş adet bireyden ibarettir. Oysa sizin dedeniz kedileri pek sever, cenabetlerin yavrularını itlâfa bile kıyamazmış; sizin zihninizdeki 'kedi' sözü örtüğünde –hafazanallah!– yüzler-

ce kedi vardır belki. Üstelik bunların aynı kediler olamayacağı ortada, benim bildiğim kediler 1950'li yıllarda yaşamışlardı, daha sizin valide hanfendi sütten kesilmemişken. Yani bir sözün örtüğü bile özneye bağlı, [*subjective* olmasa bile *personal*]. Bundan kurtulmak için *uygulama koşullarına* başvurulabilir: zihin bir *S* sözünün örtüğünü kavrarken *S*'in örtüğündeki her bireyin *başka* hangi sözlerin örtüğünde de yer aldığına bakar, her birey için bu sözlerin listesini 'yanlarına' –madde parçalarıyla ilgileniyorz ya!– iliştirir; bu listelere –sözgelişi, tabii– 'özellik listeleri' diyelim. İkinci geçişte o sözün örtüğündeki *bütün* bireylerin hepsinin özellik listelerinde yer alan sözlerin bir listesini yapar; bu söz listesini *S*'nin yanına (!) iliştirir.[29] –Hani cahil kavram-perestler olsa *S*'in örtüğündeki bireylerin *ortak özelliklerinin* saptandığını söylerlerdi– Böylece zihinde *S*'in *uygulanım koşulları* belirmiş olacak, *S*'nin her zihindeki örtüyü ayrı olsa bile eğer, varsayıma uygun olarak, bu örtüklerde aynı tür bireyler yer alıyorlarsa her örtükten ikinci geçişte toplanan ortak sözler listesi –koşullar listesi– boş çıkmayacaktır, listede ilgili türün bireylerini tefrik etmede başvurduğumuz sözler yer alacaktır; bu söz listeleri de her zihin için az-çok aynı olacaktır, çünkü örtüklerdeki *bireyler* ayrı olsa bile o bireylerin *hepsine de* uygulanan *başka* sözler örtükten örtüğe ortaklıklar gösterecektir.

Böyle bir uygulanım koşulları listesi oldu mu zihinde, kullanımı o koşullara bağlı *S* sözünü artık *yeni* bireylere de doğru olarak, ilgili dilin kurallarına[30] güvenle uygulayabilir: ilgili koşulları sağlayan her bireye uygulayabilir. Üstelik koşullar her zihin için aynı olacağından birinin *S* dediğine öteki de *S* diyecek; ortak kullanımı kurtardık yani; çünkü her zihnin örtüğünde büyükçe sayıda başka başka dil kullanıcısının *S* sözüyle eşleştirdiği bireyler olacak, uygulama koşulları bu çeşitli kaynaklardan derlenmiş olacak.

Nominalist kuramın bütün sıkıntıları sona erdi mi? Korkarım ermedi. Ortak uygulama koşulları tasarımı, her ne kadar zevâhiri zâhiren kurtarsa bile, pek üstüne varmaya gelmiyor. Kurama göre zihinler benzerlikleri tanımak *için* sözlere muhtaçlar, belli bir sözün örtüğünden kalkmadan bir benzerliği tefrik edemiyor zihin: benzerlikleri söz kullanımları *sayesinde* tefrik ediyor, bireyleri şu *türün* öğeleri olmak hasebiyle benzediklerini fark ediyor; türleriyse *adlarının* nelere uygulandığına bakarak öğreniyor. "Gorille şebek benzer mi?" "*Maymun* olmak hasebiyle benzer, yoksa ne boyca, ne simaca benzer." Böyle örneklerde kuram güçlüdür, böyle, bir *lafa* bağlanabilen, ne *bakımdan* olduğu hemen dile getirilebilen benzerliklerin hesabını vermekte tatminkârdır.

Ama yalnız böyle lafa bağımlı benzerlikler mi tefrik ederiz? Ağaçla çalı benzemezler mi? Tabii benzerler; o kadar ki *aynı türden* şeylerin kimi örneklerine ağaç, kimilerine çalı deriz. İğde ağacının hışkıları budanmazsa iğde korusunun altında mükemmel bir çalılık oluşturur. Peki ne *bakımdan* benzer ağaç çalıya? "Odunsu doku..."; asma kütüğünün de odunsu dokusu vardır, ama ne ağaçtır ne çalı; oysa deve dikeni tartışmasız çalıdır –yakın akrabası enginar çalısı gibi– ama dokusu odunsu değildir. Muz palmiyesi ağaca benzemez mi? Hurma ağacının da odunsu dokusu yoktur; kökü kurumuş yaprak saplarından

meydana gelir. ABD'nin güneybatısındaki vasi çöllerde yetişen dev kaktüsleri kim görse "Şunlara bak, ağaç gibi olmuşlar" der. Peki *ne bakımdan* benzerler bu saydığım türlerin örnekleri birbirine? belki vardır uzman botanikçilerin adını bildikleri bir phylum, hepsinin alt türleri olduğu, ama bunu *bilmeyenlerin de* kolayca tefrik edebildikleri benzerliklerdir saydıklarım; hiçbir *lafa* mukayyet değildir bu benzerliğin tefriki. Klasik Batı müziği örnekleri ne bakımdan birbirine benzer, pop-arabesk müzik (!) örneklerinden ayrılırlar? Flüt sesiyle ney sesi ne bakımdan birbirine *çok* benzer? Diyeceğim fark edilen her benzerlik lafla mukayyet, dile getirilebilen bir bakımdan olan benzerlik değildir.[31] Bu durumun terminist – nominalist öğretiyle bağdaşmadığını arz ediyorum: anlaşılan sözler olmadan da benzerlikler tefrik edebiliyoruz pekâlâ.[32]

2- Benzerlikleri sözler, sözlerle bireyler arasında kurduğumuz korrelasyonlar, sayesinde öğreniyorsak teker teker söz imlerinin[33] aynı tipin imleri olarak fark edilmelerini sağlayan benzerlikleri nasıl tefrik ediyoruz? Nesne bireylerinin benzerliklerini *aynı* sözün –söz tipinin– örtüğünde olmalarından anlıyoruz; telaffuz edilen söz imlerinin aynı söz tipinin imleri olduklarını, aynı söz tipinin imleri sayılacak kadar benzediklerini, neye bakarak anlayacağız? Bir benzerliği bir başkasına dayandırırsanız –üçüncü adam usavurmasındakine benzer– sonsuz gerilemeye yol açılır. Bu kusur, (1)den farklı olarak, yapısal bir kusurdur, kuramın sözünü ettiği benzerlik tefriki sürecinin*başlamasına* bile engeldir.[34]

3- Sözlerin çok-anlamlı olmaları da terminist öğretiyle açıklanamayan bir durumdur: bir sözün bir tek örtüğü olursa ordaki bireylerden soyutlamayla *bir* benzerlik bağıntısı ediniriz; zor ama olmaz değil. *İki* apayrı örtüğü olursa aynı söz tipinin? Hangi örtüğün jenere ettiği benzeşme sınıfını eşleştireceğiz o sözle? Benzeşme sınıflarının tanınması, kurama göre, ilgili sözün bir iminin zihine gelmesine bağlı: yaftayı benzeşme sınıflarının birinden *geçici* olarak ayırıp ötekine bağlama şansınız yok: yaftasını ayırınca benzeşme sınıfını tümden yitiriyorsunuz; o yafta sayesinde zihne gelip gidiyor –hatta onun sayesinde zihinde *oluşuyor*– her bir benzeşme sınıfı, yaftayı hangisinden ayırırsanız o benzeşme sınıfını zihinden silmiş, iptal etmiş olursunuz. Terminist kuram 'bir söz – bir benzerlik' ilkesine göre çalışıyor.[35]

Sayılan bu yetersizliklerin terminis – anlam – bilgi öğretisinin kavram-perest öğretiden epey daha karmaşık ve yetersiz olduğunu gösterdiğini arz ediyorum. 'Bilimsel' kuram tercih ölçütleri bu durumda kavram-perest öğretinin tercihini gerektirir. Kavramlar soyut nenler olduklarından kavram-perest bilgi öğretisinin kabulü soyut nenleri kabul eden bir ontolojinin de birlikte benimsenmesini gerektirir. Felsefede kavram-perest bir yaklaşımın benimsenmesinin akla daha yakın olduğu görüşü böylece savunulmuş oldu. Arz ederim.

Ama bir kuramı savunmanın en iyi yolu rakiplerine üstünlüğünü göstermek değil, kendi eksikleri olarak görülen tarafları onarmaya çalışmaktır. Bunun için de o eksik –gibi

görünen– tarafları açık kalple ortaya koyarak işe başlamalıdır. Kavramlarla zihinler arasında içli – dışlı bir bağıntı olduğu adeta semantik bir doğruluk: 1) "Kavramlarla düşünürüz", 2) "Zihnimizle düşünürüz" cümlelerinin ikisi de 'düşünme' sözünün kullanımına dayanan doğruluklar. Tabii 'ile' bağlacı farklı anlamlarda kullanılıyor: kavramları *araç* olarak kullanırız, zihnimizi *yönetici* olarak. Öne sürüldüğü sıralarda zihinler felsefe konuları arasında yer almadığından Platoncu öğreti bu bağıntıya hiç değinmiyor, oysa günümüz felsefesi açısından göze batacak kadar ciddi bir eksiklik bu bağıntının ihmal edilmesi.

Nominalist öğretinin öne sürdüğü kuram ne kadar tek düze, yalınkat olursa olsun bu soruya cevap araması bir üstünlüğü; günümüz kavram-perestlerinden bu doğrultuda bir gayret beklemek günümüz felsefesinin hakkı. Sonra doğadaki bireylerle kavramlar arasında bağıntı olduğunu da inkâr edemez kavram-perestler: kavramların ilk avazda dikkat çeken işlevleri doğal bireyler arasındaki benzerliklerin, zihnin *fark ettiği* benzerliklerin, hesabını vermek. Zihnin böyle benzerlikleri *kendisi* yarattığı görüşü eleştirildiğine göre bu ilişkinin, kavram – doğal birey ilişkisinin, zihinlere dayanmayan bir anlatımını sağlamak Platonculuğun üstlenmesi gereken bir başka görev oluyor; hele Platon'un orjinal 'mağra istiaresini'[36] artık yeterince doyurucu bulmuyorsak. Özetle, eleştirilen öğretilerin ikisinin de Platoncu öğretinin eksik yanlarını onarmak için öne sürülmüş, (ama, insanlık hali, ağbabalarını inkâra varacak kadar işi çığrından çıkarmış) öğretiler olarak görmeyi, onların getirmeye çalıştıkları yenilikleri Platoncu öğretiye yedirmeye, entegre etmeye, çalışmayı önereceğim.

Böyle bir bağdaştırma gayretinin ilk aşaması Platonculuğun ontolojisinin tevsii olmalıdır: her ne kadar Platon'un kendisi, mağra istiaresinden de anlaşılacağı gibi, doğal bireylerin varlığını büsbütün inkâr etmemiş olsa da onların bir tür sanrı ürünleri, görüntüler, oldukları düşünüldüğü genelde kabül edilmiş, Platonculuğun gerçek saydığı şeylerin kavramlardan ibaret olduğu görüşü yerleşmiştir. Her kavram-perest oryantasyonlu felsefe öğretisi en azından kavramlar alemine yer veren bir onotolji benimsemek zorundadır: aksi halde o öğretiyi kavram-perest oryantasyonlu saymanın hiçbir gerekçesi olmaz. Kavramlar alemi *C* simgesiyle temsil edilsin. *C*'nin yanında bir de doğal bireyler alemini kabul etmenin önemli bir güçlüğü yoktur: bu alem de *N* ile temsil edilsin.[37] Bu ontoloji tevsiinin gerektirdiği en önemli ilave *C* ile *N*'nin bireylerinin nasıl ilişkili olduklarının anlatımıdır.

Aristoteles bu sorunu *Metafüzika*[38] adlı belki adı en çok –'metafizik' yazılışıyla– duyulmuş çalışmasında çözmeye çalışmıştır. Her ne kadar Aristoteles kendi başlarına var olan kavramları kabul etmediğini öne sürse de doğal bireylerin nasıl bir kavramı kendilerinde tezahür ettirmekten çıkıp bir başka kavramı tezahür ettirir hale geldikleri, yani nasıl *değiştikleri*, konusunu ele alır; ki, kavramlara bağımsız bir ontik konum verilmesinden bağımsız olarak, doğa bireyleriyle kavramlar arasındaki en göze çarpar ilişkinin, *te-*

zahür ettirme ilişkisinin, ele alınmasıdır. Aristoteles doğa bireylerinin iki yanlı olduklarını öne sürer: her doğal birey bir madde parçası ve o parçanın tezahür ettirdiği, taşıdığı, niteliklere ayrıştırılabilir (tabii akılda, kayısının çekirdeği çıkarılır gibi bireyin de maddesi çıkarılabilir demek değil bu). Söz konusu madde parçası *hiçbir* nitelik taşımadan varlığını sürdüremez:[39] ama şu niteliği taşırken onu atıp bir başka nitelik taşıması mümkün: örneğin 'canlı' niteliğini taşırken bir an geliyor 'naaş' niteliğini taşımaya dönüyor –evlere şenlik!– Ama müteveffâ ile naaşı arasında *bir* şey sürekli; işte o süren şey bir zamanlar müteveffânın bedeni olmuş olan madde parçası.

Daha fazla ayrıntısı gerekmiyor Aristoteles öğretisinin. Hakîre ciddi görünen bir soruyu sormak için bu kadarı yeter: niteliğe bürünüp görünmeyen hiç madde parçası olmadığına göre, tezahüre, ele – göze gelene, bunca düşkün olan siz hakîman ('hakîm', yani 'bilge', çoğulu, 'hekim' çoğulu değil), nerde görüp ellediniz salt madde parçasını da bilirsiniz ki vardır? –"Akılla anlarız, tezekküren istidhal ederiz." Görünüp ellenmeyen, *yalnız* istidlâlen bilinen..., cehaletim affoluna, ne kadar da soyut nene benziyor; size de öyle gelmiyor mu?

Hem *C* hem *N*'yi kabul edince bu kadar somut maddeye gerek yok: doğa bireylerini nitelik yumakları olarak tasarlamak hakîre daha mûnis geliyor. Nitelikler kavramların *N*'ye yansıyan, orda belirip geçen, tezahürleridir. Belli bir kavramla *N*'deki tezahürleri, örnekleri. arasındaki ilişki bir başka cinsi de söz tipleriyle söz imleri arasında tutan, *C*'den *N*'ye tanımlı, önemli bir bağıntı soyunun bir alt-türüdür: bu soydan başka ilişkilere 1) şiir, beste, drama gibi eserlerle okunuş, icraa ya da temsilleri arasında; 2) yemek tarifleriyle yemek porsiyonları arasında; 3) plan ve çizimlerle yapı, alet, araç gibi mamuller arasında; 4) kimyasal formüllerle o formüle uyan örnekler, [*specimen*]; arasında yürürlükte olan ilişkiler örnek gösterilebilir. bu ilişki türüne, genel olarak, –kavramsal– 'yansıma' diyeceğim; *A* ile a_o arasında yansıma ilişkisi varsa a_o'ın *A*'nın bir 'örneği' olduğunu söyleyeceğim. İşte nitelikler bu özel anlamda kavramların örnekleridir.

Aynı kavramın iki örneği bir ölçüde farklı tezahür edebilir; bir kavramın alt kavramları olabilir; 'küf rengi' ve 'suna başı' ifadeleriyle dile getirilen kavramlar 'yeşil' adlı kavramın alt kavramlarıdır (suna başı rengi şeyler kümesinin yeşil şeyler kümesinin bir alt kümesi olması gibi). Kavramların adlandırmaya zahmet etmediğimiz kadar ince ayrıntılarda tezahür eden alt kavramları olabilir: örneğin küf yeşilinin onlarca tonunu görsel olarak ayırt edebiliriz, ama her bir tonun ayrı bir ismi herhalde yoktur; teziler ve ressamların bildiği renk adlarını çoğusu bilmez, ama bu söz konusu tonları görsel olarak ayırmaya engel değildir. Kavramlara ancak sözler aracılığıyla erişebilmemizin bedelidir bu bulanıklık: hangi iki nitelik bir kavramın ayrı alt kavramlarının örnekleridir, hangi iki nitelik ayrı bir kavramın arklıca tezahürleridir, büyük ölçüde kişinin bildiği kavram adlarına dayanan öznel bir ayrım olmaya mahkûmdur.[40]

Kavramlar arasındaki ilişkiler çok çeşitlidir, ayrıntıya girmenin yeri yoktur, ama baş-

lıca iki ilişkinin sözü edilmelidir: *i*- örtme (örtümünde olma), *ii*-içleme (içleminde olma). 'Yeşil' sözüyle anılan kavram 'Suna başı' ifadesiyle anılan kavramı örter; A_O –ifadesiyle anılan– kavram A_i –"– kavramını örterse A_i'nin her örneği A_O'ın bir örneğidir, yani A_i'nin belirlediği küme A_O'ın belirlediği kümenin *alt kümesidir*. A_i A_O'ın *içleminde* ise –'eşit uzaklık' kavramı 'daire' kavramının içlemindedir– kavramlara tekabül eden kümeler arasında bir ilişki olması şart değildir; A_i A_O'ın yapısının belirlenmesine, *kimliğinin* saptanmasına, katkıda bulunur. Aristoteles mantığı hemen tamamen kavramlar arası örtme ilişkisine –ve ona bağlı olarak tanımlanan alt-küme ilişkisine– dayanır; içleme ilişkisine G. Frege dikkat çekmiştir.[41]

Platoncu kavram öğretisiyle Aristotelesci *in rebus* kavram öğretisinin gerektirdiği ontik yapıları böylece, kavramlarla örneklerini ayrı türden varlıklar sayarak, telif etmenin hiç zor olmadığı ortaya çıktı. *In Mentis* kavram realizmi denen –aslında kavram realizmine *karşıt* bir öğreti olan– öğretiye de tevsii edilebilir mi bu tutum? Bir bakalım.

Piskopos Berkeley'in dediği gibi içtiği çorbayı bile, tutarlılık uğruna, kendi zihnindeki *idea*lardan ibaret sayması gereken bu öğretinin önerdiği ontik yapıyla hiçbir şey olmayacağı zannımca açık olduğundan orayı görmezlikten gelelim; hıfz edilmesi gereken bir şey kalmaz mı bu öğretiden? Klasik düşünceyi modern düşünceden ayıran en önemli özellik bireye, bireysel çabaya, bireysel zihinlere, önem vermesidir; bu eğilimin felsefeye yansıması Locke ile başlayan *in mentis* öğreti aracılığıyla olmuştur. Zihnin felsefedeki önemini ikrâr etmek için klasik öğretileri ceffel kalem silmeye razı değilsek hem zihinlere, hem kavramlara ve örneklerine yer veren bir öğreti geliştirmek yararlı olacaktır. Bu yönde bir deneme sunacağım.

Kavramların belli bireylerde, belli bağlamlarda[42] tezahür eden örneklerine *mefhum* demeyi öneriyorum. Bir kavramın belli bir zihinde bir seferde [*occasion*] tezahürüne, zihne gelmesine[43] bir mefhumun fark edilmesi, oluşması, diyeceğim. Önerdiğim kullanıma göre mefhumlar *tek seferlik* şeyler: oluşuyor, neye yarayacaksa yarıyor –iyi kötü– ve bitiyor, tekrarı yok! *Aynı kavramın* bir *başka örneği*, *başka* bir mefhum geliyor aynı zihne, benzer bir işlev gerektiğinde. Tabii *aynı zihinde*, *aynı kavramın* mefhumlarını kapsayan denklik sınıfları tasarlamak mümkün, bunlara da ayrı ad verilebilir –İngilizcede *idea* denen şeyler böyle denklik sınıfları– ama böyle denklik sınıflarının öğeleri arasında pek çok öznel fark olması kaçınılmazdı,[44] bu yüzden bir kerelik mefhumları dikkate almak daha iyi.

Mefhumlar ezeli kavramlar ile kısacık ömürlü zihinler arasında ilişki kuran anlık oluşumlar: bir zihinde bir mefhum oluşunca o mefhumun temsil ettiği kavramın başka bir zihinde bir başka temsilcisini, başka bir mefhumunu, oluşturmak için insanlar *ifadelere*, söz dizilerine başvuruyorlar; dillerin –en?– önemli işlevi mefhum uyandırmak, zihinden zihine kavram örünümleri [*structures*] taşımak. Söz dizileri kurarak zihinler mefhum örünümleri meydana getiriyorlar, o mefhum örünümleri tekabül ettikleri kavram-

ların belli bir örünümünü ifade ediyorlar, sonra da o söz dizilerini telaffuz ederek başka zihinlerde *aynı* kavram örünümünü temsil eden başka mefhum örünümleri oluşmasını sağlıyorlar. *Aktarılan* kavram örünümleri [*the message*] mefhumlar alıcı – verici cihazlar [*encoders*], söz dizileri yayın kaydı [*transmission recording*]; zihinler haberleşen taraflar, söz dizisinin her bir telaffuzu bir yayın –tekrarı–.

Mefhumlarla sözler arasındaki ilişki pek basit değil: insan sözünü (deyince hep çok-sözlü ifadeleri de kastediyorum) bilmediği kavramların mefhumlarının farkında olabilir,[45] "uygun sözleri arar", "tam onu demek istemiyordur, ama...". Lakin bulamazsanız aradığınız uygun sözleri, karşınızdakine anlatamazsınız mefhumunuzu (deyince de hep bileşik, kavram örünümlerini temsil eden mefhumları da kastediyorum.) Daha da beteri, kendiniz bile bir daha erişemiyebilirsiniz o mefhumun zihninizde temsil etmiş olduğu kavram örünümüne.[46] Bu açıdan dilin, dile getirmenin, düşünme sürecindeki işlevi pek önemlidir: öznel bir zihin üretimi dile getirilince bir kavram örünümüne dönüşür, *nesnel*leşir, tüm zihinlere açık hale gelir, *kayda* hazır hale gelir. Ama bir mefhumun basit bir ifadeyle dile getirilebilir olması temsil ettiği kavram örünümünün de basit olduğunu göstermez. Tersi de doğru: kimi çok basit kavram örünümleri çok karmaşık ifadelerle dile getirilebilir: geometri kavramlarının tek sözlü adlarıyla bir paragraflık tanımları *aynı* kavramı dile getirirler.

Söz dizileriyle anlattıkları kavramlar arasındaki ilişki söz dizilerini oluşturan tek tek sözlerle ilgili dilin *semantik* yapısı gereği bağlanmış olan anlam veya işlevler, bir de söz dizilerinin bileşimlerine bağlı olarak belirlenen *sentaks* yapısına göre belirlenir. Bir söz dizisindeki sözlerin her birinin anlamları bilinir, bir de ilgili dilin sentaks yapısı bilinirse o söz dizisinin anlamı, *genel olarak*, belirlenebilir.[47] Sözlerin anlamları kavramlardır,[48] ama önlemlerle sözler arasındaki ilişki çoka-bir ilişkidir: aynı kavramı dile getiren birden çok *tek* söz olması bile tanıdık bir durumdur: 'bir', 'tek', 'yegane', 'eşsiz'; 'söz', 'sözcük', 'laf', 'kelime'; çapraz bulmaca meraklıları daha birçok örnek düşüneceklerdir bir çırpıda. Hele ilgi çok-sözlü ifadelerle tevsii edilecek olursa aynı kavramı anlatan farklı ifadelerin sayısına bir üst sınır konamayacağı ortaya çıkar. Matematiğin başlıca işi özel dillerde dile getirilmiş ifadelerin arasına *eşitlik* konarak gösterilir. Bilen bilir, birkaç sayfa, belki yüzlerce ifadenin aralarına eşitlik işareti kona kona, doldurulabilir.

Buna rağmen sözleri peş peşe getirerek oluşturulan ifadelerin o sözlerin anlamları olan kavramların bir örünümü olan başka kavramlar belirlemesi olağandır: "Odakları aynı doğru üzerinde olan ters yönlü iki parabolün kesiştikleri alan biçimi" ifadesi yeni bir geometrik düzlem kavramı belirler; 'yeni', bu bağlamda, 'ifadede sözü geçen kavramların her birinden başka' demektir.[49] Böylece söz dizileri oluşturmakla yeni kavram örünümleri [*conceptual fabrics*] kurmak mümkün olmaktadır. Birinin bir dil öğrenmesi ise mefhumlarına tekabül eden sözleri öğrenmesi olduğundan mefhumlarından bir örünüm kuran bir zihin o örünümü, dile getirmek yoluyla, bir *kavram* örünümüne çevir-

mekte, böylece öznel zihin içeriğini *nesnel*, –o dili bilen– tüm zihinlerce kavranabilir bir örünüm haline getirebilmektedir.

Düşünmenin ilk, ama başlıca, aşaması bu: mefhumları dile getirmeyi öğrendikten sonra zihinde mefhum örünümleri kuruluyor, o örünümler ilgili dilde dile getiriliyor, düşünce ürünü veriliyor böylece. Bu bağlamda birkaç hususa dikkat çekmekte yarar var: bir kere anlamları kavram olan sözlerle dile getirilmiş her ifadenin anlamı o ifadenin anlattığı kavram olmayabiliyor. Bir örneğini 'sayı kavramı' bağlamında gördük: 'sayı kavramı' bir sayı kavramı değil, bir tür kavramların *kümesinin* kavramıdır. 'Hiç dile getirilmemiş en basit ifadeli kavram' ifadesi de –en azından şu bağlamda– dile getirilmiş bir kavram betimliyor. Kavram betimlerinin bile her dediğine inanmak caiz değil yani! İçlerinde geçen sözlerin her biri bir kavrama tekabül ettiği halde bütünü hiçbir kavram ifade etmeyen –isterseniz, mayası tutmamış– ifadeler de olabiliyor: 'bir dairenin içine sığan maksimum alanlı hiperbole o dairenin süperbolü denir'; hatırladınız mı? Hatırlamadınızsa çok iyi ettiniz, çünkü sözde tanımlanan şey *kavram olarak bile* olmayacak, *abes* bir şeydir; hiçbir hiperbolün alanı sınırlı değildir ki belli bir dairenin içine sığa! 'Odağı dairenin çemberinde olan hiperbolle dairenin ara kesiti olan alan' filan diye tavzih ederseniz tanımınızı, ona karışılmaz. 'Tam sayılar dizisinin en küçük öğesi' böyle, anlamlı sözlerin anlamsız ürünü, betimlere bir başka örnek. Mefhumları hatalı monte etmenin zihne belirgin bir zararı olmuyor, ama o mehumun örgüsünü *dile getirirseniz* ifade edilen *kavram* örünümü tutmuyor.[50]

Böyle 'tutmamış' ifadeler anlaşılınca mefhum uyandırırlar mı? *Bileşen* ifadeleri uygun mefhumları uyandırırlar tabii, *her* anlaşıldıklarında uyandıracakları mefhumları uyandırırlar, ama *başka* ifadenin bütününün dile getirdiği, bir mefhum *daha* uyandırırlar mı? Bana kalırsa ortada kavram olmadığına göre o kavramın mefhumu da olamaz. Öyleyse, yani hiçbir şey anlamadıysak yeni örünümle ilgili, ne biliyoruz tutmamış bir örünüm olduğunu? Bileşenler hakkında bildiklerimize bakarak anlıyoruz, olmayan bileşime zaten bakılamaz. Sirkeli dondurma yapmaya kalkışmadan bilmez misiniz olmayacağını?

Demek ki mefhumu kavrama dönüştürmeyen masum görünüşlü ifadeler olabiliyor; Fransızlar bunlara pek uygun bir laf bulmuşlar: 'laf salatası' diyorlar; (yerseniz!) yerken oyalıyor, ama besleyicilikten yoksun şeyler. Örneklenemeyecek kavramların ifadelerini böyle laf salatalarından tefrîk etmek gerek. 'Örnek' deyince yalnız doğadaki örnekler kastediliyor: 'sekiz' kavramının 'sayı' kavramının bir *örneği* değil, –türün bireylerinden kinaye– bir *bireyi* olduğunu söyleme uzlaşımını benimseyelim. (Bireyi olmayan kavram türü kavramı var mı bilmiyorum; şimdilik aklıma gelmiyor, ama ola ki vardır.) Örneği *de facto* olmayan kavramları da örneği *olamayacak* kavramlardan tefrîk etmek gerek: 'uçan at' kavramının *şimdilik* örneği yok, ama –hiç olmazsa tasarlaması– *mümkün* bir kavram. 'Yalnız kendini tıraş edemeyenleri tıraş eden berbere' kavramı böyle değil: ifadesinden *ne* anlattığını anlıyorsunuz, *bir* mefhum uyandırıyor, ama *gerçekleşebilir* –ete

kemiğe bürünesi– bir kavram değil anlattığı.[51]

Mefhumlar, kavramlar[52] ve ilişkilerini, düşünme ve düşünme aktarma, saklama işindeki ortaklaşa önemli işlevlerini, ciddiye almaya değer sayıyorsak –hiç değilse felsefeciler olarak– bu önemseyişimizi benimsediğimiz ontolojiye de yansıtmak gerektiğini düşünüyorum: dilsel ifadelere ve mefhumlara da kendilerine özgü birer ontik kategori ayırmak yirminci yy. Anglo-sakson felsefesinin (kendi yaklaşımına olmasa bile) genel eğilimine uygun bir tutum olacaktır. Post-rönesans felsefe akımlarının hepsi, bir tür delikanlılık isyankârlığıyla adeta, kendilerinden önceki felsefeyi yok saymışlar, bireysel zihinlere –hatta yazanın kendi zihin içeriğine, *vide* Descartes– saplanıp kalan bir tutum benimsemişlerdir. Felsefede etrafın nisbeten durulduğu şu sıralarda yepyeni lafların çıkmayışından yararlanıp klasik, ontoloji merkezli, yaklaşımla bilinç ve zihin merkezli post-rönesans yaklaşımı bir ölçüde telif edecek bir denemenin ilk adımı olarak klasik ontolojilerin kavramlar ve doğal nesnelere yer veren yapılarına zihin içeriklerini ve dilsel ifadeleri de katacak bir ontik yapının kurulması uygun ve vakitli olur görüşündeyim. Düşünmenin, düşünce –ve ona bağlı bütün başka yaratım– ürünlerinin etraflıca bir anlatımını sağlamanın da bir hazırlığı olur böyle bir ontik yapının hazırlanması.

Böyle bir ontoloji dört kategoriyi kapsardı: *C:* kavramlar, *N:* doğal nesneler, *M:* mefhumlar, *L:* dilsel ifadeler. Ayrıca zihinleri ve dilleri birer kategori saymak bana kalırsa bir markette malların envanterini tutarken ambalaj cinslerini de saymaya benzerdi; doğal nesneleri sayarken ayrıca uzay-zaman uzamını neden saymıyorsak mefhumların yanında zihinleri, dilsel ifadelerin yanında dilleri de ondan ayrıca saymıyoruz. Tabii bir ontoloji öne sürmek temel kategorileri saymakla tükenmeyen bir iş: kategorilerdeki öğelerin ilişkileri asıl önemli konu. Şimdiye kadar kimi ilişkilere çok kısaca değinildi; ana başlıklarla:

1- Doğal nesneler kimi kavramları *örneklerler*. Bir doğal nesne birçok kavramı örnekler: kimisini bütün ömrü boyunca, kimliği gereği örnekler (bunlara ilgili nesnenin *zorunlu nitelikleri* denir) kimini ömrünün bir bölümünde örnekler, bir bölümünde örneklemez (bunlara da ilgili nesnenin *ilinekleri, düşküsel nitelikleri* deniyor.) Örneğin memelilerden olmak her insanın zorunlu bir niteliği, şişman olmak kimi insanın düşküsel bir niteliğidir: bir dem zayıflar o insan, bir eyyam gine şişmanlar. Aynı bireyde aynı zamanda örneklenemeyecek kavram çiftlerine –aralarında– *zıt* kavramlar deniyor. Kimi kavramlar birbirini içerir: birini örnekleyen her birey ötekini de örnekler, ilgili *kavramların yapısı gereği* örnekler. 'İnsan' kavramı 'ölümlü' kavramını içerir. Aristoteles mantığı –geniş ölçüde metafiziği de– bu türlü ilişkilerin anlatımına dayanır. Kavramlar zaman-uzay uzamında yer almazlar; bütün örnekleri alır.

2- Mefhumlar doğrudan kavramlar alemiyle ilişkilidirler: bir mefhumun kimliği ***i)*** hangi kavramın kavramı olduğuna, ***ii)*** hangi zihinde, ***iii)*** ne zaman belirdiğine, tezahür ettiğine, göre belirlenir. Aynı zihinde aynı kavramın farklı mefhumlarının sık sık ve arka

arkaya tezahür etmesi olağandır, ama *aynı* mevhum tekerrür etmez.[53]

Mefhumlar doğal nesneleri zihinlere kavramlar aracılığıyla kavratırlar,[54] ama bir kere bir nesne zihince kavrandı mı hangi nitelikleri taşıdığı gözlemlerle saptanabilir; zaten nesnelerin hangi kavramları örnekledikleri de büyük ölçüde gözlemle kavranır. Buna göre olağan bilgi edinme süreci duyumlar, mefhumlar, kavramlar ve nesneler arasında girift bir ilişki kurarak gerçekleştirilir: duyumlar mefhumlara yol açar, mefhumlardan onların temsil ettikleri kavramlara –hemen hep mefhumları dile getirmek yoluyla– ulaşılır, öylece nesnelerin *neyin nesi* oldukları tefrik edilir, *sonra* gine duyumlardan kavramlara uzanan benzer bir süreçle, tefrik edilen nesnenin belli nitelikleri kavranır, bunlar –bir kavram yapısı olan– önerme yapısında örülerek bilgi özümsenir. Böyle edinilen bilgi bir kavram örünümü yapısında olduğundan başka zihinlere de, dilsel ifadeler aracılığıyla, aktarılabilir. Buna göre, bilginin *edinilmesi* ile *kavramlaştırılması* ayrı süreçler değildir: dile getiremediğiniz bilgiyi edinmiş sayılmazsınız.[55]

Epey bir dolandıktan sonra geri geldik düşünme konusuna. Düşünme zihinde mefhum örgüleri oluşturma işidir. Çoğu zaman bir kavram örünümünü kavramak amacıyla yapılır: ya bir doğal durumdur bu, "Harun Zeyneb'in babasıdır" önermesinin dile getirdiği gibi, veya birkaç kavramın ilişkisinden oluşan bir durumdur, "Bir çemberi bir doğru tam iki noktasından keser" gibi filan. Örnekler pek çok arttırılabilir: sözel ifadelerle nesnel durumların ilişkisini ortaya koyan durumları anlatan önermeler ayırt edilebilir, "Olgun karpuz böyle olur işte!" önermesinin, olgun karuz karşısında, dile getirdiği durum gibi. Edebiyatta anlatılan kavram örgüleri olağan anlamda doğal durumları dile getiren kavram örgüleri değildir, ama gine de kavram örgüleridir. Doğadan *doğrudan*, söylendikleri anda, etkilenmeyen zihin ürünleridir; zihnin öbür yetileriyle –hatırlama, soyutlama, düzenleme, v.b. işlenip üretilen kavram örünümleridirler.

Zihnin kavram örünümleri kurması düşünmenin en genel anlatımıdır, düşünmenin pek çok çeşidini ayırmak, bu çeşitleri sınıflayıp karşılaştırmak da ilginç olur; ama ne ölçüde ayrıntıya inilirse ilginç olur, nerde kantarın topuzu kaçar da betimsel psikolojinin tatsız uygulama yollarından birine dönüşür bu ayrıntıya inme işi, sanırım kestirmesi güç olur. Hakîr vurgulayacağım zihinlerin doğrudan *o anki* doğal durumların etkisiyle sınırlı kalmadan kavram örünümleri üretebildikleridir: edebiyat da buna dayanır, ilim de, matematik de, müzik de; insanı beşerleştiren ne yeteneği varsa hepsi buna, *düşünsel yaratma* yeteneğine, dayanır.[56]

Yalnız yaratıcı düşünmeyi kabullenmenin felsefe açısından önemli bir güçlüğü vardır: Platoncu kavram tasarımı kavramların ezeli – ebedi varlıklar olduğu yolundadır, bu çalışmada da Platoncu yaklaşım benimsendi; hiç olmazsa tebdîl edilmeden tevsîî edildi. Kısaca önerilen ontolojik altyapıda anılan *C* kategorisinin Platon'un kavramlar aleminin *kendisi* olduğu önerildi, bir versiyonu filan değil. Nasıl bağdaşır bu iki iddia: bir yanda zaman-üstü bir kavramlar alemini kabulleneceksiniz, dönüp öbür yanda kavram

örünümlerinin zaman içinde, az-çok *belli* zamanlarda, üstelik,[57] *yaratıldıklarını* söyleyeceksiniz. Gereken tevîl olsa, tevîl hep kolaydır: "Kavramlarla kavram örünümlerini tefrîk etmelidir" denir, "kavramlar zaman-üstüdür, ama örünümleri zaman içinde oluşturulabiliyor."

Bu cevap anılan güçlüğü gidermiyor. "*C* kategorisinde zamanla zuhûr etmiş öğeler var mı, yok mu?" Yaratılabilen düşünce örünümleri *C*'nin öğesi iseler layemût olsalar gerektir, bir zaman zuhûr etmiş olmaları söz konusu olamaz. Yok *C*'nin öğesi değillerse ne mene şeylerdir, hangi ontik kategoride yer alırlar? Bu güçlüğe saygılı en kolay cevap şudur: *C*'nin öğeleri zaman-üstüdür, ama *M* ve *L* öğeleri, mefhumlar ve dilsel ifadeler, zaman-üstü değildir; *yeni* olan da onlardır: Her kavram örünümü *kavramsal* bir nendir, o kimliğiyle de zaman-üstü olarak *C*'nin öğesidir. *C*'nin bir ögesi c_i olsun. C_i zaman dış ı olsa bile onu zihne getiren m_j, ... m_k mefhumları, ve bu mefhumları (belki farklı dillerde) dile getiren l_m, ... l_n ifadeleri pekâlâ yeni olabilir. İlk, en kolay, cevaba göre *yeni* olan, zihince yaratılan şeyler bunlardır, zaman-üstü kavramların nev-zuhûr mefhumları, ve o yeni mefhumları dile getiren dilsel ifadelerdir.

Düşünsel konularda kolaylık (ticari malda ucuzluk gibi) hep temkin davet etmelidir. Yukarda "kolaydır" diye sokuşturulan anlatımı kabullenirseniz iyi etmezsiniz. Şu boğuştuğum "Word" yazınımı ilelebet vardı, 'kavram olarak', öyle mi? Valla çok uzun tevîl ve tavzih etmeniz lazım bu iddiayı, benim gürbüz gerçeklik duyguma[58] kabul ettirmek için. Tarihi var bu düzenlemenin oluşmasının: ister ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Jevons'un analitik makinesinden başlatın, ister yirminci yüzyıl ortalarının Turing algoritmalarından, irice bir kitap olacak kadar zengin içerikli bir tarihi var. Zorlamaya iyice kararlıysanız bunu da tevîl etmek mümkün: "O tarih" dersiniz, "zihinlerin kavramlar aleminde ezelden beri hazır olarak bekleyen malzemeyi *keşfedişinin* tarihidir; zihinler kavramlar aleminde hiçbir şey değiştirmemişler, yeniden oluşturmamışlardır: olduğu gibi *hazır* bekleyen kavramları, dile getirme yoluyla, zihinlere açık hale getirmişlerdir, zihinlerce *erişilebilir* kılmışlardır." Platoncu öğretinin ruhuna çok uygun bir anlatımdır bu, iç tutarlılık açısından da kusursuzdur. Gine de, bana göre, inananılabilirlik [*credibility*] açısından iyice kusurludur.

Bir kere, Platonculuğun *her şeyi* ancak kavramalarını kavrayarak bilebildiğimiz temel savıyla birlikte, *hiçbir* keşfin büsbütün yeni olmadığı görüşünü içeriri: keşfetmek için önce keşfinizin kavramını edineceksiniz, sonra yeni kavramınızı maddeye uygulayacaksınız. Kavramı ortaya çıkarıp da ete kemiğe büründürmeye ömrünüz yetmezse keşfi gine siz yapmış sayılırsınız, demek keşfin önemli bölümü kavramı ortaya çıkarmak, gerisi *banausia* (zenâat). Kavramı *yeniden* oluşturmanızı da cevaz vermiyor Platoncu öğreti: ancak hazır şeyi aktarmanıza, bilince çıkarmanıza izin var: benzetmeye izin verilirse kavramlar aleminin psiko-analizini yapıyorsunuz bir düşünce eseri meydana getirirken. İstediğiniz kadar *"ben* oluşturdum, *ben* yarattım" diye kasıla durun, ortaya çıkardı-

ğınız şey hep *olduğu gibi* duruyormuş kavramlar aleminde; siz en çok iyi bir garson gibi usturubuyla alıp gelmişsiniz mutfaktan, *ben* aşçılık ettim, bu yemeği *ben* yarattım zehâbına kapılmayasınız. Doğrudan doğadan devşirmediğimiz her şey için geçerli bu.[59] Mozart'ın yazdığı her şey, Agatha Christie'nin akla durgunluk veren veriminin tümü, uzaya fırlatılan meretler, feminizm akımı, komdomlar, iyi kötü aklınıza ne gelirse hiçbiri yepyeni değil, *biz* yeni sayıyoruz, şehre yeni inenlerin gördükleri bütün yapıları yeni sanmaları gibi.

Yaratıcılık damarınız tutar da "*ben* garsonluktan da, psiko-analizden de *kökten* farklı bir iş yapıyorum, *ben* düşünce örgülerini *yeni baştan yaratıyorum*, daha önce *hiç* var olmamış düşünce örgüleri ortaya çıkarıyorum" diye şımarık çocuklar gibi tutturacaksanız Platoncu öğretiyle bağdaşmanız zor. Belli (aşırı?) bir tevazuu aşılıyor Platonculuk,[60] Phedias'a çok yabancı olmuş olsa gereken bir tevazuu. *Devlet*'in yazarı ontolojisinde bile reayâyı mı düşünüyordu?

Zor oluversin! Doğruluğa olan bağlılığımızla yaratıcılığımıza duyduğumuz güveni de becerip bağdaştıramazsak susup otursak gerektir, dilimize de uygun bir yer bularaktan! Çözülecek temel güçlük kavramların zaman-üstü oldukları doğruluğuyla zihinlerin *yeni* kavram örgüleri yaratabildikleri hakikatinin telif edilmesidir. Bu güçlüğü çözme önerisine hazırlık mahiyetinde ilk bakışta alâkası anlaşılamayabilecek birkaç hususu dikkate sunacağım.[61]

Dijital denen saatler var bir süredir, bilmelisiniz. Ekranları bir noktalar matrisi; her bir nokta kâh beyaz görünüyor ekranda, kâh siyah. Belli bir siyah noktalar – beyaz noktalar dağılımı ekranda altı (daha adi saatlerde dört) rakam gibi okunuyor: bu rakamlar aracılığıyla ekrana dakikaları ve saniyeleri gösteren saat bildirimi geliyor; her saniye de değişiyor bu rakamlar, en sağdaki en hızlı değişmek üzere. İlgi alanımızı yirmidört (kimileri için oniki de yetiyor) saatlik süreyle sınırlayıp şu soruya cevap arayalım: Ekranda *yeni* bir şey var mı, yok mu? "Yeni *ne?*" tepkisi adeta kaçınılmaz: noktalar matrisi yeni değil, hep orda: ama *renk dağılımı* her saniye değişiyor, her saniye yeni rakamlar beliriyor ekranda. Bilgisayar ekranları da aynı ilkeye göre çalışıyormuş: çok daha fazla noktası olan bir matris var, siz yazdıkça harfler beliriyor ekranda, orta boy bir paragraf bile sığdırılabiliyor ekrana.

Yalnız bu bağlamda 'yeni'nin anlamı biraz daha karmaşık: (olağan olarak) makûl bir süre içinde ne yazmışsanız geri getirebiliyorsunuz ekrana, bir yerine ok saplayarak ekranın. Bu durumda "*Nasıl yeni* diye sormak anlamlı oluyor: *ekrana* mı yeni, (aletin yazıyı sakladığı) *diske* mi yeni? Şimdiki yazının yerine diskten yazı indirirseniz, o yazı *ekrana* yeni, ama *diske* eskiymiş. Bir de dikkat edilsin, matrisin noktalarıyla onların meydana getirdikleri renk dağılımları, rakkamlar, harfler filan, *türce* farklı şeyler: noktalar harflerin yapıtaşları, bileşenleri, ama *kendi başlarına* anlamlı değiller. Renk değiştiren noktalar, ama *değiştiği* söylenenler dağılımları. Demek değişme konusu *yapıca* da öyle basit bir

konu değilmiş.

Dijital saat ekranına *saati* gösterdiği için bakılır, orda olanları, meydana gelen değişiklikleri, seyretmek için değil. Saatin kaç olduğu belli bir saat aygıtının dışında bir olaydır, doğru ayarlı her saat aygıtı aynı zamanda noktalar dağılımın gösterir, ama böylece hepsi de *doğru zamanı [the correct time]* göstermiş olur. Ekrandaki noktalar dağılımı böyle evrensel bir husus, bir genel doğruluk, göstermeleri bakımından ilginç ve değerli olurlar, yoksa kimse[62] televizyon seyreder gibi saat ekranı seyretmez; *gösterimli [intensional]* bir bağlamdır saat ekranı: ne *olduğu* değil, ne *gösterdiği* önemlidir. Dilsel ifadelerde gösterimli bağlamlardır: konuşanın değil sesinin nasıl olduğunu, hangi sözleri kullanmış olduğunu bile hiç önemsemeyiz, o kadar ki "Ne dedi?" sorusuna telaffuz edilmiş olan sözlerin *aynen* tekrar edilerek cevap verilmesi tuhaf bile karşılanır,[63] kullanılan sözler ne olursa olsun önemli olan söylenen *içeriği* dile getirmektir.

Bir de, doğru ayarlı saatler[64] hep doğru zamanı gösterirler, ama doğru zamanın ne olduğu da saatler marifetiyle belirlenir, hiç olmazsa kimi (diyelim Meteoroloji Bürosundaki kuartz saat gibi) saatler marifetiyle. Saatler olmadan da zamanın geçtiği biliniyordu tabii, ama "*Şu* zaman saatin kaçı?" gibi sorular ortaya bile çıkmıyordu, *tanımlı* değildi böyle sorular. Demek saatler zamanın yapısına bir tür değişiklik getirmiş: olmayan anları var etmemiş besbelli saatlerler, ama zamana *daha önce hiç olmayan* bir yapı *[structure]* getirmişler. Saatler olmadan önce de birbirinden tam bir saat ayrı anlar varmış, ama günler yirmidört saat değilmiş, örneğin.[65] Demek ki saatler zamanı *bir bakıma* değiştirmişler. *Ne* bakıma, onu söylemek kolay değil.

Gelelim sadade. Söz örgüleri, diyelim betim ve cümleler, kavram örünümleri oluştururlar, yapılarındaki ifadelerin anlamları olan kavramların yeni örünümlerini oluştururlar. Kuramsal matematiğe az takılanlar bilir: bütün doğal sayıları 'sıfır' ve 'bir fazlası' temel kavramlarına dayanarak kurmak kuramca mümkündür. Bundan öbür sayı kümelerinin öğeleri ise işin içine 'dizi', 'oran', 'bir boyut –doğru– üzerindeki nokta sayısı', 'birleşim kümesi' *[union]* gibi az sayıda başka temel kavramın katılmasıyla ortaya çıkan temel kavramlara dayanılarak tanımlanabilir, türetilebilir. Öklid Aksiyomatizasyonu da klasik geometrinin tüm kavramlarının beş kadar temel terim ve bunların ilişkilerini belirleyen beş kadar aksiyoma dayanılarak türetilebileceğini göstermiştir. Bütün Öklid geometrisi bu temelden başka kavramlar üretme ve üretilen kavramlar arasındaki ilişkilerle ilgili doğru önermeleri saptayıp isbat etme sürecinden ibarettir.

Paradigmatik kavramsal nenlerle ilgili olan matematikte çoğu kavramların böyle kavramsal analizler sonunda az sayıda temel kavrama ve aralarındaki az sayıda ilişkiye dayanılarak tanımlanabilmesi Felsefede de aynı yaklaşıma yakın bir tutumun başarılı olabileceği umudunu getirmiştir; Analitik Felsefenin kökeni bu umuttur. Ne var ki Matematikteki çalışmaların aynı bir kavramsal alanın çokça sayıda farklı aksiyomatizasyonu olabileceği, bunların birini ötekine tercih etmek *pratik* sebepler olsa bile salt ussal neden-

ler olamayacağını, göstermesine rağmen Felsefede herkes *kendi* analizinin *en* doğru analiz, *en* şık indirgeme olduğunu savunma çabasına düşmüş, böyle ipsiz sapsız iddialaşmalara müncer olunca da Felsefi Analiz, yerinde bir tepki olarak, gözden düşmüştür.

Önemli husus böyle kavram türetimi işlemlerinin mümkün olmasıdır: burda benimsenen ilgi açısından analizin *nasıl* yapılacağı, hangi kavramı hangileri cinsinden tanımlamanın daha uygun olduğu, abes bir sorudur: kavramlar aleminin *tarih içinde* nasıl oluştuğuna, izleyebildiğimiz ölçüde, baktığımızda önerilen düzenlemelerin hiçbirinin pratikte olanı yansıtmadığını görüyoruz.[66] Aksiyomatizasyonlar *en ekonomik* temel kavramlar dağarından *en az* sayıda adımla türetme gibi matematik şıklık ölçülerine uyma endeşeleriyye kurulurlar, o yüzden tarihi gelişmeyle, yani gerçekte olanla, herhangi bir aksiyomatizasyonun çakışması beklenemez. (Aynı düşüncelerle, önerilecek belli bir analizin olduğu gibi kabullenileceği de beklenmemeli.)[67]

Belli bir kavram yapısı tanımlandığında bu tanımlamanın böyle yapılabilmesi söz konusu analizde temele alınan kavramların kavramlar aleminde, *C* demiş olduğumuz alemde, gerçekten basit, bileşen kavramları olmayan, kavramlar olduklarını, öbürlerinin de bileşik, kurulmuş, kavramlar olduklarını gösterir mi? Hiç sanmıyorum. Bir kere her kavram alanının farklı aksiyomatizasyonları olduğu biliniyor: bunların her birinin temel kavramları başka, birinde temel sayılan kavram öbüründe tanımlanıyor. Sonra bir kavramın olağan kullanımda tek ve dil açısından basit bir sözle ifade edilmesi de kavram olarak basitliğinin güvencesi değil: her kavramı farklı sözlerle dile getirecek pek çok farklı ifade bulunur: 'uçak' ne basit bir söz; gelin anlamını anlatın? 'ışık' hemen akla gelen bir başka örnek. Saniyen her söze biricik kavram tekabül ettiği de doğru değil: bir Fizik doktarantının 'ışık' sözüyle aklına gelen kavram aynı sözün okul öncesi bir çocuğun aklına getirdiği kavramdan çok farklı olsa gerek. Hangisi –söyleyişi mazur görürseniz– *bam* basit? Herhalde hiçbiri? Hiç bileşensiz olmak ihtimali olan kavramlar arasında benim aklıma 'var', 'yok', 'daha çok', 'daha az' gibileri geliyor, ama pek güvenmediğim bir sezgi bu. Düşünce tarihi öylesine karmaşık ki!

Gine de kimi kavramların başka kavramların örünümlerinden, zihinler marifetiyle, oluşturulduğunu kabul etmek eğilimdeyim. Bütün kavramların ezelden beri *C*'de hazır bekledikleri iddiasını kabullenmenin alternatifi bu.[68] Ama bu görüşü de Platonculuğun temel görüşü olan *C*'nin değişmeden *kevn-vü-fesâd*dan, arınmış olduğu görüşüyle bağdaştırmak, daha önce de üstünde durulduğu gibi, zor. Bu bağdaştırma güçlüğünü bir ölçüde hafifletmek için şu analojiyi önereceğim: bambasit, hiç bileşensiz, kavramların, saat ekranındaki noktalar gibi, bir matrisin öğeleri olduğu düşünülsün: o temel noktalar, ve matrisin tümü, zaman-dışı olarak var; *C*'nin kendisi bu matristen ibaret. Zihinler kavram örünümleri oluşturdukça, bu matrisin ilgili noktaları uyarılıyor (beyazken siyah oluyor, diyelim) böylece söz konusu, *yeni*, kavram örünümü *C*'de temsil edilmiş oluyor. *Qua* matris, matris hiç değişmedi: ne bir noktası arttı, ne bir noktası eksildi. Noktala-

rın birbirlerine göre konumları da değişmedi, her nokta hep aynı yerde kalıyor. Ama yeni bir *dağılım* belirlendi, -analoji sürdürülürse- yeni bir zaman gösterimi belirdi ekranda. *Yapısı* değil, ama *görünümü* değişti ekranın.

C'nin yapısına daha iyi bir analoji bilgisayar ekranı: zamanla yeni dağılımlar beliriyor ekranda, çok sayıda (analojide kavramlara karışık olan) harfden oluşan dağılımlar, ama eski dağılımlar büsbütün ifnâ olmuyorlar, *diske* gidiyorlar; ekrana çıkmış olan her söz *save* ediliyor, uygarlığın ortak belleği denebilecek bir dağarda, düşünce tarihinin raflarından önce, sonraları kasalarında. Üstelik sözler *aralarındaki ilişki* de yansıtarak saklanıyorlar: yalnız sözler değil (fikirlerin analojideki karşılıkları sayılabilecek) bütün cümleler saklanıyor. Böylece yalnız *C*'nin *bütünüyle* yapısının değil, öğeleri olan bireşik kavramların da, bir kere oluşturulunca, ifsâddan arınmış olarak, varlıklarını sürdürdükleri yolundaki Platoncu iddiaya da bir ölçüde yer verilmiş oluyor. Önerilen tasarım *C*'ye *tekevvünü*, oluşumunu ithal ediyor, ama *ifsâda*, bozuşmaya yer bırakmıyor. Yaratmanın kökten engellenmesindense Platonculuğun bu kadarcık değiştirilmesini kabullenmenin evlâ olacağı saygıyla onaya sunulur. Zaten yaratıcılığa yer bırakacak en asgarî modikifikasyondur bu: *tout court* değişme ithal edilmiyor *C*'ye, yalnız tekevvün ithal ediliyor.[69]

Belki fazlaca uzun bir girizgâh sonrasında geldik lafın özüne:

Düşünmek (*M* ile gösterilmesi önerilen) zihinler alemiyle *C* arasında bağıntı kurma sürecidir. Böyle ilişkilerin çok büyük çoğunluğu *C*'nin öğelerinden *M*'nin öğelerine yönelir: zihinler kavramları –kavram örgülerini– kavrar, anlarlar. Böyle ilişkilerde *M*'nin öğelerinde değişmeler olur, ama *C*'nin öğeleri olduğu gibi kalır; içeriği de değişmez *C*'nin. Ama hep bu yönde değil ilişkiler, dediğimin doğru bir tarafı varsa. *M*'den *C*'ye yönelen ilişkiler var: *M*'nin kimi öğelerinde meydana gelen kimi düşünce oluşturma, *yeni* düşünceler oluşturma, süreçleri *C*'de kimi yeni öğelerin belirmesine yol açabiliyor.[70] Bu yöndeki trafik doğrudan *M*'den *C*'ye olmuyor. *L*, yani dilsel ifadeler alemi, üstünden geçebiliyor ancak *M*'den *C*'ye. Zihinler düşüncelerini, mefhumlarını, ancak *dile getirmek yoluyla C*'de saklanabilir hale getiriyorlar. Tuhaf olanı zihinler *kendi aralarında* bile doğrudan haberleşemiyorlar: bir zihin *L*'deki merkeze çağrı notu bırakıyor, muhatabı o notu gine *L* üzerinden alıyor. *L*'nin her öğesi de *C*'nin bir öğesini yansıttığına göre her mesaj bir zihinden ötekine varmak için hem *L*'yi, hem *C*'yi dolanıyor. Ama olağan mesajlar *C*'ye yeni öğeler getirmiyorlar, orda hazır bulduklarından yararlanmakla yetiniyorlar.

Doğayla ilgili kavramların oluşmasında yukarda sayılan ilişkiler yanında bir de zihinler ile (*N* ile gösterilmesi önerilen) doğal nesneler alemi arasındaki ilişkileri dikkate almak gerekiyor. Doğada yeni bulunan nesnelerin ezici çoğulluğu zihin etkinliği sonunda üretilmiş şeyler: önce kavramları üretilmiş böyle şeylerin, sonra da o kavramları uygulamaya dökme planları yapılmış, ki bu aşamada da zihinleri kavram örgüleri üretmeleri söz konusu, ve son aşamada o plan fizik güç (ya beden ya makine gücü) uygulanarak

N'de yeni bir öğe üretiliyor. *C*'den *N*'ye olan bu etkileyimin sorunlu bir yanı yok gibi; kuramca çok ilginç de gelmiyor hakîre, hoş görünüze sığınarak.

İnsan ürünü olmayan doğal nesnelerle kavramlar arasında ilişki kurulması ise düşüncenin gelişiminin o kadar erken bir aşamasında olmuş olmalı ki o aşamayı hatırlamak, kayda geçirmek filan zaten mümkün değil: insanın yazıyı öğrenmesinden çok önceki bir aşama olacak bu, daha *konuşmayı* yeni yeni öğrendiği bir aşama. Üstelik hakîr nominalizmin bu yöndeki kurgulama *[reconstruction]* gayretinden öylesine dilim yanmıştır ki bir daha yoğurttan bile ürkerim. Naçiz görüşüm doğa ile ilgili düşünmenin her türlü, alel ıtlak, düşünmeden pek bir farkı olmadığı yolundadır. Her halükârda esas trafik *M* ile *C* arasındadır, hep *L* üzerinden. *C*'den *N*'ye çok işlek bir yol olduğu inkâr edilemez, ama o trafiğin nasıl gerçekleştiğini anlatmak mühendis işi, onların da felsefe gibi fasarya, yüzde yirmibeş bırakmayan, işlere vakitleri olmaz. Kişi haddini bilmek gerektir.

Cümlelerle dile getirilen, isim ve yüklem türü kavramların özel bir örünümü olan, önermelerden ve bunların bir özelliği olan *doğruluk*tan da kısaca söz edilsin ister gönlüm, ama bu yazılan şimdiden ufak bir monografi boyutlarına vardı, o konuya da girersek tehammül fersâ bir uzunluğa varır diye endişe ederim. Her şeyi tadında bırakmayı da bilmek gerek: alemlerin rabbı fırsat bahşederse o konuda da bâdehû, bir başka deneme taslağında, temas edilir. Bu karalamada betimlerle ifade edilen türden kavramlarla ilgili düşünceler öne sürüldü; buraya da referans verilerek önermelerin bir başka karalamada ele alınmasında hayır vardır, inşallah.[71]

DİPNOTLARI

1. Boş zamanı –sözde– değerlendirmek için bu emri uygulama gayretinin ürünüdür. Başlangıç: 6 Temmuz 1994; bitiş: kısmet!

2. Bazı sözlerin İngilizce karşılıklarını yazmakta yarar görüyorum, yalnız ukalalıktan değil, metnin yapısı da gerektiriyor bence.

3. Zaten halk öyle diyor, çok-anlamlılık ancak okumuş anlamında ortaya çıkıyor; böyle zorlamalar takdim etmek Türkçe'ye hizmet midir, bence sorgulanmalı.

4. Belirginlik de göreceli tabii; "becerebildiğim ölçüde, olanakların sınırları içinde" gibi nim özürsel nitelemeleri okuyucu zımmen söylenmiş saymalı.

5. Olamayacağı felsefe yazıları, hele Türkçe felsefe denemeleri, okuma gayretine yabancı olmayanların yüksek malumları olacaktır efendim!

6. Herbir dilin birbirine (az-çok) çevrilebildiği göz önüne alınırsa sözlerin *bütün* insanlar için ortak anlamlı oldukları, bir basitleştirme hipotezi olarak, bu konuda çok titizleneceksiniz, kabul edilebilir.

7. Farklı insanların olduğu kadar aynı insanın başka başka zamanlarındaki düşünme episodlarına da konu olan, aynı kişinin her defasında *aynı* sayıyı –örneğin– düşünmesini mümkün kılan, nenler olarak tasarlıyoruz kavramları; *düşünme*, *konuşma* –ikincisi birincisinin tezahürü olduğuna göre–

biçimimizde mündemiç bu tasarım; bunu ciddi ciddi inkâra kalkarsak düşünceyi aynı konuya odaklandırmanın, düşünceyi dile getirip zihinden zihine aktarmanın, *hesabını* veremeyiz.

8. *Entity* karşılığı kullanılıyor bu söz, söz konusu olabilen her şey bir nen, kısaca 'düşünce konusu' demek bu tanıma göre. 'Nesne' sözünü kullanmaktan kaçınmak için kullanılıyor, çünkü olağan kullanımda 'nesne' özel bir tür neni anmaya ayrılmış: zaman-mekânda büyükçe boyutlu madde parçalarını. "Başka hangi tür nenler var ki?" sorusunu –şimdilik– cevaplamaya kalkışmak yersiz, zamansız olacak. Birkaç nesne-olmayan-nen örneğiyle yetinilsin: Alabalık Beşlisi, Güneş Sistemi, Sedef Hastalığı, Felefe.

9. Her defasında 'veya kavram yumağı' diye tasrih etmemek için okuyucudan bu eklemeyi zımnen yapılmış saymasını rica ediyorum.

10. Kolaylık uğruna birinci kavrama DM, ikinci kavrama GM diyeceğim.

11. Burda görüldüğü gibi özel isimler kapsamlarına –semantik açısından– doğrudan değil, tekabül ettirildikleri anlatım(lar) aracılığıyla bağlanırlar; modern bilim açısından çok önemli böyle olması: genel adlar böylece *yeni* kapsamlar edinebiliyorlar, yeni kavramlara bağlanabiliyorlar. Modern bilimin kapsamsal [*extensional*] olması bu.

12. ki, mikrop *türünü* belirlemek de, hastalık türünü belirlemek gibi, kavramsal bir iştir: bir kere bir sendromu belirlemiş olacaksınız ki o sendromu gösterdiği sanılan hastalardan örnk alıp lama koyacaksınız, ikincisi de gözlenen mikropların aynı türden olup olmadıklarına karar vereceksiniz, ki bunun için gözlenen örneklerin her birini ayrıntılı olarak betimlemek gerekir; ne aradığınızı kabaca bilmezseniz mikroskobun ayarını bile yapamazsınız.

13. *Şeylerden önce* ifadesinin Latincesi *ante rem* sözleri.

14. *'in rebus'* Latince *şeylerin içinde* demek.

15. *'in mentis'* de *'zihnin içinde'* ifadesinin Latincesi.

16. Bu soru 'üçüncü adam usavurması' [*the third man argument*] olarak bilinir.

17. *Nasıl* erdiğimiz konusunda da rivayet muhtelif. Üçüncü adam usavurmasının bir iyiliği bu konuda ipuçları önermesi.

18. Çok daha amiyane bir düzeyde: Ateş maşayla tutulur, maşa da mı maşayla tutulur? Öyle bir gereklilik olsaydı hiç ateş tutamaz, hep maşa aranmakla oyalanmak zorunda kalırdık.

19. Yanlış anlaşılmasın: "ben yapana kadar başarılamamıştı, burda ben başardım işte" gibisine bir kakavanlıktan kendimi şiddetle tenzih ederim.

20. Frege böyle bir kavram sıralılarında önden anılan kavramın bir sonra anılanın 'altına düştüğünü' söylüyor; Türkçe'de sonrakinin öncekini *'örttüğünü'* de söleyebiliriz. Aman dikkat 'kapsamında olmak' bambaşka bir ilişki: bir kavramın uygulandığı *bireylerin* söz konusu kavramın kapsamında olduğu söyleniyor; bir kavramın kapsamında ona tekabül eden *kümenin öğeleri* vardır, başka kavramlar değil. 'Mal' kavramı 'sığır' *kavramına* değil, teker teker ineklere, mandalara filan uygulanır, kapsamında örneğin Eşkilerden Durak'ın Karakızı vardır. Ama bir birey bir kavramın kapsamındaysa, o kavramı örten her kavramın da kapsamındadır: karakız, sığır olmak hasebiyle, hem mal, hem gevişcil hayvandır. Aristoteles Mantığı kavramlarla örnekleri arasında salınım yapan bu ilişki çiftine dayanır, Üçüncü Adam usavurması da besbelli bu tasım ilişkisinden esinlenmiştir.

21. İngilizcesi *Extension*. J.S. Mill'in takdim ettiği bir söyleyişe göre kavramların, dile getirilmelerinde kullanılan basit yüklemler dizisi diye tanımlanacak *içlemleri –intension–*, bir de kapsamları var-

dır. *Ante rem – in rebus* öğretileri arasındaki fark Platoncu öğretinin kavramların içlemlerine tekabül eden nenlerin var olduklarını öne sürmesine karşılık Aristotelesci öğretinin kavramların yalnız kapsamlarının var olduklarını kabul ettikleri biçiminde dile getirilebilir.

22. 20. yy. matematiğinde çok (fazla?) ciddiye alınmış bir öneridir bu: matematikçiler 'kapsam' yerine 'küme' sözünü kullanıyorlar, öğesi olmayan, kümeye de yer vererek kapsamında hiçbir birey olmayan kavramlara da yer vermiş oluyorlar. Birkaç felsefi endişe aşırı önemsenmezse pekâlâ yürüyor. Üstelik epey de gelişmiş bir kavramlar öğretisi haline gelmiş kümeler kuramı [*set theory*] matematikçilerin elinde. Buna göre Aristotelesci öğretinin bu iddiasının boşa atılacak gibi olmadığını teslim etmek gerekiyor.

23. Merak edene Nominalist öğretinin gelişimi ile ilgili olarak şu kapsamlı felsefe tarihini öneririm: F.C. Copleston, *A History of Philosophy*, Search Press, Londra, 1952. Özellikle 2. ve 3. ciltlerdeki Ortaçağ Felsefesi tarihi konuyla ilgili aydınlatıcı bilgi içerir. Locke hakkında bilgi bulmak daha kolay; benim başvurduğum kaynak P. Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 1967, MacMillan&Free Press; cilt 4, 'Locke' makalesi.

24. İngilizcede 'akıl' karşılığı *'Inellect'* var denebilir, ama cuk oturmuyor Türkçe'de olduğu kadar. Almanca bu bakıma en az Türkçe kadar hünerli: *'Vernunft'* akıl, *'Verstandniss'* zihin.

25. "To exist is to be an individual." "Essences are in the mind." "Universals are terms which signify individuals." Ockham'lı William. Bk. Copleston, a.g.e., c. 3, sf. 56-57. Locke'un zihnin kavramları soyutlama işlemiyle algılardan nasıl *imal ettiğini* anlatan öğretisiyle veriminin en ünlü iddiası herhalde.

26. En önemlisi, ne dediklerini daha bir açık olarak dile getirme fırsatı çıkması bakımından.

27. Başka türlü yaratıklar da yazabilselerdi ısırılıp yalanabilen şeyleri de katarlardı bu araya – diye düşünüyorum, ama bu eleştiri filan değil, kişisel bir anekdot.

28. *Predicative expression* deniyor İngilizcede: *yüklem işlevi yapabilen ifade* demek; kısaca *yüklemsel* ifade.

29. Bu sürecin bilgisayarlı liste işleme yaklaşımından esinlendiği pek belli ise kusura bakılmaya, kadı kızı bile kusursuz olmaz.

30. *Semantik* kurraları söz konusu değil artık, çünkü öyle kurallar *kavramlarla* sözler arasındaki ilişkilerle ilgilidir; bunlar *kullanım* kuralları, *aprè* Wittgenstein'ın 2. devresi.

31. Wittgenstein aksinin de varit olduğunu fark etmiş: 'oyun' sözünün uygulandığı şeyler arasında *başkaca* bir benzerlik dile getirilebilir mi? Karpuz, üzüm, kiraz, greypfrut; dördüne de 'meyve' deniyor, hangi benzerlikten ötürü? –Ortak addan *başka* tabii.– Demek aynı adla çağrılmakla benzerlik hep birlikte ortaya çıkmıyorlar!

32. Kavram-peresti hiç zora koşmaz bu durum: "Demek kavramlarımızın *hepsini* sözlere tekabül ettirmemişiz, böyle tekabüller olmadan da kullanabiliyoruz kavramlarımızı" der çıkar; öğretisinde öyle olmasını gerektiren bir şey yok.

33. *Word tokens – word types* ayrımını –yanılmıyorsam– Quine takdim etti felsefe yazınına; 'söz imi' söyleyişini *word token* karşılığı kullanıyorum. Söz imlerinin başlıca yazılı ve telaffuzlu *–oral–* türleri var: iki insan ayrı yer ve zamanlarda aynı söz *tipinin* iki *ayrı* imini telaffuz edebilirler ancak, oral söz tipi bir oyunun belli *biricik* temsili gibidir, bir oyunun *kendisini* herhangi bir temsilinden –diyelim Dünya prömyerinden– nasıl ayırıyorsak söz tiplerini de bireysel imlerinden öyle ayırıyoruz. Yazılı

imler için de durum böyle: bu sayfada 'Dünya' söz tipinin bir tek imi var: on punto Times New Roman; bu söz tiplerinin taşıyamayacakları bir özellik, çünkü söz tipleri *soyut* nenler, onların *–per se–* biçimi, puntosu yok. Ayrımı anlatmanın zorluğu söz *tiplerini* olduğu gibi teşhir [display] edememek; soyut nenler olduklarından ancak *imlerini* teşhir ederek anabiliyoruz. İmler hemen her bağlamda ilgili tipleri anma araçları, öylesine göz ardında kalmışlar ki: Quine dikkat çekinceye kadar kimse fark etmemiş öyle şeyler de olduğunu.

Tabii nominalist öğreti ontoloji bakımından da söz tiplerine yer veremez, soyut nenleri kabul etmediğinden, ama bunu doğrudan bir eleştiri olarak öne sürmek amacımıza az sapa. Bilgi-anlam öğretisi açısından eleştiriler yerine varırsa ontolojisine nasıl olsa yansıyacaktır: her eleştiri soyut nenleri kabul etme gereğini tekrar tekrar ısrarla ortaya koyacaktır. Her soyut nen kavram değildir ama her kavram soyut bir nendir.

34. Kavram-perest için söz konusu değil bu güçlük: *önce* kavramlar bilinir, onun benimsediği öğretiye göre, benzerlikler bu kavramlar sayesinde tefrik edilir, *sonra* bu benzerlik ilişkilerine göre kurulan denklik sınıflarının *kimilerine* toplumda kullanılan sözler bağlanır. Dil öğrenme sırasında zihnin yaptığı *hazır* kavramların kimileriyle sözler arasında korrelasyon kurmaktan ibarettir. Hazır kavramlar arasında söz imlerinden söz tipi jenere eden benzerliklerin kavramları da olduğundan benzeşme sınıflarıyla söz *tipleri* eşleştirebilmektedir. Böyle benzeşme sınıfları kurulmasaydı dil öğrenmek mümkün olmazdı. Yalnız insana has bir yeti de değil söz tiplerini tefrik etmek: akıllı köpekler birkaç yüz ayrı söz tipi tefrik edebilirlermiş.

35. Oysa günlük dillerin İslami nikah ilkesine uydukları anlaşılıyor. Çok-anlamlılık olgusunun çok örneği var: i) 'Gelincik': hem bir tür çiçek adı [*wild poppies*] hem bir tür yaban hayvanı adı [*weasel*]; ii) 'Zar': hem bir oyun aracı [*die*] hem çok ince, geniş doku [*membrane*]; iii) 'Kale': hem kimi oyunlarda gol atılan yer, [*goal net*], hem eski bir korunma yapısı tipi, [*fortress*], hem satrançta bir taş [*rook*]; daha çok örnek akla geliyor da, bu bağlamda yeter. Kavram-perest için sorun değil çok anlamlılık: iki *ayrı* kavrama aynı söz –tipi– bağlanıyor; bir yiğide iki eş çok mu?

36. Karanlık bir mağrada insancıklar arkaları mağranın ağzına, yani ışık gelen yöne, dönük olarak oturuyorlar; geri dönmeye muktedir değiller. Mağranın ağzından hayvanlar, çeşit çeşit insanlar, kuşlar falan geçiyor; insancıklar bunların mağra duvarına düşen gölgelerini görebiliyorlar ancak, *asıllarını* hiç göremiyorlar. Ancak kimisi aklediyor: "yahu bu –gölge– alemi yaratan besbelli pek bir usta kuklacı (Platon *'demiourgos'* sözünü kullanıyor), bu kadar eciş bücüş kuklalar oynatmak ona yaraşmaz" yargısına varıyorlar. Benzetmede gölgeler doğal bireyleri, mağranın ağzının ötesindeki mekân kavramlar alemini temsil ediyor. Esinlendirme gücünü inkâr edemeyiz bu ünlü benzetmenin, ama bulunabilirse bir ölçüde daha aklen tatmin edici anlatımlar aranması büsbütün boşuna olmaz.

37. 'Alem' lafına bakıp *II*'nın doğanın kendisi olduğu yargısına varılmasın, bu sözü İngilizce *domain* sözü karşılığı kullanıyorum: örneğin zaman geçmiyor, bireylerin uzaysal konumları yok, falan. Gelmiş geçmiş bütün doğal bireylerin bileşim kümesi [*union*] olarak düşünülmeli *II*.

38. 'Fiziklerden Sonra-ki kitaplar–' demek; o zamanlarda 'kitap' bir ceylan derisine sığdırılabilen kadar yazı demek, o yüzden 'kitaplar' diye söz ediliyor. W.D. Ross'un İngilizce'ye çevirisi uluslararası kabul edilmiş edisyon, 'iyi' diye nitelenebilecek her kitaplıkta bulunmalı en az bir edisyonu. Hakîr egzejetik ayrıntıların üstüne düşmeye yetkili değilim, bildiğimi sandığım kadarını anlatmaya gay-

ret ediyorum.

39. Bu bakımdan Rönesans ve sonrası Fizik biliminin kabul ettiği salt madde kavramından epey farklıdır Aristoteles öğretisinin maddesi; zaten Aristoteles *'hüpokeimenon'* sözünü kullanır, ki yapısı gereği 'taşıyıcı, askı' anlamını verir. İmge olarak katlanır bir askı: kullanılmayınca kendiliğinden katlanıp yok olacak. Oysa Fizik biliminin maddesi uzay-zaman koordinatları ile tam olarak belirlenir, başkaca bir belirleme yolu gerekmez.

40. Bu öznellik *kişilerin* vereceği kararlar düzeyinde bir öznellik; yoksa kavramlar aleminde ayrıysa ayrıdır, *biz* bilmeyebiliriz ayrılıklarını, yahut aslında ayrı değildir, *biz* –birey, toplum, ya da bütün bir uygarlık devresinin kuşakları olarak– ayrı sayıyor olabiliriz. Fransız devriminin Cumhuriyet kavramıyla İsviçre anayasasındaki Cumhuriyet kavramı aynı mıdır, değil mi? *Nesnel olarak* ya aynıdır, ya değildir, tabii. Ama *hangisi?* 'Ham domates yeşili' tek bir kavram mı dile getirir? Ama domateslerin yeşilliği gün be gün açılır, *değişir!* Bana kalırsa bu kavram en az beş ayrı renk kavramını örter, ama bunu *'bana kalırsa'* demeden öne süremiyorum. Bu bağlamda sözü edilen *epistemik* bir belirsizlik, yoksa ontik belirsizlik besbelli olacak şey değil.

41. *Grundlagen der Aritmetik* adlı eserinde. İngilizce çevirisi J. L. Austin, 1952, Harpers; § 53.

42. Bu bireylerin insanlarla, bağlamların uzay-zaman aralıklarıyla sınırlanması gerekmez: bilgisayarlarla beşeri zihinler arasındaki farklar gittikçe bulanıklaşacak. Şu önümdeki gereçde *italik harf* kavramının bir örneğinin yer aldığını, [*implemented* olduğunu] söylemek hiç de tuhafıma gitmiyor. İnşallah bu aletler de bize bu kadar saygılı olurlar.

43. 'akla' gelmesine demiyorum, çünkü 'akıl'ın anlattığıyla 'zihin'in anlattığının tefrik edilmesi gerektiğini düşünüyorum: zihinler bedenlere bağlı, ölümlü tabii şeyler. Akıl [*mind* değil, *The Mind*] evrensel bir güç, zihinlerin –değişen ölçülerde– *pay* aldıkları bir güç. Almanca ayrımı dile getiren sözler bakımından Türkçeden bile şanslı: *Verständniss* zihin, *Vernunft* akıl. Bilgisayarlarda *bir tür* zihin olduğunu öne sürmek eğilimindeyim, ama *akıl* yok –şimdilik?–.

44. Kendi payıma konuşayım, örneğin 'üniversite' ideamı oluşturan mefhumlar zamanla öyle değişmiştir ki aralarında laftan başka ortak taraf kalmadı dense yeridir. Olağan konuşmalarda "şu konudaki *fikrim* çok değişti" diyerek dile getiriyoruz bu değişimleri.

45. Zihin mefhumlarını ne yapar? İngilizce ve Almanca 'edinmek' gibi bir şey söylüyor [*have, haben*], Türkçede ben çıkartamadım belirgin bir kullanım, uzun da olsa 'farkında olmak'la yetinmeyi yeğ tuttum.

46. Bu yüzden düşünenler, –beste yapanlar, resim yapan, plan yapan, filan kimseler– farkına varır varmaz bir yeni düşüncenin, o düşüncenin zihinlerdeki mefhumunu hemen *dile dökmek* alışkanlığını kazanırlar, ki temsil ettiği *kavram örünümü* sabitleşsin dilsel ifadenin yapısında, erişilebilir –ve *tekrar* erişilebilir– hale gelsin, bu arada *hangi* kavram örünümü olduğu da tebellür etsin. Fırsat bulur bulmaz *yazmak* en doğrusudur, ama o fırsat bulunana kadar düzgün dille *söylemek* –mırıldanmak, avucuna karalamak, neyse de işe yarar. Hakîr çok söylenirim kendi kendime düşünürken, ağyar olan oynatıyor sanır. Doktorayı yazarken gece vakti nutuklar verirmişim, hanım canım ilk zamanlar pek ürkmüş, yüzüme de gelememiş...; işin aslı budur.

47. Çok-anlamlılık diye bir durum galiba her dilde ortaya çıkabiliyor: *aynı* söz dizisinin birden çok anlamı olabiliyor. "Oku da adam ol baban gibi eşşek olma" ifadesi Türkçede ünlü bir çok-anlamlılık örneği; hele virgülün pek aranmadığı telaffuz bağlamlarında başarılı bir örnek sayılır.

48. Ders izleniminden kaçınacağım diye yarım yamalak laflar etmiş olmak da istemem: *kategorematik* denen sözlerin anlamları kavramlardır. 'Ve', 'ile', 'yahut' gibi, anlamından çok kullanımının dilin yapısına göre belirlendiğini söylemenin daha uygun olacağı sözlere *senkategorematik* sözler deniyor; bunların *anlamı* –olmadığına göre– kavramlar değil. Bir de özel isimlerin, anlamı değil salt *imlemi* olan, sözlerin neyin, kimin imlenmesinde kullanılacağını ilgili dilin yapısı değil, o ismi kullanan topluluk belirliyor. Bu yazının geri kalanında ilgi anlamı belli bir kavram olan sözlere yönelik.
49. Kavramlar aleminin yeni, daha önce orda olmayan, bir öğesi olup olmadığını ilerde tartışırız.
50. Almanca bir laf çok cuk oturuyor: *abhänging* olmuyor katman kavramlar. 'Tutmuyor' –birbirini–den daha iyi Türkçesini bulamadım, *Scusa!*
51. Bir zamanların ünlü Russell kümesi farklı: kümeler zaten doğal nesneler olmadıklarından örneklenemez bir kavram sayamayız bu kümeyi; kendisi hakkında yalan söyleyen bir kavram Russell kümesini tanımlayan kavram: pekâlâ kavram kavram olmasına, da *küme* tanımlamıyor, bir kümenin kavramı değil. Tam söylemek gerekirse örneklenemez kavramlar da bir bakıma yalancı: örneği *olabilecek* şeyler tanımlarmış gibi görünüyorlar –yukarda tanımlanan berber kavramı gibi– ama olamıyor örnekleri.
52. Dikkat çekmeden edemedim: her iki sözü, ama *ayrı* anlamlarda, kullanabilmek ne büyük rahatlık, görülüyor değil mi?
53. Bu hakîrin önerdiğim bir kullanım uzlaşımı tabii: kendi zihnimde kimi kavramların –'üniversite', söz gelimi– mefhumlarının öznel tonlama açısından ne kadar değiştiği gözleniminden etkilenerek önerdiğim bir uzlaşım. Biraz önce de dedim: İngilizcede 'idea' tekerrür eden zihin içeriğidir. –"My idea of such-and-so has changed enormously" demeye cevaz verir ama bu kullanım.– Mefhumların kimliğini zamana râbıt saymadan bu hususu dışardan belirten bir kullanıma açığım.
54. "*Yalnız* mı kavramlar aracılığıyla kavrarlar?" tartışmasına girmenin yeri değil, ama rey işarıyla yetinilirse: öyle olduğuna inanmak eğilimindeyim.
55. Matematik öğreniminde bu husus pek belirgindir: bir matematik dalının diline vukûfunuz yoksa o matematik dalını bilmiyorsunuz demektir, o kadar. Felsefede de durum buna yakındır.
56. *Yalnız* insan(lar) mı yaratıcı düşünceye muktedirdir? Hâlâ aksini düşünmek için yeterli delil bulamadık, ama gine de öyle değilmiş gibi doğuyor içime; böylesine yüce bir yetenek niye bir tek zavallı, hakîr insana nasîb edilmiş olsun? bilgisayar denen meretler daha laf anlamasını bile tam kıvıramadılar, en bir gabî insana laf anlatmaktan daha zor onlara laf anlatmak, nerde kalmış yaratıcı düşünce; ama, bir tür iman densin, ya da imanın bir sonucu, insanlığa layık görmüyorum bu yaratanrısal yeteneğin yegâne sahibi olmayı. *Scusa!*
57. Bilinen her düşünce eserinin yazılış tarihini de, az ya da çok yaklaşık, biliriz; en azından *çağını* biliriz. Bir çağ dediğiniz ne ki şurda?
58. "My robust sense of reality", Locke'un ünlü, bence de pek güvenilir, felsefi mihenk taşı.
59. Ama şeftaliden karpuza, Rhode Island Red'den Merinos yününe, üstünde kuşaklar boyu insan emeği, ve öyleyse düşünce üretimi, birikimi olmayan ne kaldı ki *doğrudan* doğadan derlenen?
60. Tek-tanrılı dinlerin öğrettiği düşünülen pek aşırı tevazuun kaynağında hepsinin düşünce piri olan Platoncu öğretinin bu olup-bitmiş, statik evren anlayışının etkisi, bana kalırsa, çok büyüktür. Az olsun ufak olsun *bir* şeyler yaratmasına izin verilmeyen insana alnını yere koydurup ubûdiyet ettirmek aynı tutumun bir uzanımı olmalı.

61. Hepten tozuttuğum sanılmasın, konuya bağlayabileceğimi düşündüğüm hususlar bunlar.
62. Adı *hiç* lazım değil, kimi kaçıklar müstesna!
63. Çünkü hemen her zaman alay mahiyetinde [*mockingly*] yapılır böyle aynen tekrarlamalar.
64. İngilizcede iki ayrı laf var: *the –correct– time, timepiece, watch.* Türkçede bu ayrımı yapabilmek için birinci kullanımı *'zaman'* sözüyle karşılayacağım; 'doğru zaman' pek ecnebice kokacak ama kusura kalınmasın, ifade açıklığı üslûp usturubundan önemli düşünce bağlamında.
65. Güneşin iki doğuşu arasındaki süre ne uzamış ne kısalmış saatlerin ortaya çıkmasıyla, ama o süre *bir günmüş, yirmidört saat* değil. Birer saatlik *dilimlere* bölünük değilmiş bir gün. Bir günün yirmi dört saat olması insan kararının, ve saat imalatçılarının dehasının, eseridir. Der miyiz bir günün yirmidört saat olması sübjektif bir durumdur?
66. Öklid aksiyomatizasyonu bir ölçüde müstesna: tarihi gelişim açısından da Öklid Geometrisi denen alan *Stoicheia* tarafından kurulmuştur.
67. Belli bir analiz öne sürmek, kabaca, *"ben* bu analizi, bu kavram oluşturma yolunu, çok sık buluyorum" demektir. Ama asıl *"ben* bu yemeği çok severim, siz de deneyin" diyen aşçının her davette *yalnız,* temcit pilavı gibi, o yemeği sunmaya hakkı yoksa felsefecinin de "en doğrusu budur, başka doğru yok" havalarına girmeye öylece hakkı yoktur.
68. Başka alternatifler varsa bilmiyorum, öğrenmek çok ilgimi çekerdi.
69. Hangi yönde değişmenin ifsat sayılacağı yoruma bağlı tabii, üstelik ifsâdı insanın elinin değdiği hiçbir alandan büsbütün dışlamak anlaşılan mümkün değil, ama hiç değilse hepten yok olma dışlandı *C*'den.
70. Hangi yeni kavramların, yeni fikirlerin, *C*'ye kaydedileceğine karar verilmesi süreci pek çok karmaşık, burda hiç karıştırılmaması en ehveni olur.
71. Bitiş 20 Ağustos 1994. Alemlerin Rabbına hamd ve senâ olsun bitirme fırsatı ihsan ettiği için. Hakîrin, hamd olsun, Alemlerin Rabbı ile aram hep iyi olmuştur, ama bağlılığımı alnı temiz, başı dik olarak sunmuşumdur hep. Bedenim için yatıp kalkardım, ama Rabbıma layık gördüğüm saygı sunma yolu olabildiğince dürüst, anlayışlı, hoşgörülü, filan olmak, bir de doğrunun peşini gütmek olmuştur.

İnanıyorum ki Onun katında en az öbür yollar kadar makbüldür.

Denkel, Arda (1994). "Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 63-74.

HUME, NEDENSELLİK, TİKELCİLİK VE TEKİLCİLİK

Arda Denkel

Nedensellik, zaman içinde varlığı birbirine bağlayan şeydir. Evrenin neresinde olursa olsun, düşünülebilecek her zaman diliminde bir fiziksel zorunluluk olarak, belli bir değişim süreci yer alır. Değişim, bir niteliğin ortadan kalkıp yerine bir başkasının gelmesi, yani bir nitelik-oluşumudur. Buysa nedenlerden kaynaklanır; her olayın, her nitelik-oluşumunun, bir nedeni vardır.[1] Bu söyleneni kuvvetli bir anlamda yorumlamak gerek. Meydana gelen her değişimin, her olayın *herhangi* bir nedeni bulunduğunu öne sürerek, evrenin durumunu yeterince doğru bir biçimde açıklamış olamayız. Çünkü olup bitenlerin çok büyük bir bölümünün, onlarla bağlılaşım içinde olan, *belli* türden nedenleri var. Evrenin düzenli bir yer olmasının başlıca gerekçelerinden biri olan bu son ilke, Hume'un da saptadığı gibi, benzer nedenlerin evrenin her yerinde benzer etkiler oluşturmalarıdır.

Hume'un felsefeye yaptığı belki de en ünlü katkı, ortaya attığı, nedenselliğe ilişkin açıklamalarıdır. Bu filozofun amacının özellikle neden *kavramımızı* açıklamak olduğunu, ve de onun bu açıklamayı nedensel ilişkilerin deneysel bilincine dayandırmaya çalıştığını biliyoruz. Kuşkusuz, Hume'un neden kavramımızın deneysel temellerine ilişkin olarak öne sürdükleri, nedensel bağlantıların varlıkbilimsel koşullarını da ilgilendiriyor. Bunun ölçüsünü, yani Hume'un neyi neye ilişkin olarak öne sürdüğünü, açıklıkla kavramaya çalışmalıyız. Burada onun nedensellik kuramının kimi belli başlı yönlerini kısaca özetleyip tartışmak istiyorum. Ancak bu amaçla önce, Hume bilgibiliminin payandasını oluşturan algı ve anlık felsefesinin temel ilkelerini gözden geçirmek gerekiyor.

Hume modern felsefede duyu-deneyi ve kavram arasındaki ayrımı açıklıkla saptamış olan ilk düşünürdür. Bu ikisini "izlenimler" ve "ideler" sözcükleriyle karşılıyor. Burada Hume'un düşüncelerini aktarırken, duyu-deneylerini ben de "izlenim" sözcüğüyle dile getireceğim. Öte yandan, filozofun "ide" diye andığı şeylere ben "kavram" diyeceğim. Hume tüm bilginin izlenimlerden kaynaklandığını öne sürmüştür. Ona göre, izlenimler deneyimizin içeriğini oluşturur. Edindiğimiz her izlenim için zihnimiz bir de kavram üretir. Kavramlar, daha canlı olan izlenimlerin soluk kopyalarıdır. Hem izlenimler hem de kavramlar yalın ya da bileşik olabilirler. Bileşik olanlar ögelerine ayrılabilirken, yalın

olanların ayrılabilecekleri ögeleri yoktur. Bunlar epistemik temelleri oluşturuyor. Hume'a göre her yalın kavram yalın bir izlenimden kaynaklanır; bir şeyin yalın izlenimi, her durumda, onun kavramından önce gelir. Bileşik kavramlar yalın olan ögelerden oluşurlar. Bu yalın ögelerse, daha önce duyumladığımız yalın izlenimlerin kopyalarıdır. Genellikle, bileşik kavramlar.bileşik izlenimlerden türetilir. Ancak bu her zaman böyle olmak gereğinde değildir.

Hume izlenimleri iki türe ayırmıştır. Locke'u izleyerek bunları duyu izlenimleri (dışsal deney) ve düşün izlenimleri (içsel deney) olarak saptar.[2] Duyu izlenimlerinin anlığımızda, bilinmeyen nedenlerin etkileri olarak varlığa geldiklerini söyler. Düşün izlenimleri ise, Hume'un görüşüne göre, büyük ölçüde *kavramlardan* kaynaklanırlar. Önce, duyu organlarımızın etkilenimleriyle oluşan kimi izlenimler edinir, örneğin sıcağı, soğuğu, susuzluğu ya da açlığı, bir hazzı ya da bir tür acıyı tadarız. Anlığımız böyle bir izlenimin, o izlenim kesildikten sonra da sürecek olan, ve kavram diye adlandırdığımız, bir kopyasını yapar. Böylesi bir haz ya da acı kavramı, anlığımızı etkileyince, istek, tiksinti, umut ya da korku gibi, kimi yeni izlenimlerin oluşmasına neden olacaktır. İşte bu son türden olanlar, duyu organlarından değil de, anlığın kendi içeriklerini gözlemleyişinden kaynaklanan şeylerdir; dolayısıyla bunlar duyu izlenimi değil, düşün izlenimleridir. Tabii düşün izlenimleri de, anlıkta, yine bellek ve imgelem tarafından kopyalanacak ve onlardan da kavramlar türetilecektir. Daha sonra, belki bunlar da yeni izlenimlere ve dolayısıyla yeni idelere gebe olacaktır. Hume'a göre, oluşturduğumuz kavramlar üzerinde etkin olan iki anlıksal yetimiz var: bellek ve imgelem. Sonrakinin ürettiği kavramlar öncekininkilerden daha soluktur. Bellek, kavramları anlığın onları oluşturduğu zamanki düzenlerini bozmadan saklıyor. İmgelemse bu düzeni istediğimiz gibi değiştirebilmemize olanak veren yeteneğimiz. Ancak, diye ekliyor Hume, imgelemimiz bütünüyle rastlantısal olarak çalışmaz; o da kurgusu içinde kimi ilkelere uyar. Kurgu yaparken kavramları hep düzenli çiftler biçiminde sıralı olarak çağrıştırırız.

Betimlediğimiz bu şema, Hume için çok tutarlı bir deneyci bilgibilim olanağı sağlıyor. Bu filozof, hemen her kavramımıza ilişkin olarak, onun hangi izlenimlerden kaynaklandığını sorar. Kuramı açısından, izlenimlerden kaynaklanmayan kavramlar deneysel temelden yoksun bulunacak, yani meşru olmayacaktır. İmgelem ürünleri olarak, böylesi düşüncelerin nesnel karşılıktan yoksun oldukları öne sürülebilecektir. Hume'un nedensellik kavramına ilişkin olarak yaptığı şey de, bu anlamdaki bir deneysel meşruiyet hesabı vermektedir.[3]

Artık nedenselliğin tartışmasına dönebiliriz.[4] Hume, nedensel yargılarımızda anlığımızın duyu-deneylerimizin ötesine aştığını gözlemliyor. Şu anlamda: Nedensel yargılarımız deneylerimiz hakkında değil; bizim dışımızdaki olguları ilgilendiriyor. Anlığımız belli bir şeyin varlığını, oluşumunu, ya da etkinliğini gözlemler gözlemlemez, zaman içinde onu izleyen, yada ondan önce gelen, başka bir şeyin düşüncesine atlıyor. Bunu ya-

parken de, neden ve etki olarak belirlediği kimi olayları çok sıkı bir bağlantı içindeymişler gibi varsayıyor. Anlığımız, sanki dünyadaki tüm olayları, tüm nitelik-oluşumlarını böylece bağlantılı olarak kavramaya belirlenmiş gibi. Bu "güdünün" kökenini anlaşılır kılmaya çalışan Hume, bağlantılıymış gibi kavranan şeylerin deneysel açıdan nasıl ayırt edilebileceklerini saptamayı amaçlıyor. Nedensel olarak ilişki içindeki olayların iki belirgin deneysel özelliği var. Bunlar, neden ve etkinin uzayda birbirine değiyor olmaları (contiguity) ve etkinin zaman içinde nedeni izlemesi (succession). Nerede bir nedensel ilişki varsa, orada Hume'un belirlediği bu iki özellik de gözlemleniyor.[5] Buraya kadar anlatılanları bir örnekle açıklayalım. Bir istekanın bilardo topuna vurarak onu devindirdiğini düşünelim: Böyle durumlarda istekanın vuruşunun devinime neden olduğunu söylüyoruz. Burada, istekanın ucu topa *değmiş*, ve topun devinimi istekanınkinden *sonra* gerçekleşmiştir. Bu iki özelliğin nedensellik için zorunlu koşul oluşturup oluşturmadığını burada ele almayacağım. Vurgulanması gereken nokta, bu iki koşulun, zorunlu olsalar bile, yeterli olamayacakları. Bir başka deyişle, belli bir olay çiftinin birbirlerine nedensellikle bağlı olduklarını, salt olarak bu iki özelliği saptayarak belirleyemiyoruz. Hume'un da dediği gibi, herhangi bir şey, örneğin bir nitelik-oluşumu, nedensel olarak bağlı *olmadığı* bir başkasına değebilir, üstelik ayrıca onunla ardışık (birbiri ardından gelecek biçimde sıralanmış) da olabilir.[6] İstekanın topa vurmasının hemen ardından aksıran bir bilardocu, bu iki özelliği de yerine getirdiği halde, vuruşu ile aksırması arasında nedensel bir ilişki oluşmamıştır. Burada yetersizliği göz önünde bulunduran Hume, bu konudaki genel inançlarımıza da uyarak, nedensel ilişkilerde az önce saptananlardan da önemli, başka bir özellik daha bulunduğunu onaylar: Nedensel ilişkiye damgasına vuran bu özellik, neden ile etki diye belirlenen olaylar arasında yer aldığı düşünülen bir "zorunlu bağlantı"dır. Ne zaman nerede nedeni görsek, orada onun etkisinin de ortaya çıkmasını bekleriz; böyle düşünürüz, çünkü bu iki olayın zorunlu bir bağlantı içinde olduklarına inanırız. Buna göre, bu zorunlu bağlantı denilenin nasıl bir şey olduğunu anlayabildiğimizde, nedenselliğin özünü de kavramış olacağız.

Hume söz konusu zorunlu bağlantının bir ussal zorunluluk olamayacağını gösteriyor. Nedensellikte bulunan bağlantı, örneğin "üçgen olmak" ile "üç açılı olmak" arasındaki kadar sıkı bir zorunluluk değil. Nedenin varlığını etkisi varolmadan, etkinin varlığını da nedeni varolmadan düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmüyoruz. Oysa üç açısı olmayan bir üçgeni tutarlı olarak düşünmemize hiçbir anlamda olanak yok. Hume'un belirttiğine göre zorunlu bağlantı, olayları birbirine zincirleyen bir *güç* de olamaz, çünkü nedensel ilişki içindeki olay çiftlerini izlediğimizde, bunlar arasında yer alan herhangi bir gücün izlenimine hiçbir durumda tanık olmuyoruz. Görüldüğü gibi, Hume hep izlenimlere başvuruyor. Onun gibi bir deneycinin, zorunlu bağlantı düşüncesinin kaynağını araştırırken, bu düşüncenin temelindeki duyusal izlenimleri saptamaya çalışması doğal ve tutarlı. Çünkü onun benimsediği öğretiye göre, olgulara ilişkin olduğu

öne sürülen bir düşünceye geçerlilik ve meşruluk veren tek şey, bunun temelindeki duyu deneyleri, yani izlenimlerdir. Tek tek nedensel ilişkileri incelediğimizdeyse, neden ile etkisi arasında değme ve birbirini izleme dışında, ayırt edici hiçbir deneysel özelliğe rastlamıyoruz. Demek ki, diyor Hume, zorunlu bağlantı *kavramımızın* köken ve temeli, *tekil* olarak ele alınan nedensel ilişkilerin gözleminde yatmıyor.

Bu aşamada Hume tikel nedensel ilişkilerin deneyini tekil olarak değil, büyük sayılar oluşturan çoğulluklar halinde ele almaya başlıyor. Bu filozof nedenselliğin deneydeki temelinin işte burada keşfedilebileceğini öne sürüyor. Kendisini felsefe tarihindeki saygın konumuna yükselten önemli saptaması şu: Zorunlu bağlantı ve dolayısıyla da nedensellik kavramlarımızın kaynağı, diyor, birbirine benzer olan nedensel ilişki örneklerinin karşımızda büyük sayılarda, tekrar tekrar çıkışlarıdır. Benzer nedenler, her zaman ve her yerde benzer olan etkilerle, değişmez olarak birlikte varoluyorlar. Örneğin bir nesnenin bir başkasına çarpmasına benzer olan olayları, her yerde, kendisine çarpılan nesnenin devinimine geçişine benzeyen olaylar izliyor. Dolayısıyla nedensel olarak bağlantılı olduğunu düşündüğümüz olaylar arasında nesnel olarak varolan şey, benzerlerin kendilerini çok büyük sayılarda tekrarlayışlarından başkası değil. Yani, böylece gözlemlenen *değişmez birlikteliğin* (Constant corjunction) bir sıkı bağlılaşım ötesinde, "gerçek" bir bağ, gözleme açık bir zincirlenim gibi bir varlığı ya da temeli bulunmuyor.[7] Dolayısıyla, nesnel anlamda dilegetirilecek olursa, bir nedensel ilişki, birbirine değen, ardışık ve benzer olan olay çiftlerinin uzay ve zamana dağılmış olan büyük sayılardaki varlığı, ya da başka türlü söylenecek olursa, birbirine değen ve ardışık kimi olay tiplerinin değişmez birlikteliklerinden başka bir şey değil. Hume *nesnel olarak düşünülen* nedensel ilişkilerin, bir değişmez birliktelik olarak ortaya çıkmalarının *zorunluluğunu* öne sürmüyor. Onun söylediği şey, *gözlemlediğimiz* nedensel ilişkilerin temellerinin düzenli birlikteliklerde bulunduğu, ve böylesi izlenimlerin bizim nedensellik *kavramımızın* kökenini oluşturduğu. Hume göre düzenlilik açısından geleceğin de geçmiş gibi olacağına olan inancımız, ne bir nesnel kesinliktir ne de bir ussal, yani mantıksal zorunluluktur; buna güvenişimiz yalnızca ve yalnızca nedenselliğe olan inancımızdan kaynaklanmaktadır. Nedensel bir ilişkinin gelecekte de sürmesi ancak bir olasılıktır.

Olaylar arasında yer aldığı varsayılan bir zorunlu bağlantıya ilişkin kavramımızın değişmez nesnel birlikteliklerinden kaynaklandığı ortaya çıkarıldı; ne var ki bu kavramın gözardı edilmemesi gereken öznel bir temeli de var. Daha önce de belirtildiği gibi, değişmez birliktelikler, birbirleriyle tümel anlamda *özdeş* olan olay çiftlerine değil, *benzer* olan tikel çiftlere ilişkin olarak geçerli. Hume, bu her yerde ve her zaman birlikte gözlemlenen benzerlerin, anlığımızda "yeni bir izlenim oluşturduklarını" söylüyor.[8] Anlığımızın benzerlerini hep birlikte gözlemlediği olay çiftlerinden birini gördüğünde, ondan öbürünün düşüncesine atlaması da, işte yine bu izlenim dolayısıyla. Peki nasıl bir izlenim bu? Hume zorunlu bağlantı kavramının oluşmasına temel sağlayabilen, duyusal bir

izlenim (yani bir duyu-deneyi) bulunmadığını tekrar tekrar vurguluyor. Bağlantının duyu organlarıyla algılanan bir izlenimi yok; örneğin istekanın ucunu topa bağlayan bir ilintiye ait, edinebildiğimiz bir deney yok. Dolayısıyla, diyor Hume, bu kavram bir düşün izleniminden (impression of reflection) kaynaklanıyor olmalıdır.[9] Demek ki, zorunlu bağlantı "nesnelerde değil, anlığımızda varolan bir şeydir".[10] Kısaca yinelenecek olursa, bu açıklamaya göre, geçmiş deneylerde belli iki duyunun izleniminin benzerlerinin değişmez birlikteliğini gözlemlemiş olan anlığımız, bunların birbirlerine bağlı oldukları yönünde bir alışkanlık, bir *düşün izlenimi* oluşturuyor. Herhangi bir yerde bunlardan birini duyumlayınca da, bu izlenime dayanarak öbürünün düşüncesine çıkarsıyor. Zihnimiz her ne kadar neden ve etki ile bunların benzerleri olan olay çiftleri arasında bir bağ bulunduğunu varsaysa da, bu yalnızca öznelerarası bir varsayım. Nesnel anlamda neden, etki ve bunların benzerleri arasında varolan tek ortak şeyse, onların değişmez birliktelikleri. Olaylar arasında bundan başka bir bağlantı yok.

Nedensel olmayan ardışıklıklarla nedensel ilişkileri birbirinden ayırt etmeye çalışan Hume'un duyusal deneyde bunlar arasında bulabildiği tek farkın, değişmez birlikteliğin yalnızca nedensel ilişki içindeki ardışıklarda gözlemlenişi olduğunu saptadık. Tabii, Hume'un amacı "nedensellik" ve onun dayanağı olarak düşünülen "zorunlu bağlantı" *kavramlarımızı*, deneysel olarak temellendirmekti. Hume nedensellik için "bir olayın tüm benzerlerinin bir başkasının tüm benzerlerince izlenmesi" gibi bir tanım yaptığında[11] sözünü ettiği olaylar, yani nitelik-oluşumları, fiziksel değil *deneysel* şeyler. Burada Hume'un dış dünyadaki şeylere ve düzenliliklere hiçbir durumda değinmediğini, bir kural olarak yalnızca deney içerikleri hakkında konuştuğunu ileri sürmek istemiyorum. Tam tersine; kanımca deneyin arkasındaki dünya hakkında *ayrıca* söz etmekle, nedensellik üzerine söylediklerinin çift anlamlı olarak yorumlanamayacağını göstermiş oluyor. Çünkü Hume, nesnel düzenlilikler ve cisimlerden söz ettiği yerde, nedenselliği bunlar üzerinden tanımlamamaya, ve de deneysel bir tanımın dünya üzerindeki düzenliliklere ilişkin bir içerimi olduğunu öne sürmemeye büyük özen gösteriyor.[12] Kuşku götürmeyen bir nokta, Hume'un görüşü açısından bizim doğayı düzenli olarak algılayışımızı *temellendiren şeyin* nesnel evrendeki değişmez birliktelikler olduğudur. Bu filozofun belli başlı iddialarından biri, nedeni gördüğümüz yerde onun etkisini de aramak eğilimimizin, yani düzenliliği açıklama güdümüzün, yine bu birlikteliğin gözlemine dayandığıdır. Nedensellik kavramımızın kökeninde bu psikolojik sürecin bulunduğunu ve aynı şeyin zorunlu bağlantı kavramımız için de, hem gerekli hem de yeterli koşul oluşturduğunu düşünüyor. Bundan dolayı, bu filozofun gözünde nedensellik kavramımızla, duyularımızla gözlemlediğimiz düzenlilikler arasında, *mantıksal* bir ilişki bulunduğu, kanımca yadsınabilecek bir şey değil. Ne var ki, tüm bunlara dayanarak Hume'un kuramının, ayrıca *nesnel* anlamdaki nedensel ilişkilerle, böylesi çiftlerin benzerlerinin uzay ve zamana yayılmaları arasında, *mantıksal* bir ilişkinin varlığını da içerdiğini öne

sürmek geçersiz olur. Böyle bir içerim bulunduğunu öne sürmek, geçersiz olduğu kadar yanlıştır da. Hume'un nesnel anlamdaki böyle bir mantıksal ilişkinin varlığını hiçbir zaman savunmadığı kanısındayım. Eğer durum böyleyse, nesnel anlamdaki nedensel ilişkilerin değişmez birlikteliklerden bağımsız olarak da varolabileceklerini, bir mantıksal olanak olarak saptamak, Hume'un kuramına karşı bir eleştiri değeri taşımaz.[13]

Hume'un nedensellik açıklamasını nesnel anlamdaki nedenlere ilişkin olarak ortaya atmadığını öne sürdüm. Bunu biraz daha açıklaştırmaya çalışayım. (A) Belirtmiş olduğum gibi Hume açıklamasını neden kavramımızın deneysel temellerini saptamak amacıyla geliştiriyor. Açıklaması bu bağlamda son derece özgün, güçlü ve etkili. (B) Hume, tartışmaları içinde, deneydeki düzenlilikleri, deney ötesi varlıklar olarak nesnelerin ve olayların birliktelik koşullarından ayrı olarak düşünüyor. Ona göre deneydeki birliktelikler gibi nesnel birliktelikler de var, ve de ayrıca bu sonrakilerin varlığı neden *kavramımız* için bir zorunlu koşul. Ne var ki, Hume hiçbir yerde neden kavramımızın deneydeki değişmez birlikteliklere dayandığı savını, nesnel anlamdaki nedenselliğin de nesnel birlikteliklere dayandığı biçiminde, dış dünyaya yaymıyor. Hume bunu yapmadı, çünkü yapsaydı *açıkça* yanlış olan bir şey öne sürmüş olurdu. Kimi felsefeciler, Hume'un, tartışmalarının sonucunda sunduğu *nedensellik tanımlarında* "nesne" sözcüğünü kullanmasını, onun nedensellik ile değişmez birliktelik arasında oluşturduğu bağı nesnel anlamda kastettiği yönünde yorumluyorlar. Benim buna vermek istediğim yanıt şu: Eğer böyle bir yorum doğruysa, Hume mantıksal açıdan apaçık yanlış olan bir sav öne sürmüş olacak. Onun bu yanlışı görememiş olmasına olanak yok. Çünkü bu (A) ve (B) noktaları ışığında kendini kolayca belli ediveren bir yanlış. Nesnel anlamdaki nedenselliği yine nesnel olarak kavranılan değişmez birlikteliklerle *tanımlarsanız*, bu iki şey arasında nesnel anlamda bir mantıksal ilişki, yani bir zorunluluk ilişkisi öngörmüş olursunuz. Oysa Hume bu konuda çok duyarlı olan bir düşünür. "Zorunlu bağlantı"nın nesnel olamayacağını saptarken orada söz konusu olan zorunluluğun bir mantıksal ilişki olamayacağını, çünkü neden ve etkisinin birbirlerinden ayrı olarak düşünülebildiklerini vurgulayan[14] Hume'un, bir nedensel ilişkinin de benzerlerinden ayrı olarak düşünülebileceğini görememesi, onun çapına uymayacak bir acemilik olurdu. Üstelik, nesnel anlamdaki nedenselliği düzenliliklerden ayrı ve bağımsız olarak düşünmek, Hume'un döneminin onun kendi savına karşıt olan tüm nedensellik kuramlarının zaten yapmakta olduğu bir şey. Hume'u "nesnel" nedenleri açıklıyormuş gibi yorumlamak, ona fazlasıyla acemi ve safdil bir hata yüklediği için yanlış olmak zorundadır, diyorum.

Hume'un nedensellik kavramımızı açıklamak amacıyla geliştirdiği tanımı nesnel anlamdaki nedenselliğe uygulamak, bu düşünüre geçerli olarak yüklenebilecek bir görüş olmadığından, kendisini nesnel anlamda yorumlanan böyle bir tanım dolayısıyla eleştirmek de en azından haksız bir girişim olur. Kaldı ki, şimdi belirtildiği gibi, nedenselliği düzenliliklere zorunlu olarak bağlayan bir sav açıkça yanlıştır da: Tüm evrende tek başı-

na, benzersiz olarak varolacak tekil bir nedensel ilişki düşüncesi, mantıkça bir çelişki doğurmuyor. Tek başına, ya da çok seyrek benzerliklerle varolmak; varlığı büyük sayıdaki benzerliklere askıntı olmamak, tutarsız düşünceler değiller. Tabii rastlantısal ardışıklıkların, yine bütünüyle rastlantısal olarak, geniş benzerlik öbekleri oluşturmalarını ve dolayısıyla bir yasal düzenlilik görünümü vermelerini de, mantık açısından engelleyen bir şey yok. Kimi felsefeciler, Hume'un kuramına fiziksel dünyada nedensel olmayan düzenlilikler de bulunduğu gerekçesiyle karşı çıkıyor. Örneğin gece ile gündüz, yeşil ve kırmızı trafik ışıkları gibi, ve bunlara benzer kimi başka durumların, genellenebilen değişmez birlikteliklerin nedensellik için zorunlu olduğu savını çürüttükleri öne sürülerek, bu durum Hume'un açıklamalarına karşıt bir örnekmiş gibi sunuluyor.[15] Bu yapılan belki kimi Hume *yorumlarının* eleştirisi olabilir, ama bunu Hume'un kendi görüşlerinin eleştirisi saymak, kanımca bu filozofu yanlış anlamaktır. Bir kez daha yineleyelim: değişmez birliktelik, nesnel anlamdaki nedenselliğin mantıksal bir yönünü oluşturmuyor. Konuya deneysel açıdan bakıldığındaysa, karşıt örnek yerine kullanılan düzenlilik türlerinin uzay ve zamandaki belli bölgeler içinde sınırlı kaldığını görüyoruz. Ne var ki, önemli olan nokta bu değil. Onaylamak gerek; nedensel olan düzenliliklerle, nedensel olmayanların ayrımını deney ile saptamak güç, ve hatta bazı durumlarda da olanaksız olabilir. Fakat, bu anlamda düşünülen saptama ve kanıtlama gibi bazı etkinlikler, bilgibilimsel düzeydeki çabalar. Kimi gözlem durumlarında nedensel düzenlilikleri tesadüfi olaylardan ayır edemeyişimiz bu iki türün kendilerinde de ayrımsız olduklarını göstermez. Hepsinin ötesinde, bu noktaların hiçbiri Hume'un açıklamalarını etkileyemez. O, nedensel düzenliliğin bulunduğu durumlarda, böyle bir şeyin gözleminin nedensellik kavramımızı nasıl temellendirdiğinin hesabını veriyor. Bu anlattıkları, nedenselliğin gözlemin ardındaki ontik yapısını belirlemeyi amaçlayan şeyler değil.

Dikkat edilirse, Hume'un yaptığı açıklamalar hiçbir durumda, ne bilgisel ne de varlıksal düzeyde, *tümel* olgu ya da kavramların varsayılmasını gerektirmedi. Genellik, yasallık ve düzenlilik gibi olgulardaki, *aynı* olayların kendilerini tümellik oluşturacak biçimde yinelemeleriymiş gibi duran görünüşler, her zaman *tikellerin* büyük sayıdaki benzerleriyle birlikte varolmaları biçiminde yorumlandı: A ve B olayları arasındaki nedensel bağlantı, onların değişmez birliktelikleriyle açıklandığında, bu aynı A ve B'nin farklı yerlerde birlikte bulundukları değil, onların *benzerlerinin* eşleştiği kastedildi. Hume bir *adacı;* dolayısıyla onun varlıkbilimi yalnızca *tikel* şeylerden oluşuyor. Onun felsefi düşüncesi, tutarlı bir *tikelciliğe* örnek oluşturuyor. Hume'un öne sürdüklerini öznelerarası nedensellik kavramımıza ilişkin olarak değil de nesnel dünyadaki nedensellikler kastedilecek şekilde yorumlayan birisi, bu filozofa göre, nedenselliği nedensel olmayan ardışıklıktan ayıran şeyin "genellenebilirlik" olduğunu düşünmek durumundadır. Tabii burada "genellenebilirlik"ten bir olay çiftinin benzerlerinin büyük sayılara ulaşması anlaşılacak. Bu nokta bize *tikel* bir varlıkbilimini benimsemenin *tekil* ya da çok seyrek gerçekle-

şen nedenselliği, bir *fiziksel olanaklılık* biçiminde kavramayı gerektirmediğini gösteriyor. Çünkü fiziksel olarak olanaklı olduğu ölçüde yaygın da olan şey, "tekil nedensellik" değil, *belirlenimsiz* nedenselliktir.

Tekilciliği tikelcilikten özenle ayırt etmeli. Tikelcilik, genellikle veya tümelliklerin tikellerce çözümlenen ilkeler olarak kavranılması. Tekilcilikse, tikel nedensel ilişkilerin onlara eşlik eden genellikler gerektirdiğini yadsıyan görüştür. Tekilciliğin nedensellik bağlamında ortaya atılış amaçlarından birisi, kimi felsefecilerini Hume'un öğretisine bir almaşık sağlama çabaları olmuştur. Ne var ki yukarıda tartıştığım gibi, bu yolla bir almaşık oluşturma beklentisi bir yanılgıya dayanıyor. Hume'un kendi öğretisini, daha yakın zamanlarda ortaya ortaya çıkan Hume-umsu kimi tezlerden dikkatle ayırt etmemekten kaynaklanıyor. Aslına bakılırsa, Hume'un öğretisi tekilcilik ile köktenci bir biçimde farklı olan bir düşüncede değil. Çünkü her iki kuram da, bir yandan nedensel bir ilişkinin varlığını, ona uyan bir doğa yasasının varlığından mantıksal anlamda bağımsız sayarken, öbür yandan böyle yasallıkların gözlemde nedensel ilişkileri rastlantısal ardışıklıklardan ayırt ettiklerini onaylayabilir: Bir nedensel ilişki, kendisine uyan bir yasaya mantıksal olarak bağlı değildir. Daha önce belirttiğim gibi, bu her iki kuram da *tek başlarına* var olacak nedensel ilişkileri mantıksal olanaklılık içinde değerlendirmek durumunda. Ancak üzerinde ayrıldıkları öne sürülebilecek nokta da işte burada geliyor: Hume'un öğretisi, mantıksal olarak olanaksız saymadığı bu şeyi, fiziksel olarak *olanaksız* sayıyor. Peki ya tekilciliğin bu fiziksel olanaklılık konusuna ilişkin tutumu ne?

Yeti, güç, ya da eğilim gibi kavramların, tikel nedensel ilişkilere değğin, varlıkbilimsel bir açıklayıcı değerleri yok; örneğin "aspirin olmak özelliği, içinde baş ağrılarını giderme yetisini taşır"[16] gibi dilegetirişler, sorunu çözmek yerine topu başka bir sahaya atıyorlar. Çünkü yeti, güç ya da eğilim gibi şeyler, kendileri açıklanmak gereğinde olan şeyler. Önce şunu saptayalım: Ne tekilcilik kimi nedensel yetiler ya da güçler varsaymayı gerektiriyor, ne de güçlere dayandırılan bir açıklama tekilciliği içeriyor.[17] Tekilciliğe göre tüm nedensel ilişkiler, onlara uyan sıkı yasal düzenlilikler bulunuyor olsa bile, doğaca tekildirler; varlıkları, çoğulluk ya da genellik anlamındaki böylesi yasallıkları içermez.[18] Dolayısıyla olguya tekilcilik açısından bakıldığında düzenliliklerin nedensel ilişkileri rastlantısal ardışıklıklardan ontik olarak ayırt ettiği öne sürülemez.[19] Şöyle bir eleştiri yapacağım: Tekilciliğin ya da Hume'un görüşünden bağımsız bir yaklaşım olmadığını, ya da özgün bir yanı olabilmesi için, onun tek başına varolan nedenleri fiziksel açıdan da olanaklı sayması gerekeceğini öne sürmek istiyorum. Yani tekilcilik ya Hume'un görüşü içinde eriyip gidecek, yahut da, ondan bağımsız olabilmek için "tek başına nedenlerin" fiziksel anlamda olanaklı olduklarını savunacak. Yazımın kalan bölümünde, böyle bir fiziksel olanaklılık iddiasını çürüteceğim.

"Tek başına nedenler" savı, bir nedensel ilişkinin yalnızca bir kez, ya da yasallıkla kavranamayacak ölçüde seyrek bir biçimde gerçekleştiğini savunan görüş. Şimdi bu görüşü

doğru kılan bir olanaklı dünya varsayalım. Bu dünyada, tek başına, yalnızca bir kez varolmuş bir nedensel ilişki, bundaki neden ögesinin yalnız başına var olan benzerleri ve seyrek olarak da, bu ögelerin nedensel olmayan rastlantısal birliktelikleri bulunacaktır. Eğer bu olanaklı dünya aktüel olsaydı, böyle bir tek başına nedenin ya da mucizeden ayırt edilemeyeceğini, ya da bir mucizeyi içereceğini öne sürüyorum.

Tek başına nedenleri savunmak isteyen biri, böyle bir şeyin mucizelerden kolayca ayırt edilebildiğini öne sürecektir. Çünkü diyecektir, kaynaklarının tanrısal olması bir yana, mucizeler doğa yasalarına karşıttır ve onları ihlal ederler. Oysa, tek başına nedenler böyle yasaları ihlal etmeden, yalnızca onların kapsamı dışında kalırlar. Bir mucize, iki olayın belli bir (ya da birkaç) yasaya karşıt düşerek bir araya gelmesidir. Varolan yasalar belli bir olayı belli bir başkasıyla birleştirirler; mucize dediğimiz şeyse bu olaylardan birinin, yasanın birleştirdiğinin dışındaki, bambaşka bir olaya neden-etki ilişkisine girmesidir.[20] Tek başına nedenler böyle değiller; onlar yasaların dışında kalır, ancak yasaları ihlal etmezler. Yani onlar, yasaların kapsamadığı olayları birleştirirler.

Tek başına nedenlerin yasaları ihlal edip etmedikleri konusunu bir an için bir yana bırakalım. Bunun dışında, onların doğası, mucizelerinkiyle hemen bütünüyle aynı. Her ikisi de benzerleri olmayan olayları bağlıyor. Şimdi bir kez şunu saptayalım: Yasallığın dışında kalarak gerçekleşen bir nedensel ilişkinin, yasaları doğrudan ihlal etmese bile, onlara karşıt düşen etkileri olabilecektir. Dolayısıyla "dışında kalmak" ile "karşıt düşmek" arasındaki çizgi, ilk bakışta göründüğü ölçüde kolay ve seçik bir ayrım olmayabilir. Ayrımın sağlıklı olabilmesi için, öncelikle etki zincirlerinin bu tür karşıt sonuçlar içermediğini saptamak gerekir. Örneğin, dikkatini yoğunlaştırarak, anlıksal güçleriyle kaşık ve çatalları eğip yamultmayı başardığı iddiasındaki birini düşünelim. Bu kişinin başardığını söylediği şey, doğadaki yasalara ilk bakışta karşıt düşmüyor. Isıtılan bir metal parçasının hacim olarak genleşmek yerine, tersine büzülmesi durumunda olacağı gibi, bir yasanın birleştirdiği olayların benzerlerine bir ayrıcalık oluşmuş olmuyor. Çünkü, metal parçalarının, yalnızca ve yalnızca kendilerine değer durumdaki özdek parçalarından aktarılan güçle eğilebilecekleri gibi bir yasa yok. Yine de bütün bunlara karşın, ele aldığımız örnekteki durum doğa yasalarını dolaylı olarak ihlal ediyor. Kaşığın yamulmasına neden olan, buna yetecek miktardaki fiziksel enerjinin kaynağı, fiziksel dizge içinde, yasalara uygun bir biçimde saptanamıyor.

Bundan daha da önemli olan ikici bir noktaysa şu: Tekilci eğer tek başına nedenlerin doğa yasaları dışında kaldıkları halde onlarla çelişmediğini öne sürüyorsa, kendisine böyle bir şeyin nasıl, ne türdeki bir fiziksel olanaklılık olduğunu sormak gerekir. Örneğin bu, alışılmış anlamındaki bir deneysel olanaklılık mıdır? İyi bilindiği gibi, ortaya çıkıp da algılanan, yani deney içeriğine konu olan her şeyi deneysel olanaklılık yerine koymuyoruz. Çünkü "deneysel olarak olanaklı" demek "gözlemlenebilir" demek değil. Deneysel olanaklılık, ne denli az olursa olsun, doğa yasalarıyla uyum içinde ortaya çıkıp

onların dışına kaymayan durum ve olayları kapsar. Bir oluşumun doğa yasalarıyla uyumlu ve tutarlı olması, bu yasalarca açıklanabilir olması anlamındadır. Örneğin gökyüzüne doğru iki kilometre yükseğe zıplamak, bir batında yirmidört enik doğurmak, ya da ölümcül bir hastayı onun alnına dokunarak iyileştirmek, ancak ve ancak yasalarla açıklanabiliyorsa, ve de ancak böyle açıklanabildikleri ölçüde, deneysel olanaklılık içinde sayılabilecek şeylerdir. Benzer olarak, bin metre küplük som altın yığınından oluşan bir dağ da, ancak varolan doğa yasaları bunca altının oluşmasına ve uzayın belli bir bölgesinde üst üste birikmesine el veriyorsa olanaklıdır. Kavranabilir olduğu halde, alışılmadık koşullarda varlığa gelerek, doğa yasalarına karşı gelmediği halde, onlara uyduğu da öne sürülemeyen bir şey, bir *deneysel* olanaklılık değildir. Her nasıl anlaşılacaksa anlaşılsın, tek başına nedenselliğin içine sokulacağı "fiziksel" olanaklılık durumu, sınırları mantıksal olanaklılık ölçüsünde geniş olmasa da, bildiğimiz deneysel olanağın ötelerine aşmak gereğinde. Bir başka deyişle, tek başına nedenler, deneysel olanaklılık ile mantıksal olanaklılık arasında kalan bir bölgeye yerleşecekler.

Doğa yasalarına tek başına nedenlerin değil de yalnızca mucizelerin ihlal ettiği ve bu oluşum türleri arasında başkaca önemli bir ayrım bulunmadığı öne sürüldüğünde, bu türlerden öncekini "fiziksel anlamda olanaklı" saymak, sonrakini de öyle saymayı gerektiriyor. Eğer doğa yasalarına karşıtlık *oluşturmayan* tek başına nedenler olanaklıysalar, aynı anlamda, doğa yasalarına karşıtlık *oluşturan* tek başına nedensel ilişkiler de olanaklı olmalılar. Çünkü belli bir olanaklılık ortamında, benzerleri başka hiçbir yerde birlikte olmayan olaylar, beraberce nedensel olarak bağlantılı bir çift oluşturabiliyorsa, bunun *herhangi* bir olay çifti olmasını tutarlı olarak engellemek mümkün değil. Dolayısıyla, olanaklılıklarına böylece izin verilen olay çiftleri, varolan yasaların bütünüyle dışında kalabilecekleri gibi, onlarla kısmen veya bütünüyle de örtüşebilecektir. Bir yasayla tam olarak örtüşmek, bu yasanın kapsamına girmek, yani ona uymaktır. Böyle bir birliktelik, varolan bir düzenliliğin parçası olacağından, tek başına nedensel ilişki dediğimiz şeyi örneklendirmeyecektir. *Kısmi* bir örtüşmeyse, bir defaya mahsus olarak nedensel ilişkiye giren iki olaydan birinin, bir üçüncüsüyle, belli bir yasa kapsamında, benzerlik öbekleri oluşturduğu anlamındadır ki, bu da varolan bir doğal düzenliliğin ihlali olur. Böylece mucizelere de açılmış olan fiziksel olanaklılık alanını, onlara yine de kapalı tutmak için, *a priori* anlamda, üst-düzey bir yasa varsayarak bu alana *yalnızca* doğa yasalarını ihlal etmeyen olay çiftlerinin kabul edilmesini sağlamaya çalışmak tutarlı bir girişim olur mu? Böyle bir şeyi varsaymak yalnızca *ad hoc* değil, kanımca tekilci tutumun çıkış noktasıyla da çelişiyor. Nedenselliği yasallıktan özgür kılmaya çalışırken, onu daha genel ve *a priori* yasaların boyunduruğuna sokmak olur mu? Olayların yasalar dışında kalacak şekilde benzersiz nedensel çiftler oluşturmalarına izin verip, bunu sonra tekrar yasaya bağlamak, açılan yeni olanaklılık alanını tutarsız kılar. Tutarsızlık mantıksal olanaksızlığı içerdiğine göre, böyle yapmak açılan olanaklılık alanını tekrardan kapamak sonucunu

verecektir. Sonuç olarak tekilcinin dayandığı nedensel ilişkileri olanaklı kılmanın, mucizeleri fiziksel anlamda olanaklı saymayı gerektirdiğini görüyoruz. Mucizelerin fiziksel olanaklılığını içeren bir yaklaşımı savunabilir bulmuyorum. Dolayısıyla "tek başına nedenler" savına dayanmak tekilcilik için geçerli bir yol değil. Bu bana bilime yatkın olan her tikelci yaklaşımın benzerliklere dayanan doğal düzenlilikleri hesaba katması gerektiğini gösteriyor. Çünkü daha önce de belirttiğim gibi, tek başına nedenlere dayandırılan bir tekilcilik, kendini, yadsımayı amaçladığı Hume'un tikelciliğine indirgenmekten kurtaramıyor.

Geçerli olarak yorumlanan Hume öğretisinin dimdik ayakta durduğunu görüyoruz. Yapmayı amaçladığı şeyi, yani nedensellik *kavramımızın* temellendirilmesini, önemli bir güçlükle karşılaşmadan başarıyor. Buna karşılık Hume öğretisinin açıklamasız bıraktığı bir konu da var. Bu, nedensellik kavramımızı temellendiren deney olgusunun ardındaki nedensellik varlıkbilimi. Hume'un kuramındaki eksikliği, kanımca böyle bir boyutun yokluğunda aramalı.

Kaynaklar:

Anscombe, Elizabeth "Causality and Determination", *Causation and Conditionals*, derleyen E. Sosa, Oxford: The University Press, 1975.

Armstrong, David *Universals: An Opinionated Introduction*, San Francisco: Westview Press, 1989.

Cartwright, Nancy *Natural Capacities and their Measurement*, Oxford: the Clarendon Press, 1989.

Ducasse, C. J., "On the Nature and Observability of the Causal Relation", *Causation and Conditionals*, derleyen Ernest Sosa, Oxford: The University Press, 1975.

Hume, David *A Treatise of Human Nature*, (ilk yayımlanışı: 1739) derleyen E. C. Mossner, Penguin, 1969.

Hume, David *An Inquiry Concerning Human Understanding*, (ilk yayımlanışı: 1748) derleyen C. Hendel, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1979.

Shoemaker, Sydney *Identity, Cause and Mind*, Cambridge: The University Press, 1984.

Tooley, Michael *Causation*, Oxford: the Clarendon Press, 1987.

Notlar:

1. Burada dile getirdiğim şey, "nedensellik ilkesi" adıyla andığımız temel yasadan başkası değil. İlkeye göre hiç yoktan, ya da nedensiz olarak, hiçbir olay meydana gelemez; böyle bir değişimin ortaya çıkmasından "sorumlu" olan bir başka değişim gerçekleşmiş olmalıdır. Nedensellik ilkesinin *varlığın sakınımı* ilkesiyle yakın bir ilişkisi olduğunu anımsayalım. Hiçbir şey tümüyle yoktan varolmaz ve varolan hiçbir şey de tümüyle yokluğa dönüşemezse, yeni bir niteliğin ortaya çıkıp, önceden varolan bir başkasının ortadan kalkması olana değişimin de, her zaman ve her yerde bir nedeni ve de bir etkisi olması gerekecektir.
2. İngilizce'deki "impressions of sensation" ve "impressions of reflection".

3. Buraya kadarki özet, özellikle Hume (1969), s. 49-57'ye dayanıyor.

4. Hume'un nedenselliğe ilişkin görüşlerinin özeti, Hume (1969)'un 1. kitap, bölüm 3'teki 2, 14 ve 15'inci kesimlere dayanıyor.

5. Gözlemlediğimiz dünyada durum büyük bir çoğunlukla böyle. Ancak söz konusu bu özelliklerin nedensellik için zorunlu belirtiler olduklarını öne sürmek, hemen aşağıda da değineceğim gibi, burada açmak istemediğim oldukça tartışmalı bir konuşu gündeme getiriyor.

6. Hume (1969), s. 125. Hume neden ve etki olarak düşünülen olay ve durumların tümüne birden "nesne" diyor. Ancak bunu dar olarak "cisim" anlamında kavramamalıyız.

7. (1969), s. 214.

8. (1969), s. 215.

9. (1969), s. 216.

10. (1969), s. 216

11. Hume (1979), s. 87. Ayrıca bkz. Hume (1969), s. 222. Daha önce de belirttiğim gibi, Hume nitelik ya da olaylar için "object" yani nesne sözcüğünü kullanıyor. Ancak bundan kastettiği bir cisim değil, bir cisimdeki nitel değişiklik.

12. Nesnel anlamdaki cisimler ve düzenliliklere ilişkin olarak bkz. s. 214-215.

13. Böyle eleştiriler için bkz. Anscombe (1975), s. 65; Cartwright (1989), s. 21; Tooley (1987), s. 29.

14. Hume (1969), s. 127.

15. Düzenlilik karşıtı uslamlamalar için bkz. Armstrong (1983), Bölüm 2, 3, 4.

16. Cartwright (1989), s. 141.

17. Örneğin bkz. Shoemaker (1984), s. 213-232.

18. Bkz. Anscombe (1975), s. 63.

19. Bkz. Ducasse (1975), s. 118-119; Cartwigt (1989), s. 2.

20. Mucize kavramının kökeninde tanrıdan kaynaklanma zorunluluğu olmasa bile, bir doğal düzene aykırı düşme zorunluğu var. Bkz. Hume (1979), s. 122-123.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1994). "Bilgi Üzerine." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 75-94.

BİLGİ ÜZERİNE

Vehbi Hacıkadiroğlu

Bilginin Duyulardan Bağımsızlığı

Felsefe bir bakıma neleri nasıl bilebileceğimizin açıklanmasıdır. Buna göre felsefede bilgi konusunun artık üzerinde yeni bir şey söylenmesi olanaksız olacak kadar ayrıntılı biçimde işlendiği düşünülebilir. Ancak yalnızca 'bilgi'nin ne olduğu üzerine genellikle kabul edilen bir tanımın bulunmamasından da anlaşılacağı gibi, durum hiç de ilk bakışta göründüğü gibi değildir. Gerçekte bilgi konusunda söylenecek bir şey kalmadığını söylemek felsefe konusunda söylenecek bir şey kalmadığını öne sürmekle birdir.

Eski Yunandan beri genellikle bilginin temelinde duyumların bulunduğu kabul edilmiştir. Nitekim Platon'un Theaetetus diyalogunda Theaetetus "Bir şeyi bilen insan bildiği şeyi algılamış demektir. Demek ki bir ilk öneri olarak 'Bilgi algılamadır' diyebiliriz" diyor ve bunun, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyen Protogoras'ın düşüncesinin başka yoldan bir anlatımı olduğunu belirtiyordu. Protogoras'ın ünlü sözünün bu anlama gelip gelmediği konusunu ilerde ayrıca ele alacağız. Fakat Platon'un bu diyalogunda, konuşanların, bilginin duyumlara dayandığı konusunda birleştikleri de açıktır. Gerçekten konuşanlar, yukardaki ilk tanımdan sonra "Bilgi doğru yargıdır" ve daha sonra "Bilgi sözle birlikte giden doğru yargıdır" gibi tanımlara da ulaşmışlarsa da yargı "duyumların çağırdığı düşünüm, ölçüştürme ve ayırt etme" süreci olarak tanımlandığına göre duyumlar yine temeldeki konumlarını korumaktadır. Böylece, duyumların, bütün yargılarımızı son aşamada kendilerine bağlayacağımız standartlar olduğunu söyleyen Epikuros'un başlattığı Deneyci gelenek gibi, İdealist gelenekte de bilginin temelinde duyumların bulunduğu kabul edilmiş oluyor.

Oysa Platon'un kendisi, Phaedon diyalogunda, bilginin duyumlarla hiç ilgisinin bulunmadığını açıkça belirtmiştir. Sokrates'in, ölüme gitmeden hemen önce çevresindekilere söylediklerinin bir derlemesi olarak sunulan bu diyalogda Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışırken söz ve bilginin bir anımsama (reminiscence) olduğunu belirtmiştir. Onun bu görüşü desteklemek üzere gösterdiği gerekçe Menon diyalogunun kahramanı olan eğitimsiz köle Menon'un geometri konusunda sorulan uygun biçimde düzenlenmiş sorulara verdiği doğru yanıtlardır. Böylece, eğitim görmediğine göre yaşam boyunca geometri üzerine hiçbir şey öğrenmemiş olan Menon, daha önceden

bildiklerinin kendisine anımsatılması durumunda bir matematik sorununu çözebiliyordu.

Sokrates bu bilme yolunu *eşitlik* kavramını örnek alarak açıklıyordu. Matematikte sürekli olarak eşitlikten söz edilir. Fakat buradaki eşitlik, bir taşın başka bir taşa ya da bir değneğin başka bir değneğe eşitliği değil, ne değneğin ne de taşın eşitliği olan bir "tam eşitlik"tir. Bu tam eşitlik'i zihnimizde ortaya çıkaran şey de iki değneğin ya da benzer şeyin eşitliğidir. Bu tam eşitliğin iki özelliği vardır. Birincisi, biz eşit olan şeyleri görüyoruz fakat eşitliğin kendisini göremiyoruz. İkincisi de bu, değnek ya da başka şeylerde gördüğümüz yaklaşık eşitlik değil "tam eşitlik"tir. Böylece, duyu nesnelerinde gördüğümüz yaklaşık eşitlik bize tam eşitliği anımsatıyor. Bir şeyin bize başka bir şeyi anımsatabilmesi için o başka şeyi daha önceden tanımamız gerektiğine göre "tam eşitlik"i daha önceden tanıyoruz demektir.

Böylece, dünyaya gelişimizden başlayarak, duyularımız bize sürekli biçimde "duyularla algılanamayan bir şeyleri" anımsatmaktadır (yani algılama her zaman kendisiyle birlikte ideal bir şeyin değerlendirmesini de getirmektedir). Demek ki bu standartların kendilerini tanıyışımız duyumlarımızın başlamasından yani doğumdan önceki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Böylece Platon, Sokrates'in, ölümünün arifesinde ruhun ölümsüzlüğü üzerine dostlarına söyledikleri arasına, kendisinin genellikle 'idea' adını verdiği kavramların edinilmesi konusundaki görüşlerinin ayrıntılı bir açıklamasını da yerleştirmiştir.

Platon'un idealar kuramının ayrıntılı bir açıklamasını vermekten amacım felsefede çok sözü edilen bir kuram üzerindeki yerleşik görüşlerin bir yinelemesini yapmak değildir. Tersine, Platon'cu idea ya da tümel görüşünün hiçbir zaman üzerinde durulmamış olan bir özelliğini gözler önüne sermek istiyorum. Bu özellik de, Platon'cu tümellerin hiçbir duyusal içeriklerinin bulunmayışıdır. Gerçekten Platon'a göre ruh tümelleri duyular dünyasına gelmeden çok önce tanımıştır. Gerçi anımsamayı duyumlar sağladığına göre anımsanan şeyin de duyumlardan örülmüş olması gerekirmiş gibi görünür. Fakat *eşitlik* örneğinin de gösterdiği gibi, iki eşit değnek gördüğümüz zaman anımsadığımız şey iki ayrı değnek değil, *eşitlik* gibi duyusal içeriği bulunmayan bir kavramdır. Buna göre tek bir değnek gördüğümüzde de anımsadığımız şeyin bir değnek değil, *değneklik* diyebileceğimiz, hiçbir duyusal içeriği bulunmayan bir kavram olması gerekir.

Ancak Platon'un bu kuramının, ruhun ölümsüzlüğü ve idealar dünyası gibi günümüzde inanılmaz görünen birtakım kavramlar öne sürmenin dışında da tutarsız bir yanı bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Gerçekten, ruhun başka bir dünyadan tanıdığı ve hiç duyusal içeriği bulunmayan nesnelerle duyular dünyasının nesneleri arasındaki benzerlik bağlantısı nasıl kurulacaktır? Örneğin duyular dünyasındaki, belli bir rengi, kılığı, sertliği v.b. bulunan bir tikel değneğin, idealar dünyasındaki, bir rengi, bir kılığı, bir sertliği v.b. bulunmayan bir ideanın (ya da bir tümelin) kopyası olduğu nasıl biline-

cek?

Platon'un kuramındaki bu güçlüğün ayrımına varan Aristoteles ideaları duyular dünyasına getirmiş ve değnek tümelinin (Aristoteles buna 'form' diyor) değneğin kendisinde bulunduğunu ve insanda tikeldeki tümeli görme yetisi bulunduğunu öne sürmüştür. Ancak burada da, yalnızca duyu-deneyiyle görülmekte olan bir tikelde herhangi bir duyusal içeriği bulunmayan bir tümeli görebilmenin ne anlama geldiği sorusu ortaya çıkacaktır. Aristoteles'çi görüşü savunanlar, burada, Aristoteles'te tümellerin duyusal içeriğinin bulunduğunu öne sürebilirler. Gerçekte Aristoteles'in kendisinin de böyle düşündüğü söylenebilir.

Ben Felsefe Tartışmaları'nın 16. sayısında çıkan "Duyu-Deneyi ve Gerçek Deney adlı yazımda* tümellerin, (ya da bunların zihindeki yansımaları olan kavramların) duyu-deneyinden değil gerçek deneyden elde edildiğini ve duyusal içeriklerinin bulunmadığını göstermeye çalıştım. Ancak bir insanın, doğumundan sonra, yani duyular dünyasında yaşarken, geçirdiği deneylerin duyularla ilgisiz olması kolay kabul edilebilir bir sav olmadığı için bu konuya biraz daha açıklık getirmeye çalışacağım.

"Ateşin kâğıdı yakması", "suyun şekeri eritmesi" türünden birtakım olaylarla karşılaşırız. Ateşte, kâğıtta, suda ya da şekerde duyum olmadığına göre bu olayların duyusal bir içeriği ya da duyumlarla bir ilgisi bulunduğu söylenemez. Duyumlar bizim bu olayları gözlemlememiz sırasında işe karışır. Öte yandan, bir şeyi çekmek, itmek, kırmak, ezmek gibi kendimizin gerçekleştirdiği olaylar da vardır. Örneğin çekiçle bir şeyi kırarken bizde ortaya çıkan dokunsal, görsel ve işitsel duyumlar olayların akışını etkilemediği için bu olayların da duyumlarla bir ilgisinin bulunmadığını söyleyebiliriz. Duyumlar bu olayların gözlemlenmesine ve benzer duyumlar ortaya çıktığı zaman bu yeni olaylarla eskileri arasında bir bağlantı kurmaya yarar.

Böylece biz Platon'daki ideaların ya da tümellerin bilgisinin edinilmesi işini gerçek dünyadaki gerçek deneylerle açıkladığımız gibi, gerçek deneylerden elde edilen kavramlarla gerçek yaşamda karşılaştığımız tikel nesneler arasındaki bağlantının nasıl kurulacağının da inandırıcı bir açıklamasını vermiş olduk. Platon'da, çok eskiden bilinen şeylerin duyular aracılığıyla *anımsanması* anlamına gelen bilgi, bizde, gerçek deneyle ne olduğunu öğrendiğimiz şeyleri duyular aracılığıyla *tanıma* biçimini almış oldu.

Bilgi konusunda düşülen temel yanlışlardan biri de, biraz önce belirttiğimiz gibi, bilginin, zihindeki bir değişme, bir tür aydınlanma olarak görülmesidir. Platon'un Devlet diyalogunda yaptığı (509 d), kavranan ve görülen dünyalar ayırması, başta Aristoteles olmak üzere sonraki düşünürlerden bir bölümünü, bilgiyi, dış dünyanın zihindeki yansıması olarak açıklamaya yöneltmiş ve doğru bilgi de genellikle dış dünyadaki olayla onun zihindeki yansıması arasında bir tam uygunluk olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

---

* Bundan sonra bu yazıdan DDGD adıyla söz edeceğim.

Böyle bir açıklama bilgi konusunda, kendi içinde tutarlı gibi görünen birtakım boş sözler söylemekten öteye gidemez.

Gerçekten, bir bilginin kazanılmasıyla zihinde bir değişikliğin ortaya çıktığının söylenebileceği doğrudur. Hatta daha ileri gidilerek, bilgilenmenin insanın beyninde birtakım fiziksel değişmelere neden olduğu da kabul edilebilir. Zihinde ortaya çıkan bu değişmelere "dış dünyanın zihindeki yansıması" adını vermekte de bir sakınca bulunmayabilir. Ancak, böyle değişmelerin gözlemlenmesi, hele ölçülüp biçilmesi, olanaksız olduğuna göre bilginin bu yansımalarla açıklanmasının bir anlamı olamaz. Çünkü bu yansımalardan konuyla ilgili herhangi bir şey öğrenme olanağı yoktur.

Bilginin temelinde insanın haz ve acı üretiminin (acının azaltılması ya da yok edilmesinin de olumsuz yönden bir üretim olduğunu kabul ediyoruz) yollarının bulunması gereksinimi yatar. Bilgi insana doğadaki ne gibi değişmelerin hangi yeni değişmeleri doğuracağını önceden görebilme gücü verir. İnsan bu gücüne dayanarak hem doğadaki değişmelerin ne gibi yeni değişmeler getireceğini önceden görür ve ona göre önlemler alır, hem de doğada kendi istediği sonuçları doğuracak birtakım değişmeler üretebilir. Ancak bilgi arttıkça onun doğrudan haz ve acı üretimiyle olan bağlantısı gevşer. Öyle ki, bir insan binlerce yıl önce sönmüş olan bir yıldızın dünyamıza uzaklığını ölçmek için büyük çabalar harcayabilir. Fakat bütün bu gelişmeler, bilginin ne gibi değişmelerin hangi koşullar altında ne gibi yeni değişmelere yol açacağını saptama olanağı sağladığı, yani bilginin bir *önceden görme* gücü olduğu, gerçeğini değiştirmez.

Bilginin bu önceden görme gücü olma niteliği, dış dünya konusundaki bütün arayışlarımızın önceden görmeyi sağlamaya yönelik olması sonucunu doğurur. Gerçekten, nesnelerin niteliklerini, önceden görmeyi sağlama amacından bağımsız olarak düşünmemiz olanaksızdır. Buna göre, doğanın nesnel gerçekliğinin bilinmesi anlamına gelen bir ontolojiden söz edilemez. Bir taş parçasının nesnel gerçekliğinin bilinmesi onun sonsuz sayıdaki niteliklerinin, ya da niteliklerin kendisinden kaynaklandığı özün, bilinmesi anlamına gelir ki bunun olanaksız hatta anlamsız olduğu açıktır.

Biz, taşın nitelikleri arasından, ancak, örneğin sertlik gibi, bize önceden görme gücü veren birkaç tanesini bilebiliriz. Gerçekten, taşın sertliğini bilişimiz bu niteliğin bizim için ilginç olmasındandır. Çünkü bu niteliğe dayanarak taşın duvar yapımında kullanılabileceğini ya da başımıza hızla çarptığı zaman yaralanmamıza hatta ölümümüze neden olabileceğini ya da ondan, örneğin silâh yapılabileceğini bilebiliriz. Ankara ve İstanbul arasındaki uzaklığı bilmemiz de bu iki kentin birinden ötekine belli bir hızla ne kadar zamanda gidilebileceğini bilmemizi sağlar.

Böylece Protogoras "İnsan her şeyin ölçüsüdür" derken eğer genellikle sanıldığı gibi her insanın ayrı bir gerçeği bulunduğunu değil de, nesnelerin niteliklerinin insanlara önceden görme gücü sağlayacak biçimde insanlarca yapılan değerlendirmeler olduğunu söylemek istemişse buna karşı çıkmak kolay değildir. Gerçekte onun en ünlü öğrencile-

rinden olan Gorgias'ın sözlerine bakılırsa Protogoras'ın sözünün de bu anlamda söylenmiş olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Gorgias "Gerçeklik yoktur, olsa da bilemezdik, bilsek de başkalarına anlatamazdık" diyor ve böylece durumu daha da açıklığa kavuşturmuş oluyordu.

Gorgias'ın yok olduğunu söylediği gerçeklik *nesnel* gerçekliktir ki, taş parçasındaki bizim saptadığımız az sayıda niteliklerle bizim sayamadığımız, bir bölümünü de saymaya gerek görmediğimiz sonsuz sayıdaki niteliklerin, daha doğrusu bu niteliklerin kendisinden kaynaklandığı özün, bilinmesini gerektirir. İşte gerçekte bulunmayan, bulunsa bile bilemeyeceğimiz, bilsek de başkalarına anlatamayacağımız gerçeklik budur. Böyle bir gerçeklik olsaydı bile biz onu bilemez ve bilmediğimiz şeyi başkalarına da anlatamazdık. Çünkü bizim bilip başkalarına anlatabileceğimiz şey nesnelerin şu ya da bu niteliklerinin bulunduğudur. Bunun ardından nesnelerin bu niteliklerde oluşunun kendisinden kaynaklandığı daha temel bir gerçekliği aramak ve böylece sonsuza dek gitmek gerekir.

II

Bilgi bakımından bir nesnel gerçekliğin bulunmamasına karşın, gerek Platon'un "Bilgi algılamadır" dediği döneminde gerekse Platon'dan sonra gelen bütün filozoflarda bilgi, dış dünyanın, yani bulunmadığını yukarda belirtmiş olduğumuz gerçekliğin, zihinde çizilen bir resmi gibidir. Doğal olarak bu resim yalnızca renk duyumundan değil değişik türden duyumlardan oluşmuştur. Örneğin Aristoteles'te bilgi gerçi tümellerin bilgisidir. Fakat o, "İnsanda tikelde tümeli görme yetisi vardır" dediğine göre, duyusal nesnelerin gözlemlenmesinden elde edilen bu tümelin de duyumlarla çizilen bir tür resim olması gerekir.

Deneyci geleneğin gerçek öncüsü olan Epikuros'a göre de bilgi ruhu oluşturan atomlarla dışardaki atomların çarpışmasından doğmaktadır. Doğal olarak burada da atomların çarpışmasından doğan duyumlar ve bu duyumlarla çizilen bir resim söz konusudur. Ortaçağda bilgi konusu evrensellerin gerçek olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmışsa da burada da bilginin duyumlardan örülen bir resimden farklı olduğunu düşünmek için bir neden yoktur.

Buradaki resmin renklerin dışında değişik duyumları da içermesi yüzünden bir ressamın tablosu türünden bir resim olmadığını yukarda belirtmiştik. Bu özellik göz önünde tutulmak koşuluyla bu resmi bir ressamın tablosuna değil de bir fotoğrafa benzetmek daha uygun olur. Çünkü ressam tablosunu yaparken yalnızca birtakım renkleri yan yana getirmekle kalmaz. Tersine o, *bir şeylerin*, örneğin bir ağacın, bir elmanın, bir insanın v.b. resmini yaptığını düşünür. Oysa fotoğraf yalnızca görüntüleri saptamakla kalır. Ortada neleri anlattığını bildirecek bir ressam yoktur. Geniş ve yuvarlakça bir yeşil bölümle dar ve uzun bir dikdörtgenin birlikte bir ağacı gösterdiklerini, kıvrılıp bükülen dar bir mavi şeridin bir dereyi gösterdiğini, biz, daha önceki bilgilerimize dayanarak, kendimiz

çıkarmak zorundayız.

Biz DDGD'de duyumların bilgi vermediğini göstermiştik. Şimdi bunu bir başka yönüyle de açıklamış oluyoruz. Gerçekten, duyumlardan ancak dış dünyanın bir fotoğrafını elde edebiliyoruz. Bir fotoğraf da kendi başına bilgi veremiyor. Bilginin duyu-deneyiyle elde edildiğini kabul eden filozoflardan bir bölümü de deneyden bağımsız *(a priori)* birtakım bilgilerimizin bulunduğunu öne sürerler. *A priori* bilgileri ayrı bir konu olarak ele almak gerekir. Ancak, bu arada, çağdaş felsefenin öncüsü sayılan Descartes'taki, *a priori* bilgiye benzeyen birtakım bilgilerin ne anlama geldiği üzerinde biraz durmak yararlı olacaktır. Çünkü böylece gerçek deneyden elde edilen bilgi konusu da açıklık kazanmış olacaktır.

Descartes'a göre bilgi, bir yandan algılama bir yandan da ruhtaki değişmeler sorunudur. Yani duyumların etkisiyle ruhta (biz buna zihinde de diyebiliriz) birtakım değişmeler ortaya çıkmaktadır. Ancak Descartes'ta ruh ve beden birbirinden bağımsız olduğundan ruhta kendiliğinden değişmeler de ortaya çıkabilir. Bu da duyumlardan bağımsız bilgi demektir. Buradaki duyumdan bağımsızlığın yalnızca duyu-deneyini değil gerçek deneyi de dışladığının gözden kaçırılmaması gerekir. Çünkü gerçek deneyde olaylar duyumdan bağımsız olmakla birlikte deneyin gözlemlenebilmesi yani olayın bir deney olabilmesi için duyumlar gereklidir. İşte Descartes'ın ünlü "Düşünüyorum, öyleyse varım" tümcesi böylece her tür deneyden bağımsız bir tümcedir. Yani Descartes hem *düşünmekte* olduğunu hem de *var* olduğunu her türlü deneyden bağımsız olarak bilmektedir.

Bu türden bir bilginin günümüzün bilgi anlayışıyla ilgili olarak birtakım soruların ortaya çıkmasına neden olacağı açıktır. Gerçekten, Descartes, kendisinin var olduğu sonucuna varmakla ne kazanmıştır? Ya da şöyle sorabiliriz: Var olmakla olmamak arasında ne fark vardır? Descartes'tan önce bu soruları yanıtlamak pek zor olmazdı. Çünkü gerek Eski Yunanda gerekse Skolastik döneminde, bilgi, yukarda da belirttiğimiz gibi, insan ruhunda birtakım değişmelere neden olan, insanı daha yetkin ve daha bilge kılarak iyinin kötüden, güzelin çirkinden, yararlının yararsızdan v.b. ayırt edilmesini sağlayan bir yetenek olarak görülüyordu.

Oysa günümüzde bilgi, yeri geldikçe kullandığımız, yaşamımıza yön vermek ve sıkıntılarımızı azaltmak için gerekli olan alet ve araçların yapılmasında kendisinden yararlandığımız, merak ettiğimiz şeylerle ilgili sorularımıza kendisinden yanıt beklediğimiz, gerek kendimizin gerekse başkalarının ne türden davranışımızın ne türden sonuçlar vereceğini ona dayanarak saptadığımız bir güçtür.

Demek ki düşünmenin ve var olmanın ne anlama geldiğini bilmeden düşündüğümüze dayanarak var olduğumuzu çıkaramayacağımız gibi, bunu çıkarabilsek bile elde ettiğimiz sonucun bizim için hiçbir anlamı olamaz. Böylece, bilgi kavramının antik çağlardan beri süregelen kullanışsızlık ve yararsızlık niteliğine Descartes'ın da bir düzeltme

getirememiş olduğunu görüyoruz.

Descartes'tan sonra, gerçekte ondan biraz önceki tarihlerden başlayarak da denilebilir, bilim ve teknik alanlarında bilgiden büyük ölçüde yararlanılmaya başlanmış, hatta insanlığın gelişmesinin doğruca bilgi artışının ürünü olduğunu görülmüş olmasına karşın, felsefe alanında geleneksel dural (statik) bilgi ya da daha önceki betimlememizle resim-bilgi anlayışında önemli bir değişiklik olduğu söylenemez. Çağdaş Deneyci felsefenin kurucusu olan Locke'un da, özellikle doğuştan bilgilerin olanaksızlığı konusunda çok güçlü gerekçeler ortaya koymuş olmasına karşın, duyu-deneyinden elde edilebilecek türden bir bilginin yetersizliğini göremediği söylenebilir. Bununla Locke'un bilginin işlevinin ne olduğunu göremediğini söylemek istemiyorum. Fakat onun ortaya attığı duyu-deneyi kuramının bu işlevi belirtmekte yetersiz kaldığı da bir gerçektir.

Locke'ta bilgi, başlangıçta bir beyaz kâğıt gibi "bütün özelliklerden yoksun, hiçbir idesi olmayan" zihnin idelerle donatılmasıdır. İdelerin tümü de ya duyumdan ya da düşünümden gelir. Düşünüm, zihnin, duyumların getirdiği ideler üzerinde yaptığı işlemdir. Duyumları basit idelere dönüştürmek üzere zihnin özel bir işlem yapmasına gerek yoktur. Her basit ide nesnenin bedeni etkilemesiyle bedende ortaya çıkan değişmenin zihindeki yansımasıdır. Öyle ki, daha sonra Hume duyumla ide arasındaki farkı tam bir dolaysızlık içinde açıklayacak, ideleri "izlenimlerin düşünce ve uslamadaki imgeleri" olarak niteleyecektir.

Böyle idelerin düşünüm yoluyla birleştirilip ayrılmasından bir tür fotoğraftan başka bir şey elde edilebilir mi? Kırmızı renkte, yuvarlak, 1 cm. çapında bir kiraz tanesinin zihnimizdeki imgesini düşünelim. Bu imgeyi kirazdan elde ettiğimiz dokunsal duyumu, tadı, kokuyu, hatta ona bir kalemle vurduğumuzda çıkan sesi ekleyelim. Ortaya çıkan görüntüden bu nesnenin ne türden bir meyve olduğunu, anlamak olanağı var mıdır? Oysa kiraz üzerine bir şey bilmek ondan ne gibi durumlarda nasıl yararlanabileceğimizi bilmek ya da en azından, bunlarla bir ilgisi yokmuş gibi görünmesine karşın, dolaylı yoldan yine bunlarla ilgili olan bilgiler edinmektir.

Locke, Berkeley ve Hume'un temsil ettiği Deneyci gelenekte bilgi kaynağı olarak kabul edilen duyu-deneyinin, bize, dış dünyanın nesneleri üzerine, eylemlerimize yön vermekte kullanabileceğimiz türden bilgiler vermesi şöyle dursun, kendimizin dışında bir dış dünyanın bulunduğunu göstermekte bile yetersiz kaldığını yine DDGD de ayrıntılı biçimde göstermiştik. Deneyci geleneği günümüze dek sürdüren filozoflar da, dış dünyanın varoluşuyla ilgili olarak duyu-deneyine sağduyunun yardımını eklemek zorunda kalmışlar fakat bilginin kullanışlılık ve yararlılığı konusunda herhangi bir düzeltme getirmemişlerdir.

Bilgi konusunda idealist ve usçu filozofların da, duyu-deneyine, Deneycilerin sağduyusunun karşılığı sayılabilecek bir bilme yeteneği ya da birtakım *a priori* bilgiler eklemekten öte bir şey yapmış değillerdir. Descartes'ın ünlü tümcesiyle ilgili açıklamamızda

a priori bilgilerin kullanılmasının ya da onlardan yararlanılmasının olanaksızlığını belirtmiştik. Böylece günümüze dek süregelen ve hemen bütün felsefe öğretilerinin paylaştığı bir anlayışa göre bilgi doğada bulunduğu varsayılan bir gerçekliğin algılanıp saptanmasını sağlamaktadır. Bildiklerimizden yararlanmak ve onları amacımıza uygun olarak kullanmak gibi sorunların ayrı bir konu olarak ele alınması gerekiyor. Biz doğada öyle bir gerçeklik bulunmadığına göre onun bilgisinden de söz edilemeyeceğini bilginin ancak işlevine göre belirlenebileceğini göstermeye çalıştık.

Kavramların Bağlanması

Bilginin temel öğeleri olan kavramların gerçek deneyden nasıl elde edildiğini DDGD de ayrıntılı olarak görmüştük. Şimdi bilginin işlevini de saptadığımıza göre artık bilginin anlatım öğeleri olan önermeleri (Kant'ın deyişiyle yargıları) kurmak üzere kavramların birbirine ne yoldan bağlanabileceğinin araştırılmasına geçebiliriz. Konuyu bir örnek üzerinde incelersek "Ateş kâğıdı yakar" yargısı bir bilginin anlatımıdır. Buradaki "kâğıt" "ateş" ve "yanma" sözcükleri ilgili kavramların adıdır. DDGD de kavramların nasıl elde edildiğini açıkladıktan sonra kavramlar arasındaki bağlantının kurulması konusunda da bir açıklama yapmıştım. Şimdi önce o açıklamanın kısa bir özetini verelim.

Yine "Ateş kâğıdı yakar" yargısını ele alırsak, yakın zamanlara dek bu sonuca tümevarım yolundan varıldığı kabul ediliyordu. Bugün de bunun böyle olduğunu kabul edenlerin çoğunlukta olduğu söylenebilir. Tümevarımın bu anlayışına göre ateşin kâğıdı yaktığı birçok kez gözlemlendikten sonra "Ateş kâğıdı yakar" biçimindeki genel kurala varılır. Hume bunun mantıksal bir çıkarıma dayanamayacağını öne sürmüştür. Ona göre, ateşin kâğıdı yaktığı şimdiye dek kaç kez gözlemlenmiş olursa olsun, bundan sonra da bunun böyle olacağını düşünmek için mantıksal bir neden yoktur.

Fakat Hume sonuca yine de tümevarım yoluyla varılacağını öne sürmüştür. Ona göre yinelemeler mantıksal bir sonuca götürmezse de bunlardan doğan alışkanlık olayın her zaman yineleneceğini beklememize neden olur. Ancak ruhbilimsel alışkanlık mantıksal uslamlamanın verdiği güveni veremeyeceğinden nedensellik bağlantısını ne kadar çok sayıda gözlemlemiş olursak olalım aynı bağlantının yeniden ortaya çıkacağına tam olarak güvenemeyiz. Hume'a ve onun bu kuramına inananlara göre deney sonuçlarının kesinlikten (certainty) yoksun oluşunun nedeni, bu, mantıksal çıkarımın yerini ruhbilimsel alışkanlığın almış olmasıdır.

Ben yazımda, yinelenmelerin insanlarda bir alışkanlık doğurmasının olanaksızlığına dayanarak Hume'un tümevarım konusundaki görüşünün temelden yanlış olduğunu belirtmeye çalışmıştım. Ancak bunun dışında, Hume'un, nedensellik bağlantısı konusundaki görüşünün de yanlış olduğunu belirtmek gerekiyor. Gerçekten Hume, alışkanlığın verdiği güvenin mantıksal çıkarımdaki kadar güçlü olamayacağına dayanarak deneylerden elde edilen sonuçların kesin olmadığını öne sürüyordu. Deneysel kuralların

yinelenmeye dayanarak elde edildiğini bir an için kabul ettiğimiz zaman Hume'un burada bir başka yanılgıya düştüğünü görüyoruz. Hume deney sonuçlarına olan güvenin zayıflığından deneysellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olmadığı sonucunu çıkarıyor ki, bizim zihinsel durumumuzun doğadaki olayları etkileyemeyeceği açık olduğuna göre bu görüşün kabul edilmesi olanaksızdır.

Hume deney sonuçlarının verdiği güvenin zayıflığına dayanarak nedensellik bağlantısının zorunluluğunun kanıtlanamaz olduğu sonucuna varsaydı buna bir şey denemezdi. Fakat şöyle diyor:

Yukardaki uslamlama yöntemimiz deneyini geçirmediğimiz örneklerin *deneyini geçirdiklerimize benzeyeceğini* kanıtlayacak *tanıtlayıcı* gerekçeler bulunmadığına kolayca inanmamızı sağlayacaktır. Biz doğanın akışındaki bir değişmeyi en azından kavrayabiliriz ve bu da böyle bir değişimin saltık biçimde olanaksız olmadığını yeterince kanıtlar.[1]

Böylece Hume, nedensellik bağlantısının zorunluluğunun biçimsel olarak kanıtlanamaz oluşunu belirtmekle kalmıyor, daha öteye giderek, bağlantının bozulmasının kavranabilen ve bu yüzden gerçekleşme olasılığı bulunan, bir durum olduğunu da öne sürmüş oluyor. Oysa nedensellik kavramının zorunsuzluğunun kavranabilir olması bunun olabilirliğinin kabul edilmesini sağlayamaz. Böyle bir olabilirliği kabul etmek, masanın üzerindeki kitabın, tümüyle nedensiz olarak, yok olabileceğini ya da kaleme dönüşebileceğini de kabul etmek anlamına gelir. Yani masanın üzerindeki kitabın ortada hiçbir neden yokken yok olduğunu ve yerinde bir kalem bulunduğunu göreceksiniz ve biraz aradıktan sonra yine kitabı bulamayınca "Demek ki bu arada doğanın akışında bir değişiklik olmuş ve kitap nedensiz olarak varlığını yitirmiş ya da kaleme dönüşmüş" diyerek kitabı aramaktan vazgeçeceksiniz. Buna olanak var mıdır?

Hume'un yinelenmeye dayanan tümevarım konusundaki görüşü, bütün tutarsızlıklarına karşın, Hume'dan sonra gelen hemen bütün Deneyci filozoflarca kabul edilmiştir. (Gerçekte Kant'ı izleyen idealist filozofların da soruna gerçek bir çözüm getirmediğini biraz sonra göreceğiz). B. Russell Hume'un kuramıyla ilgili olarak şöyle diyor:

Hume'un felsefesi, doğru da yanlış da olsa, onsekizinci yüzyıl ussalcılığının batkısını gösterir... (Hume) Locke'unkinden de üstün bir us, daha büyük bir çözümleme yeteneği ve kolaycı tutarsızlıkları kabul etmeye daha az yatkın oluşuyla, deney ve gözlemden hiçbir şey öğrenilemeyeceği sonucuna varmıştır. Ussal inanç diye bir şey yoktur. Eğer ateşin yaktığına ve suyun serinlettiğine inanıyorsak, bu, başka türlü düşünmenin bize çok acı verecek olmasındandır.[2]

Hume'un hiç de inandırıcı olmayan kuramı üzerine B. Russell'ın bu övgü dolu sözlerinin Deneyci filozofların ortak görüşünün bir anlatımı olduğu söylenebilir. Oysa, deneysel bilgilerimizin kesin ve evrensel doğrulukta olmadığı doğru olmakla birlikte, bu, nedensellik bağlantısının zorunsuzluğundan değil, büsbütün başka bir nedenden ileri gelir. Bu nedeni doğru olarak saptayabilmek için önce deneysel genel bilgilerimizin nasıl

elde edildiğinin inandırıcı bir açıklamasını vermek gerekir. Çünkü Hume'un yinelenmeye dayanan tümevarım açıklamasının, hayvanlarla henüz konuşma ve düşünme aşamasına gelmemiş çocuklar bir yana bırakılırsa, gerçekten hemen hiçbir uygulama alanı yoktur.

Bir kâğıdın bir ateşte yandığının gözlemlenmesiyle tikel bir olay gözlemlenmiş olur. Oysa "Kâğıt ateşte yanar" yargısının verdiği bilgi genel bilgidir. Buna göre tümevarım sorunu, bir kâğıdın bir ateşte yanması türünden tek tek olayların gözlemlenmesiyle "Kâğıt ateşte yanar" türünden bir genel bilgiye nasıl ulaşılabileceği sorunudur. Burada genel bilgiye ulaşılamamış olması, kâğıdın ateşte yandığının bir ya da birkaç kez gözlemlenmiş olmasına karşın kâğıdı ateşin yaktığının anlaşılamamış yani kâğıdın yanmasıyla ateş arasında bir nedensellik bağlantısının kurulamamış olması anlamına gelir.

Tikel olaylar ne kadar yinelenirse yinelensin bundan bir genel bilgiye ulaşılamayacağı DDGD de açıkça gösterilmiştir. Öyleyse bu bilgiye nasıl ulaşılacak, kâğıdın yanmasıyla ateş arasında bir nedensellik bağlantısı nasıl kurulacaktır? Önce, bir tikel olayın gözlemlenmiş olmasının o olayın anlatımında kullanılan bütün kavramların bilinmesiyle olanaklı olabileceğini belirtmek gerekiyor. Gerçekten, "Kâğıt ateşte yandı" önermesinde geçen *kâğıt*, *ateş* ve *yanma* kavramlarını bilmeden bu önermede anlatılan olayın ne olduğunu anlayamayacağımız gibi olayı gördüğümüz zaman da onu gözlemlemiş sayılmayız. Çünkü gözlemlemek görülen olayın ne olduğunu anlamayı gerektirir.

Demek ki bir genel bilgiye varmadan önce birçok tikel örnekler gözlemlenmişse bu örneklerin anlatımında geçen kavramlar biliniyor demektir. Ancak, henüz kavramlar arasındaki, yani bizim örneğimizde ateşle kâğıdın yanması arasındaki, nedensellik bağlantısı saptanmamış durumdadır. Kâğıdın yandığı görülmekte, ateş de görülmekte, fakat yanmanın nedeninin ateş olduğu bilinmemektedir. Burada kâğıdın yanmasıyla ateş arasındaki bağlantının apaçıklığını düşünen pek çok kimse bu bağlantının kurulmasında bir güçlüğün bulunmadığını düşünebilir. Fakat bütün örneklerin bu kadar açık olmadığının, örneğin cisimlerin yere düşmesinin nedeninin yerçekimi olduğunun anlaşılabilmesi için 16. yüzyıla dek beklemek gerektiğinin de unutulmaması gerekir.

Yine kendi örneğimize dönersek, ateşle kâğıdın yanması arasındaki bağlantıyı henüz bilmemekle birlikte, ateş ve kâğıt kavramlarını bildiğimize göre ateşle kâğıdın birçok niteliklerini biliyoruz demektir. Örneğin ateşin ağaç yapraklarını yaktığını, kâğıdın da yaprak gibi ince, buruşturulabilir ya da yırtılabilir bir nesne olduğunu biliyoruz. Böyle bir durumda kâğıdın yandığını görünce bu yanmaya ateşin neden olduğunu bir olasılık olarak düşünmek kolay olduğu gibi, böyle bir olayı hiç görmemiş olan birisinin bile "Acaba kâğıt ateşte yanar mı?" biçiminde bir soru ortaya atması da zor değildir. Bir kez bu olasılık düşünüldükten sonra yapılacak şey, değişik türden kağıtları ateşe atarak bunların her seferinde yanıp yanmadığını gözlemlemektir. Eğer bütün denemeler olumlu sonuç verirse, gerek ateş ve kâğıt konusundaki bilgimizin gerekse yaptığımız deney-

lerin etkisi altında "Ateş kâğıdı yakar" yargısını büyük bir olasılık olarak ortaya atabiliriz.

"Büyük bir olasılık olarak" diyoruz, çünkü her biri değişik niteliklerde birçok kâğıt türü bulunabilir. İnce, kalın, kolay ya da zor yırtılan, suyu az ya da çok emen kâğıt türleri bulunduğu gibi bizim hiç düşünemediğimiz türden nitelikler taşıyan kâğıt türleri de bulunabilir. Deney sayısını ne kadar artırırsak artıralım her türden kâğıdı denediğimize hiçbir zaman güvenemeyiz. Ancak, olumlu sonuç veren denemelerin sayısı, arada hiç olumsuz sonuç çıkmadan, arttığı ölçüde vardığımız sonuca olan güvenimiz de artacaktır. Fakat hiçbir zaman, bu yoldan, yani deneysel olarak, elde ettiğimiz genel bilginin kesin ve evrensel bir bilgi olduğuna güvenemeyiz. Genel bilgilerin yinelenmelerin gözlemlenmesi yoluyla elde edildiği biçimindeki yanlış görüş bu türden bilgilerin kesinliğe yaklaşması için laboratuvarda deneme nesnelerinin değişik türleri üzerinde çok sayıda denetleme deneyi yapılmasının gerekli görülmesinden doğmuş olmalıdır.

Nedenselliğin Vazgeçilmezliği

Denetleme deneyleri nedensellik bağlantısına güvensizlik yüzünden yapılmadığına göre bu deneylerden kimilerinin olumsuz sonuç vermesi bu bağlantının zorunluluğuna olan güveni sarsmaz. Çünkü hiç kimse aradaki olumsuz sonuçların Hume'un öne sürdüğü gibi "doğanın gidişinde bir değişmeden" ileri geldiğini düşünemez. Tersine, sonucun böyle çıkmasının o deneydeki deney nesnesinin değişik türden oluşundan ileri geldiği düşünülür. Örneğin yanmayan bir nesneden yapılmış olan ve başka nitelikleri tümüyle kâğıda benzeyen bir nesneyi ateşin yakmayacağı açıktır. Bu durumda genel bilgi "Ateş kâğıdı yakar" biçiminde değil de "Ateş şu türden olmayan kâğıdı yakar" biçiminde anlatılır. Ancak, genel bilgi bu biçimiyle kesinliğe daha yakın olmakla birlikte bunun da tam kesinlikte olduğu söylenemez.

Denetleme deneylerinin olumsuz çıkmasının nedensellik bağlantısının zorunluluğu konusundaki inancımızı değiştiremeyeceği doğru olmakla birlikte, bu inancın herhangi bir kanıtlamaya dayanmadığı da bir gerçektir. Ancak bu, her türlü kanıtlamanın daha başlangıçta nedensellik bağlantısının zorunluluğunun kabul edilmesini gerektirmesindendir. Gerçekten, Aristoteles'ten beri mantığın temel ilkesinin a=a olduğu kabul edilmiştir. Bu, bir neden olmadıkça, a'nın a'dan başka bir şeye dönüşemeyeceğini belirtir. Herhangi bir kanıtlama sırasında, başlangıçta a olarak kabul edilen şeyin hiçbir neden yokken b olabileceğini düşünmek her türden uslamlamanın yürütülmesini olanaksız kılar. Bu, mantık alanında böyle olduğu gibi yaşam alanında da böyledir. Kaleme 'kalem', kitaba 'kitap' diyebilmek ve bunları gerekli oldukları yerlerde kullanabilmek için, bunların, değiştirici bir neden ortaya çıkmadıkça kalem ve kitap olarak kalacaklarına güvenmek gerekir.

Böylece, deneyle ya da varsayma-denetleme yoluyla elde ettiğimiz bilgilere 'deneysel

bilgi' adını verirsek, nedenselliğin zorunluluğunun kendisi dışında kalan tüm bilgilerimizin nedenselliğini zorunluluğunu önvarsayarak elde edildiği ortaya çıkmış oluyor. Deneysel bilgilerden yola çıkarak elde ettiğimiz daha tikel bilgileri de mantık yoluyla elde ettiğimize, mantık da a=a'dan, yani nedenselliğin zorunluluğunun kabulünden, yola çıktığına göre bütün bilgilerimizin nedensellik bağlantısının zorunluluğuna dayandığı açıktır.

Buna göre, deney yoluyla elde edilmediği için nedensellik bağlantısına gereksinimi olmayan bilgilerimizin bulunup bulunmadığı sorusu ortaya çıkabilir. Bunun da olanaksız olması gerekir. Çünkü bilginin anlatımını sağlayan yargılar birtakım kavramlarla bu kavramlar arasındaki bağlantılardan oluşmaktadır. Kavramlar deney yoluyla elde edildiği gibi kavramlar arasındaki bağlantılar da kavramların bilgisinden türetilen birtakım varsayımların deney yoluyla denetlenmesiyle kurulur. Böylelikle nedensellik bağlantısına dayanmayan bir bilgi türü düşünmek de olanaksızdır. Genellikle idealist düşünürlerce kabul edilip dizgisel biçimini Kant'ın felsefesinde bulan *a priori* bilgileri başka bir yazıda ele almak üzere şimdi de nedenselliğe dayanan belirlenimliliğin (determinism) yaşamdaki geçerlik derecesi üzerinde duralım.

Nedensellik bağlantısının hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde zorunlu oluşu, insanların yine de bir rastlantılar dünyasında yaşamakta olduğu gerçeğini değiştirmez. Her olayın ödünsüz bir zorunluluğun ürünü olduğunu bilmemize karşın, yine de, yakınında tabancayla oynayan bir çocuğun bulunduğundan habersiz bir kimse için geçen her saniye ölüm getirebilir. Böyle bir durumda, hepsi de tam bir zorunluluk ürünü olan sonsuz sayıda olay bir rastlantı sonucu bir araya gelmiş ve ölüm gerçekleşmiştir. Buna göre insanlığın bilgisi ne ölçüde gelişmiş olursa olsun en bilgili bir insanın bile bir saniye sonra başına bir kaza gelmeyeceğini kesin olarak bilmesi olanaksız olacak demektir.

Belirlenimlilikle geleceği önceden görmenin her zaman aynı anlama gelmediğini, hatta yerine göre bunların birbirleriyle ilgisi bulunmadığını unutan kimi bilim adamları, zaman zaman, belki de böyle en yakın geleceklerin bile görülemez oluşunun verdiği düş kırıklığının etkisi altında kalarak, doğada belirlenimliliğin bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Yine kimi bilim adamları, deney sırasında kullanılan araçların denekleri etkilemesinin önlenememesinden umutsuzluğa kapılarak (oysa bu türden sorunların bilimin ilerleyişiyle bir çözüme bağlanabileceği düşünülebilir) çok küçük boyutlu deneklerin nedensellik yasalarının dışında kaldığını öne sürmüşlerdir. Oysa bunlardan hiçbiri nedenselliğin zorunluluğu ilkesi üzerine en küçük bir gölge düşüremez.

Öyle ki, yalnızca bilginin değil, her türden düşüncenin de anlamlı olabilmesi için nedenselliğin zorunluluğu ilkesine dayanmak gerektiği söylenebilir. Çünkü düşünme ya bir deneysel bilgi ya da ondan türetilen yeni bilgiler üzerine olabilir. Oysa gerek deneysel bilgiler gerekse bunlardan yapılan mantıksal çıkarımlar doğruca nedenselliğe dayanmak zorundadır. Böylece, düşünme konusu olarak karşımızda yalnızca insan dü-

şüncesinin yarattığı bir dünya bulunmaktadır. İnsan düşüncesi nedenselliğe dayanmadan işleyemeyeceğine göre böyle bir dünyada nedensellik bağlantısının geçerli olacağı açıktır. Demek ki varlıkbilim (ontoloji) ve metafizik gibi nedensellik sınırlarının ötesine gitmeye çalışan felsefe dallarının ne olduğu konusu derinliğine bir incelemeyi gerektirse bile, bu konularda anlamlı yargılar vermelerinin olanaksız olduğunu, salt nedensellik bağlantısı yönünden ileri sürebiliriz.

Bilgi ve İnanç

Bilginin "doğadaki ne gibi değişmelerin hangi koşullar altında ne gibi yeni değişmelere yol açabileceğini" önceden görmeyi sağlayan bir güç olduğunu saptamıştık. Bir sonucu önceden görebilir olmak, bir yandan da, o sonucun ortaya çıkacağına inanmak anlamına gelir. Bu inanma durumları bize iki yoldan gelir. Biri deney yolundan gelir ki buna 'bilgi' diyoruz. Öteki de deneye dayanmadan doğrudan doğruya bir inanma durumu olarak ortaya çıkar ki buna da 'inanç' diyoruz.

Ancak, deneyden gelen bilgilerimizin hepsinin kendi deneyimizden gelmediği açıktır. Hatta biraz düşündüğümüzde bildiklerimizden hemen hiçbirini kendi deneyimizden öğrenmemiş olduğumuz sonucuna da varabiliriz. Kendi deneylerimiz, olsa olsa, başkalarından öğrendiğimiz bilgilerin yeniden deneyden geçerek doğru olduğunun bir kez daha görülmesine yarar. Kimi bilgilerimizi deneyden geçirme olanağımız,da yoktur. Örneğin ışık hızının saniyede 300.000 km. olduğunu, en kaba biçimiyle de olsa, kendi deneyimizle görmemize olanak yoktur.

Burada şöyle bir sorun ortaya çıkıyor. İnançlarımızı başkalarından öğrendiğimiz gibi bilgilerimizin de hemen tümünü başkalarından öğreniyoruz. Bilgilerimizin bir bölümünün doğru olduğunu deneylerimizle görebilsek bile doğrulama olanağı bulamadığımız bilgilerimizin sayısı doğrulayabildiklerimizin sayısından büyüktür. Hatta birçok bilgilerimizi, eğer konunun en yetkili uzmanlarından biri değilsek, deneyle doğrulama olanağımız da yoktur. Öyleyse bilgi ile inancı birbirinden nasıl ayıracağız?

Bilginin doğru inanç olduğu öne sürülmüştür. Ancak bütün bilgilerimiz ya deneyden elde edilmiş ya da deneyden elde edilen bilgilerden mantıksal olarak türetilmiştir. Deneyden elde edilen bilgilerin kesin bilgiler olamayacağını biliyoruz. Yani herhangi bilgimizin yanlış olma olasılığı her zaman vardır. Hatta kimi bilgilerimizin yanlış olma olasılığı doğru olma olasılığına eşit belki de ondan daha yüksek olabilir. Bunlara artık 'bilgi' yerine 'kanı' (opinion) demek daha uygun olabilir.

Bilgiyle inancın farkını araştırmaya geçmeden önce bilgiyle kanı arasındaki fark üzerinde biraz durursak, bilgilerimizin büyük bölümünün kanı düzeyinde kaldığı sonucuna varacağımızı sanıyorum. Bu iki kavram arasındaki farkı örnekler üzerinde incelemek istersek, bilgi ve kanılarımızın konusunu da ikiye ayırmak gerekecektir. Bu iki bölümden biri "Su 100 derecede kaynar" türünden genel kurallar, ikincisi de "A'yı B öldürdü"

türünden tekil olaylardır.

Bu iki tür bilgiden genel kuralları genellikle kitaplardan okuyarak ya da başkalarından dinleyerek öğrenebiliriz. Bunlardan bir bölümünün doğru olduğunu kendi deneylerimizle gözlemlesek bile hem bunların sayısı çok azdır hem de deneylerimiz genellikle güven verici değildir. Öte yandan, kitapların genellikle doğru yazdığını kabul etsek bile, bilgiyi başkalarından öğrendiğimiz durumlarda onu bize öğretenlerin bilgisi de her zaman sağlam bilgi olmayabilir. Ayrıca, öğrendiğimiz genel kuralları bütün incelikleriyle öğrendiğimize ve bunları tam öğrendiğimiz biçimiyle anımsadığımıza da güvenemeyiz.

Buna göre "Su 100 derecede kaynar" genel kuralını ele alırsak, bunun, suyun deniz düzeyinde kaynatılması ve ısıtmanın basınç altında yapılmaması gibi birtakım koşullara bağlı olduğunu biliyoruz. Deneyden elde ettiğimiz bilgilerle ilgili olayı etkileyebilecek sonsuz sayıdaki koşulların hepsini birden göz önünde tutmanın olanaksız olduğunu daha önce de görmüştük. Bu yüzden, konuyu en iyi bilenlerden edindiğimiz bilgilerde bile kaynama derecesini etkileyen koşulların tam olarak saptanamamış olması olasılığı bulunduğu gibi, bizim, doğru olarak öğrendiğimiz bilgileri yanlış anımsamamız olasılığı da vardır. Bütün bu yanılma olasılıklarını bir arada düşündüğümüzde genel kurallarla ilgili bilgimizin ancak bir kanı düzeyinde kaldığını kabul etmemiz gerekiyor.

"A'yı B öldürdü" türünden tekil olayların bilgisine gelince, bildiğimizi söylediğimiz bir olaya ya kendimiz tanık olmuş ya da onu başkalarından öğrenmiş olabiliriz. A'nın B'yi öldürdüğünü kendimiz gördüğümüz zaman bu bilgimizin kesin bilgi olduğunu düşünürsek de bunun da her zaman böyle olduğu söylenemez. Tabancayla vurulduğunu ya da hançerlendiğini gördüğümüz birisinin, bizim öldüğünü sanmamıza karşın yaşamını sürdürme olasılığı vardır. Üstelik o anda ölmemiş olan adamı daha sonra bir başkası öldürmüş de olabilir.

Kendimiz tanık olmadığımız zaman tekil bir olayı ya gazetede okumuş ya da başkasından duymuş olabiliriz. Olay eskiden geçmişse onu bir belgeden ya da tarih kitaplarından öğrenmiş olabiliriz. Her durumda, yanılan tanıklar, yalan söyleyen tanıklar, yanılan ya da olayı bilerek çarpıtan gazeteci ve tarihçiler bulunabilir. Sonuç olarak bilgi ve kanı ayrımı göz önünde tutulduğunda gerek genel kurallar gerekse tekil olaylar üzerine olan bilgilerimizden pek büyük bölümünün genellikle kanı düzeyinde kaldığını görürüz. Fakat biz bu ayrımı göz önünde tutmaz, hepsinden 'bilgi' adı altında söz ederiz. Şimdi artık bu anlamdaki bilgiyle inanç arasındaki farkı incelemeye geçebiliriz.

Bilginin doğruluk derecesinin hiçbir zaman kesinliğe ulaşamayacağını hatta çok zaman çok düşük düzeyde kaldığını bilmemize karşın yine de konuşmalarımızda 'bilgi' ve 'inanç' sözcüklerini farklı anlamlarda kullanırız. Bu fark bilginin kesin oluşundan gelmediğine göre nereden gelmiş olabilir? Farkın bu iki kavramın konularından geldiği söylenebilir. Daha açık olarak fark konuların doğrulanabilir türden olup olmayışından kaynaklanmaktadır.

Hiç kimse başkalarına "Suyun 100 derecede kaynadığına inanıyor musun?" diye sormaz. Burada 'bilme' sözcüğünün kullanılacağında genel bir anlaşma var gibidir. Buna karşı Tanrının varlığı söz konusu olduğunda soru "Tanrının varlığına inanıyor musun?" biçimindedir. Bu iki sorudan birinde 'bilmek' ötekindeyse 'inanmak' sözcüklerini kullanışımızın, birincisinde konunun doğrulanabilir (verifiable) ikincisindeyse doğrulaması yapılamaz türden oluşundan kaynaklandığını, hiç olmazsa gevşek bir kural olarak, söyleyebiliriz.

Gerçekten, suyun 100 derecede kaynadığını bir duyu-deneyine bağlı olarak gösterebilir ya da bu yoldan gösterdiğimiz bir durumdan mantıksal olarak çıkarabiliriz. Beyazıt kulesinin var olduğunu da aynı yoldan kanıtlamak olanağı vardır. Buna karşı Tanrının var olduğunu göstermek üzere herhangi bir duyu-deneyinden yararlanamayız. Burada duyu-deneyi öğesi birincil önemdedir. Çünkü duyularımız bize nesne ve olayların ne olduğunun bilgisini vermese bile hangi nesne ya da olayın karşısında bulunduğumuzu duyularımızın aracılığı olmadan öğrenemeyiz.

Ancak duyular yoluyla doğrulanabilirlik bakımından göz önünde tutulması gereken değişik türden durumlar vardır. Önce, daha başta belirttiğimiz gibi, doğrulama deneylerinin dolaysız yoldan yapılması zorunlu değildir. Dünyanın çevresinin 40.000 km. olduğunu doğrulamak için doğrudan bir ölçme yapmaya gerek yoktur. Duyu-deneyine dayanan yeterince ölçümler yapıldıktan sonra mantıksal ya da matematiksel çıkarımlarla sonuca ulaşılabilir.

Tikel olayların bilgisi konusunda da değişik durumlar vardır. Bir olayın kendisinin doğrulanabilir türden oluşu onun doğrulamasının yapılmasının olanaklı olduğu anlamına gelmez. "A'yı B öldürdü" önermesinin anlattığı olay duyu-deneyiyle doğrulanabilir türden bir olaydır. Bu yüzden olaya tanık olan kimse, kendisinin ayrımına varamadığı birtakım nedenlerle yanılması olasılığı bulunmasına karşın A'yı B'nin öldürdüğünü bildiğini söyler. Olayı inanılır tanıklardan dinleyen bir kimse için artık bu olayın duyu-deneyiyle doğrulanma olanağının bulunmamasına karşın o da bunu bildiğini söyleyebilir. Fakat tanıkların inanırlığının doğrulanmasının olanaksızlığı bakımından, bu olayla ilgili olarak, onu tanıklardan öğrenmiş bir kimsenin A'yı B'nin öldürdüğüne inandığını ya da inanmadığını söylemesi olasılığı da vardır.

Ancak, bu olaylardaki iki yönlülük olayın kendisinin duyu-deneyiyle doğrulanabilir oluşundan kaynaklanmaktadır. Eğer olay A'yı B'nin değil de cinlerin öldürdüğü biçiminde olsaydı, bu olayı sözde inanılır tanıklardan dinlemiş olan şöyle dursun olaya doğruca kendisinin (sözde) tanık olduğunu düşünen bir kimsenin bile burada "biliyorum" sözcüğünü kullanması doğru olmazdı.

Bunun tersi durumlar da vardır. Musa Peygamberin önderliğinde İbranilerin Kızıl Denizi yaya geçmesi, İsa Peygamberin Lazar'ı ölümünden üç gün sonra diriltmesi, Muhammed Peygamberin bir parmak işaretiyle Ayın ikiye bölünmesi gibi olayların algıla-

nabilir türden olmalarına karşın, tanıklar ya da belgeler ne ölçüde inandırıcı görünürse görünsün, bunlarla ilgili olarak 'biliyorum' terimini kullanmak uygun olmaz.

Bu örnekler, bilgi ve inancı doğrulanabilirlik ölçütüne göre belirlemeyi amaçlayan bir tanımın, yukarda da belirttiğimiz gibi, gevşek bir tanım olduğunu göstermekteyse de bilgi ile doğrulanabilirlik arasında hiçbir zaman gözden kaçırılmaması gereken çok sıkı bir bağlantının bulunduğu da bir gerçektir. Öyle ki, konuşmalarda, haklı ya da haksız olarak, 'bilgi' ve 'inanç' terimleri birbirleriyle ne kadar karıştırılmış olursa olsun, bir bilginin sağlamlık derecesi üzerinde düşünürken onun duyu-deneyiyle doğrulanabilir türden bir olayla ilgili olup olmadığını araştırmaya özel bir önem vermek gerekir.

Doğruluk Kuralları

Bir önermenin, bildirimin ya da yargının doğru olup olmadığını saptamaya yarayan değişik kurallar ortaya atılmıştır. Epistemoloji alanında etkili olan başlıca doğruluk kuramları şu üçüdür: (1) Doğruluğun Tutarlılık (coherence) Kuramı, (2) Doğruluğun Uygunluk (Correspondance) Kuramı, (3) Doğruluğun Kılgısal (practical) Kuramı.

(1) Doğruluğun Tutarlılık Kuramı Spinoza, Leibniz ve Hegel gibi usçu filozofların savunduğu bir kuramdır. Bu kurama göre evrenin ya da gerçekliğin bir özü vardır. Varolan şeylerin hepsi de bu özden kaynaklanığına göre bunlarla ilgili bilgilerin tümünün, aynı özün bilgisinden türemiş olmak bakımında, birbiriyle tutarlı olması gerekir. Demek ki bir bilginin doğru olup olmadığını saptayabilmek için onun aynı dizge içindeki başka bilgilerle tutarlı olup olmadığının araştırılması gerekecektir.

Bu kuramın zayıf yanı daha başlangıçta kendini göstermektedir. Çünkü bütün bilgilerimiz gerçekten aynı özden de türemiş olsa, bir bilginin doğru olup olmadığını bilebilmek için o özün ne olduğunu ve o bilginin o özden nasıl türetildiğinin de bilinmesi gerekir. Oysa bu düşünürlerden yalnızca Spinoza ve Hegel böyle bir öz bilgisinden söz edip ondan çıkarımlar yapmışlardır. Spinoza bizim ancak 'inanç' diyebileceğimiz türden bilgilerin üretilme kurallarını ortaya koymuştur. Hegel'in, varlık kavramından başlayarak, mantıksal çıkarımlarla elde ettiği sonuçlara gelince, bunlar ayrı bir inceleme konusu olarak ele alınabilir. Ancak Hegel'in kuramının doğruluğun anlaşılır bir açıklamasını yaptığını kabul etmek olanaksız görünüyor.

Gerçekte usçu filozofların hepsinin, doğru bilgilerin belli bir kavramdan yola çıkarak mantıksal çıkarımlarla elde edileceğini öne sürdükleri söylenemez. Onların ortak olarak ileri sürdükleri görüş doğru bilgilerin birbiriyle tutarlı olması gerektiğidir. Ancak böyle bir görüş de iki bakımdan yetersiz görünüyor: a) Tutarlılık eğer bütün doğru bilgilerin birbirinden türetilebileceği anlamına geliyorsa bu türetmenin kural ve yöntemleri bilinmedikçe böyle bir tutarlılığın bir anlamı olamaz. b) Tutarlılık başka bir anlama geliyorsa, iki önermenin o anlamda birbiriyle tutarlı olması, bunlardan birinin doğru olması durumunda ötekinin de doğru olmasını gerektirmeyebilir. Şimdi bu iki durumu biraz yakın-

dan inceleyelim.

a) Bütün doğru önermelerin birbirinden çıkarsanabileceği bir bilgi dizgesi olarak matematiğin bulunuşu böyle bir doğruluk kuramını çekici kılmaktadır. Buna göre, herhangi bir matematik önermesinin doğru olup olmadığını koyut (postulat) ya da tanımlardan yola çıkarak saptamak olanağı vardır. Matematik önermelerinin kesinlik ve doğrulanabilirliği başta Leibniz olmak üzere birçok filozofları, bütün bilgileri matematiksel bir dizge içinde toplama olanaklarını aramaya yöneltmiştir. Ancak, bir nesnenin bilgisini oluşturan bütün nitelikleri sayılara benzeyen birimlerle anlatmak olanaksız olduğundan bu yolda bir başarıya ulaşılamamıştır.

Gerçekten sayılar birim topluluklarıdır ve bir topluluğun sayısı, birimleri o topluluğun birimleriyle bire bir karşılıklı olan başka bir topluluğun sayısına eşittir. Bir topluluğun sayısındaki en küçük bir değişme onu sayısal açıdan hemen başka bir topluluk yapacağından belli bir sayı üzerinde yapılan işlemler her zaman aynı sonucu verir. Böylece, diyelim 4'ün iki katı her zaman 8'dir ve iki katı 8 olan sayı her zaman 4'tür. Bir kaptaki bilyelerin sayı bakımından başka bir kaptaki bilyelerle aynı nitelikte olup olmadığı, iki kaptaki bilyeleri sayarak kesin olarak anlaşılabilir. Buna karşı ateşin kâğıdı yakmasıyla ilgili olarak iki kâğıdın aynı nitelikte olup olmadığını kesin olarak anlamak olanaksızdır.

Buna göre, kâğıdın yanması konusundaki değişik önermeleri bile birbiriyle mantıksal bağıntılı önermeler içinde birleştirmek olanaksızdır. Oysa kâğıdın yanabilirlik dışında sayısız nitelikleri bulunduğu gibi, bilgimizin konusu olabilecek türden böyle sayısız nitelikteki nesnelerin sayısı da sonsuzdur. Bu, toplulukların sayısal nitelikleriyle ilgili bildirimler arasında genel bir mantıksal bağlantılar düzeni kurulamayacağı anlamına gelir.

b) Bütün bilgilerimizi birbiriyle mantıksal bağlantılı bilgilerden oluşan bir dizge içinde toplamanın olanaksız oluşu, bütün bilgilerimizi bir yönleriyle tutarlı bir dizge içinde toplamanın da olanaksız olduğu anlamına gelmez. Nitekim bilgi ve inancı birbirinden ayırt edecek ölçütü aradığımız zaman, bütün bilgilerimizin, doğrulamaları yapılabilir türden olması gerektiği sonucuna varmıştık. Doğrulama yapmak, bir bilginin önceden gördüğü sonucun edimsel olarak elde edilebilip edilemediğini görmektir. Böyle bir önceden görme de nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olduğunun kabulünü gerektirir.

Böylece, bir bilgiyi dile getiren bir bildirimin de, doğrulanabilir türden olmak, önceden görmeyi sağlamak, nedensellik bağlantısının zorunluluğuna dayanmak gibi, hepsi de bir bakıma aynı anlama gelen niteliklerden kaynaklanan bir dizgenin bir üyesi olması gerektiği söylenebilir. Ancak, bir dizgenin bir üyesi olmak, o üyenin doğruluğunun aynı dizge içindeki öteki üyelerin doğruluğundan çıkarılabilmesini gerektirmez. "Ateş kâğıdı yakar" ve "Şeker suda erir" önermelerinin ikisinin de doğrulanabilir türden önermeler dizgesi içinde bulunmasına karşın bunlardan birinin doğru ya da yanlış oluşunun,

ötekinin doğruluk ya da yanlışlığıyla bir ilgisi yoktur. Böylece Doğruluğun Tutarlılık Kuramı'nın bildirimlerin doğruluk ya da yanlışlığıyla ilgili herhangi bir ölçüt sağlamadığı sonucuna varmış oluyoruz.

(2) Doğruluğun Uygunluk Kuramı ise, daha önce yanlışlığını belirttiğimiz bir bilgi anlayışına dayanır. Çağdaş felsefede bu kuramın en ünlü yandaşlarından biri olan B. Russell "doğruluk, sonuçla olgu arasındaki bir tür uygunluktan oluşur" diyor. Demek ki Russell'a göre bir yanda bir olgu durumu, bir yanda da bir zihinsel durum vardır. Bu ikisi arasında bir uyuşma varsa zihindeki durum (ya da bunu anlatan bildirim) doğru, eğer uyuşma yoksa bildirim yanlıştır. Bu tür doğruluk anlayışı olguyu, bir nesne gibi, sınırları belli bir varlık, zihni bir ayna, bilgi ya da inancı da o varlığın zihindeki bir tür imgesi olarak görmektedir.

Böyle bir bilgi anlayışının anlamlı olabilmesi için nesnenin imgeye ya da bilginin olguya uygunluğunun, bilginin doğru olup olmadığına bağlı olmayan bir tanımının yapılabilmesi gerekir. Böyle bir tanım bulunmadığına göre "bilginin doğru olması onun olguya uygun olması demektir" türünden bir döngüselliğe düşmek kaçınılmaz olur. Yani doğada insan düşüncesinden bağımsız bir gerçeklik bulunsa ve bunun zihinde, imgeye benzeyen 'inanç' adını verebileceğimiz bir yansıması ortaya çıksa bile bu inancın doğru olup olmadığının anlaşılabilmesi için olguya ve inanca dışardan bakıp bunların birbirine benzeyip benzemediğine karar verebilecek bir seyircinin bulunması gerekir.

Oysa ortada olgu ve inanç gibi birbirinden bağımsız iki varlık bulunmadığı gibi, seyirci de, doğadaki durumun bilinemez gerçekliğinin ne olduğuyla değil, o durumun ardından başka hangi olayların geleceğiyle ilgilidir. Uzaktan Ahmet'in belli bir doğrultuda yürümekte olduğunu gören kimse bu durumu başkasına bildirmek istediğinde, doğruca, Ahmet'in buraya gelmekte ya da başka bir yere gitmekte olduğunu bildirir. Bu, doğadaki bir durumu bildirmek değil, Ahmet'in biraz sonra burada bulunacağı ya da bulunamayacağı biçiminde belli bir öngörüde bulunmaktır. Öyle ki, "Ahmet orada oturuyor" tümcesi bile, oraya gidilirse Ahmet ile görüşülüp konuşulabileceğinin haberini verir.

Buna göre, doğadaki durumları belirtiyormuş gibi görünen bildirimler, hemen her zaman, ilerde ortaya çıkacak bir durumu bildirmektedir. Böyle bir bildirimin doğruluğu da, olguyla inancın birbirine uygun olup olmamasına değil, tahminin ya da öngörünün gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlıdır. Bu bakımdan, Doğruluğun Uygunluk Kuramı'nın doğruluk açıklamasının Doğruluğun Tutarlılık Kuramı'nın verdiği açıklamadan da daha yetersiz olduğu söylenebilir.

Uygunluk kuramının temelinde Aristoteles'in "Bir şey olanın o şey olmadığını ya da bir şey olmayanın o şey olduğunu söylemek yanlış, bir şey olanın o şey olduğunu ya da bir şey olmayanın o şey olmadığını söylemek doğrudur" tümcesinde durum daha açık olarak görülmektedir. Kısaca "Altın sarıysa onun sarı olduğunu söylemek doğru, sarı olmadığını söylemek yanlıştır" tümcesini ele alırsak, bunun, 'doğru' ve 'yanlış' sözcükleri-

nin ne anlama geldiğini bildirmek bakımından uygun bir tanım olduğu açıktır. Fakat altının sarı olup olmadığını bilmenin "Altın sarıdır" ya da "Altın sarı değildir" önermelerinin doğru ya da yanlış olmasından bağımsız olan bir tanımı yapılmadıkça bu tanımın bu önermelerin doğru ya da yanlış olduğunu belirlemede bir yarar sağlamayacağını da kabul etmek gerekiyor.

Böylece, doğada bulunmayan bir gerçeklikle zihinde ne olduğu bilinmeyen bir bilme ya da inanma durumu arasında bir uygunluk arayan uygunluk kuramının da, değişik bilgiler arasında gerçekleşmesi olanaksız olan bir tutarlılık arayan tutarlılık kuramı gibi verimsiz hatta anlamsız olduğu ortaya çıkmış oldu. Demek ki böyle kuramları bir yana bırakıp, bilginin önceden görme niteliğini göz önünde tutan bir doğruluk kuramı geliştirmek gerekiyor. Böyle bir kurama ilk olarak C. H. Peirce'te rastlıyoruz.

Peirce doğruluğu zihindeki bir idenin açıklığı olarak görmektedir. Bu Descartes'ta da böyledir. Fakat Descartes bir idenin açıklığını insanın kendisinin görebileceğini kabul ediyordu. Oysa Peirce bu açıklığın deney yoluyla elde edilebileceğini öne sürüyor. Ona göre bir nesnenin sert olduğunu söylemek onun başka nesnelerle çizilemeyeceğini söylemektedir. Böylece, idelerin apaçıklığı, ya da Peirce için bununla aynı anlama gelen doğruluk, öznellikten kurtulup nesnel bir değer niteliğini kazanıyordu.

Temelde Peirce'in kuramını kabul eden W. James ve J. Dewey bunda kimi değişiklikler yapmışlarsa da bu değişikliklerin asıl kuramı düzeltici yönde olduğu söylenemez. Örneğin James doğruluğu yararlılık olarak tanımlamak istemiştir. Bilgiden yararlanmak istenilmesi durumunda bir bilgi doğruluğu oranında yararlı olursa da, örneğin binlerce ışık yılı uzaklıktaki yıldızların bizden uzaklıklarının bilgisinin kullanılması söz konusu olamaz. Yani bilginin oluşması ondan yararlanma gereksinimiyle başlamış olsa bile, insanlığın bilgisi arttıkça bilgiyle yarar arasındaki bağlantının gevşediği görülür.

Dewey'in de bilgiyi, elde edilecek sonuca değil de, düzenli bir araştırma gereksinimine bağlı olarak açıklamaya çalışması konuyu bir ölçüde amacından saptırmış gibi görünüyor. Oysa her şey bilginin amacının önceden görme olduğunun kabul edilip, bu önceden görmenin doğruluk derecesinin ne olabileceğini araştırma konusu üzerinde toplanmaktadır.

Gerçekte, Peirce'in de belirttiği gibi, bir şeyin sert olduğunu söylemek onun başka şeylerle çizilemeyeceğini söylemektedir. Fakat bilginin amacı ve doğruluk derecesi konusunu daha iyi aydınlatabilmek için aynı şeyi değişik bir örnek üzerinde söylemek daha uygun olacaktır. Bu da örneğin suyun 100 derecede kaynaması örneği olabilir.

Suyun belli koşullar altında 100 derecede kaynadığını söylemek, suyun o koşullar altında (örneğin deniz düzeyinde ve basınçsız olarak) ısıtılması durumunda kaynamanın, sıcaklığın 100 dereceye ulaşmasıyla ortaya çıkacağını söylemek demektir. Buradaki "belli koşullar altında" sınırlaması belli olmayan başka koşulların da bulunabileceğini ve o zaman suyun 100 derecede kaynamayacağını belirtmek bakımından önemlidir. Çünkü

bütün bilgilerin sağladığı önceden görmelerin ancak belirli koşullar altında geçerli olması bilgi için bir salt doğruluk durumunun bulunmadığını gösterir.

Böylece, suyun kaynamasıyla ilgili bilgilerin artması demek, suyun 100 derecede kaynamadığı yeni yeni durumların da bulunması demektir. Ancak, bilinmeyen koşulların sayısı belli olmadığına göre bilgilerimizin salt kesinlikte olması da olanaksızdır. Üstelik, bilinen koşulların sayısının her zaman sınırlı olmasına karşın bilinmeyen koşulların sayısının sonsuza dek büyümesi olasılığı vardır. Belli bir sayının sonsuz sayıya oranı sıfır olduğuna göre her bilginin doğruluk derecesinin kuramsal olarak sıfır olduğu söylenebilir.

Bu, bilginin en çok işe yaradığı birçok durumlarda sonucun doğru çıkma olasılığının yüzde yüze yakın olduğu gerçeğini değiştirmez. Yani bilginin doğruluğu olgusu her zaman contingent (olumsal) bir olgudur. Peirce'in öne sürdüğü gibi, bir *salt doğruluk* durumunun bulunduğu ve bilgimizin gittikçe bu salt doğruluğa yaklaşmakta olduğu biçiminde bir durum olamaz. Bir tek konudaki bilgimizin doğruluk derecesinin kuramsal olarak sıfır olduğu ve bunun, doğadaki sonsuz sayıda bilgi konuları için de böyle olduğu göz önüne tutulduğunda, bilgilerimizin, salt doğruluk şöyle dursun, belli bir derecedeki doğruluğundan bile söz etmenin anlamsız olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Öyle görünüyor ki Peirce, bilginin doğruluğu konusunda bulduğu dinamik çözümün karşılığını bilginin amacı konusunda da bulabilseydi kuramı bulanıklıktan kurtulup gücünü açıkça gösterebilirdi. Gerçekten Peirce, bilginin deneyle, yani belli koşullarda ortaya konan bir olayın sonucunu gözlemlemekle, doğrulanabileceğini görmüş fakat bilginin amacının zihindeki idelerin açıklık kazanması olduğunu kabul ederek yeniden kendinden önceki statik bilgi anlayışı içine düşmüştür. Oysa yapması gereken şey, bilginin amacının da, tıpkı deney için kendisinin önerdiği gibi, sonucu önceden görmek olduğunu belirtmekti. O zaman, Peirce'in anlattığı biçimiyle, Doğruluğun Kılgısal Kuramı'na karşı çıkmak hiç de kolay olmazdı.

Notlar:

(1) D. Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford 1978, s. 89.

(2) B. Russell, History of Western Philosophy, London 1975, s. 645.

Yıldırım, Cemal (1994). "Astroloji Bilim Midir?" Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 95-103.

ASTROLOJİ BİLİM MİDİR?

Cemal Yıldırım

Giriş

Astrolojinin kimliği sürgit tartışma konusu olmuştur. Günümüzde, başta bilim adamları olmak üzere, geniş aydın çevreleri genellikle astrolojiye bilim değil falcılık türünden bir uğraş gözüyle bakmaktadır. Öte yandan, geçmişte olduğu gibi bugün de astrolojiyi bilim sayan, en azından ona saygınlık tanıyan pek çok kimse vardır: üstelik bunlar arasında, gizli ya da açık, tanınmış kimi devlet adamı, yazar, sanatçı, üst-düzey meslek mensupları olduğu bilinmektedir. Dahası, Batı dünyasında seyrek de olsa bazı üniversitelerin öğretim programlarında astrolojiye yer verdiklerini görüyoruz. Astrologlara bakılırsa astroloji konusu, yöntemi ve ulaştığı sonuçları bakımından bilimin tüm özelliklerine sahiptir; falcılığa benzer bir yanı yoktur; öyle sanılması ya düpedüz bir karalama, ya da yerleşik bir önyargı, bir yanılgıdır.

Görülüyor ki, ortada açıklık isteyen bir sorunla karşı karşıyayız. Kimine göre bir tür falcılık olan astroloji, kimine göre bilimsel bir çalışmadır. Sorun "astroloji" denen etkinliğin kimlik sorunudur. Astroloji salt falcılık olmasa bile, astrologların ve onları izleyenlerin ileri sürdüğü gibi bilim midir, gerçekten?

Bu soruyu yanıtlamaya geçmeden önce astrolojinin uğraş alanı ile tarihsel oluşumunu kısaca gözden geçirmede yarar vardır.

Astrolojinin Uğraş Alanı

Kökü bilim öncesi uygarlıklara uzanan astroloji, bireylerin kişilik özellikleriyle yazgılarının göksel nesnelerin konumlarıyla belirlendiği savındadır.

Astroloji gökyüzünü "Zodyak'ın Burçları" denen her biri 30 derecelik 12 kesime ayırır. İkizler, Aslan, Terazi, Koç vb. adlarıyla bilinen burçların her biri "Zodyak" denilen gök kuşağında bir takımyıldızı simgeler.[1] Bu kuşak 12 takımyıldızı ile birlikte Güneş, Ay ve başlıca gezegenlerin yörüngelerini de kapsamaktadır. Burçlar, devinim halinde olan bu nesnelerin yönetimindedir. Örneğin, Mars öfke, sabırsızlık, cesaret, saldırganlık, vb. özellikleri taşıyan Koç Burcu'nu; Güneş yetke, mertlik, onur, yaratıcılık, üstünlük, vb. özelliklerini taşıyan Aslan Burcu'nu; Venüs güzellik, incelik, iyi niyet, bilgi, iyimserlik, vb. özellikleri taşıyan Terazi Burcu'nu yönetir. Ne ki, bu yöneticilerin etkilerinin yönettikleri burçlarla sınırlı kaldığı demek değildir; yıl boyu devinimlerinde değişik burçlar-

dan geçer, değişik etkiler oluştururlar. Göksel nesnelerin etkilerinin, yönettikleri ve geçtikleri burçların kendilerine özgü özellikleri göz önüne alındığında, son derece karmaşık olduğu görülür. Öyle ki, her birey için doğum anına rastlayan durum ancak "horoskop" denilen, oldukça karmaşık hesaplamalar içeren bir diyagram ya da yıldız haritasıyla belirlenebilir.

Yıl boyunca her burçta yaklaşık bir ay geçiren Güneş, 23 Temmuz–22 Ağustos arasında yönettiği Aslan Burcu'ndadır; sonra Başak, Terazi ve diğer burçlara geçer. Doğumu 23 Temmuz–22 Ağustos arasına rastlayan bireyin burcu Aslan; doğumu 23 Eylül–22 Ekim arasına rastlayan bireyin burcu Terazidir. (Güneşin hangi burçta olduğu kolayca saptanabilir. Oysa Ay ve gezegenlerin ne zaman, hangi burçlarda olduğunu saptamak o denli kolay değildir; bunun için birtakım tablolara başvurmak gerekir.)

Bireyin doğum anında Güneşin (bir ölçüde de Ay ve gezegenlerin) hangi burçta olduğu önemlidir. Önemsenen bir başka burç da "Yükselen Burç" denilen olaydır. Bu, bireyin doğum anı ve doğum yerine göre ufukta yükselmekte olan gezegenle belirlenir. Bir kimsenin horoskopunu çıkarmak için doğum yeri, doğum zamanı (dakikası, saati, günü, ayı ve yılı) gibi bilgilerin yanı sıra, doğum yılının "ephemeris"i denilen "gökgünlüğünü" çıkarmak gerekir.[2]

Görülüyor ki, Zodyak her an değişik bir tablo sergilemekte, tabloda göksel nesneler konumlarına göre sürekli değişen etkilerle yer almaktadır. Bu nedenle her bireyin "kendine özgü" diyebileceğimiz horoskopunu çıkarmak bir uzmanlık işidir. Astrolojiye bilimsel görünüm kazandıran bu durumun, aynı zamanda, eleştirilere karşı bir tür bağışıklık sağladığı da söylenebilir.

Astrolojinin Tarihsel Oluşumu

İnsanoğlu biyolojik gereksinimlerini karşılama çabasının yanı sıra tinsel doyum arayışı içinde olan bir yaratıktır. İlk uygarlıklarda bile göksel nesnelere gösterilen ilgi oldukça canlıydı. Başta Güneş olmak üzere Ay ve bilinen gezegenler çoğu topluluklarda birer Tanrı ya da tanrısal güç sayılır, tapınaklarda sürekli ve düzenli gözlemlerle izlenirdi. Özellikle mevsimlerin düzenleyicisi, üretimin güç kaynağı sayılan Güneş'e tapınma yaygın bir töre idi. Kuşkusuz göksel nesnelere gösterilen ilginin kökeninde tarım, ulaşım, takvim, vb. pratik uygulamalara yönelik kaygı ve arayışlar da vardı. Ama asıl neden dinseldi. Ölümden sonra ruhun, özellikle kutsal buyurgan ruhlarının, gök katına çıktığına inanılıyordu. Devinimleriyle mevsimleri; tarım, iklim ve hava koşullarını etkileyen nesnelerin, insanların davranış ve yazgılarını da belirlediği inancı doğaldı. Başlangıçta göksel nesnelerle ilişki, din ve devlet adamlarına özgü bir ayrıcalıktı. Zamanla soylu kimseler de bu ayrıcalığı paylaşma olanağını elde ederler. Sonunda, şimdi gördüğümüz gibi, parasal gücü elveren herkes "kendini tanıma?", "yazgısını öğrenme?" olanağına kavuşur. Bu, gelişmenin pratiğe dönük boyutu. Gelişmenin bir başka boyutu ise kuramsal

nitelikte: "astronomi" diye bildiğimiz bilimin oluşumu!

Antik Yunan öncesi uygarlıklara baktığımızda, gökyüzüne yönelik çalışmaların hemen tümüyle tapınaklarda rahiplerce sürdürüldüğü görülür. Göksel nesnelerin düzenli, peryodik devinimlerine ilişkin edinilen bilgiler rahiplere büyük bir yetke kazandırmıştı: kişileri eğitme, yönlendirme ve yönetme yetkesi. Astronominin bu pratikten bağımsız bir araştırma alanı olarak ortaya çıkması sonraki bir gelişmedir. Kaldı ki, Babillilerin dini salt ömür dünyaya yönelik bir tapınma, insanın tinsel gereksinmeleriyle sınırlı bir inanç değildi; bu dünyada mutluluk ve bilgi arayışını da içeriyordu. Bu nedenle, dinsel tapınmayla birlikte büyü, falcılık gibi pratiğe; matematik, astronomi gibi bilgiye dönük çalışmalar yan yana gelişme olanağı bulur. Nitekim günün 24 saat, dairenin 360 derece olarak belirlenmesini, Ay ve Güneş tutulmalarını öndeme bilgisini, astronominin bir bilim olarak henüz kimlik kazanmadığı döneme borçluyuz.

Öyleyse astrolojiyi, hiç değilse başlangıçtaki gelişmesine baktığımızda, salt büyü ya da fal pratiği ile özdeşleştirmek yanlıştır. Astrolojinin astronomiye yol açan deneyim ve bilgi birikimini görmezlikten gelemeyiz.

Antik Yunan döneminden günümüze değin gelişmesi süren astronomiye karşın, astrolojiye olan ilgi kaybolmak şöyle dursun, kimi bilim adamları arasında bile canlılığını sürdürmüştür. Bunlar arasında Ptolemy, Roger Bacon, Kepler ve Newton düzeyinde seçkin adlar vardır. Ortaçağ bilginleri Aristoteles felsefesinin yanı sıra, simya ve astrolojiyi de klasik Yunanca ile Arapça'yı bilen İspanyol Yahudilerinden öğrendiler. Gerçi dönemin büyük Yahudi filozofu Maimonides'in gözünde simya, astroloji türünden uğraşların boş inanç olmaktan ileri bir değeri yoktu. Aziz Augustin de, başlangıçta astrolojiye olan tüm merak ve tutkusuna karşın, yaşamının son döneminde, "Günahın kaçınılmaz nedeni göktedir," öğretisini içerdiğini ileri sürerek astrolojiye karşı çıkar; ussal ve gözlemsel olarak daha güvenilir bulduğu astronomiyi benimser. Skolastik felsefenin kurucusu Thomas Aquinas da, dine aykırı saydığı *yazgı* kavramı nedeniyle astrolojiyi reddeder. Oysa Arap dünyasında, ne dinsel ne de bilimsel açıdan, astrolojiye bir tepki oluşmaz. Renaissance bir bakıma tabuların yıkıldığı, insanın yeni seçenekler arayışına girdiği dönemdir. Skolastizmin egemenliğini kırma savaşımında, hümanistler klasik çağın inançlarına, bu arada büyü ve astrolojiye bile, yönelmekten geri kalmazlar. Astroloji ile simyayı açıkça küçümseyen Leonardo da Vinci ile birkaç kişi dışında bilimin büyüye olan üstünlüğü kimsenin umurunda değildi. Tam tersine, astroloji nerdeyse dönemin modası olmuştu. Ne ki, kilise bu duruma fazla seyirci kalamazdı. 1484'de Papa Innocent VIII büyücülüğü, bu arada astrolojiyi, dine aykırı "sapıklık" olarak kınayan bir genelge çıkarır. Bunun üzerine Almanya ve daha başka yerlerde kitle histerisine dönüşen büyücü avı başlar. Ama bu teröre karşın, özgür düşünce yanlılarının astrolojiye giderek artan bir ilgiyle sarıldığı bilinmektedir. Kilisenin buyruğundan kurtuluş arzusu insanı daha ussal değil, klasik çağın her türlü saçmalıklarına bile açık hale getirmişti. 18. yüzyıla ge-

linceye dek, bilimdeki tüm ilerlemeler astrolojinin etkisini kırmaya yetmemişti. Kepler'in, matematiksel astronomi alanındaki büyük çalışmalarının yanı sıra, astrolojiye duyduğu yakın ilgisini sürdürdüğü bilinmektedir. Öyle ki, ona bir bakıma "astrolog" da diyebiliriz. Yıldızların, bu arada özellikle Güneş ve gezegenlerin insan yaşamını biçimleyen etkilerine inanmaktaydı. Belki de bu yüzden, Galileo onunla "Ay'ın su üzerindeki egemenliği" gibi birtakım saçmalıklara yatkınlığına değinerek alay etmiştir.[3] 17. yüzyıl bilimsel devrimini doruğuna eriştiren Newton'un da astrolojiyle meşgul olmaktan geri kalmadığını biliyoruz. 1660'larda Cambridge'de öğrenci iken, öğrenimini hangi alanda derinleştirmek istediği sorulduğunda, Newton duraksamaksızın, "matematik" der ve ekler: "Çünkü astrolojiyi denemek istiyorum."[4]

Astrolojiye Yöneltilen Eleştiriler

Yukarda da değindiğimiz gibi, astroloji hemen her dönemde kimi tepkiler çekmiştir; ama saygınlığını yitirme süreci Aydınlık Çağı ile başlar; 19. yüzyılda etkinlik alanı giderek daralan, falcılık türünden basit bir pratik düzeyine düşer. Ancak bu astrolojinin sonu demek olmaz; yüzyılımızda beklenmeyen bir canlılık içine yeniden girer. Özellikle 1930'lardan sonra, giderek genişleyen kimi çevrelerde büyük ilgi toplamaya başladığını görmekteyiz.

Bu gelişme karşısında tedirginlik duyan bilim adamları tepkilerini başlıca üç noktada toplamaktadırlar:[5] (a) astroloji kökeninde irrasyonel bir dünya görüşü içermektedir; (b) göksel nesnelerle kişilik özellikleri arasında varsayılan nedensel ilişki nesnel temelden yoksundur; (c) astrolojiye gösterilen ilgi, gerçeği öğrenme merakından çok insanın güven ve erinç arayışını yansıtmaktadır. Ne var ki, geçerliliği yadsınamaz bu eleştirilerin astrolojiyi bilimdışı bir uğraş saymamız için yeterli olduğu kolayca söylenemez. Bir kez, bir çalışmanın kökeni onun bilimsellik kimliğini belirlemez. Bilim dallarının pek çoğunun kökeninde şimdi bize yanlış ya da saçma gelen birtakım inançlardan yola çıktığı söylenebilir. Bunun en çarpıcı örneğini kimyanın simya ile ilişkisinde bulmaktayız. Dahası, bu tür inançların kimi seçkin bilim adamlarının gelişmesindeki etkisi de bilinmeyen bir olay değildir. Göksel nesnelerin kişilik özelliklerimizi belirlediği savına gelince, bu nesnel temelden yoksun da olsa bir hipotezdir; olgusal yoklanmaya elverdiği ölçüde de bilimsel sayılabilir. Nitekim klasik mekanikte "gravitasyon" denilen gücün de nesnel bir gerçekliği olduğu tartışma götüren bir sorundur. Gene, astrolojiye gösterilen ilginin "irrasyonel" diyebileceğimiz birtakım kişisel inanç ya da özlemleri yansıtması gerçeğinin de, astrolojiyi dışlamak için geçerli bir neden olduğu tartışılabilir. Bilimselliği kuşku götürmeyen kimi kuramlara da, geçerli bir nedene dayanmaksızın, salt duygusal doyum nedeniyle inanılabilir; bu, o kuramları bilimsel olmaktan çıkarmaz, kuşkusuz.

Peki bilimsel çevrelerden gelen bu eleştiriler astrolojiyi bilimdışı saymaya yeterli değilse, astrolojiye bilim mi diyeceğiz? Başka bir deyişle, bir uğraşın bilim olup olmadığını

belirlemeye yeterli ölçütler yok mudur?

Bilimsellik Ölçütleri

Denebilir ki, bilim-bilimdışı ayırımı "bilim" terimine verilen anlama bağlıdır. Anlam dar ve sıkı tutulduğunda, astrolojinin yanı sıra tarih hatta sosyal bilimlerin de bilimdışı; yeterince geniş ve esnek tutulduğunda pek çok entelektüel etkinlikle birlikte simya ve astrolojiyi de bilim sayabiliriz. Ancak önümüzdeki sorun salt bir tanım sorunu değildir; öyle de olsa, "bilim"in tanımını kişisel görüş ya da beğenimize görecel saymak yanlıştır. Bilim kavramı üzerinde bilim felsefesinde, bilim adamlarının paylaşmakta duraksamayacağını sandığımız bir konsensüs vardır. Yanıtımız bu ortak anlayışı yansıttığı ölçüde ancak geçerli olabilir. Bilimin tanımlayıcı özellikleri olarak aşağıda sıraladığımız ölçütlerin bu ortak anlayışı dile getirdiğine inanıyoruz:

(1) Nesnel olarak betimlenebilir, açıklama gerektiren bir olgu alanı,

(2) Olgusal olarak yoklanabilir açıklayıcı hipotez veya kuram olanağı,

(3) Kuramsal bağlamda devrimsel açılıma, yeni atılımlara elveren iç dinamizm.

Şimdi, bu ölçütlere vurulduğunda astrolojiyi bilim sayıp sayamayacağımızı irdeleyelim.

Astrolojinin nesnel betimlemeye elveren bir olgu-kümesi, bu olguları ya da olgusal ilişkileri açıklamaya yönelik belli bir hipotez ya da kuramı var mıdır? Varsa, astroloji, diğer bilim dallarında tanık olduğumuz, kimi zaman devrimsel atılımlar da içeren bir gelişme süreci sergilemekte midir?

Örnek olarak fiziği alalım önce. Belirlediğimiz ölçütlere vurulduğunda fiziğin bilimsel kimliği tartışmasız ortaya çıkmaktadır. Fiziğin inceleme alanını oluşturan madde ve enerji, bunların özellikleri nesnel betimlemeye elvermekte, olgusal olarak yoklanabilir hipotez veya kuramlara olanak tanımaktadır. Fiziğin temel yasaları (yerçekimi yasası, devinim yasaları, elektromanyetik yasalar, vb.) öyle yoklanabilir ilişkileri dile getiren genellemelerdir. Üstelik, yanlışlanmaya açık bu yasaların yeni öndeyi ve açıklamalarla içerik yönünden giderek zenginleştiğini görmekteyiz. Dahası, fizikte Galileo'dan günümüze değin bilgi birikiminde süren büyük gelişmenin yanı sıra Newton mekaniği; Maxwell'in elektromanyetik, Einstein'ın özel ve genel relativite kuramları ile günümüzde giderek etki alanı genişleyen kuantum mekaniği gibi devrimsel atılımların yer aldığını görmekteyiz. Astronomi, kimya ve biyoloji, vb. bilim dallarının da, bu ölçüde olmasa bile, benzer bir gelişme çizgisi izlediği söylenebilir. Aynı şeyi astroloji için söyleyebilir miyiz?

Daha önce, "Astrolojinin Uğraş Alanı" başlığı altında verdiğimiz açıklamadan da anlaşılacağı üzere, astrolojinin nesnel olarak betimlemeye elveren bir olgu (ya da olgusal ilişki) alanı vardır. Astroloji bireylerin farklı kişilik özellikleriyle performanslarını, göksel nesnelerin konumlarıyla öndeme ve açıklama savındadır. Buna göre astrolojinin olgu

alanı iki kümede toplanabilir: (1) göksel nesnelerin konumları, (2) bireylerin kişilik özellikleri. İlk küme belirleyen, ikinci küme belirlenen olguları kapsamaktadır. Öyleyse, ilk ölçütümüz bakımından astrolojiyi bilimdışı bir etkinlik saymak için bir neden yoktur. Astroloji tüm bilimsel çalışmalar gibi nesnel olarak betimlenebilen belli olgusal ilişkileri konu alan bir çalışmadır. Nitekim, bireylerin kişilik özelliklerini inceleyen psikoloji veya sosyal-psikoloji gibi bilim dalları da vardır.

Gelelim "yoklanabilir kuram olanağı" dediğimiz ikinci ölçütümüze.

Astrolojinin konusu kişilik farklarını, "bireylerin yazgısı" diye nitelenen gelişme sonuçlarını öndeme veya açıklamada başvurduğu kuramsal ilke ya da hipotez nedir? Bu ilke ya da hipotezi olgusal olarak yoklamaya olanak vàr mıdır?

Baştan beri belirttiğimiz üzere, astroloji bireylerin kişilik özellikleriyle yaşam yazgılarının Ay, Güneş ve gezegenlerin Zodyak'taki konumlarıyla belirlendiği savını içeren bir çalışmadır. Bu demektir ki, iki olgu grubu arasında bir ilişki, nedensel bir bağıntı varsayılmaktadır; öyle ki, göksel nesnelerin, bir kimsenin doğum anındaki konumları bilindiğinde o kimsenin tüm yaşam çizgisini öndeme olanağı vardır.

Şimdi soralım: Babil döneminden günümüze değin geçen yaklaşık 3000 yıl boyunca astrolojide bir tür değişmez "paradigma" işlevi gören bu varsayım olgusal olarak yoklanmış mıdır? Yoklanmamışsa, yoklanabilir mi? Başka bir deyişle, astrologlar bize kuramlarının ne gibi gözlemler karşısında yanlış sayılabileceğini söyleyebilirler mi? Vurgulamadan geçemeyeceğiz: Hangi alanda olursa olsun kuramsal nitelikte bir önerme (bu bir varsayım, kuramsal bir ilke ya da hipotez olabilir) olgusal yoklanmaya elverdiği ölçüde bilimsel, elvermediği ölçüde metafizikseldir. Bilimsellik savında bulunan astrologlar, kuramlarının olgusal yoklanmaya elverdiğini somut örneklerle ortaya koymak zorundadırlar.

Astrologlara bakılırsa, ellerinde kuramlarını doğrulayan yığınla kanıt vardır. Özellikle istatistiksel yöntemle iki olgu grubu arasında da elde edilen korelasyonların bilimsellik savı için ilk bakışta gerçekten inandırıcı dayanak sağladığı söylenebilir. Ancak, bir hipotez ya da kurama doğrulayıcı kanıt getirmek olsun her önermeyi doğrulayıcı kanıt bulma olanağı vardır; dahası, getirilen kanıtlar gözlemsel ya da deneysel olarak güvenilir de olabilir. Bir sav ya da kuramın bilimselliği doğrulanmaya değil, yanlışlanmaya elvermesindedir. Üstelik istatistiksel korelasyonlar, yüksek de olsa, nedensel bir ilişkiyi göstermez; olsa olsa öyle bir ilişki için olasılık sağlar. Aralarında hiçbir ilişki olmayan olgu kümeleri için bile kimi korelasyonlar kurulabilir. Bir kez daha yinelemekte yarar var: istatistiksel ya da başka yoldan ulaşılan sonuçların tümü doğru olsa bile bu astrolojinin bilim olduğunu ispatlamaz. Kaldı ki, elde edilen sonuçların hiç değilse bir bölümünün yanlışlayıcı kanıt oluşturduğu görülmektedir.[6]

Bir kuramın gerçek anlamda yoklanması, öndeyilerinin açık, seçik ve yalın bir dille baştan bilinmesiyle olasıdır. Oysa astroloji özellikle yoruma açık birtakım belirsizliklerle

yüklü tutulmaktadır. Astrologlar bize yıldız haritası çıkarılmış bir kişinin, daha sonra beklentiye ters düşen bir performans ya da davranış sergilemesi halinde, durumu kurtarıcı yorum ya da eğreti açıklamalara başvurmaksızın, kuramlarını yanlış sayacaklarını söyleyemedikleri sürece inandırıcı olamazlar.

Doğrulanabilirlik gibi yanlışlanabilirliğin de bilimsellik için kesin bir ölçüt olmadığı söylenebilir kuşkusuz. Yanlışlanabilirlik ölçütünün öncüsü Popper'ın kendisi, öndeyileri gözlem sonuçlarına ne denli ters düşerse düşsün, her kurama bağışıklık kazandırma olasılığının farkındadır. Buna yalnız astrolojide değil, teoloji, psiko-analiz, Marksizm, vb. alanlarda da pek çok örnek gösterilebilir. Dahası böyle bir tutumun izlerine bilimde bile rastlayabiliriz. Paradigma konumundaki bir kuramı, ne denli yetersizlik içine düşerse düşsün, daha doyurucu bir seçenek bulunmadan, terk etmek kolay değildir. Şu farkla ki, bilimde sağlanan bağışıklık geçicidir; beklentiye ters düşen sonuçlar er ya da geç bir bunalıma yol açar, yeni bir paradigma arayışı başlar. Oysa "sözde-bilim" diye bilinen alanlarda bağışıklık sürekli ve yerleşik bir stratejidir; paradigma değişikliğine olanak yoktur. Nitekim, Ptolemy'den günümüze değil geçen yaklaşık ikibin yıl boyunca, ortaya çıkan tüm yetersizlik ve eleştirilere karşın, astrolojinin temel varsayımında "köklü" diyebileceğimiz bir değişikliğe rastlamamaktayız.

Astrologlar bize kuramlarının hangi gözlem sonuçlarıyla yanlışlanabileceğini söyleyemedikleri gibi, kuramlarına açıktan ters düşen olguları da ya görmezlikten gelmekte, ya da *ad hoc* hipotezlerle geçiştirmektedirler. Örneğin, savaş, salgın hastalık, sel, fırtına, deprem, vb. olayların yol açtığı kitlesel yıkımları alalım. Bu olaylarda yıldız haritaları çok değişik bireylerin çoğu kez birlikte yok olduklarını ya da aynı yazgıyı paylaştıklarını görüyoruz. Açıklanamayan bir başka olay da yıldız haritaları hemen hemen özdeş olan ikizlerin değişik kişilik özellikleri ve gelişme çizgileri sergilemeleri. Gerçi burada da denebilir ki, açıklama yetersizliği astrolojiye özgü değildir; bilimselliği tartışılmayan kuramların da çözüm getiremediği sorunlar olabilir. Doğrudur. Ne var ki, bilimde eleştirel arayışa, kimi zaman devrimsel değişikliğe yol açan açıklama yetersizlikleri astrolojide kolayca geçiştirilebilmektedir.

Bu bizi Popper'ın yoklanabilirlik ölçütünü bütünleyen üçüncü ölçütümüze getirmektedir: astrolojide devrimsel açılmaya olanak var mıdır?

Buraya kadar ki açıklamalarımızın ışığında, astrolojiyi ilk iki ölçüt bakımından bilimdışı saymak kolay değildir. Astrolojinin nesnel betimlemeye elveren bir olgu dünyası vardır; üstelik, olguları açıklamaya yönelik ama pratikte yoklanmayan, yoklanmaya bağışıklık kazandırılmış da olsa, ilkede yoklanabilir hipotez ve kuram olanağından söz edilebilir. Peki üçüncü ölçütümüz bakımından durum nedir?

Hemen belirtelim: astroloji bilime özgü atılım ve açılıma elveren iç dinamizmden yoksundur; yüzyıllar boyu ne olgusal ne de daha önemlisi kuramsal düzeyde kayda değer bir ilerleme, bir içerik zenginliği ortaya koyduğu söylenebilir. Ptolemy'nin ikinci yüzyıl-

da yazdığı *Tetrabiblos*'a günümüzde bile astrolojinin temel ders kitabı gözüyle bakıldığını görmekteyiz. Oysa, sürekli olmasa da, kendini aşma dinamizmi bilimin asal özelliklerinden biridir.

Bilime, bir bakıma, evrende olup bitenleri anlama yolunda problem çözme yöntemi diyebiliriz. Oysa astroloji evreni anlamaya, o yolda problem çözmeye değil, insanoğlunun beklenti, özlem ve güven duygularını beslemeye, ona erinç ve doyum sağlamaya yönelik bir pratiktir. Bir yanıyla eleştirel, bir yanıyla imgesel düşünmeyi gerektiren problem çözme temelde yerleşik kalıpları kırma, koşullanmaları aşma etkinliğidir. Astrolojinin uzun geçmişine baktığımızda, tüm yetersizliklerine karşın, gerçek anlamda eleştiri ya da irdeleme diyebileceğimiz bir girişime rastlamamaktayız. Sorunları çözme çabası yerine, eğreti açıklamalarla geçiştirme tutumu sürdürülmüştür. Sonuç, astrolojinin çoktan aşılması gereken bir varsayımın egemenliğinde kısır bir pratik olarak kalmış olmasıdır. İnsan yazgısının, göksel nesnelerin nitelik ve konumlarıyla belirlendiği varsayımı, Ptolemy'den günümüze değin ne önemli bir değişikliğe uğramış, ne de açıklama gücünde bir ilerleme kaydetmiştir. Eleştiriye bağışıklı, imgesel atılıma kapalı bir paradigma çerçevesinde kalan bir uğraşı, kimi kesimler için pratik yönden ne denli doyurucu olursa olsun, "bilim" diye nitelemeye olanak yoktur. Astrolojinin işlevi, ileri sürüldüğü gibi, bireylerin kişilik özelliklerini açıklamak ise, buna çağımızda gerek kalmamıştır. Bu işlevi şimdi daha güvenilir yöntemlerle üstlenen psikoloji, sosyal-psikoloji, antropoloji ve genetik gibi bilim dalları vardır.

Önce insana özgü birtakım özellik ve özlemleri göksel nesnelere yansıtmak, sonra da bunları insanın yazgısını belirleyici etkenler olarak varsaymak astrolojinin içine düştüğü döngül çıkmazdır.

Notlar:

1. Yunanca "hayvanlar çevresi" anlamına gelen "zodyak" sözcüğü, Güneş'in yıldızlara görecel izlediği yolun (ekliptik'in) iki yanında sekizer derece açılan takımyıldızlar kuşağını adlandırır.
2. Ephemeris, belli bir dönemin değişik anlarında bir ya da daha fazla göksel nesnenin koordinatlarını gösteren tablo; bir tür astronomik almanak.
3. Bkz. G. Galilei, *System of the World*, Fourth Dialogue.
4. Bkz. H.T. Inman, *Sir Isaac Newton and One of His Prisms*, Oxford, 1927.
5. 1975'de yayımlanan, içlerinde 19 Nobel Ödülü almış 192 bilim adamının imzaladığı, astrolojiyi bir tür falcılık olarak kınayan bildiri. Bkz. B. Bart, L.E. Jerome ve P. Kurtz, *Objections to Astrology*, Buffolo, Prometheus Books, 1975.
6. Astrolojiyi kanıtlamaya yönelik girişimlerden biri (belki de başlıcası) Fransa'da 1960'larda Michel Gauquelin'in yürüttüğü istatistiksel çalışmadır. Bu çalışmada örneklem olarak alınan 25,000 kişinin uğraş türüyle doğum zamanı arasındaki ilişki araştırılmıştır. Astroloji öyle bir ilişkiyi varsaymaktadır. Örneğin, Mars gezegeninin etkisini taşıyan kişinin asker ya da atlet, Venüsün etkisini taşıyan ki-

şinin artist, Satürn'ün etkisini taşıyan kişinin bilgin olacağı öngörülmektedir. Araştırmacı, etkileri özellikle önemsenen Güneş, Ay ve Yükseliş burçlarıyla kişilerin uğraş türleri arasında "anlamlı" bir korelasyon ortaya koyamazsa da, kimi gezegenlerin konumlarıyla bazı uğraş türleri arasında "ilginç" denebilecek korelasyon bulur. Bkz. M. Gauquelin, *The Cosmic Clocks*, Chicago, Henry Regnery, 1967.

Dikkat: 15. sayıda çıkan "Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış" adlı yazımda (bkz. s. 20) yer alan ve mantık simgeleri belirsiz kalan formül, ne yazık ki, 16 sayıda da dizgi hatalarıyla çıkmıştır. Doğrusu şöyle olacaktır:

$$\begin{array}{l} A \\ H \rightarrow A \\ \hline \therefore H \end{array}$$

Sezgin, Erkut (1994). "Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 104-116.

DESCARTES, MOORE VE WITTGENSTEIN KESİNLİK ÜZERİNE

Erkut Sezgin

Kendinden memnun belli
bir zihinsel donukluk bu
şehirde daima sürekli olmuştur.
Lichtenberg

I

Descartes'ın normal olarak doğruluğundan kuşku duymadığımız durumların kesinliğini sorgulaması merak uyandırıcıdır. Örneğin şimdi oturmuş yazı yazıyor olduğum durumda, bedenimin gerçekte bunu yapmıyor olabileceğini ileri sürmesi; bu durumun kesinliğinden emin olamayacağımızı tartışması. Bilindiği gibi Descartes, içinde olduğumuzu düşündüğümüz durumun, rüya veya yanılsama olabileceğine işaret ediyordu.

Bununla beraber, şu anda yazı yazarken bu durumun rüya veya yanılsama olabileceği olasılığını içinde olduğum durum dıştalar gibidir. Öyle ki, şu anda böyle bir olasılıktan söz etmek, çok sıcak bir havada "burası da ne soğuk!" demek kadar yadırgatıcı veya komik olabilir.

Şu anda yazı yazıyor olduğumdan kuşku duymadığım gibi, şimdi böyle bir kuşku duymanın ne anlama geleceğini de anlamıyorum. Bununla beraber, Descartes haklıysa, düşünmemiz farkında olmadığımız bir dogmatizmin etkisi altında demektir. Öte yandan, içinde olduğumuz durumu göz önüne alarak böyle bir kuşkuyu sınamak istediğimiz zaman, duruma ilişkin kavrayışımızın kuşkuyu dıştalayan direnişiyle karşılaşıyoruz. Örneğin, yazı yazışımla birlikte giden olgular, yazı yazdığımdan kuşkuya hiç yer bırakmıyor. Bu durumda, kuşkuya teorik olarak kabul gösterirsem, gerçekte doğruluğuna inanmadığım bir düşünceye kabul göstermiş olmak sahteciliğine düşmek tehlikesiyle kendimi karşı karşıya buluyorum. Böylece, sahte bir kabulün maskeli akılcılığıyla, şimdi yazı yazdığıma olan tam güvenin masum dogmatizmi arasında sıkışmış olarak, bana dogmatizme boyun eğmeksizin yazı yazdığımdan, oturduğumdan, bu yazının okurlarının onu şimdi okuyor olduklarından kuşku duymayışın mantıksal temellerini Descartes'ın kuşkusunun mantıksal varsayımlarıyla karşılaştırmak kalıyor.

Böyle bir sorgulama, olaylardan söz ederken kullandığımız dil ile düşünmemiz arasındaki mantıksal bağlantıları açıklığa kavuşturmayı gereksiyor. Örneğin, şimdi yazı yazışımdan kuşku duymayışımın mantıksal nedenleri arasında, bu sözün kullanılma koşulları vardır. Sözün bu koşulları dışında kullanımı, söylediğimiz sözü anlayıp anlamadığımızı, sözün anlamını bilip bilmediğimizi, düşünmemizin normal olup olmadığı-

nı düşündürür. Descartes'ın kuşkusu, sözün anlamı/düşünülmesiyle mantıksal bağlantılı olan olguları hiç dikkate almamış görünüyor. Bu doğruysa, Descartes'ın yöntem kuşkusuyla anlaşmazlığımız düşünmenin, anlamlı bir kuşku ileri sürmenin mantıksal koşulları üzerinde bir açıklık gerektiriyor. Çünkü, Descartes'ın ileri sürdüğü biçimiyle koşulsuz kuşku kendisini anlamlı kılacak kavramların anlam koşullarını ortadan kaldırdığı halde, bu kavramlarla düşünebileceğimizi, onları anlayabileceğimizi varsayıyor. Bu noktada yukardaki Descartes'ın kuşkusunun 'yazıyorum', 'oturuyorum...' gibi bir sözün kullanım koşullarıyla düşünülme koşulları arasındaki mantıksal bağlantıları hiç dikkate almamış olduğu sözünü şöyle değiştirmek gerekiyor. Descartes'ın yöntem kuşkusu düşünme/zihin ve onun dünyayı/olayları kavramlarla anlatımı hakkında temelli varsayımlar içeriyor. Descartes'ın dikkate almadığından söz ettiğimiz olgular/mantıksal koşullar gerçekte onun farkında olmadığı bir gerçeklik, fakat düşünme alışkanlıklarının yönlendirmesinin etkisiyle ancak bu alışkanlıklara karşı düşünebildiğimiz zaman fark edilebilen bir gerçeklik. Aşağıda, Descartes'in varsayımlarını düşünmenin işleyebilmesi için gerekli olan bu koşullarla karşılaştırmaya çalışacağım. Böyle bir karşılaştırma içinden, hem Descartes'ın varsayımlarının neler içerdiği, hem de 'yazıyorum', 'oturuyorum' vs. kavramların bu varsayımlar altında anlamlı olarak düşünülemeyeceği, yanlış veya doğru olgulara uygulanamayacağı, kısaca onlarla düşündüğümüz/kullandığımız gibi kullanılamayacağı açıklık kazanacak sanıyorum.

II

Doğruluğundan hiç kuşku duymadığım birçok inanışımın kesinliği tartışılabilir. Fakat şimdi yazı yazarken bu olgu ile bir inanış ilişkisi içinde olduğumdan, şimdi yazı yazdığımın doğruluğuna inandığımdan, söz edilebilir mi? Normal olarak, yazı yazarken kendi kendime 'yazı yazıyorum' diye düşünmüyorum. Ne yaptığımı soran birisini böyle yanıtlayabilirim. Fakat dilin normal kullanım koşullarında, yaptığım işi adlandırmayı değil, yazmak istediklerimi düşünerek yazıyorum. Descartes metot kuşkusunu bedeninin etkinliklerine, oturmasına, yazı yazmasına uyguladığı zaman, bedeninin yaptığı işin seyircisi konumundan oturması, yazması hakkında konuşmaya başlıyor, söz konusu olguların kesinliğini tartışmaya açıyor. Fakat, bu bakış noktasının olguları onlardan söz etmemizi olanaklı kılan koşullardan farklı bir resimle önümüze getirdiğini görmemiz önemli. Örneğin, yazı yazışımla, bedensel etkinliğimle aramdaki ilişkiyi doğruluk olasılığı çok yüksek hipotetik bir inanış olarak yeniden temsil eden bir resimle.

Fakat, yukarda belirttiğim gibi, yazı yazarken yazı yazışıma karşı, onun doğruluğu veya kesinliği hakkında teorik bir inanç veya tavır içinde değilim. Bununla beraber, Descartes'ın yöntem kuşkusu bende bu tavrı yaratabilir. Örneğin dikkatimi yazdığım yazıyla ilgili düşüncelerimden, sözgelimi yazıyı nasıl sürdüreceğimden yazı yazarken bede-

nimin hareketlerine kaydırmama, bu dikkat/yönelim altında bedenimin yaptığı işi yaptığından ne ölçüde emin olabileceğimi sorgulamama neden olabilir. Descartes'ın yöntem kuşkusunun bedenimize, bedenimizi kullanarak yaptığımız işe karşı normal tavrımızı değiştirdiğini görmemiz, 'yazı yazmak', 'oturmak' vs. kavramları öğrenme ve kullanma koşullarının, insanın kendi bedenine, yaptığı işe karşı bu yeni bakış açısı altında ortadan kalktığını fark edebilmemiz için önemli. Gerçekten de, bu karşılaştırmayı yapmaksızın, insanın Descartes'ın yöntem kuşkusunun geçerliğini sınamaya kalkışması, ister Descartes'tan yana, ister ona karşı tartışması onunla aynı temel konfüzyonu paylaşma tehlikesini içinde taşıyor. Örneğin, geçen yazımda işaret ettiğim gibi, ellerini birbiri arkasından ortaya çıkararak onların varlığından kuşku duymadığına işaret eden G. E. Moore'un bu jestiyle ortaya koyamadığı şey, burada söz konusu konfüzyonu açıklığa kavuşturacak olan karşılaştırmadır. Moore ortaya koyduğu bu jestle, mantık adına gerçekliğe yöneltilen teorik kuşkunun geçerliğini kaybettiği bir duruma dikkati çekmek istemişti. Fakat bu, sanki, şimdi yazı yazıyor olduğum gerçeğinin kuşkuya yer bırakmadığını göstermek için dikkatimi yazı yazan bedenime, ellerimin yazı yazarken yaptığı harekete çevirmeye, bu dikkat altında durumun kuşku götürmediğini kendi kendime veya çevremdeki insanlara bir kanıt olarak göstermeye benziyor. Fakat, normal olarak yazı yazarken ne durumdan kuşku duyuyorum, ne de çevremdeki insanların tutumu, yazı yazışıma ek olarak onu doğrulayıcı, kanıtlayıcı bir davranışı benden talep ediyor. Yazı yazışım *sonuçlarıyla birlikte* kendi anlamını ve kesinliğini ortaya koyuyor. Yazı yazıyorum sözünü doğru kullanmayı da, yazmayı öğrenerek, bu eylemin sonuçlarıyla karşılaşarak, başka kavramsal etkinliklerle birlikte öğreniyoruz. Böylece yazı yazmayı öğrenen çocuk, yazı yazma taklidi yapmakla yazı yazmak arasındaki farkı da öğreniyor. Yazı yazma eylemimin sonuçları, başka kavramsal etkinliklerimin içinde devam ediyor. Yazdıklarımı okuyorum, üzerinde konuşuyorum, okuyanlarla karşılaşıyorum...

Yazı yazdığımı kesinlemek için bedenime, elime koluma çevirdiğim dikkat, kuşkunun geçerliğini sınamak bir yana, kesinliğini sınamak istediğimiz olguyu ve bağlamını doğru ayırdedemediğimize bir kanıt oluşturuyor.

Kuşkuyu dıştalayan durumun ayırdedilmesi, kavramların öğrenilmesine, kullanımına kural oluşturan olguların ve koşulların doğru tanınmasını gerektiriyor. Moore, ellerini göstererek kuşkuyu dıştalayan duruma dikkatimizi çekmek istiyor. Fakat, insanın ellerinden, kendi bedeninden söz ederken kullandığı kavramları öğrenmesine; ellerine, bedenine, yaptığı işe ("yazı yazıyorum" gibi) uygulamasına esas olan olguları ve koşullarını gözden kaçırdığı bu jest, ellerine bakarak ellerinden söz ettiği durumda bundan kuşku duymadığını sınayan bir seremoniye dönüşüyor.

"Yazı yazıyorum." Bu sözün anlamını anladığımı ne gösteriyor? "İşte yazı yazmak" diyerek dikkatimi yazı yazan bedenime çeviriyorum. Ya da, bedenimi masa başında oturmuş yazı yazma görüntüsü içinde imgelemimde canlandırıyorum. Veya, kendi kendime

yazı yazma taklidi yaparak, "işte yazı yazmak bu..." diyorum. Böylece sonuçları ortada olmayan bir görüntüyü "yazı yazmak" *olarak görüyorum*. Gerçekte ise, yazı yazmanın gerçeği ile taklidi arasındaki farkı yazı yazmayı öğrenmiş olarak, yazı yazmanın sonuçları ile yazı yazmayı taklit etmenin sonuçları arasındaki farkı tanımış olarak yapıyorum. Fakat bu fark, bedensel olarak katıldığım, bedenimi kullanarak gösterdiğim bir etkinlik içinden ortaya çıkıyor. Bedenimin seyircisi konumundan değil, bedensel tepkilerimin kullanıcısı olarak tanıdığım ve kullandığım bir fark. Bununla beraber bellek alışkanlıklarım her an bu kavramsal farklılıkların sanki kavramın ayırt ettiği gerçekliği belleğimde canlandırmakla tanınmış olduğu sanısını yaratmaya devam ediyor. Sanki, kırmızı ile mavi arasındaki farkı, gözümün önünde önce maviyi, sonra kırmızıyı canlandırmakla tanıyor gibi!

Bir görünüşü bir şey *olarak görmek*, Wittgenstein bu psikolojik olgu'nun kavramları uygulandığı gerçekliğe bağlayan olguları ayırt etme işinde nasıl bir yanılsama kaynağı olduğunu fark ettiği için, bu olgu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştu. Sözgelimi kırmızıyı görünüşünden tanımakla, kırmızıyı bir renk kavramı olarak dilde ayırdeden kullanımı birbiriyle karşılaştırıyor, birinciye bu kullanımın bir parçası olarak işaret ediyordu. Böylece, kavramların uygulandıkları gerçekliklere değgin çağrıştırdığı görünüşlerden kavramın anlamını tanıma/anlama/algılama varsayımını, kavramın anlamını temsil eden kullanımla: bu kullanımın önce ve sonrasında dil oyununda yarattığı sonuçlar, farklarla karşılaştırabiliyordu.

Descartes, bedeninin yaptığı işi yapmıyor olabileceğinden söz ederken karşımıza, kavramsal ayrımları yapmayı/kullanmayı öğrenmiş zihnin/insanın "bir görünüşü kavramsal *olarak görme* alışkanlığını çıkarıyor. Ne ki, bu olaya zihne kavramı veren bir algılama/tanıma olarak muamele ediyor. Böylece, 'yazıyorum', 'oturuyorum' vs. kavramsal anlatımlar, Descartes'ın bakış açısına göre, bedeninin yaptıklarını seyirci olarak algılayan zihnin algılarını adlandırıyor. Sanki "yazı yazıyorum", "oturuyorum" vb. sözleri bedenimin ne yaptığını seyrederek öğrenmiş ve anlıyor gibi!

III

Kavramların kullanımı, bedenimin tepkilerini, kullanımını zorunlu olarak gerektiriyor. O halde, bedenini kullanarak, ellerini göstererek "işte bir el, işte öteki!" diyerek, ellerini kullandığı durumda durumun kuşku götürmediğine işaret eden Moore'un yanlışı tam olarak nedir?

Fakat Moore ellerini insanın kavramları kullanmayı nasıl, hangi koşullarda öğrendiğini gözeten; bedenin tepkilerinin, ellerin kullanımının "el", kol ve başka kavramların öğrenilmesindeki rolüne dikkat çeken, veya bu rolü kavramış olarak "el" kavramının dilde normal kullanıldığı koşulları fark edilir kılan bir jest yapmıyor. Belki amacı bu, fakat

ellerini göstererek ortaya koyduğu jest, bu amaçla tam bir karşıtlık oluşturuyor. Öyle ki, şimdi biz onun bu jestle göstermek istediği durumu açıklığa kavuşturmak için, onun jestiyle, insanın ellerini kullanarak ellerinden söz ettiği normal durum arasındaki karşıtlıktan yararlanıyoruz. Örneğin, normal olarak ellerimizi kendi kendimize göstermeyiz, varlığının kesinliğinden emin olmak için ellerimize bakmayız. Bununla beraber, kaza geçiren birisi bunu yapmak gereğini duyabilir. Ya da, İngilizce "hand" kelimesini anlamayan birisine, "işte bir el" diyerek elimizi gösterebiliriz. Böylece *içinde olunan duruma bağlı olarak* ellerimizin varlığından kuşku duyduğumuz durumlara işaret edilebileceği gibi, kuşkunun olmadığı durumlara da işaret edilebilir. Fakat, Moore'un jesti kuşkunun *duruma bağlı* yönünü kavrayan bir jest olarak karşımıza çıkmıyor. Daha çok, Descartes'çı zihin anlayışının bedeninin seyircisi dikkatini "işte bir el, işte öteki!" diye ellerine yönelten, bu dikkat altında kuşku duymadığını sınayan bir jeste benziyor. Ya da, ayık insanın normal davranışlarının sergilediği bilinç halini, ayık insan taklidi yaparak göstermeye çalışmak gibi bir jeste!

IV

"Yazı yazıyorum", bu kavramı bedenimin ne yaptığına dikkat ederek, Descartes'ın deyimiyle bedenimin ne yaptığını *algılayarak* öğrenmedim; ne de bu kavramı ne yaptığıma, bedenime dikkat ederek kullanıyorum. Bu nedenle, yaptığım işe değgin bir yanılsamaya düşsem de, normal olarak bedenimin o işi yapıp yapmadığına değgin bir deneyimi not eden, ayırdeden kavramlara sahip değilim. Bunun nedeni yanılsamayı da, kuşkuyu da, kesinliği de bedenimle, bedenimin tepkilerinin sonuçlarıyla yaşıyor ve anlamlandırıyor oluşum. Örneğin, rüyada bedenim yatakta olmasına karşılık, rüyamda gezdiğim yerlerde bedenimle gezinirim. Bunun bir yanılsama olduğunu, rüya görmüş olduğumu da, rüyadan uyanmakla anlarım. Uyanmış göründüğü halde, çevresine karşı tepkileri normale dönmeyen insanın hala rüya görmekte olduğundan, rüyada gibi davrandığından söz edebiliriz. Kavramları yanlış uygulamayı yerine göre bir karıştırma, yerine göre yanılsama, yerine göre bir yetenek noksanlığı, yerine göre bir anomali olarak ayırt ederiz. Fakat daima kural ve kuraldışı sonuçlarıyla birbirlerinden ayrılır. Sonuçlarından ve bu sonuçların kendini gösterdiği koşullardan bağımsız olarak yazı yazışıma, bedenimin gerçekten şimdi bu işi yaptığına yönelen bir kuşkuyu kullandığımız kavramların mantığı/anlamı dışlalıyor. Fakat sadece bu kuşkuyu değil, bu kuşkunun aradığı *kesinliği* de! Descartes, Tanrının varlığına ve aldatmayacağına güvendiği zaman, açık ve seçik algılarının doğruluğunun kesinliğini de güvence altına alır. Sanki, aldatmayan bir tanrının var olduğunu bildikten sonra, doğruluğundan hiç kuşku duymadığım durumlarda yanılgı payının sıfır, mantıkça olanaksız olduğunu da kesinlemek gibi!

Şimdi yazı yazıyor olduğumdan kuşku duymuyorum. Fakat bu sonuca ne yaptığıma

dikkat ederek, yazı yazıyor olduğuma kanaat getirmek için bir yoklama yaparak varmadım. Mutfakta gazı kapattığımdan emin olmak için gidip bakabilirim. Fakat gidip baktığımdan kuşku duymam. Duysaydım, artık kullandığım kavramların anlamından da kuşku duymam gerekirdi.

> "Hiçbir olgunun kesinliğinden emin değilsen, kelimelerinin anlamından da emin olamazsın."[2]

Fakat Descartes hem bütün olguları kuşku altına alıyor, hem bu olgulardan söz ederken kullandığı kavramların anlamından kuşku duymuyordu. Bu durum, doğrudan doğruya onun kelimelerin anlamıyla kullanım koşulları arasındaki mantıksal bağlantıları görmeksizin, kullandığımız kavramları bedeninin ve dünyanın seyircisi olarak algılayan zihnin algılarına taktığı adlar gibi düşünmesinin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Böylece, normal olarak dili/kavramları kullanmayı mümkün kılan olguların kuşkuyu dıştaladığı durumda kesinlik adına kuşku ileri sürüyor! Aradığı kesinliğin mantıksal güvencesi olarak aldatmayan Tanrının varlığına dayandığı zaman da, kavramları öğrenmeyi/kullanmayı mümkün kılan olguların izin verdiğinden öte bir kesinlikle bir bilgiye sahip olunabilirmiş sonucuyla karşımıza çıkıyor.

V

Yazı yazdığımı düşündüğüm, söylediğim nesnel koşullarda kuşku ileri sürmenin kavramların anlamıyla, düşünülme koşullarıyla bağdaşmadığını görüyoruz. Böylece normal durum, örneğin şimdi yazı yazdığımdan emin olduğum, "yazı yazıyorum" sözünü anlamlandıran, herhangi bir kuşkuyu kullandığımız kavramların normal anlam koşullarıyla bağdaşmayan bir kuşku olarak dıştalayan normal durum, her türlü yanılma olasılığını da dıştalamakta mıdır? Örneğin, şimdi yazı yazdığım gerçeği hakkında anlamlı bir kuşku ileri sürmek mümkün değilse, burada kesin bir bilgiye sahip olduğumdan söz edilemez mi?

Moore "işte bir el" diye böyle bir duruma dikkatimizi çekmek istemişti: Kuşku duymanın olgular karşısında anlamını yitirdiği duruma. Yukarda açıklığa kavuşturmaya çalıştığım gibi, bu jest Descartes'ın bedeninin yaptıklarının seyircisi bir dikkati öne çıkarıyor; insanın ellerinden, bedeninden söz etmesinin koşullarının ayırdında olmayan bir dikkati. Bu dikkat altında, Moore sanki sahip olduğu kesin bir bilgiye de işaret etmek istiyor. Wittgenstein, incelemelerinde "biliyorum" sözünün ifade ettiği kesinliğin, bu sözü güvenle kullanmamıza imkân veren koşulların kesinliğinden daha fazla olamayacağını; günlük dilde de, "biliyorum" sözünün bu kesinliği ifade ettiğini belirtiyor:

> 'Bilme' kavramıyla, 'kesinliğinden emin olma' arasındaki fark, "biliyorum" sözü "yanılmam olanaksız" anlamında alınmadıkça, hiç de büyük önemi olan bir fark değildir.[3]

Wittgenstein, dilin normal kullanımında "biliyorum" sözünün kavramların doğru,

anlamlı, yerinde kullanımının ifade ettiği kesinlikten öte bir kesinliği dile getirmediğine işaret ediyor. Bu nedenle, kavramların anlamını doğrulayan koşullardan fazla bir kesinlikten söz etmenin mantığını sorguluyor.

Fakat ilgi çekici olan, Wittgenstein'ın bir yandan kavramı anlamlandıran koşulların kuşkuyu dıştaladığı nesnel durumlara dikkatimizi çekmesi, öte yandan bu durumda yanılma payının da aynı oranda dıştalanmadığı düşüncesini korumasıdır. Bu nedenle Moore'un ellerinden kuşku duyamayacağı hakkındaki jestinin, kuşkuyu dıştalayan duruma dikkati çekmek isteyen bir jest olarak haklı olduğuna fakat bu jestin ardında gizlenebilecek "bu durumda yanılmam olanaksız bir bilgiye de sahibim" düşüncesinin aynı derecede haklılık taşımayacağına işaret ediyor. Bu sonucun Descartes'ın yöntem kuşkusunun da dolaylı yoldan bir kabulü olarak görünmemesi gerekir: Descartes'ın yöntem kuşkusu, koşulsuz bir kuşku olarak kullandığımız kavramların anlamıyla, anlam koşullarıyla bağdaşmaz bir kuşku olarak ortaya çıkıyor ve olguların izin verdiği kesinlikten fazla, "ideal" bir kesinlik arıyordu.

Wittgenstein, bu koşulsuz kuşkunun kavramların anlamından kuşku duymayı gerektiren, kendi kendini ortadan kaldıran bir kuşku olduğunu not ediyor.

> *Bunun kendi elim olup olmadığından kuşku duymak isteseydim, "el" kelimesinin bir anlamı olduğundan kuşku duymaktan nasıl kaçınabilirdim? Böylece bu, ne de olsa bilir göründüğüm bir şey.*[4]
>
> Fakat daha doğru olarak: "El" kelimesini ve diğer kelimeleri ikinci bir kez düşünmek kararsızlığına düşmeden kullandığım gerçeği ki, onların anlamlarından kuşku duymayı deneyecek kadar ileri gidersem, kendimi dipsiz bir boşluğun önünde bulurum. Bu gösteriyor ki, kuşkunun yokluğu dil-oyununun temeline aittir ve "Nasıl biliyorum..." sorusu dil-oyununu uzatır, ya da onunla birlikte işler.[5]

VI

Descartes ile Wittgenstein arasındaki temelli farkın, birincinin kavramları kullanmakla düşünme arasındaki ilişkiyi mantıksal bir iç ilişki olarak değil, tam olumsal bir dış bağlantı olarak tasarlamış olmasında yatıyor. Bunun bir sonucu olarak, Descartes "bilgi", "bilme" ve kesinlik kavramlarına, kavramların normal kullanımının kuşkuyu dıştaladığı, bu anlamda bir kesinlik ifade ettiği yerde, kesin bilgi adına kuşku yöneltiyor. Moore yönünden ise, bu fark kendisini, sözgelimi satrançta adı "şah" olan taşı, taşlarla oynamanın, taşların oyun içindeki hareketlerinin gösterdiğini unutarak, adı şah olan taşın biçimine, görünüşüne işaret ederek taşın tanındığını, bu bilginin kesinliğini ileri sürmeye benzer bir jestle gösteriyor.

> Şimdi bir sandalyede oturmakta olduğumu biliyor muyum? –bunu bilmez olabilir miyim?! İçinde olduğum koşullarda hiç kimse bunu biliyorum demeyecektir; fakat, örneğin bilincim yerinde de demez. Ne de, normal olarak, insan bunu sokaktan geçenler için söyler. Fakat şimdi, insan bunu söylemese bile, öyle değil midir?[6]

Şimdi oturmuş yazı yazdığım normal koşullarda, yazma etkinliğim, sonuçları, çevremdeki olaylar... ne durumdan kuşku duymayı, ne de kuşku duymadığımı kesinlemeyi, sözgelimi "yazı yazdığımı" bildiğimden söz etmeyi gerektiriyor. Öyle ki, içinde olduğum durumda ister kuşkuyu, ister bilgi ileri süren bir anlatım biçimini dilin normal kullanım koşulları dıştalıyor.

> Burada hasta bir adamın yattığını biliyorum Saçma. Yatağının yanında oturmakta, yüzüne dikkatle bakmaktayım. O halde, burada hasta bir adamın yattığını bilmiyorum öyleyse? Ne böyle bir soru ne de iddia bir anlam ifade ediyor. Tıpkı, "Ben buradayım" diye ileri sürmenin de etmediği gibi. Bununla beraber, uygun bir durum ortaya çıkarsa bu sözü her an kullanabilirim.
>
> ... "Burada hasta bir adamın yattığını biliyorum." sözünün *uygun olmayan* durumda, saçma değil de "doğal" görünmesinin tek nedeni, insanın onun uyabileceği bir durumu kolaylıkla hayal edebilmesi ve kuşkunun olmadığı yerde, "biliyorum" sözünün daima yerinde olduğunu düşünmesi; böylece kuşkunun ifadesinin düşünülebilir olmadığı yerde bile böyle düşünmesidir.[7]

Şu anda yazı yazdığımdan kuşku duyabilir miyim? Ya da okur bu yazıyı okurken okuduğundan kuşku duyabilir mi? Bundan kuşku duyarsam, artık "yazıyorum", "okuyorum" kavramlarının anlamından da kuşku duymam gerekir. Yanlış bir jestle olsa da, Moore da böyle bir duruma dikkatimizi çekmek istemiyor mu? Wittgenstein, Moore'un kuşkunun anlamını yitirdiği, kuşkunun ifadesini nesnel koşulların saçma veya normal dışı olarak dıştaladığı duruma dikkatimizi çekmek; bu durumda kesin bir bilgiye sahip olduğumuzu söylemek istemesinin nedenleri üzerinde ayrıntılı olarak duruyor. Her şeyden önce, kuşku ileri sürebilmek için, kuşku duymadığım durumlar olmalıdır.

> Her şeyden kuşku duymayı deneseydin, herhangi bir şeyden kuşku duyacak kadar ileri gidemezdin. Kuşku oyununun kendisi kesinliği ön-koşul olarak varsayar.[8]

Fakat, kuşku oyununa temel olan kesinlik, Wittgenstein'a göre kendisini oyunda gösteriyor. Örneğin mutfakta gazocağını söndürdüğümden kuşku duyabilirim. Fakat gidip baktığım zaman gördüğümden kuşku duymam. Duysaydım, artık bu kavramları doğru kullandığımdan, anladığımdan da kuşku duymak gerekir. Wittgenstein'a göre, anlamlı bir kuşku ileri sürebilmek için, daha önce, bir ön koşul olarak kuşku duymadan yaptıklarımız ve bu yaptıklarımız üzerinde temellenen inanışlarımız yer alıyor.

VII

Wittgenstein, Moore'un kuşku ileri sürmeye, bir kuşkuyu ortadan kaldırmaya dil oyununda kural olan, bizim de paylaştığımız; bu nedenle kuşku ileri sürülmesine saçma olarak tepki göstereceğimiz durumlara dikkatimizi çekmek istediğini not ediyor.

> Moore'un 'bildiğini' bize sunan önermelerin hepsi o türdendir ki, insanın neden onun karşıtına inanması gerektiğini hayal etmesi zordur. Örneğin, Moore'un hayatı boyunca dünyada yaşamış olduğunu bildiren bir önerme. –Bir kez daha burada Moore'dan söz etmek yerine kendimden söz edebilirim. Onun karşıtına inanmaya beni ne zorlayabilir? Ya bir anı, ya da bana öyle söylenmiş olması. –Görmüş veya işitmiş olduğum her şey hiç kimsenin yeryüzünden o

kadar uzaklaşmadığı kanısını bana veriyor. Dünya hakkındaki tasarımımda bu kanının karşıtını destekleyen hiçbir şey bulunmuyor.

Fakat dünya hakkındaki tasarımımı doğruluğundan kendimi emin kılarak elde etmedim; ne de onun doğruluğundan emin olduğum için ona sahibim. Tersine, o kendisine dayanarak doğru ile yanlışı ayırt ettiğim miras alınan bir arka-plandır.

Bu dünya tasarımını tasvir eden önermeler bir tür mitolojinin parçası olabilir. Onların rolü bir oyunun kuralları gibidir; oyun da tamamen pratik olarak, açıkça belirtilmiş kurallar öğrenmeksizin öğrenilebilir.[9]

Görülüyor ki, Wittgenstein bir kuşku ileri sürdüğümüzde veya var olan bir kuşkuyu ortadan kaldırdığımızda dayandığımız nesnel kesinlik ölçütlerine bir bilgi olarak sahip olduğumuz kanısının temellerini sorguluyor. Moore kuşkuyu ortadan kaldırmaya kural olan kesinliğe dikkatimizi çekmeye çalışıyordu. Wittgenstein bu bakımdan onun önemli bir noktaya dikkatimizi çekmek istediğini, yani Descartes'çı kuşkuculuğun atladığı, bir kuşku ileri sürmenin ve onu ortadan kaldırmanın mantıksal ön koşulu, kuralı olarak korunan bir duruma dikkatimizi çekmek istediğini not ediyor. Fakat Moore'un bu durumu bir bilgi deneyimi olarak dil-oyunundan, soyut bir biçimde göstermek, vurgulamak isteyişine karşı, kuşkuyu ortadan kaldırırken dilde kural olarak dayandığımız kesinliğin paylaşılan davranışlarımızla, tepkilerimizle, uygulamalarımızla doğrulanmaktan öte bir bilgi temeli olmadığı görüşüne açıklık kazandırmaya çalışıyor.

Fakat bunun elim olduğundan niçin o kadar eminim? Tüm dil-oyunu bu türden kesinlik üzerinde oynanmıyor mu? Ya da: Bu 'kesinlik' dil-oyununun zaten önkoşul olarak varsaydığı bir kesinlik değil midir? Yani, insanın nesneleri kuşkuya düşmeden tanımadığı takdirde oyunu oynayamayacağı ya da yanlış oynayacağı gerçeğinin temsil ettiği önkoşul.[10]

VIII

Wittgenstein şimdi yazı yazdığımdan, ellerimi kullandığımdan emin oluşumun mantıksal nedeni olarak, etkinliklerimin çevresini gösteriyor: Yazı yazmayı bir çok kavramı kurallarına uygun kullanmayı öğrenmiş olmaya borçluyum. Böylece kavramsal uygulamalarım, aynı kuralları uygulayan başkalarının uygulamalarıyla oyunda yer alıyor. Öyle ki, kavramları yerinde, kurallarına uygun kullandığım halde yaptığımdan kuşku duysaydım, kuşkum çevremdeki insanlar tarafından normal bir kuşku olarak karşılanmazdı. Bununla beraber, kendim uygulamamı veya yaptığım işi yazı yazmak, veya kırmızıyı görmek, veya uyanık bulunmak olarak adlandırırken (böyle düşünürken), başkaları yaptığım işe ve söylediklerime bakarak kuralları karıştırdığımı, söylediğimden emin olmamın hiçbir geçerliği olmadığını düşünebilirdi. Moore, oyunda, oyunun kurallarına uygun olarak kavramları kullanışımızla doğrulanan/korunan kesinliğe dikkatimizi çekmek için zihnin tanıklığını yardıma çağıran bir jest yapıyordu. Sanki: "Bedeninize veya ellerinize bakın! Bakın o zaman kuşku duyabiliyor musunuz!" diyen bir jest. Ya da: "Şu anda yaptığınız işten ciddi, anlamlı bir kuşku duyabilir misiniz?!" di-

yerek, yaptığı işin farkında olan, adını koyan zihnin tanıklığına başvuran bir jest.

Wittgenstein, daha önce açıklığa kavuşturmaya çalıştığım gibi, oyundaki sonuçlarından bağımsız olarak yaptığı işin farkında olan bir zihin varsayımına gönderen böyle bir jestin anlamsız bir seremoni olmak tehlikesini içinde taşıdığını not ediyor. Bununla beraber, böyle bir konfüzyonu içinde taşısa da, bu jestin çağrısını oyunla bağlantı içinde değerlendirmek gerekirse, onun oyunun oynanmasına mantıksal önkoşul/kural oluşturan, sadece Moore'un kesinliğinden emin olarak bildiği bir gerçeğe değil, hepimizin kuşku duymadığı bir duruma işaret ettiğini görmemizi istiyor: Örneğin kullandığımız kelimelerin anlamından kuşku duymaksızın onları kullanışımıza temel olan, kuşku duymanın artık kelimelerin anlamından da kuşku duymayı gerektireceği kural olan bir duruma. Fakat Moore'un dikkatimizi çektiği, kuşkunun akıldışı olarak dıştalandığı bu durumda, Wittgenstein bir bilgiye sahip olmaktan söz etmenin, onun kesinliğini ileri sürmenin mümkün ve mümkün olmayan anlamlarını karşılaştırıyor. Örneğin, kuşku bu durumda oyunun kuralları tarafından dıştalanmaktadır. Ya da böyle bir durumda, örneğin şimdi yazı yazdığımdan kuşku duyarsam, artık kullandığım kelimelerin anlamından da kuşku duymam gerekir. Fakat, kuşku duymayışım bir bilgiye sahip olmanın sonucu mudur? Şimdi yazı yazdığımdan kuşku duyarsam, artık bu sözleri anladığımdan da, düşündüğümden de kuşku duymak gerekir ki, bu da düşünmenin olanaklarını ortadan kaldırır. O halde, dile ve düşünmeye olanak/temel olan bazı bilgi deneyimlerine sahip olduğumdan söz edilebilir mi? Wittgenstein, Moore'un kuşkunun abes, akla aykırı olduğuna dikkati çektiği yerde kuşkuyu dıştalayan kesin bir bilgiye değil, oyunun kuralı olarak insanların kuşkulanmaksızın ve sorgulamaksızın uygulamayı, kullanmayı öğrendikleri kavramlara sahip olduğu görüşünü getiriyor. Moore'un, kuşkunun abes olduğu bir bağlamda, "Biliyorum" sözünün, kullanılan "ağaç", "el" vb. bir kavramın günlük kullanımının ifade ettiği sıradan anlamını bilmekten/anlamaktan fazla bir anlamı olmadığını hatırlıyor. Buna karşın, Moore'un normal bağlamı dışında, dikkatini bu nesnelere yönelterek onları tanıdığından/bildiğinden söz etmesinin kesin bir bilgi deneyimini ayırt etmek yerine, düşünmeyi ve dili karakterize eden olgulara, aralarındaki ilişkiye değgin karıştırmalarımızı açığa vuran bir seremoniye dönüştüğünü not ediyor.

> Bahçede bir filozofla oturuyorum. Tekrar tekrar yakınımızdaki bir ağacı göstererek, "Onun bir ağaç olduğunu biliyorum." diyor. Başka birisi yanımıza geliyor ve bunu işitiyor. Bunun üzerine ona: "Bu arkadaş deli değil, sadece felsefe yapıyoruz." diyorum.[11]

Fakat, Wittgenstein'a hak vermeden önce, Moore'un ağaca, eline dikkatini çevirerek böyle konuşmasının neye dikkatimizi çevirmeye çalıştığını bir kez daha hatırlamamız yerinde olur. Moore bizim de tanıklık edeceğimiz bir duruma dikkatimizi çevirmek için böyle konuşuyor. İçinde olduğumuz durumun Descartes'ın ileri sürdüğü türden bir kuşkuyu nasıl kaldırmadığına, saçma, akıldışı olarak dıştaladığına dikkatimizi çekmek istiyor. Gerçekten de, şimdi yazı yazdığımdan kuşku duyarsam, artık bu kavramları anladığımdan, onları kullanabildiğimden de kuşku duymak gerekir. Wittgenstein kuşku

ileri sürebilmek için, kuşku duymadan üzerinde anlaştığımız durumların varlığının mantıksal bir önkoşul kural olduğunu hatırlatıyor. Bu bakımdan kural olan bir duruma kuşku yöneltmenin neden saçma, akıldışı olarak dıştalanacağına bir açıklama getiriyor. Moore'un da, Descartes'çı kuşkuculuğa karşı itirazının, bu nedenle haklı bir itirazı dile getirdiğini not ediyor. Bununla beraber, Moore'un üzerinde kuşku duymaksızın anlaştığımız, oyunun kuralı olarak korunan durumları bir bilgi deneyimi olarak oyundan soyutlamasının yanlışlıkları üzerinde duruyor.

IX

Descartes, bilindiği gibi, her şeyden kuşku duyabilirim, hatta bedenimin onu algıladığım biçimde davrandığından bile, fakat bu kuşkuyla düşündüğümden, algılarımın doğruluğunu sorguladığımdan kuşku duyamam görüşünü ileri sürüyordu.

Deneyci filozoflar, ona karşı, böyle bir sorgulama için önce doğruluğuna inandığım algılarım olması gerekir. Onların da kaynağı deneydir görüşünden hareket ediyordu. Bununla beraber düşünceyle/kavramlarla deneyin ilişkisini, insan zihnini temsil eden deneyi, Descartes'ın solipsist algılayan zihin varsayımına karşıtlığı içinde kavradıkları ve tartıştıkları söylenemez. Bu karşıtlığı, Wittgenstein özel bir dilin olanaksızlığı bağlamında öne çıkarıyor ve kendi zihin içeriklerine dikkatini yönelten zihnin onları adlandıramayacağına, adları/kavramları yöneten kuralların dilde böyle işlemediğine işaret ediyordu. Kuralların nasıl işlediğini görmek için, kavramları hangi koşullarda öğrendiğimize, bu koşullarda insanların paylaşılan tepkilerine, kavramları kullanma tekniklerine, kullanımın öncesinde sonrasında 'dil-oyununda' başkalarının neler yaptığına, uygulamanın sonuçlarının nasıl devam ettiğine dikkat etmemizi istiyordu. Bu hatırlatmalar, özellikle deneyci, mantıksal deneyci/pozitivist bilgi felsefelerinin kavramları zihne veren deney varsayımlarına karşıt olarak önemli felsefi saptamalar içeriyor. Örneğin Locke, Berkeley, Hume aralarında önemli ayrılıklara karşın kavramları zihne kazandıran deneyi, algılarının, izlenimlerinin, duyumlarının farkında olan solipsist zihnin deneyi olarak tasarlamaktan kurtulamamışlardı. Daha sonra, onların kullandığı, solipsist zihnin içeriklerine gönderen "ideler", "izlenimler", "duyumlar" kavramları yerine, mantıksal pozitivizmin "deney önermeleri" veya "protokol önermelerinden" söz eden kavramları da, burada söz konusu dil-deney-düşünme ilişkisini açıklıkla kavramanın hayli gerisindedir.

Bu noktada, Wittgenstein'ın kavramların anlamını dil-oyunundaki kullanımının nasıl temsil ettiğine ışık tutmak üzere satranç oyununda taşların oyunun kurallarına uygun hareketlerinin "kale", "fil" vs. kavramları nasıl temsil ettiğine işaret ederek yaptığı karşılaştırma yardımcı olabilir. Sözgelimi, bu karşılaştırma içinden, oyunu öğrenmiş bir insanın kavramın adlandırdığı/uygulandığı nesnenin görünüşünü anımsayarak, imge-

sine veya görünüşüne dikkatini yönelterek, burada söz konusu bellek/çağrışım olayını nesneyi tanımakla/algılamakla karıştırabileceğini, onu bir bilgi deneyimi olarak tasarlayabileceğini görebiliriz. Giderek, bu karıştırmaya kendimizin bizzat düşmüş olduğunu fark edebiliriz. Örneğin bu eğilim, duyumlarımız gibi, özellikle renk duyumlarını veya acı duyumunu adlandıran kavramlar söz konusu olduğunda hayli güçlü bir biçimde ortaya çıkabilir.

Wittgenstein, Moore'un ellerini göstererek, veya bir ağacı göstererek konuşmasının bu eğilimi ortaya koyduğunu düşünüyor. Çünkü Moore, bu sözleri dilde onları normal olarak kullandığımız gibi değil, fakat dikkatimizi onlara yönelttiği durumda onları tanıdığımızdan/algıladığımızdan kuşku duymadığımıza dikkat çekmek üzere kullanıyor.

Wittgenstein, dil-oyunundan, oyunun oynanarak/uygulanarak öğrenilen kurallarından daha derinde, kuralın kendisine dayandırılacağı bir bilgi deneyimi, kavrayış, algılama varsayımına karşı, oyunun kurallarının uygulamadan öte bir temele dayanmadığı, kuralın bir bilgi olarak değil, oyunu oynamayı, kavramları kullanmayı öğrenerek öğrenildiği görüşüne açıklık kazandırmaya çalışıyor. Moore'un ellerine, ağaca işaret ederek söylemek istediğini, "Bundan kuşku duyarsam, artık bu kavramların anlamından da kuşku duymam gerekir." anlamında dilde kuşkuyu dıştalayan bir duruma dikkatimizi çevirmek isteyen bir jest olarak alırsak, bu durumda söylediğimiz sözün doğruluğuna olan güvenin gerçek desteğini çevresinden, oyundaki sonuçlarından, oyunda kuşku duymaksızın paylaşılan etkinliklerden, bu etkinliklerde ifadesini bulan inanış düşünüş tarzlarından aldığı görüşünü getiriyor. Yukardaki alıntılardan birisinde olduğu gibi, kuşkuyu oyunda dıştalayan kuralların bir mitolojinin parçası bile olabileceğini söylüyor.

Bu noktada, bir mitolojinin parçası olarak kuşku duymaksızın insanın inandığı bir durumla, deneysel bilgiye olan inancın temellerini Wittgenstein'ın Bilginin İdealist yorumu dışında bir düzleme taşıdığını görüyoruz. Sorun, kendi bilgi/inanç/değer sistemimizin yönlendirmesi/baskısı dışına çıkarak düşünebilmekle, *insanlık durumu*na çıplak bir bakış fırlatabilmekle, belirsizliği göze alabilmekle ilgili bir sorun olarak görünüyor. Yani, Sokrates'in kendisinde bilgeliğe değer olarak gördüğü tek şeyle: Bilmediğini biliyorum sanmamakla; "biliyorum" sözünün geçerli ve geçersiz uygulamaları arasındaki sınırı doğru çizebilmekle ilgili.

Fakat bu söz, bu noktada ortaya çıkması olası soru ve itirazları durdurmak amacını değil, sorgulamayı daha ileri bir açıklığa taşımak için gerekli bir hatırlatmayı ifade ediyor.

Notlar:

1 G.E. Moore, 'Proof of an External World', 'A Defence of Common Sense', *Philosophical Papers*, London, George Allen and Unwin, 1959.

2 Wittgenstein, *On Certainty*, Ed. by G.E.M. and G.H, von Wright Trans. by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1969.

3 O.C. 8.

4 O.C. 369.

5 O.C. 370.

6 O.C. 552.

7 O.C. 10.

8 O.C. 115.

9 O.C. 93, 94, 95.

10 O.C. 446.

11 O.C. 467.

Örs, Yaman (1994). "Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 117-126.

BİLGİ-ETİK KOŞUTSUZLUĞU
ya da
SOKRAT'IN BİR TEMASI ÜZERİNE KARŞIT ÇEŞİTLEMELER

Yaman Örs

Sorunsalımız: Etik Bir Tür Biliş ya da Bilgi midir?

Tartışmalar'ın, Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesini tanıtmaya çalıştığım 11. Kitabında da değindiğim gibi[1], bu felsefecinin devrimsel yapıtının ilk ana bölümündeki başlıklardan biri şöyledir: "Ahlaki Buyruklar Arayışı ve Etik-Biliş Koşutluğu" (2, s. 50-73). Bu başlık altında tartışılanlardan söz konusu yazımda özetlediğim temel noktalar şunlardı. Sokrat ve Plato, Etik ile Biliş ya da Bilişsellik arasında bir koşutluk kurmuşlardı. Buna göre etiksel içgüdü bir tür biliştir, başka bir deyişle bir bilme biçimidir. Kişi ahlaki olmayan davranışlarda bulunuyorsa, bu onun bu konuda bilgisiz olduğunu gösterir; nasıl geometri alanında yanlışlar yapmak bu konudaki bilgisizlikten kaynaklanıyorsa. Yine nasıl ikinci durumda bir kişi geometrideki gerçeği gösterecek görüşten yoksunsa, ilkinde de tıpkı bunun gibi bir kimsenin kendisine iyiyi gösterecek görüşü bulunmuyor demektir. Bunun altında yatan temel sav ise şöyle özetlenebilir: Geometri bilgisi diye bir şey varsa, o zaman etik bilgisi de olmalıdır. Etik alanındaki Sokrat-Plato öğretisi, (kuşkusuz yaygın olarak bilinen) şu savla özetlenebilir: "Bilgi erdemdir" (1; 2, 51-52).

Konuyu biraz daha açarsak, Sokrat ve Plato zamanında doğa yasaları da matematik yasaları gibi kesin, ayrılıksız kabul edildiklerine göre etik kurallarının herkes için zorunlu olmalarını sağlamanın en iyi yolu, etik-biliş koşutluğunu kurmakla, erdemin bilgi olduğu savını ileri sürmekle sağlanacaktı. "Yasa" sözcüğünün onlar tarafından çift anlamlı olarak kullanılması, bir yandan ahlaki buyruk öte yandan doğanın ve usun kuralı anlamına gelmesi, söz konusu koşutluğun bir tanığıdır (2, 52-53). (Bugün empirik doğa yasaları ile salt, uygulamasız matematiğin teoremlerini, sırası ile "sentetik" ve "analitik" önermeler biçiminde ayırdığımıza göre, söz konusu "yasa" sözcüğünün gerçekte üç anlamlı olarak kullanıldığı söylenebilir.)

Reichbach "biliş" (ya da "tanıma") ve "bilgi" terimlerini, görünüşe göre değişik altbağlamlarda onlara yüklemiş olabileceği değişik anlamları açıklığa kavuşturmadan kullanıyor. Her durumda onun, Sokrat'ın "bilgi" ve "öğretme" sözcüklerini kullanışına ilişkin

çözümlemesi ilginçtir. Sokrat sık olarak kendisinin insanlara hiçbir zaman bir şey öğretmediğini, yalnızca bir kişiye gerçeği kendi gözleriyle görmesi için yardım ettiğini vurgulamaktadır. Soru sormak, onun bu amaçla kullandığı yöntemdir. Öğrenci bu yolla öğrenmekte, çünkü soru onun dikkatini belli noktalara çekmektedir. Böylece doğru yanıt, geçerli etkenlere yönelip buradan sonuçlar çıkarılmasıyla bilinir duruma gelmektedir. Örneğin geometrideki ilişkilerin kanıtlanması hep öğrenciye bırakılmakta; böylece o, geometriyi öğrenmiş olmaktadır. Ancak Reichenbach'ın çok yerinde olarak dikkatimizi çektiği gibi, öğrenci diyalektik denen bu yöntemle (gerçekten) "öğreniyorsa", onun öğrenmesini sağlayan kişinin "öğrettiği" de pekala söylenebilir. Sokrat'ın, kullandığı bu terimleri geometri alanında uygulayıp onun öğretebileceğini yadsıdığını varsaysak –ki bunu ara sıra yapmaktadır– o zaman bundan geometrinin bilgi olmadığı sonucu çıkardı –ki o bunu yapmamaktadır– (2, s. 50-51).

Ancak yazarınız, burada konuya öğretme-öğrenme (ya da öğretilebilme-öğrenebilme) bağlamından çok, daha temel ya da yöntembilgisel olduğu söylenebilecek bir açıdan, doğrudan felsefe düzeyinde bakmayı amaçlamaktadır. Konumuzla ilgili olarak "bilgi" ve "bilim", "değer" ve "etik" gibi temel terimler ve onların eşdüzeydeki benzerleri, düşünülebileceği gibi buradaki çözümlemelerimizin en başta gelen gereçleri olacaktır.

Bilgi ve Sözde Bilgi(ler)

Bir kavramın "gerçek" olanı, "sözde" (ya da "yalancı") olanından nasıl ayrılır, ayrılabilir? Belki her felsefe, daha genel olarak da her kavram konusunda olduğu gibi, buradaki gerçek ve sözde ya da yalancı olma durumları kuşkusuz birtakım salt ya da değişmez nitelikleri anlatmamakta, düşünürlerin onları kendi açılarından tanımlamalarına bağlı olmaktadır. "Tanımlama" teriminin kendisinden ise, az ya da çok bir bütünsellik göstermesini bekleyebileceğimiz (özellikle genel bir) sözlük tanımından çok, kavramların en önde gelen ya da çekirdek niteliklerinin öz olarak belirtilmesini anlatmak istiyorum. Bununla ilgili ve kavramsal açıdan en az bu ölçüde önemli olan bir nokta ise, hemen düşünebileceğimiz gibi, belli bir terimin genel olarak hangi anlamlarda kullanıldığıdır.

Sonuncu noktanın ışığında bakıldığında ve kanımca *Tartışmalar*'ın okuyucusunun düşünebileceği gibi, yazarınızın temel felsefi görüşüne uygun olarak terimin ilk ya da en başta gelen, çekirdek anlamında "bilgi", fizik, kimya, canlılık bilimleri, toplumbilim vb. temel bilimlerde üretilen "bilimsel" bilgidir. Bu ise, başka felsefi gerekçelerle de birlikte, Bilginin felsefede gelenekselleşmiş olarak görülebilecek "haklı (doğrulanmış?) doğru inanma" biçimindeki çok öz tanımına, daha doğrusu tanımlamasına çok temelden karşı çıkmak demektir. Bir kez, konuyu geleneksel yaklaşımları ile ele alagelmiş felsefecilerin burada sözünü ettikleri "bilgi", verdikleri örneklerden ve yaptıkları çözümlemelerden kolayca anlaşılacağı üzere, birer önerme ya da tek tek önermeler düzeyindedir. Oysa, bilginin "genel tanım(lamas)ı" ne olursa olsun ilkece Bilimsel Bilgi, olgular dünyasına

ilişkin, sınırsız diyebileceğimiz kapsamda, birbirine dizgeli (sistemli) biçimde ve gerek empirik gerekse kavramsal düzeylerde bağlı bir önermeler bütünü ya da ağıdır.

Dolaylı yoldan da olsa bilgiye genelde buna yatkın biçimdeki bir yaklaşımı, çağımızın gerçekçi İngiliz felsefecilerinden M. Hesse'de buluyoruz. Söz konusu görüşe göre, tümeller bir ağ oluşturmaktadır.[3] Bilimin genellemelerinin ilke olarak felsefedeki tümellerin koşutu olarak ele alınabileceklerini düşünürsek (örneğin canlı türlerini ya da onların tek tek niteliklerini kümeleştirerek oluşturduğumuz tümelleri ve bunlarla ilgili bilimsel genellemeleri dikkate alırsak), şöyle bir sonuca varabiliriz: (felsefedeki, bilimdeki vb.) tümeller gibi, (bilimdeki) genellemeler de karmaşık ve birbirleriyle bağlantılı bir bütün oluşturmaktadırlar. Bu ise, kanımca çok açık olarak, bilimsel bilginin bir başka biçimde dile getirilişidir.

İkinci olarak bilimsel bilgi, bilimsel kuramlar ya da kuramsal yaklaşımların açtığı empirik-kavramsal bir yolu izleyerek üretilmiş, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir genellemeler topluluğudur; dolayısıyla empirik dünyada her türlü örgütlenme düzeyindeki sürekli, yinelenen gerçekler olan olgulara yöneliktir; üretilişi, (denetli) gözlem, (denetli) deney, matematiğin dizgeli biçimde uygulanması, ussal-mantıksal çıkarımlar yapma gibi ögelere dayandırılmaktadır.

Buradan yola çıkarak ve üçüncü olarak, özellikle bilimsel bilginin, insanın usu ve duyu verileri aracılığı ile dış dünya ile kurduğu bir tür ilişki biçimi olduğu belirtilebilir. Bu noktanın da bir uzantısı olarak, yine özellikle bilimsel bilginin dördüncü bir özelliği, empirik dünyaya yönelik bireşimsel (sentetik) önermelerden oluşmasıdır.

Burada bilgi kavramı ile ilgili olarak genelde dile getirilebilecek beşinci ve son bir nokta, bilginin bir tür (inanma ya da) inanç olarak görülemeyeceğidir. Bilme ve inanma birlikte gerçekleşebilen edimler olmakla birlikte biri ötekinin eşanlamlısı değildir. Bilgi savları tartışmaya ve eleştiriye açıktır; inanma itirafları ise tartışmaya açık değillerdir. "Nasıl biliyorsunuz?" sorusuna verilecek yanıt ile "Neden inanıyorsunuz?" sorusu karşısındaki durumumuz birbirinden çok farklıdır. Birincisinde nesnellik, ikincisinde çok büyük ölçüde öznellik, kişiden kişiye değişme özelliği önde gelmektedir.[4]

Geleneksel felsefecinin (ve genelde felsefeci olmayanların da) bilgi tanımına uygun olarak örneğin günlük yaşamda olup bitenlerle ilgili gözlemlerle saptamalar, deneyimler ve "kişisel genellemeler" vb., "bilgi" adı altında toplanabilmektedir. Ben de bu terimi, "biliş'e" göre çok daha yaygın olmasının yanında, daha geniş kapsamlı ve daha az teknik olması dolayısıyla bu yazının bağlamında yeğliyorum. Öte yandan, felsefe etkinliğinin kendi ürünlerinin "bilgi" olarak adlandırılması söz konusudur. Örneğin Reichenbach'a göre yeni empirisizmin bilgi kuramının felsefi bilgi olarak adlandırılıp adlandırılmaması, bu yaklaşımda olan felsefeci için önemli değildir (2, s. 75). Yazarınızın genelde onunkiyle büyük ölçüde kesişen yaklaşımına göre ise, bu konu mantıkçı empirisistlerin kendi açılarından felsefeyi "üst-dil" biçiminde terimlendirmelerinden yola çıkarak açıklığa ka-

vuşturulabilir ya da adlandırılabilir. Buna göre, bellibaşlı insan etkinliklerinin kavramsal düzeydeki eleştirel-çözümleyici-mantıksal yorumu olan ve "üst-etkinlik" biçiminde adlandırabileceğimiz felsefe alanının ürettiklerinden; bu arada bilim felsefesinin ürünlerinden belki bir "üst-bilgi" olarak söz edilebilir.[5]

"Matematiksel bilgi'den" de belki seyrek olmayarak söz açıldığını söyleyebiliriz. En başta bilim aracılığı ile empirik dünyaya, olup bitenler dünyasına uygulanan matematiği bir yana bırakalım. Akademik bir alan olan salt, uygulamasız matematik çalışmalarının ürünlerinin, analitik, içi boş önermelerden oluştukları için bilimsel bilgiye benzer biçimde terimin ilk, önde gelen anlamında bilgi olduğu söylenemez. Yoksa, öteki "formel ya da kardeş disiplin" olan simgesel mantığın ürünlerine de, temel yöntembilgisi açısından, ilkece ve haksız olmayarak "mantıksal bilgi" dememiz gerekecekti.

Bunların yanında, "tarihsel bilgi", yazarınıza göre yine en başta temel yöntembilgisi açısından yerinde bir terimdir ya da doğru bir adlandırmadır. Çünkü tarih de, bilim gibi empirik dünyaya ilişkin önermeleri içeren bir ürün bütünü oluşturmaktadır; ondan temel ayrılığı ise, özellikle temel bilimlerin konusu olan olgular yerine ilkece bir kez olup biten olaylara yönelik oluşudur.

Bu bölümün başlığındaki "sözde bilgi" adlandırması ise, buradaki bağlamımızda kanımca en başta geleneksel, ussalcı, dayanaksız savlar üreten "spekülatif" felsefenin "yaratılarına" yakışmaktadır. Toplumlarda genel olarak, az ya da çok kendiliğinden ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz "halk bilgisi", ya da inanç dizgelerinin savları gibi.

"Ahlaki" Değerler Felsefesi ya da Etik

Tartışmamızın bu aşamasında, özellikle şimdiki bölümün başlığı altında okuyucumun usuna gelebileceğini düşündüğüm bir çağrışım, mantıkçı empiristlerin önermeler ve bilgi kavramı ile ilgili olarak geliştirdikleri "anlamlılık" ölçütüdür. İster temel bilimler ister öteki alanlar olsun, bu konuyla ilgili olarak yine buradaki bağlamımızda daha yukardakilere eklenebilecek bir başka nokta bulamıyorum. Ancak etik alanına ilişkin olarak Viyana Çevresi'nin bilinen öznelci, belki genelde daha da ilerisi duygusalcı yönelimli bakış açısına burada değinmek zorundayız. Çok iyi bilindiği gibi, Çevre'nin temel felsefe yaklaşımına göre etiksel anlatımlar, birer önerme değildirler ve doğrulanamazlar; dolayısıyla empirik ve mantıksal açılardan onların doğruluk ve yanlışlıkları söz konusu olamaz. Böylece, Çevre'nin görüşü doğrultusunda ve kuşkusuz çok doğal olarak onlar, "anlamlılık" niteliği taşımamaktadırlar. Yazımın şimdiki ve sonraki bölümlerinde bu nokta, hep doğrudan ve belirtik biçimde olmasa bile, bekleneceği gibi gündeme gelecektir.

Yine tartışmanın bu aşamasında, "ahlaki" değerler (bunun yanında da en başta estetik değerler) konusunun felsefenin yanında bilimi de yakından ilgilendirdiğine değinilebilir. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, ruhbilim, toplumsal ruhbilim, toplum-

bilim (artı iktisat?) gibi toplum ya da insan bilimlerinde değerlerimizin incelenmesinin, felsefedekinden kuşkusuz değişik olmasıdır. Felsefede değerlerimiz, onun, yazarınızın hep savunduğu kavramsal düzeyde bir mantıksal-eleştirel-anlambilgisel yorum etkinliği olduğu yaklaşımına uygun olarak incelenecektir; bunun içinde felsefecinin kendi değerlerini tanıması, sorgulaması, onların yaşantısal ve etiksel gereçlerini verebilmesi vb. de olacaktır. Yukarda adları verilen ve başkaca bilim alanlarında ise, değerlerimizle ilgili olarak belli kuramsal yaklaşımların ışığında tutum araştırmaları yapmak, sormacalar düzenlemek, insan eylemlerini belli koşullarda gözlemek, bütün bunların sonuçlarının canlıbilimsel koşutlarını aramak gibi yollarla bilimsel bilgi üretimi söz konusudur. Burada da bilimsel araştırmacının kendi değerlerini tanıması kuşkusuz gündeme gelecektir; o, ilgili çalışmalar sırasında ortaya çıkan genellemelerin ışığında kendisininkilerin hangi değer kümesine ya da kümelerine gireceğini de anlayabilecektir. Kuşkusuz bunun yanında o, genel olarak "ideolojinin", kuramsallığın yanında empirik çalışmalara da özellikle ve yerine göre önemli ölçüde karışabildiği insan bilimlerinde kendi öznelliği konusunda da duyarlı ve dikkatli olmak durumundadır.

"Bilgi'de" olduğu gibi, konumuzla ilgili iki başka temel terim için de temel bir anlambilgisel saptama ve ayırım yapmamız gerekecektir. Bunlar, "doğru" ve "değer" terimleridir. Birincisinin değerler felsefesindeki anlamı, bilimde, bilim felsefesinde, matematikte, mantıktaki kullanılış ya da anlamlarından, yine tüm bunların hepsinin temel yöntembilgisel özelliklerine bağlı olarak çok değişiktir. Etikte ya da ahlaki değerler felsefesindeki Doğru, bizim bir buyruğumuzu dile getirmektedir ki herhangi bir gerçeklik anlamındaki doğru-yanlış ayırımı buna uygulanamaz (2, s. 280-281) ya da onda geçerli değildir (yazılanların koyuluğu yazarınızındır). Buradaki doğru, örneğin empirik ya da mantıksal doğrulukla ilişkili olmayıp bizim insan tutum ve davranışları ile ilgili istek ya da dileklerimize dayanmaktadır. Bizim bu istek ve dileklerimiz de gerçekte bizim (ahlaki) değerlerimizi ya da ülküleştirmelerimizi[6,7] oluşturmaktadır. Her durumda bu doğru, en başta ve tanımı ne olursa olsun bilimsel doğru değildir. Burada, insan dil ve düşüncesinin tarihsel evriminde genelde olduğu gibi felsefede de tek bir sözcüğe yüklenen çoklu ve karışık anlamların zaman içinde ayrışmasını; onun, yerine göre birbirinden çok değişik anlamların belirginlik kazanmasını düşünmeliyiz.

Konumuzla ilgili olarak özellikle Anglo-Sakson felsefesinde bir terimin belki gittikçe daha sık olarak kullanıldığına tanıklık ediyoruz: "etiksel kuramlar" ya da "etik kuramları". Yine sözcüğün ilk ve temel anlamında dünyada belli bir (ya da birbirine yakın birkaç) örgütlenme düzeyindeki olguları çok geniş kapsamda açıklayıcı birer işlev yüklenmiş kavramsal yapılar olan kuramlar, ilgili oldukları daha dar kapsamlı genellemelerle dolaysız açıklama amacındaki araştırmalara yol gösterici konumdadırlar. Çok açık olarak kuramlar, bilim etkinliğinin çok temel birer öğesidirler. Felsefenin belli bir dalında ileri sürülen kavramsal "bütünler" ise, sözcüğün yine ilk, en temel anlamında birer kuram de-

ğildirler. Kuşkusuz burada, bir terimin değişik alanlarda kullanılabilme durumundan ve o alanlarda çalışanların onları belli anlamlarda kullanma özgürlüklerinden söz edilebilir. Ancak gözlediğimiz ölçüde diyebiliriz ki, etik alanında kuramlardan söz açan geleneksel felsefeciler ve başkaları, bu terimi felsefede bilimdekine çok benzer biçimde kullanmakta; ondan, kavramsal düzeyde açıklayıcı olan ya da açıklayıcı genellemeler yol açacak bir kavramsal bütünü anlamaktadırlar. Oysa felsefenin genelde bilimdekinden ayrılan yaklaşım, işleyiş biçimi ve yönteminin; etik alanında da biraz önce değinilen öznelci yaklaşımın ışığında, bu etkinlikte "kuram" terimiyle adlandırılabilecek bu tür kavramsal yapıların bulunamayacağı kanımca açık olmalı. Felsefede etik alanı ve değerlerimizle ilgili olarak ancak "görüş", "yaklaşım", belki "bakış (açısı)" ve benzeri terimlerle anlatılacak düşünüş biçimlerinden söz edilebilir. "Metaetik" düzeyinde, yöntembilgisel açıdan etik'in ne olduğu konusunda da bu durum ilkece ve yukardaki temel nedenlere bağlı olarak geçerlidir kanısındayım.

Konumuzla ilgili olarak burada yine eleştirel bir yaklaşımla ele alınabilecek, son zamanlarda da gittikçe artan bir eğilimi şimdi ayrı bir bölümde ele alabiliriz.

Çok Sakıncalı Bir Terim: "Bilimsel Etik"

Burada, etik alanında çok temel, yöntembilgisel ayırımlardan biri olan ve başlığımızla da yakından ilgili öznelcilik-nesnelcilik konusunu derinlemesine ele almak, bu yazının sınırlarını aşacaktır. İlke olarak geleneksel felsefenin bir uzantısı olan "etiksel nesnelcilik", belli bir durumda ya da zaman-yer bağlamında dile getirilen etik yargısının belli bir nesnelliği bulunduğu gibi bir savla dilsel anlatıma dayandırılmaktadır; dolayısıyla "nominalizmin" etik alanına uygulanışı ya da ondaki uzantısı olarak da görülebilir.

Beklenmesi gerektiği gibi bu görüşe göre, değerlerimizin doğasını ya da temel niteliğini onların "nesnel" olmaları oluşturmaktadır. Kuşkusuz o zaman, "etik kuramlar", "etik yasaları", (dolayısıyla) "etik bilgisi", (mantıksal) "doğruluk" söz konusu olmaktadır. Buradaki "doğruluk", onu taşıyan "bir etik tümcesini kullanan kişiyi, onun bu tümceyi kullandığı zamanı ve yeri" göz önünde tutmaktır.[8]

Oysa, etikteki dilsel anlatımların ne oldukları konusu, temelde bunların neyi anlattıklarıyla ilişkilidir; daha doğrusu ona dayanmaktadır. Bu anlatımlar, Reichenbach'ın yukarda değindiğimiz görüşüne bağlı olarak temelde birer buyrukturlar ("İnsanlara iyi davranın"). Bunlar, kişiye bağlıdır ve onun duyuş ve düşüncelerine dayanmaktadır; değer yargılarımız da onay, beğenme, sevgi; ya da onaylamama, beğenmeme, nefret gibi duygular içermektedir.(8) Yazarınızın düşüncesine göre de değerlerimiz, insan tutum ve davranışları ya da eylemleri ile ilgili olarak isteklerimizden, dileklerimizden oluşur; onun için de genelde gereklilik kipi ("İnsanlara iyi davranmalısınız") ya da dile kipi ("İnsanlara iyi davransanız") ile anlatılırlar. Değerlerimizin, örneğin "İnsanlara iyi davranılmasını istiyorum", "Bütün insanlar eşit doğar" ve benzerleri anlatımlarda olduğu gibi

haber kipi ile de dile getirilebilmesi, böylece birer önermeymişcesine görülmeleri yanıltıcıdır; gerçekte bu, bir dilbilgisel anlatımın işlevinin (bir nedenle) bir başkasınınkinin yerine geçmesi ile ortaya çıkmaktadır. Her durumda bu, değerlerimizle ilgili olarak öznelci görüşü destekleyen bir saptamadır.

Değerlerimizin neredeyse empirik dünyanın varlıkbilgisel yapılarınınkine benzer biçimde birer nesnelliğe sahip olduklarını düşünmenin ve etik anlatımları birer önerme gibi görmenin temel yanlışlığı bir yana, son zamanlarda biyoetik çevrelerinde buna sanki koşut biçimdeki bir gelişmeyle karşılaşıyoruz. Bu, "bilimsel etik" gibi bir terimin kullanılmaya başlanmasıdır. Kuşkusuz, bununla anlatılmak istenen, bilim etkinliği sırasında ortaya çıkan değer sorunları ya da konuları, belki en başta da bilimsel araştırmalardaki dürüstlük ilkesidir. "Bilim" terimi ile yalnız fizik, kimya... toplumbilim gibi temel bilimler değil de bunlara ek olarak bir yandan tarih, felsefe, matematik gibi her biri tek başına birer değişik küme oluşturan alanlar; öte yandan sağlık uğraşları, mühendislikler gibi uygulamalı alanlar da anlatılmak isteniyorsa, o zaman yukardaki terim en geniş anlamda "akademik etik ve uğraş etiği'nin" karşılığı olacaktır. Öyle görünüyor ki, bilimsel etik'le bu anlamlardan biri anlatılmak istenmektedir. Bunun, felsefede yöntembilgisi düzeyindeki bir nesnellik kaygısının ışığında ileri sürülmediği görülüyor. Yine de, bilimsel etik yerine "bilim etiği" teriminin kullanılması buradaki kuşkuyu ortadan kaldıracaktır. Tıbbi Etik gibi dilde yerleşmiş ve Tıp Uğraş Ahlakı anlamına geldiği açıkça bilinen bir kullanımın Tıp Etiği'ni belirttiği açıktır. Yine bir "sıfat tamlaması" olan Bilimsel Etik ise, bilim etkinliğinin, buna bağlı olarak ve daha da ötesi "bilimsel" nitecinin genelliğinden dolayı, Etik alanının (sözde) "bilimsel" oluşunu da vurgular gibidir.

Yukardaki tartışmamızın ışığında, değerlerimizle ilgili olarak böyle bir "bilimselliğin" bulunamayacağı kanımca açık olmalı. Dolayısı ile, bu bölümün başlığında belirtilen ve felsefe ve yöntembilgisi açısından, ayrıca ilgili alanların eğitiminde, topluma kazandırılmalarında çok sakıncalı olabilecek böyle bir terimin yaygınlık kazanmasını dilemeliyiz.

Bilimsel Felsefe ve Etik-Bilgi İlişkisi

Bilmsel Felsefe'den "Bilimsel Etik'in" çıkmayacağı; tam tersine bunun çıkamayacağı; yukardaki tartışmamızın ışığında açık olmalı. Burada konumuzun bilimle doğrudan ilişkisini yeniden vurgulamak gerekirse, toplum ya da insan bilimlerinin içinde ve canlılık bilimleri ile ruhbilimin ilgili dallarında değerlerimiz, (kalıtsal, psikoseksüel gelişmeyle ilgili, toplumsal-iktisadi, ekinçsel vb.) belirleyicilerin saptanması amacıyla ele alınmaktadır. Kuşkusuz bu da, belli kuramsal yaklaşımların yol göstericiliğinde bu bilimlerin ortak alanlarına özgü bir açıklayıcı genellemeler ağının oluşturulması demektir.

Tüm bilimlerin ortak araştırma ilkeleri arasında, onların önermelerinin doğrulanması ve yanlışlanması çok temel bir yer tutmaktadır. Bilimsel önermelerin (değişmez dog-

malar dışında ve ilke olarak başka alanlardaki savlarımız gibi) değişebilmesi niteliğini de, kanımca bu ikisinin arasındaki dengede bulmamız gerekiyor. Bu, bilimsel önermeler ağının zaman içinde bildiğimiz değişmesinin ve "geçiciliğinin" bir başka açıdan dile getirilmesi demektir. Ancak belli bir zamanda bu ağın önemli bir kesiminin değişmesi söz konusu değildir; burada ancak belli bir sayıdaki önermeler değişebilmektedir (3). Bizim buradaki bağlamımızla ilgili olarak bütün bu belirtilenler, bilimsel bilginin zaman içindeki değişmesinin bir açıdan, önermeler düzeyinde dile getirilmesini kapsamaktadır.

Değerlerimiz de zaman-yer içinde ve gerek kişi, gerek uğraş, gerekse toplumun bir kesimi ya da onun tümü düzeyinde değişmektedir. Kuşkusuz burada da yine, onların değişen belirleyicilerinin etkisi söz konusu olmaktadır. Felsefe açısından ya da felsefe düzeyinde ise değerlerimiz, dile getirilebilir, tartışılabilir, eleştirilebilir, değiştirilebilir, yeniden tanımlanabilirler; tümüyle ussal olmasalar da yaşamamızın tümü içinde ilişkisel bir biçimde (ayrıca kuşkusuz kendi başlarına ya da salt içrellikleri açısından) savunulabilirler (6). Bir başka düzeyde bu, değerlerimizin dilsel anlatımını kapsayan değer yargılarımızın da felsefe bağlamında ve günlük yaşamda, siyasa alanında vb. değiştiği, değişeceği anlamındadır. Bütün bu değişme, değerlerimizle ilgili bilim alanlarında da açıklayıcı genellemeler yoluyla az ya da çok dizgeli biçimde ortaya konabilecektir.

Ancak her durumda, bilim(ler)deki değişme ile değerlerimizin değişmesi arasında bir koşutluğun bulunduğu söylenemez, çünkü onların temel birimleri birbirinden çok ayrıdır. Her iki alandaki değişmelerin, örneğin gelişen yeni bir dünya görüşü gibi ortak (dış) belirleyicileri de bulunabilir. Ayrıca, bilim etkinliğinin kendisinin (araştırmalarda dürüstlük, araştırma sonuçları yönünden toplumsal sorumluluk vb.) çok önemli, toplumlar için yaşamsal değer sorunlarının olduğunu hepimiz biliyoruz. Yine de, bu etkinliğin belli bir zaman dilimindeki ürünü olan bilimsel bilgi ile toplu olarak değerlerimiz, kendi temel niteliklerini ayrı ayrı koruyarak değişime uğradıklarına, uğrayacaklarına göre, onların zaman-yer içindeki değişme yolları da birbirinden çok ayrılık göstermektedir. Bilimde değişenin (kuramlar ve genelleme düzeyindeki açıklayıcı) önermeler olmasına karşılık, değerlerimizin değişmesi onları oluşturan, belki onlarla özdeş olan istek ve dileklerimiz, "ülküleştirmelerimiz" olmaktadır.

Bu sonunculardaki değişme, onların açık uçlu olma nitelikleri ile yakından ilişkili görünmektedir. Buradaki açık uçluluğun en az iki açıdan ya da düzeyde görülmesi gerektiğini düşünebiliriz. Bir kez, bir ahlaki değerler ya da etik tartışmasında, katılan kişilerin sayısı ve belki konunun ciddiliği ölçüsünde artan bir anlaşmazlık durumu ortaya çıkacaktır. Çünkü değer sorunlarının (aile ya da çalışma ortamındaki günlük anlaşmazlıklardan savaş olasılığına dek) yine ciddiliği arttığı ölçüde, onların çok önemli bir boyutu olan çatışma da ciddi boyutlara varabilmektedir. Buradaki temel nokta, değer sorunları açısından insanlar arasında, yaşamla, insan yaşantısıyla ilgili çok değişik yaklaşımların bulunuşudur. Böylece ortaya çıkan ayrılık durumları, beğeni, tutum ve davranışlar, çı-

kar vb. konularında çatışmaya varabilen karşıtlıklar yaratmaktadır. Topluluk düzeyinde değer sorunlarının çözümü, yerine göre bu konuda insanlar arasındaki benzerliklere dayandığından uzlaşma yolu ile olmaktadır. Ancak buna bakarak, daha doğrusu bundan dolayı, belli bir karşıtlık durumunda kişilerin (toplulukların...) verdikleri kararların ayrı oluşlarına ve bunların üzerinde daha çok bir uzlaşmaya vararak çözüm yolu arayışlarına dayanan açık uçluluğu gözden uzak tutamayız.

Değer sorunlarına "çözüm" aranmasında açık uçluluk, ikinci olarak tek bir kişinin (topluluğun...) belli bir durumda karar vermesinde de söz konusudur. Çünkü etik (ve öteki değer) kararları bir seçimin sonucu olarak verilmektedir ve kuşkusuz burada en az iki seçenek söz konusu olacaktır. Genellikle ya da ilke olarak diyelim, kişi ya da birey düzeyinde etiksel sorunların çözümü yolunda atılacak her adım, yeğlenecek her seçenek, kendi artılarının yanında "eksilerini" de getirecektir; bunlar da, geride kalan seçeneğin (seçeneklerin) ne olduğu ile yakından ilişkilidir. Örneğin belli bir bağlamda para yoluyla ya da zamanınızı vererek bir arkadaşınıza (çocuğunuza, öğrencinize...) yardım etmek durumunda kalmanız, bir başkası için bunu yapamamanız sonucunu doğurabilecektir. Ya da acil durumda tıbbi yardım beklentisi içinde olan iki (ya da daha çok) hastadan birini seçmeniz, ötekine (ötekilere) yardıma gecikmenize neden olabilecektir. Benzeri durumların hemen hepsinde, bağlamına göre değişmekle birlikte sizin (bilinçli olan ya da olmayan) kişisel seçiminize, genel değer yargılarınıza, olasılıkları göz önüne almanıza vb. bağlı olarak geride bıraktığınız bir "artık" söz konusudur: "öteki" arkadaşın yardım göremeyişi (ve bunun sonuçları), "öteki" hastayla (hastalarla) ilgilenil(e)memesinin olası kötü sonuçları... Her durumda, etiksel ya da ahlaki karar vermemizde empirik (bağlamına göre bilimsel) ve etik gerekçelere dayanarak eylemde bulunuyor, seçimler yapıyoruz.

Yukardaki tartışmalarımızın doğrultusunda, buradaki bağlamımızla ilgili açık uçluluğun etiksel gerekçelerin bir özelliği olduğunu söylememiz gerekecektir. Kuşkusuz burada şu soru sorulabilir: Bilim(ler)in sorunlarının çözümündeki kesinlikten uzak ya da geçici olma niteliği de bir tür açık uçluluk değil midir? Ancak böyle bir soruya "evet" yanıtını vermek, yüzeysel bir benzerlikten tüme yönelik sonuçlar çıkarmak, karşılaştırılan iki kümenin temel ayrılıklarını gözardı etmek anlamına gelecektir. Reichenbach'ın çok haklı olarak vardığı sonuca göre bilginin çağdaş çözümlemesi bilişsel bir etiği olanaksız kılmaktadır ve (doğrudan anlaşıldığında (1)) bilgi, herhangi kural koyucu bir yön içermemektedir (2, s. 277). Etik bir bilgi biçimi olsa, bu, değer felsefecilerinin onun olmasını istedikleri konumu ona kazandırmayacak, etik kuralları buyurucu nitelikte olmayacaktır (2, s. 276). Yine Reichenbach'ın bilgisinin işlevsel anlayışına göre ona yüklediği "geleceği kestirme" işlevine (2, s. 255), bilim etkinliğinin (belki daha önde gelen) olguları açıklama amacını eklersek; hukuk vb. kural koyucu ("normatif") bir alan olan etikle bilimin birbirinden ayrıldığı, temel yöntembilgisi açısından da çok açık biçimde ortaya çıkacaktır.

Empirik dünyaya yönelik olarak felsefenin ilgi alanını (ve bilimin konu birimlerini) oluşturan nesneler, nitelikler ve ilişkileri, süreçlerle durumları biz benzerlik ve ayrılıklarına göre belirliyor, kümelendiriyoruz. Birer tümel oluşturan bu kümelerin (ve tikeller olan tek tek nesnelerin, olayların...) arasında da değişik ilişkiler buluyoruz: Etkileşim, Nedensellik, Raslantı, Diyalektik, Dönüşüm... Bu ilişkiler, kanımca gerek genellikle gerekse felsefe etkinliğinde diyebiliriz ki sık sık Benzerlik ilişkisi ile karıştırılmaktadır. Gerek bir çalışma alanı ve felsefenin bir dalı gerekse belki değerlerimizin tümü anlamında Etik'in, Bilgi/Biliş ile karıştırılmasında bunun da çok temel bir etken olduğunu düşünebiliriz. "A, B'dir" diyebilmek için, A ve B kümeleri arasında önemli benzerlik kesişmelerinin bulunduğunu varsaymak gerekir. Bugün bilimsel bilginin de değişebilirliğine bakarak bununla etikteki açık uçluluk arasında anlamlı bir benzerliğin ya da koşutluğun bulunduğunu ileri sürmek, kanımca (ve bilimsel felsefe açısından) hiç de "anlamlı" görünmüyor.

Evet, bilim adamları kuramsal, yöntemsel, bilgisel vb. değişik düzeylerdeki tartışmalarında anlaşamayabiliyorlar; zaman zaman onların değer yargıları da burada işe karışacaktır. Ama yukardaki tartışmanın göstermesi gerektiği gibi bu anlaşmama durumu, insanlar arasındaki değer tartışmalarında daha baştan ilkece ortaya çıkan ayrılık ve çatışma durumlarına benzemekten çok uzaktırlar. Birincisinde, gerçekte kendisinden ne ölçüde "fire" verilirse verilsin nesnellik bir önkoşulken, ikincisinde öznellik en temel niteliği oluşturmaktadır.

Kaynaklar

1. Yaman Örs, "Felsefede 'kanatsız spiritler' ya da geleneksel felsefenin çıkmazı" (Hans Reichenbach'ın anısına), *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 106-121, (Şubat) 1992.

2. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Universitiy of California Press, Berkeley and Los Angeles, (1951) 1966.

3. Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1974, Chap. 2, "A network model of Universals", 45-73.

4. Harun Rızatepe, Bilgi bir tür inanç mıdır?", *Seminer*, Ege Ün. Edebiyat Fak. Yay., Sa. 2/3 (Aralık) 1983/Ocak 1984.

5. Yaman Örs, "Felsefe ve Sınırları", *Felsefe Tartışmaları*, 15. Kitap, 63-71, (Ocak) 1994.

6. Yaman Örs, "Psikiyatrinin ışığında etik; değerler felsefesi için psikiyatrinin önemi", 'Psikiyatri ve Etik' paneli, 25. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi, Mersin, 15-21 Ekim 1989; Türkiye Ruh Sağlığı ve Tedavi Vakfı Yay., Ankara, 1990, s. 14-17.

7. Yaman Örs, "Teaching medical ethics in the subjunctive mood", *Bulletin of Medical Ethics*, Sa. 93, 31-36, (Kasım) 1993.

8. J. Harrison, "Ethical objectivism", "Ethical subjectivism", *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (baş yay. sor.), Macmillan, New York ve Free Press, Londra; Collier Macmillan, 1967, c. 3, s. 71-75, 78-81.

Çüçen, A. Kadir (1994). "Heidegger Felsefesinde Doğrunun Özü Üzerine." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 127-137.

HEIDEGGER FELSEFESİNDE DOĞRUNUN ÖZÜ ÜZERİNE

A. Kadir Çüçen*

Heidegger'in felsefesi bir bütün olarak ele alınırsa, onda iki önemli nokta olduğu görülür. Bu iki noktayı Walter Biemel şöyle ifade eder: Heidegger'in felsefesi hem "**Varlık**" sorusunda hem de "**Doğru**" (truth veya Wahrheit)** sorusunda odaklanmıştır.[1] Ben de bu görüşe kesinlikle katılıyorum. Sanırım hem ilk Heidegger'de hem de son (geç) Heidegger'de "Varlık" ve "doğru" sorunu onun tüm felsefesinin inceleme alanı olmuştur. Her ne kadar *Varlık ve Zaman*'da Varlık ve doğru problemi bir felsefe düşüncesi altında irdelenmeye çalışılmışsa da, geç Heidegger döneminde bu sorun şiirsel bir düşünce ile kavranmak istenmiştir. Diğer bir deyişle, Heidegger, ilk dönemde Varlık ve doğru üzerine olan düşüncelerini felsefi kavramlarla açıklarken, son dönemdeki yazılarında düşündüğü ve sorguladığı problemlerin Alman şairleri **Hölderlin** ve **Rilke**'in şiirlerinde doğrudan ve öncesiz bir anlatımda var olduğunu savunur. İşte bu iki dönemin kesiştiği zaman diliminin sonlarına doğru yazdığı *"Doğrunun Özü Üzerine"* adlı makalesinde, Heidegger bu iki düşünce biçimini en güzel bir şekilde vermektedir. Buradaki amacımız ise, bu geçişi belirlerken Heidegger felsefesinde Hakikatın ne anlama geldiğini ortaya çıkarıp, onu sorgulamaktır.

Her ne kadar Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı yapıtında **doğru** üzerine 44. paragrafta bir sorgulama yapmışsada, *"Doğrunun Özü Üzerine"* adlı makalesinde yalnızca doğru üzerine irdeleme yaparak yeni bir yorum getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, burada *Varlık ve Zaman* yerine *"Doğrunun Özü Üzerine"* ile bir sınırlama içinde Heidegger'in nasıl geleneksel doğruluk kuramlarını eleştirdiği ve kendisinin buna getirdiği yanıt ayrıntıla-

---

*Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakülesi, Felsefe Bölümüne Öğretim Görevlisi Doktor olarak çalışmaktadır.

**Truth ya da Wahrheit terimlerini geleneksel felsefe dilinde Türkçeye Doğru olarak çevirebiliriz. Fakat biz burada Heidegger felsefesinden bahsediyoruz. Heidegger'e göre Wahrheit mantıksal anlamının yanı sıra varlıkbilimsel bir anlama da sahiptir. Doğru, aynı zamanda hakikat kavramının anlamına da sahiptir. Böylece doğru olarak çevirdiğimiz truth ya da Wahrheit varlıkbilimsel anlamda olan hakikat ve mantıksal anlam taşıyan doğru terimlerini birlikte kapsamaktadır. Bu yüzden, Heidegger düşüncesinde doğru ve hakikat aslında birdir ve temelde de varlıksal bir yapı vardır.

nıyla ele alınacaktır.

"Doğrunun Özü Üzerine" adlı makaleye geçmeden önce, Heidegger'in yazılarında ve düşünme şeklinde kullandığı yöntem doğrultusunda burada kullanılacak yöntemden kısaca bahsetmek gerekir. Heidegger öncelikle ele aldığı problemi ve açıklamak istediği kavramı kısaca ortaya koyduktan sonra, hemen sorgulanan ve irdelenen problemin kendisinden önce nasıl ele alndığını gösterir. Bu kısma problemin geleneksel felsefedeki algılanışı adını verebiliriz. İkinci kısımda geleneksel felsefenin vermiş olduğu açıklamanın köklerine inerek onu yine geleneksel felsefe çerçevesinde eleştirir. Bazen tamamen reddeder, bazen kısmen redderken sorgulanan kavram ya da problemin geleneksel felsefede yetersiz ve daha karmaşık bir duruma getirildiğini göstermeye çalışır. Üçüncü kısımda ise, reddedilen ya da yetersiz görülen geleneksel açıklama hermeneutik ve fenomenolojik bir yapıda yeniden sorgulanır. Burada Heidegger kendi görüşünü açıklar ve son bölümde ise yeni bir sonuca ulaşmaya çalışır. Kısaca Heidegger kendi görüşünü açıklar ve son bölümde ise yeni bir sonuca ulaşmaya çalışır. Kısaca Heidegger'in düşünme ve yazma tarzında 4 adım bulunmaktadır: Giriş, geleneksel açıklamaların ortaya konuluşu ve onların eleştirisi, yeniden inceleme ve sorgulama sonucu varılan yeni yorum, ve bu yeni yorumun Heidegger'in anladığı felsefe içindeki yerinin belirlenmesiyle bir sonuca varılması.

Bu dört adımdan oluşan yönteme uygun olarak, Heidegger'in doğruyu nasıl anladığını irdelerken biz de *"Doğrunun Özü Üzerine"* adlı makalesini dört adımda ele alacağız. Bu makale 10 bölümden oluşmaktadır. Fakat bu 10 bölüm, Heidegger'in yöntemine uygun olarak dört kısımda incelenebilir. Makalenin giriş kısmı birinci adımı oluşturmaktadır. 1'den 3. bölüme kadar olan kısım ise, kavramın geleneksel açıklamasını ve onun eleştirisini oluşturmaktadır. Heidegger'in yeniden irdelemesi ve yorumlaması 4. ve 7. bölümler arasını ve 8. ve 9. bölümler ise sonucu oluşturmaktadır.

I

Her şeyden önce, Heidegger bu makalede neyi inceleyeceğini açık bir biçimde ortaya koyar. O, herhangi bir ontik doğrulukla ilgilenmez. Yani tek tek disiplinlerin doğruluk anlamları onu ilgilendirmez. Örneğin, ekonomik doğruluk, politik doğruluk gibi. Onun amacı, doğruyu hakikat olarak incelemektir. Bu nedenle doğrunun özü her tür doğruyu doğru olarak kapsamalı ve tanımlamalıdır.

Diğer bir yandan ise, sağduyu için, böyle bir araştırmanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü hiç kimse hakikatın özü ile ilgilenmez. Heidegger için ise, felsefeci kendini herhangi bir şeyin çeşitli anlamlardaki doğruluklarından kurtarmalıdır. Bunun içinde o, gerçek doğruyu istemek zorundadır. Heidegger bunu şöyle ifade eder:

Bunun için, doğru ile ilgili bazı sorular sormak ne kadar gerekli ve zorunlu olsa bi-

le, biz bugün bu sorulara verilen yanıtların nerede ve ne durumda olduğunu belirlemek zorundayız. Bugünkü durumumuzu bilmek istemeliyiz. Bunu gerçekleştirmek ise, ancak insanda ve onun tarihinde bulunabilir. Önce varolan doğruyu, sonra da gerçek doğrunun kendisini irdelemeliyiz.[2]

Buna karşılık, eğer biz varolan doğruyu biliyorsak, bu doğrunun ne anlama geldiğini de biliyoruz demektir. Bundan ötürü, Heidegger'in, olağan doğru anlayışını, yani daha önce Heidegger'in yöntemini belirlerken söylediğimiz gibi geleneksel doğru tanımını açıklamak gereklidir. Geleneksel anlamdaki doğrunun ortaya konulması sonucu onu eleştirmek mümkün olacaktır. Şimdi ikinci kısımda geleneksel doğru anlayışını, Heidegger'in nasıl algıladığını ve onu hangi bakımlardan eleştirdiğini irdeliyelim.

II

Heidegger'in yönteminin ikinci adımı olağan, varolan, geleneksel, klasik doğru anlayışını belirlemek ve onun nasıl yetersiz kaldığını göstermektedir. Öncelikle geleneksel doğruluk anlayışı iki açıdan ele alınabilir: **Ontolojik ve mantıksal doğru.** "Doğru, gerçek olanı gerçek yapan şeye denir" diye tanımlayan Heidegger şöyle devam eder: **Gerçek olan bir şey nedir?** Bu soruya yanıt vermek için Heidegger, gerçek altın ile gerçek olmayan altın (genuine and non-genuine gold) örneğini ele alır ve inceler. Şöyle sorar: Altını gerçek altın yapan şey nedir? Geleneksel doğru veya hakikat kuramlarına göre ortak cevap şudur: Eğer altın edimsel (actual) olarak var ise, o gerçek bir altındır. Başka bir deyişle, gerçek altın edimsel (actual) ve gerçek (genuine) olarak vardır. Şimdi sorulan soru şu hale gelmiştir: Edimsel ve gerçek olan nedir? "Gerçek altın, 'altın' diye adlandırılan madde ile karşılıklık ve örtüşme halinde olan edimselliktir... O, bir uygunluk, karşılıklık ve örtüşmedir (It is in accord). Madde ile karşılıklığı, örtüşmesi ve uygunluğudur."[3] Bu bir ontolojik-varlıkbilimsel (ontological) doğru tanımıdır. Buna ilaveten, biz maddeler hakkında doğru ya da yanlış önermeler öne sürebiliriz. Bir önermeyi ne doğru ya da yanlış kılar? Heidegger, geleneksel doğruluk kuramına baktığımızda, bir önermenin doğruluğunu bu önermenin yapıldığı olgu ya da madde ile uygunluğu ve karşılıklı örtüşmesi ile olanaklı olduğunun belirlenebileceğini söyler.[4] Bu durumda eğer önerme, madde ile uygunluk ve karşılıklı örtüşme içinde ise, o önerme doğrudur. Örneğin, "Heidegger, 20. yüzyılın en önemli bir felsefecisidir" önermesi Heidegger adlı şahsın 20. yüzyılda yaşamış ve büyük bir felsefeci olmasına bağlıdır. Eğer daha belirgin bir örnek ele alırsak, doğruluğun uygunluk kuramı (**correspondence theory of truth**) açık bir biçimde gözler önüne serilebilir. "Demir serttir" önermesinin doğruluğu demir adı verilen madde ile sert adı verdiğimiz niteliğin uygunluğu ile mümkündür. Sonuçta, hem önerme hem de madde ya da olgu, doğru ve gerçek olarak karşılıklı birbirini tamamlar ve örtüşür ise, önermenin doğruluğundan bahsetmek olanaklı olur. **Kısaca, gerçekten var**

olan ile doğru olan örtüşmelidir.

Heidegger'e göre, burada iki anlamlı bir doğruluk söz konusudur. "Birinci anlam, bir olgu ya da maddenin ne olduğunu o maddeden veya olgudan bağımsız olarak önceden düşünmek; ikinci anlam ise, önerme ile öne sürülen düşüncenin olgu veya madde ile karşılıklı örtüşmesidir."[5]

Heidegger için, bu ikili anlamlılık doğruluğun geleneksel anlamı (traditional meaning of truth) içinde formülleşip, gelişmiştir. *"Veritas est adaequatio rei et intellectus*, yani **(1)** doğru (hakikat), olgunun veya cismin bilgi ile uygunluğudur; ya da **(2)** bilginin (önermenin) olgu veya cisimle uygunluğudur.6 Bu iki tanımdan birincisini **doğru → düşünce** ve ikinci ise **düşünce → doğru** şeklinde ifade edilebilinir. Geleneksel doğru tanımının genel biçiminde ise her iki tarafın birbirini örtmesi ve kapsaması gerekmektedir:

Nesne ↔düşünce (thing ↔intellect)

Bu tanımları tek bir cümle içinde öylemek gerekirse, şöyle söyleyebiliriz: "**Doğru, düşüncenin şeylerle ve şeylerin de düşünce ile uygun olmasıdır.**" Heidegger, bu tanımlarda bazı güçlük ve karanlık anlamların bulunduğunu ileri sürmektedir. Birinci tanımda, doğru, düşüncenin olgu veya madde ile aynı olması yani bire bir karşılıklılığı ile olanaklıdır. Bu anlamda, olgu veya madde **yaratılmış (created thing)** olmasına karşın, düşünce **tanrısal düşünceye (Divine intellect)** karşılık gelmektedir. Bu noktada Heidegger, Hristiyan teolojisindeki bir inancın bulunduğunu görmektedir. Bu inanca göre, şeyler (**ens creatum**), tanrısal düşüncede önceden algılanmış idealar karşılığıdır. Hatta bu inanca göre, insan zihni ve düşüncesi bile yaratılmış bir nesnedir. Yani tüm şeyler, yaratılmış nesnelerdir. Şimdi, tanrısal doğruluk kavrayışı içinde insan düşüncesi (intellect) için doğruluk nasıl mümkündür? Heidegger şöyle yanıtlar: "Eğer her şey yaratılmışsa, insan bilgisinin doğruluk olasılığı, önerme ve bu önermenin bahsettiği nesneyle olan karşılıklı uygunluk fikrine bağlıdır. Böylece, nesne veya madde ile önerme, yaratılışın tanrısal plan birliği temelinde birbiriyle örtüşmektedir."[7]

İkinci güçlük ise, bilginin madde ile örtüştüğü doğru tanımından gelmektedir. Bu tanıma göre, insan düşüncesinin şeylerle uyum içinde olması gerekiyor. Tanımdaki doğruluğun oluştuğu yer, insan düşüncesinin yargı eylemindedir. Bu tanımda oluşan güçlükler, örtüşmeyle sağlama bağlamak için yapılan düzeltme açısından çözülebilir; çünkü eğer birisi doğruyu söylerse, o aynı zamanda doğru olmayandan da bahsetmiş olur. Eğer doğru örtüşmenin sağdüzenliliğinde yatıyor ise (in the correstness of confirmity), **doğru olmayan (untruth)** yanlış olanda ya da örtüşmeyi sağlamayan bir yanlışlıkta ortaya çıkar.

Heidegger geleneksel doğru tanımını ve kuramını inkâr edip, yanlış olduğunu söylemez. Bu doğru anlayışının doğru ve önemli olduğunu söyleyen Heidegger, yalnızca bizim tanımı geçerli ve olanaklı kılacak durum ve şartları yeniden düşünmemiz gerektiğini öne sürer. Çünkü doğrunun özü bu şartların içinde bulunduğunu belirler.[8] Bu du-

rumda Heidegger şu soruyu sorar: böyle bir sağlamayı olanaklı kılan nedir? Çünkü, her önermede, yargı ile şeyler arasında karşılıklı bir uyum vardır. Buna karşı, önerme ya da yargının, şeyler veya nesneler olduğunu da söylemek yanlış olur. Bunun için, Heidegger şunları söyler: "Karşılıklılık bir şeyle, o şeye benzemeyenler arasındaki bir uygunluğu belirtmez. Karşılıklılığın özü, önerme ya da yargı ve maddenin sağladığı bir tür ilişki tarafından belirlenir."[9]

Heidegger için, bir önerme ya da yargı bir şeyin kendi karşısında bir obje olarak durmasını sağlar. Tasarımlanmış bir yargının nesne ile olan ilişkisi, herhangi bir zaman diliminde ve orjinal olarak kendisini bir davranış biçimi şeklinde gösteren gerçek bir ifadedir. Böylece, tüm davranışlar varlıklara doğru açık bir biçimde vardırlar. Heidegger'e göre yargı, yargıyı önceden gören davranışların açıklığından kendi sağdüzenliliğini (correctness) ortaya çıkartır. Bir yargı ya da önermenin sağdüzenliliği (the correctness of the statement) ancak davranışların açıklığıyla mümkündür diyen Heidegger, şöyle devam eder:."Bundan sonra sağdüzenliliği (correctness), öncelikle doğru olarak ne mümkün kılıyorsa, doğruluğun özü gibi daha orjinal ve doğru olmak zorundadır."[10]

Bundan dolayı, Heidegger geleneksel doğruluk tanımındaki önermelerde ve yargılarda doğrunun, orjinal bir biçimde bulunmadığını ileri sürer. Eğer değilse, soru şu şekilde sorulabilir: **Sağdüzenliliğin olanaklı temeli nedir ve doğrunun özü nedir?** (the questions is what the ground of the possibility of correctness is or what the essence of truth is.)

III

"Doğrunun Özü Üzerine" adlı makalenin üçüncü bölümünü geleneksel doğruluk anlamından Heidegger'in kendi görüşüne bir geçiş ve Heidegger'in kendi görüşünü açıkladığı bölüm oluşturmaktadır. Daha önce söylenildiği gibi, eğer doğru, önermede yani yargıda değilse, doğru nerededir? Ve **doğrunun özü nedir?** Heidegger'e göre, sağdüzenliliğin (correctness) olanaklı içsel şartlarını oluşturan geçerliliğin açıklığı, özgürlükte (freedom) temellendirilmiştir. Kısaca, **doğruluğun özü özgürlüktür** (Namely, the essence of truth is freedom).[11]

Şimdi, Heidegger'in özgürlükten ne anladığını açıklamak gerekir. Çünkü doğru nedir sorusu özgürlük nedir sorusuna dönüştü. Her şeyden önce, gerçek doğru, mutlak ve değişmezdir. Bu yüzden, doğru, insanın özünde var olan değişkenlik ve mükemmel olmayan bir yapı üzerinde asla temellendirilemez. Yalnızca doğru olmayan (untruth) köklerini insanda bulabilir. İnsanın özgürlüğünde, hakikatın özünün temellerini aramak boşunadır. Diğer bir yandan ise, özgürlük anlayışını birden fazla görüş içinde açıklamak mümkündür diyen birisine karşı Heidegger şöyle devam eder: "Sanılabilir ki özgürlük, insanın bir malıdır ya da özgürlüğün özünün, daha fazla soru sormaya ne ihtiyacı vardır,

ne de o, bu sorgulamaya izin verir, ya da herkes, insanın ne olduğunu bilir."[12] Bu tür düşünme ancak bir yanılgıdan ibarettir. Biz özgürlüğün özünü de sorgulayabiliriz. Böylece, geleneksel doğru kavramından sonra, Heidegger için, doğrunun özü olarak kabul ettiği özgürlük kavramını ve bununla ilgili olan kendi öz görüşünü, *"Doğrunun Özü Üzerine"* adlı makalesi ile uygun bir biçimde bu üçüncü kısımda tartışacağız. **Eğer hakikatın özü özgürlük ise, özgürlüğün özü nedir?**

Heidegger için, "**özgürlük** doğruluğun içsel olanaklılığının temelidir, çünkü özgürlük kendi özünü gerçek doğrunun eşsizliğindeki çok orijinal ilkesinden almaktadır."[13] **Özgürlük,** bir şey için bir tür açıklık olarak anlaşılmalıdır. Bunun için, **özgürlük,** açık bir alanda açık olanın ne olduğunu ve varlıkları varlıkların kendisi olarak verendir. **Özgürlük,** kendisini varlıkların-olmasını-sağlama olarak açığa vurur. (Freedom revals itself as letting beings be.)

Her ne kadar "**varlıkların-varlık-olma**" ifadesi olumsuz alınabilirse de, Heidegger bunu olumsuz anlamda almaz. Heidegger için, "**varlık-olmak** kendisinin varlıklarla birlikte olmasıyla ortaya çıkar... **varlık-olmak** – yani, açık alanda varlıkların kendisiyle birlikteliğiyle ortaya çıkmasıyla oluşan anlamlardaki varlıklar gibi varlık-olmaktadır...."[14]

Burada Heidegger, Yunanca ***"Aletheia"***. terimini kullanıyor. Yunanlılar için, *aletheia*, açık alan (open region) anlamındadır. Yani o, doğrudan çok, açıklık, gizli olmayan, ve üstü açık olan anlamına gelmektedir. Bu bağlantı yalnızca literal anlamda değildir, aynı zamanda bir önermenin doğruluğunda sıradan ve olağan doğru kavramıyla ilgili bir gizem de içermektedir.

Heidegger için, **varlıkların-olmasını-sağlama** (letting-beings-be), kendisini varlıklar içinde kaybetme anlamına gelmez. Fakat, meydana gelmek varlıkların nasıl ve ne olduklarıyla ilişkisi sonucu kendi kendilerini açığa vuran bir geri çekilmedir. Bundan dolayı, bu **varlık-olmasını-sağlama, özgürlük, aslında ortaya çıkarma ve var-olma veya var-oluştur. (exposing and ek-sistent***) **Bu anlamda, doğrunun özü, özgürlüğün özü, varlıkların açıklığında kendini ortaya koymakla açığa çıkar.**[15]

Bu nedenle Heidegger özgürlüğün, sağduyunun tanımladığı anlamda olumlu ya da olumsuz olmadığını ileri sürerek, özgürlüğün tüm sağduyu tanımlarından öncel bir anlamda ve Varlığın varlık olarak açıklığındaki **var-oluş** şekli olduğunu kabul eder. Kısaca, özgürlüğün kendisi, varlığın Varlık olarak saklandığı yerden üstünü açtığı anda öncel bir biçimde kendi kendisi olarak var-oluşudur.[16]

Heidegger, var-oluş kavramının ne olduğunu, daha doğrusu bu kavramdan kendisinin ne anladığını açıklama gereğini duyar. Ona göre, **existence -var-oluş,** geleneksel fel-

---

***Heidegger I döneminde Heidegger, existence terimini vurgulamadan kullanmaktadır. Heidegger II'de ise, Heidegger ek-sistent kavramını tire ile ayarmaktadır. burada Heidegger, ek-sistent teriminin önemini vurgulamak ve var-oluşun Varlık'ın temeli olduğunu göstermek istemektedir.

sefenin anladığı anlamlarda yani önümüzde hazır-olan (present-at-hand) ve tek tek nesnelere ait olan (existentiell) anlamlarına gelmez. Onun için, özgürlük olarak doğrulukta temel bulan **ek-sistent,** varlığın-Varlık-olma açıklığındaki ortaya çıkıştır.

Heidegger, varlıkların açıklığından, insan var-oluşuna (ek-sistent) bir bağlantı yaparak, batı felsefesinin ilk düşünürlerinin Varlığın açıklığını ***"physis-natura"*** olarak anladıklarını öne sürer. Böylece, ona göre, tarih Varlığın açıklığının sorgulanmasıyla başlar. Başka bir deyişle, "özgürlük, var-oluş (ek-sistent), belirgin Da-sein (disclosive Da-sein), insanı içerir ve kapsar... **Yalnızca insanın var-oluşu tarihseldir. Doğanın tarihi yoktur."**[17] Heidegger için, insanın tarihi Varlıkların açığa çıkışının tarihidir. (The History of man is the history of unconcealment of Beings.) Tarih, yalnızca Varlığın tarihidir. Sonuçta, varlıkların-olmasını-sağlama anlamında özgürlük, varlığın açıklığı olarak anlaşılan doğrunun özünü ifade eder. Bu yüzden, doğru, önermenin bir özelliği olamaz. Kısaca doğru, Varlığın açıklığıdır.

Eğer özgürlük insana ait bir şey değilse, doğru-olmayan (untruth) nasıl insanla ilgili olabilir? Heidegger, doğru ve doğru-olmayanın Varlıkta olduğunu ve bu durumun çelişkili olmadığını öne sürer. Burada şu soru sorulabilir: Doğru-olmayan (untruth) nasıl olur da doğrunun özü olan özgürlükle ilişkili olabilir? Başka bir deyişle, doğru-olmayanın, doğrunun özüyle olan ilişkisi mutlaka açıklanmalıdır.

Bu soruyu açıklamak için, doğrunun özü kadar doğru-olmayanın özü de açıklanmalıdır. Doğru-olmayanın özünü geniş bir biçimde açıklamanın tek yolu yine doğrunun özündedir: Özgürlük. **Doğrunun özü kendini özgürlük, var-oluş, varlıklar-olma-hali, ve Varlıkların açıklığı olarak açarak ortaya koyar.** buna ilaveten, varlıkların-olmasını-sağlama bir ahenklilik ve düzenliliktir (atuning). Öte yandan, olma-hali içsel ve aynı zamanda bir gizlilik, örtülülük, ve kapalı olma halidir. Eğer doğru, Varlığın açıklığı ise, gizlilik (concealment) doğru-olmayandır diyen Heidegger, doğru-olmayanın ne olduğunu şu tümcelerle açıklar:

Açıklık ve gizli olmayan olarak algılanan doğru ile ilişkili bir anlamda düşünüldüğü zaman, gizlilik, bir tür açık olmama ve bundan dolayı da doğru-olmayan, doğrunun özüne en çok uygun olandır... Bir bütün olarak varlıkların gizliliği, doğru-olmayanlar, bu ya da şu varlığın her tür açıklığından daha eskidir. Açık olanın içinde olan açık olmayan ve gizliliğe doğru kendini yönelten **olma-hali**'nden bile daha eskidir.[18]

Böylece, gizlilik ve açık olmayan ontolojik olarak açıklığa önceldir. Başka bir deyişle, varlıkın-olmasını-sağlama, kendi yerini gizli olanda bulur. Eğer gizli olma, açık olana öncel ise Da-sein'ın her bir anında gelip giderek ortaya çıkan özgürlüğe de önceldir. Heidegger Da-sein'ın bu davranış biçimine **gizemlilik (mystery)** adını verir. Bu gizemlilik, yalnızca bireysel varlıklara ait değil, aynı zamanda bütün Da-sein'lara aittir. Bu ilkel gizem, doğru-olmayanı ve insanın Da-sein'ını yani var-oluşunu (ek-sistent) belirler.

Heidegger'e göre, doğru-olmayanın (gizli olanın), doğru (açıklık) üzerinde kesin bir

önceliği vardır. Her ne kadar doğru-olmayanın gizemliliği unutuldu ise de, gizem kaybolmadı. O, daima insanı belirler. Heidegger bu düşüncelerini şu tümcelerle açıklar:

Fakat Da-sein'ın unutulmuş gizemi, unutulmakla ortadan kalkmadı: Hatta unutulmuşluk, özgün bir andaki unutulanın kaybolmasına araç oldu.[19]

Heidegger için, yalnızca bir yol olanaklıdır. O da, tüm şeyleri kapsayan gizemi ortaya çıkarmak ve yeniden anımsamaktır. Heidegger şöyle devam eder: "böylece devamlılık, yalnızca Da-sein'ın var-oluşunda değil aynı zamanda ısrarı (in-sist) ile doğurduğu kendi isteksiz desteğinde de ortaya çıkar."[20] Bunlara ilaveten, "insanın gizemden, mevcut elde var olana, şu anda olan bir şeyden daha sonrakine, ve buradan da gizemliye bağlantısı, bir **yanlışa düşmek (erring)** ve hatalı olmaktır."[21] Heidegger gizli olanın unutulmuşluğunu **yanlışlık (errancy)** olarak adlandırır.

Yanlışlık, burada ne anlama gelmektedir? "Yanlışlık, ısrarlı var-oluşun kendini unutması ve devamlı olarak kendisini yeniden yanlış yorumlamasıyla ortaya çıkan bir değişimle oluşan özgür bir alandır."[22] Errancy (yanlışlık), insanın tüm yaşamı boyunca yaptığı bütün yanlışlarla temellenmektedir. Yanlış yorumlama, doğrunun önsel özünün esasıdır. Her ne kadar insan, yanlış yapsa da, Heidegger inanırki "insan, yanlışlığın kendisini tecrübe ederek, Da-sein'ın gizemli yanlış yapmasında değil de, kendisinin yanlış yola düşmesine izin vermeden kendi var-oluşunun olanaklı düzenliliğine yükselebilir."[23]

Bunlardan başka, yanlışa düşmek, gizemliliğin kaynağı olması kadar tutarlı Da-sein'ın gizemden uzaklaşıp zorunlu bir şekilde varlığa bağlanmasıdır da.[24] Doğru-olmayan, hem yanlışa düşmek hem de gizemliliktir. böylece, yanlışa düşmek ve gizemlilik insan yaşamını belirleyen niteliklerdir. Kısaca, yanlış ve üstü örtüklük, hakikatın önsel özüne aittir.

Birisi, insan için değişken ve geçici olan doğru içinde gizemliden ve yanlıştan nasıl sakınılması gerektiğini sorabilir. Ne zaman insan yanlışı ve gizemli olanın kendisini tecrübe ederse, o zaman, insan yanlışı ve gizemli olanı reddetme gücüne sahip olabilir diyen Heidegger, sakınma ve kurtulmanın yanlışı ortaya çıkardığını ve yeniden anımsanmasını sağlama olanağını verdiğini ileri sürer; böylece, insan yanlışın kendisini yanlış olarak algılayabilir. Sonuçta, özgür ve tutarlı yaşamında insan, yanlışı ve gizli olanı bilir ve tanır.

IV

Şimdiye kadar geleneksel doğruluk tanımı ve Heidegger'in doğrudan ne anladığı açıklanıp tartışıldı. Şimdi ise, Heidegger'in kendi makalesinde yaptığı gibi, biz de bir sonuca ulaşmak istiyoruz. Bu sonuç açık bir şekilde **"felsefe ve doğru"** ve **"Varlık ve doğru"** aralarındaki ilişkiyi gözler önüne serecektir.

Heidegger'e göre, doğrunun özünü irdeleme ve yeniden yorumlama sırasında, felse-

fenin en temel ve merkez konusuna vardık. Diğer bir deyişle, Platon'dan beri sorulmasına rağmen, **doğrunun özü** sorusu bizi **Varlığın doğruluğunun** ne olduğu sorusuna götürdü. "Böyle bir önsel soru olan Varlığı düşünmek Platon'da "**felsefeye**", sonrakilerde "**metafiziğe**" kaynak oluşturdu",[25] diye düşünen Heidegger, şunları da bu düşüncelerine katar: Felsefe kadar, sağduyu da felsefenin ve düşüncenin başlangıcında yer aldı. Heidegger için, felsefe, sağduyudan ayrılmalıdır. "Felsefi düşünme, özellikle gizlinin etkisinde olmayan, fakat kendi öz doğruluğunda ve anlamanın açık bölgesinde kendi değişmeyen özünü isteyen tek kararlı açıklıktır."[26]

Bunlardan başka, Heidegger, Kantçı felsefe anlayışıyla bir bağlantı kurarak, Kant'ın felsefesinin kendi temel metafizik prensipleri üzerinde oturduğunu söyler. batı felsefelerinin tersine, Heidegger felsefeyi onun önsel konumunda ele almak ister. Felsefenin, varlıklar yerine Varlık'la ilgilenmesi gerektiğini ifade eden Heidegger, düşüncelerini şu tümcelerle sürdürür:

Felsefe, öz kavramında **Varlığı** irdeler... Doğrunun özünün, soyut bir evrenselin içeriğinden boş bir genelleme olmadığını göstermek istiyoruz, fakat yine de gizem, uzun bir süre boyunca alıştığımız düşünce biçimi olan bir bütün olarak Varlığın özünün (Being-what) "anlamının" tarihteki belirginliği eşsizdir."[27]

Heidegger için, **doğrunun özü** sorusu, **özün doğruluğu** sorusu üzerinde temellenmiştir. Doğrunun özü maddesel bir biçimde anlaşılırken, özün hakikatı sözsel anlaşıldı. Bu anlamda, **"doğru, Varlığın temel karakteri olarak aydınlatan bir sığınaktır."**[28] Burada aydınlatan sığınak, aslında Varlık ve Bilginin uygunluğu anlamındadır. Böylece, "doğrunun özü sorusuna verilen cevap, Varlığın tarihindeki değişik anlamlılıktır."[29] Çünkü Varlık, gizemlinin ışığında daha önseldir; bu yüzden, aydınlanmaya açıklık yanı **Aletheia** adı verilmiştir.

Heidegger'e göre, diğer teoriler, tutarlılık ve karşılıklılık (uygunluk) teorileri, tamamen ne doğru ne de yanlıştır. Onlar, doğru hakkında bazı önemli ve doğru noktalara sahipler. Fakat onlar, doğrunun özünü bulmak için yeterli değillerdir. O zaman, doğrunun özü nedir? Heidegger, doğrunun özünü öncellikle Da-sein'ın açıklığında, özgürlükte, ve var-oluşta bulur. Buna karşılık, öncellikle doğrunun özünün bu anlamı, **Varlığa Varlık olarak bağlantılıdır.** Bu yüzden, bu bir son nokta değil, fakat düşüncemizin başlangıcıdır.

"Doğrunun Özü Üzerine" adlı makale ile Heidegger, yeni bir düşünüş alanına geçer. *Varlık ve Zaman*'dan sonra, Heidegger bu makaleyi 1930'da yazdı. *Varlık ve Zaman*'da doğrunun özü sorusunun çok iyi geliştirilip yorumlanamadığını düşünen Heidegger, bu irdelemeyi bu makalede yaparak **doğrunun özü** ve **Varlığın doğruluğu** sorularına yeni olanaklar alanı açmayı başarır.

Bu yeni görüş, aslında yeni bir gelenek olarak metafiziğin arkasında yatmaktadır. Biz buna, batı metafiziğinde tarihsel alın yazgısının hakikatı adını veriyoruz; böylece, biz

daha önce hiç edinmediğimiz bir tecrübe edinebiliriz. Sonuçta, Heidegger **Varlığın Doğruluğu** anlamada *"Doğruluğun Özü Üzerine"* adlı makalesi ile yeni bir yol açar. Bu makaleden sonra, Heidegger, Varlığın doğruluğunu sanatta ve sanat eserlerinde arar. Düşünüş biçimi şiirsel olurken **Varlığın Doğruluğu** şiirsel düşünce ile kavranılmaya çalışılır. Başka bir söyleyişle, o, artık **Varlığın Hakikatı** ve **Doğrunun özü** hakkındaki düşünüş yolunda şiirsel dilin deneyimi ile konuşmak ister.

Bu yeni düşünce ışığı altında, Heidegger Hölderlin'in **kutsal (holy)** olarak gördüğü ve algıladığı **doğruyu** düşünür. Heidegger'e göre, Hölderlin yeni ve diğer başlangıca aittir. Çünkü o, kutsalın anlamını ve ne olduğunu şiirlerinde yaşamıştır. Bu nedenle, **doğru, tarihsel Da-sein'ın temelini oluşturan kutsalın deneyimidir.** Doğruyu, Varlığın açıklığı olarak görebildiğini öne süren Heidegger, Hölderlin gibi düşünürler için şunları düşünür: Şair, ne zaman doğaya**** cevap verirse, o zaman bir şairdir. İşte, Hölderlin doğanın (Varlığın) tüm zamanlardan ve çağlardan eski ve önsel olduğunu görmüştür. Varlığın (doğanın) bu özelliği bir **aletheia,** bir kutsal, bir açıklık olarak doğrudur. Sonuçta, Heidegger, doğrunun bu yeni anlamını, Hölderlin'in şiirlerinde bulur.

We are a sign that is not read
We feel no pain, we almost have
Lost our tongue in foreign lands.[30]
Yorumlanmayan imgeleriz
Hiç hissetmeyiz acımızı, fakat o hep içimizde
Yitirdik dilimizi yabancı topraklarda.

****Burada doğa kavramıyla Varlık anlatılmak istenmektedir.

Kaynakça

Heidegger, MARTIN. "On the Essence of Truth", *Basic Writings*. Trans. by David Farrel Krell. New York: Harper and Row, Publ., 1977.

Kockelmans, Joseph J. *Heidegger on the Art and Art Works*. Boston: Martinos Nijhoff, Publ., 1985.

On the Truth of Being. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Notlar

1. Kockelmans, *On the Truth and Being*, s. 1.
2. *Basic Writings*, s. 18.
3. *Basic Writings*, s. 119.
4. *Basic Writings*, s. 19.
5. *Basic Writings*, s. 119.
6. *Basic Writings*, s. 120.
7. *Basic Writings*, s. 120.
8. Kockelmans, *On the Truth and Being*, s. 6.
9. *Basic Writings*, s. 123.
10. *Basic Writings*, s. 123.
11. *Basic Writings*, s. 125.
12. *Basic Writings*, s. 126.
13. *Basic Writings*, s. 127.
14. *Basic Writings*, s. 127.
15. *Basic Writings*, s. 128.
16. Kockelmans, *Heidegger on Art and Art Works*, s. 158.
17. *Basic Writings*, s. 129.
18. *Basic Writings*, s. 132.
19. *Basic Writings*, s. 134.
20. *Basic Writings*, s. 135.
21. *Basic Writings*, s. 135.
22. *Basic Writings*, s. 136.
23. *Basic Writings*, s. 136.
24. Kockelmans, s. 14.
25. *Basic Writings*, s. 137.
26. *Basic Writings*, s. 138.
27. *Basic Writings*, s. 139.
28. *Basic Writings*, s. 140.
29. *Basic Writings*, s. 140.
30. Hölderlin'in Mnemosyne (memory)'sinden alınmıştır. *Basic Writings*, s. 359.

Yıldırım, Cemal (1994). "V. Hacıkadiroğlu'nun F. T.'nın 16. Kitabındaki "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" Başlıklı Yazısı Üzerine." Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 138-140.

VEHBİ HACIKADİROĞLU'NUN, F.T.'NİN 16. KİTABINDAKİ "DUYU DENEYİ VE GERÇEK DENEY" BAŞLIKLI YAZISI ÜZERİNE

Cemal Yıldırım

"Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" başlıklı yazınızı okuduğumda aklıma takılan bazı noktalar oldu. Bunlardan önemli saydığım birkaçına kısaca değinmekle yetineceğim:

1) "Deney" kavramı bence yanlış bir seçim. Sanırım "deneyim" daha yerinde olurdu. Bildiğiniz gibi, "deney", yerleşik anlamında, bir sav ya da hipotezi test etmek amacıyla *koşulları yapay olarak düzenlenen* bir gözlem biçimidir. "Duyu deneyi" yerine "Duyumsama", gerçek deney yerine "kavramsal deneyim" ya da düpedüz algılama daha uygun olmaz mıydı?

2) Deneylerimizin "duyu" ve "gerçek" diye ayrılması da bana hem yapay hem de yanlış gelmektedir. Bir kez "duyu deneyi" diye bir şey varsa, buna da "gerçek" diyemez miyiz? Deneylerimizin bir bölümüne "gerçek" derseniz öbür bölüm, üstü örtük biçimde de olsa, gerçekdışı sayılmış olmuyor mu? Sonra, daha önemlisi, iki deneyim arasındaki *kesin* ayırmanızı doğru bulmuyorum. Deneylerimiz basit duyumsamadan bilgi ve kavramsal düşünmeye dek kesiksiz uzanan karmaşık bir süreçtir. Zaten siz de verdiğiniz tanımda (belki de farkında olmaksızın) bunu dile getiriyorsunuz. "Duyu deneyi"ni, "duyumları gözlemleyip" ("duyumları gözlemleme" ne demekse) "gözlemin verdiği ideler üzerinde tanımlar yapma" olarak nitelemektesiniz. "Duyu deneyi" duyumların verdiği ideler üzerinde zihinsel işlemler yürütmekse, bunun kavramsal olmadığı nasıl söylenebilir? "Bilgi" denilen şey de, duyu verileri üzerinde zihinsel işlemlerle ulaştığımız, sonra gözlem veya deney verileriyle doğruladığımız şey değilse nedir? Bu ister duyusal ağırlıklı, ister zihinsel ağırlıklı olsun, bilgidir, değişik ölçülerde kavramsaldır. Öte yandan, "gerçek deney" dediğiniz ve "bir nesneyi kullanarak ondan nasıl yarar ya da zarar görebileceğimizi saptama" işlemi diye tanımladığınız süreç, aslında "duyumlar üzerinde zihinsel işlem" diye belirlediğiniz "duyu deneyi"ne, bilgi açısından, pratik bir boyut katma dışında bir şey sağlamamaktadır.

3) Kavramları ya kavramsal bilgiyi "kullanma"yla bağlı tutan ya da sınırlayan görüşünüze de katılmıyorum. Kullanma, amaca görecel olarak, ekstra bilgi sağlayabilir; ama bir nesneyi şu ya da bu şekilde kullanmak belli bir önbilgiyi gerektirir, üstelik bu bilgi salt

duyumsal olamaz, belli ölçüde kavramsaldır. Başka bir deyişle, bir nesneyi kullanma bilgi sınırımızı genişletebilir, yeni kavramlara yol açabilir; ama kullanma yalnız başına "gerçek bilgi"nin, kavram üretmenin önkoşulu olmak şöyle dursun, tam tersine, önbilgi ya da belli kavramlar olmadan gerçekleşemez.

Vehbi Bey, belirttiğim bu noktaları yanıtlamaya değer bulursanız, F. T.'nda uygun gördüğünüz biçimde yer vererek tartışmaya açabilirsiniz.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun bu mektupla ilgili görüşleri:

(1) Sayın Yıldırım önce 'deney' sözcüğü yerine 'deneyim'in kullanılmasını öneriyor. Bu sözcükler günümüzde genellikle Yıldırımın önerdiği biçimde kullanılıyorsa da bu konuda bir terim kargaşası bulunduğu da bir gerçek olduğundan burada bunun üzerinde durmayacağım.

(2) Yıldırım deneylerimizin duyu deneyi ve gerçek deney olarak ayrılmasının hem yapay hem de yanlış olduğunu düşünmektedir. Önce şunu belirteyim. Buradaki 'gerçek' sözcüğünü gerçek-dışı ya da sanal karşıtı olarak kullanmıyorum. Ben duyum yoluyla edinilen izlenimler üzerinde zihinsel işlemler yapmanın, bize, nesnelerin ne olduğunun bilgisiyle ilgili kavramlar kazandıramayacağını, o türden kavramlar kazandıran, dolayısıyla da bize bilgi sağlayan, deneylerin duyularla hiç ilgilerinin bulunmadığını, buna göre duyum ya da izlenim edinmeye 'deney' demenin bile uygun olmadığını öne sürüyorum. Ancak bütün felsefe tarihi boyunca duyum ya da izlenim edinmeye 'deney' adı verildiği için ben de buna 'duyu deneyi' gibi özel bir ad veriyorum. Buna göre nesnelerin bilgisiyle ilgili kavramlar kazanmamızı sağlayan deneylere, onları, kavramlar edinmeye yaramayan duyu-deneyi ya da sözde-deneyden ayırmak için *gerçek deney* adını veriyorum. Bu, kısaca, Locke'un ve bütün bir deneyci geleneğin, hatta bir bakıma idealistlerin de, bize bilgi verdiğini kabul ettikleri deney türünün gerçekte bilgi vermediği anlamına geliyor. Şimdi bunu açıklamaya çalışacağım:

Locke, "usun ve bilginin gereçleri" olarak gördüğü idelerin kaynağının, bir tek sözle, *deney* olduğunu belirtir. Yine Locke'a göre bizdeki *"sarı, ak, sıcak, soğuk, sert, acı, tatlı* ideleriyle duyulur nitelikler dediğimiz niteliklerin idelerini ediniriz". Yani eğer nesnelerden edindiğimiz ideler ya da izlenimler üzerinde yaptığımız zihinsel işlemlerle elde ettiğimiz sonuca 'algılama' adını verirsek, bir nesneyi algılamakla o nesnenin bilgisini edinmiş oluruz.

Oysa bu anlamdaki algılama bize nesnelerin bilgisini vermez. Önümde duran kalemin *kalem* olduğunu daha önceden bilmiyorsam, onun rengini, sertliğini, yuvarlak, uzun ve sivri uçlu olduğunu v.b. algılamakla onun kalem olduğunu öğrenemem. Çünkü kalem, şu renkte, şu kılıkta v.b. bir nesne değil yazı yazmaya yarayan bir araçtır. Demek

ki kalemin ne olduğunu, ancak, ya kendim onunla yazı yazarak, ya başkalarının onunla yazı yazdığını görerek ya da başkalarına sormak, sözlüğe bakmak türünden araştırmalarla öğrenebilirim. Doğal olarak kalemin ne olduğunu başkalarından ya da kitaplardan öğrendiğim durumlarda da o bilgi, son aşamada, yine gerçek deneyden öğrenilmiştir. Yani kalemin ne olduğu konusundaki ilk bilgi, her durumda, duyularla hiç ilgisi olmayan bir yoldan öğrenilmiştir. Bu deneyler sırasında duyumlar, deyim yerindeyse, ancak seyirci işlevi görür ve ne olduğunu gerçek deneyden öğrendiğim kalemi yeniden gördüğümde "Evet, bu nesneyi tanıyorum, bu benim, ya da başkalarının, kendisini kullanarak yazı yazdığımız ya da 'kalem' sözcüğünün karşılığı olarak bana tanımı verilen nesnedir" diyebilmemi sağlar. Böylece algılama, yukarda sözünü ettiğimiz anlamıyla bana, kalemin ne olduğunun bilgisini değil, olsa olsa, karşımda bir kalem bulunduğunun *haberini* verir.

Görülüyor ki iki tür deney arasında kesin bir ayrım vardır ve genellikle kabul edilen anlamıyla algılama bilgi veren bir deney değil, yalnızca haber veren bir sözde-deneydir. Duyu deneyleri bize renk, kılık, sertlik v.b. türünden ve doğruca duyulardan türetilen basit kavramların bilgisini verirmiş gibi görünürse de gerçekte hiçbir bilgi vermez ve nesne kavramları da Locke'un ve onunla birlikte bütün deneyci filozofların, hatta Platon dışındaki bütün idealist filozofların da öne sürdükleri gibi, doğruca duyumlardan türetilen basit kavramlar üzerinde yapılan zihinsel işlemlerle elde edilmez.

(3) Kavram edinme konusunda 'kullanma' terimini ancak kalem türünden çok basit araçlarla ilgili olarak kullandım. Böyle araçların bilgisinin, onları seyrederek ya da duyular yoluyla algılayarak değil, ancak onlarla kurulan yaşam ilişkileriyle edinilebileceğini anlatmak istedim. Yalnız kalem için değil, pek çok nesneler için de durum böyledir. Örneğin bir çocuk 'masa' kavramını masaları seyrederek, onların dört ayaklı, tablalarının dört köşe v.b. olduğunu algılayarak edinmez. Çocuk için masa bu görüntülerden hiçbiri değil, üzerinde yemek yenilen, ders çalışılan ya da başka işler yapılan bir ev eşyasıdır. Bu tanımın içinde duyusal algılamayla ilgili hiçbir niteliğin bulunmadığı açıktır.

Duyu deneylerinin her gün başımızdan geçmekte ve hangi nesnelerin karşısında bulunduğumuzu bize haber vermekte olmasına karşın, gerçek deneyle bilgi edinmek öylesine zor ve zaman alıcıdır ki, biz gerçek deneylerin verdiği bilgileri genellikle başkalarından ya da kitaplardan yani dil yoluyla öğreniriz. Bu yüzden laboratuvarlarda yeni bilgiler elde etmek isteyen bilim adamlarının gerçekleştirdiği deneyler dışındaki gerçek deneyler, ancak, insanların kendileri farkında olmadan başlarından geçen ve onlara, nesnelerin ne olduğunu değil de kimi yaşam olaylarının ne olduğunu öğreten deneylerdir.

Rızatepe, Harun (1994). "Kavramların Edinilmesi Üstüne Düşünceler."
Felsefe Tartışmaları (17. Kitap): 141-150.

KAVRAMLARIN EDİNİLMESİ ÜSTÜNE DÜŞÜNCELER

Harun Rızatepe

Felsefe Tartışmaları'nın son sayısında Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu alışılmış olanlardan epey farklı bir epistemoloji öğretisi geliştirme çabası ortaya koyuyor. Alışılmış literatürde kavramlar konusunun ontoloji ana dalı altında ele alınmasına karşın VH kavramların nasıl elde edinildikleri konusunu ele alıyor, kavramların epistemolojisini inceliyor. Ama en önemli yenilik bilgi öğretisinde duyuların ve tekrarın işlevlerinin sorgulanması. Yerleşik empirisist öğretiye göre her türlü bilgi beş duyu sayesinde edinilir, olay tipleri arasındaki nedensellik ilişkileriyse söz konusu olay tiplerinin örneklerinin hep peş peşe algılanmasıyla öğrenilir. Zayıf bir rakip olarak değerlendirilen rasyonalist öğreti ise kavramların nasıl edinildiği konusunda *Deus ex machina* (düzenin dışında bir güç) türü bir açıklama önerir: "kavramlar zihnin yapısında mündemiçtirler, hiçbir türlü edinilmeleri söz konusu değildir, nasıl çocuklar ana-baba edinmezlerse öylece zihinler de kavram yapılarını edinmezler, tersine o kavram yapısı sayesinde zihin kimliği kazanırlar" demeye gelen bir anti-açıklama getirir.

VH'nin yeni öğretisi anılan öğretilerin her ikisinden de kökten ayrılıyor: Rasyonalizme karşı kavramların yaşarken, yaşama süreci içinde, yavaş yavaş edinildiklerini öne sürüyor, empirisizme karşıysa kavramların edinilmesinde duyuların işlevinin çok sınırlı olduğunu, olgu tipi örneklerinin üst üste algılanmasının ise hiçbir epistemik önemi olmadığını öne sürüyor. Hepsinin kökünde ***yaşam deneyimi*** kavramı var: Yaşarken, hayatla haşır-neşir olurken, edindiğimiz, edinmek zorunda kaldığımız, deneyimlerimizden çıkarıyoruz kavramlarımızı; bunlar ise duyumlara dayanmıyor, daha çok eskilerin, 'ihsas'tan tefrik ederek, 'his' dedikleri farkındalık türüne dayanıyor.

Devam etmeden okuru uyarmalıyım: ben kendi edindiğim izlenimi yazıyorum, kendi zihnimin süzgecinden geçeni yazıyorum; Sayın VH'nin görüşlerini –hatta elimden geldiği kadar bile olsa– tekrar etmek niyetiyle değil. Bu yüzden özür dilenmesi gerekirse peşinen dilerim. Öne süreceğim eleştiriler de, buna bağlı olarak, yanlış, eksik anlamalara, hiç anlamamalara, dayandığından söz konusu öğretiye hiç dokunmayan eleştiriler olabilir. Okumaya devam edecekler bu riskleri peşinen kabul etmiş olurlar.

'Yaşam deneyimi' kavramı gerçekten önemli, felsefeyle günlük yaşam arasındaki dargınlığı (Platon'dan mı, Katolik manastırlarından mı, nerden kaynaklanırsa) bir ölçüde

gidermek yolunda atılmış gecikmiş bir adım. Beş duyumuzla nasıl edindiğimizi açıklamakta çok zorlanacağımız birçok kavramımız var, parasızlık, beğenmek, onaylamamak, şımarık bulmak, öfkelenmek, sonsuzluk, birden fark edivermek; sonu gelmez herhalde. Üstelik çok daha 'duyusal' sayacağımız kavramların kimisini bile 'beş duyu'ya dayandıramıyoruz. Cinsel açlık, hoşlanma, besin açlığı, susamak, örneğin Tahin Helvası 'içi çekmek', 'kafayı bulmak', ne bileyim kediye dokunmaktan 'içi bir tuhaf olmak'; bu düzeyde bile malum beş duyuyla edinilmemesinin hesabını vermekte çok zorlanılacak o kadar çok 'gündelik' kavram var ki! Locke'dan gelen 'ikincil nitelikler' bu başlık altında felsefecilerin gözüne çarpan ilk örnekler olmuş, oysa bunlar fark edilince öbür karşı-örneklerin de arkasının çorap söküğü gibi gelmesi beklenirdi.

Bunu söylerken kralın hakkını yememeli derim: Beş duyu sayesinde edindiğimiz, kavramlar hiç olmadığını öne sürerek bu sefer de tefrîte varmamalı. Beş duyumuzla edindiğimiz birçok kavram hemen akla geliyor: Dokunmayla sert-yumuşak, soğuk-sıcak, düzgün-pürüzlü, tat alma duyusuyla tatlı-acı-baharatlı, işitmeyle ton ve ses hacminin derecelerini, görmeyle renk, biçim, perspektif ile ilgili tüm kavramlarımızı edindiğimizi inkâr edemeyiz. Üstelik birkaç duyunun birlikte uygulanmasıyla edindiğimiz kavramlar daha da çok: Denizi hem renginden, hem kokusundan tanırız; tahin helvasını görünce tadını da anımsarız; daha kediyi uzaktan görünce tüyünün verdiği dokunma duyumu akla gelir; birçok zihinde serçe kavramı bir görüntü ve ses yumağı olarak belirir. Böyle duyumlar yumağı olarak analiz edilebilen kavramlarımız o kadar çok ve olağandır ki uzunca bir süre birçok aklı başında adam böyle analizlerin bütün kavramlar için geçerli olacağını öne sürmüşlerdir; bunların hepsinin de bir şeyden anlamadığını mı söyleyeceğiz?

Kavramları oluşturan, onların öğeleri olan duyumları birer yumak olarak bir arada tutan, bağ tevali eden birlikte duyumlama durumlarıyla oluşur. Tahin helvasının tadıyla görüntüsünü hep birlikte algıladığımızdan onları bir yumağın öğeleri olarak düşünür, anımsar, kavramlaştırırız. Görünce tadlarını hatırlamasa insan, havuçla kabağı tefrik etmek çok zor olurdu: beyaz havuç var (İngilizcesi *parsnip*, Yozgat'ta kendimi gördüm, adını dert etmiyorlar, 'ak havuç' dediler), kabak da onun tam olmamış yeşili sanılabilirdi pekâlâ. Demem o ki kavramlarda böyle farklı duyumların yumaklanması kavramların –ilgili bölümünün, hiç değilse– işlevlerini yapabilmelerinin gerekli bir koşulu: Bu sayede bir duyum türünü alıp duyumlanan nesne örneğinin vereceği aşağı yukarı bütün –türde ortak– duyum türlerini birden kavrıyoruz, başka duyumsama edimlerine gerek kalmadan. Bundan dolayı birlikte algılanma olgularının tekrarı yalnız nedensellik ilişkilerinin fark edilmesi aşamasında ortaya çıkmaz: Bizzat kavramların oluşturulması evresinde devreye girer, önem kazanır.

Kimi kavramları oluşturan duyum yumakları öteki kimi yumaklardan daha karmaşıktır: 'Lale' kavramını da, 'sebze' kavramını da duyumlar cinsinden analiz etmek müm-

kündür, ama ikinci kavramın analizi için en çok birkaç çiçek biçimi çizilir, yaprağı sapı çizilir, "çiçeği sarı, beyaz, mor, kırmızı ya da ebrulî olur" denir, olabilirse beş-on resim gösterilir, pek bi gabî olmayan herkes bir daha her cins laleyi her görüşte teşhis edebilecek kadar muhkem edinir 'Lale' kavramını. Bu örnekle bile hangi görme duyumlarının söz konusu olduğunu dile getirmek imkânsıza yakın zordur, ama hiç değilse üç-beş de renk anarak maksat hâsıl edilir.

'Sebze' kavramı için iş çok daha zor: Bir kere her bir sebze için 'Lale' için yapılanı tekrar etmeniz gerekir. (Mantarı, domalanı, şeker pancarını, onun yeşilliğini –pazı– sayacak mısınız, öyle kararlar da vereceksiniz bu arada.) İkinci aşamayı duyumlara dayandırmak imkânsız gibi: "bunların her biri bir cins sebzedir" bilgisini aktaracaksınız. Olağan olarak bu bilgiyi farklı sebze türü örnekleri karşısında 'sebze' sözünün telaffuz edildiğini fark etmekle ediniriz. Gine de empirisistleri tatmin edecek bir analiz vermiş sayabilirsiniz kendinizi: Duyum öbeklerinin hep birlikte edinilmelerine dayanan bir açıklama verilmiş oluyor.

Bir kez farklı karmaşıklık düzeylerinin söz konusu olduğu teslim edilince ilk bakışta duyumlar ve tekrar cinsinden analiz edilemeyeceği düşünülen kavramların da çok karmaşık empirisist analizleri bulunabileceğine karar vereceğiniz durumlar olabilir. Sayın VH'nin duyumlara dayanılarak değil, yalnız yaşanarak, *erfahrung* ile, edinilebilecek kavramlara örnek olarak 'yükseklik' kavramını öneriyor: "yüksekçe bir yere tırmanma tecrübesini yaşamamış olan bu kavramı edinemez, beş duyuyla değil, tırmanarak edinilebilir ancak yükseklik kavramı" demeye getiriyor. Haklı olsa bu görüş, hakîrin yükseklik kavramını hiç edinmemiş olmaklığım iktiza eder: Ömür boyu üç basamak merdiveni çıkmakta bayağı zorlanmışımdır. Oysa bana öyle gelir ki başkalarının tırmanmalarını, hatta TV ekranında, seyretmekle de pekâlâ ediniliyor yükseklik kavramı. Aksi varit olsa pek azımızın 'bıçaklanmak' kavramını edinmiş olması beklenirdi. Bir Allahın canlı kulu da 'ölüm' kavramını edinmemiş olurdu.

Genelleyerek söylenirse, insanların yaşadıkları deneyimler, gerek duyu deneyimleri gerek yaşam deneyimleri, birbirinden epey farklıdır. Kavramların oluşma genealojisi insandan insana çok fark eder, ama oluşan hep aynı kavramdır. Kavramın zihinden zihine taşıdığı öznel bellek giysileri ne ölçüde farklı olursa olsun her zihin için ortak bir nesnel içeriği olur her kavramın; düşünce alış-verişindeki işlevlerini bu ortak içerik sayesinde gerçekleştirirler. Duyu deneyi olsun yaşam deneyi olsun, deney birikimleri doğrudan kavramlara dönüşmüyor anlaşılan: Çok farklı deney birikimlerinin aynı kavrama temel olabildiği ortada. Deney birikimlerinden kavramların damıtılmasını sağlayan zihin sürecinde dilin önemli bir payı olmalı: Aynı dili konuşanların aynı kavram dağarını edinmelerinden ibaret değil dilin başat etkisi, herhangi bir dili iyi öğrenenler aşağı-yukarı aynı kavram dağarını edinmiş oluyorlar; ne kadar farklı ortam ve özel koşullarda yaşarlarsa yaşasınlar. Demek kavram edinmede hiçbir belli deneyin vazgeçilmez kertede önemi

yok. Helen Keller duyu deneylerinden olduğundan daha büyük ölçüde yaşam deneyimlerinden de kısıtlıydı, ama İngilizce öğrenme süreci içinde her aydının irtikâb etmiş olduğu kavram dağarını o da irtikâb etmişti. Bu bakımdan kavram dağarını teker teker bireylerin deney birikimlerini, özel ama çok önemli bir bakımdan, çok geniş ölçüde tevsiî eden bir lütuf saymak gerek.

Bu durum büyük ölçüde kavramların aralarında tanımlanabilir *(interdefinable)* olmalarına bağlı olsa gerek: Olabilir ki az sayıda kavram şu ya da bu türlü deneylere dayanarak öğreniliyor, ama büyük çoğunluğu ötekilerinin aralarındaki ilişkileri kavramak yoluyla ediniliyor. Bu sürecin en belirgin olduğu kavramlar alanı matematik: Orada bütün alanın kavramlarının belli birkaç temel kavramdan türetilmesi açıkça ortaya konabiliyor; olabilir ki temel kavramlar da geniş çapta birbirleriyle olan ilişkileri sayesinde belirginlik kazanıyorlar. Benzer bir karşılıklı belirleme örgüsünün tüm kavramlarımızı kapsayan maksimal küme içinde yürürlükte olması akla pek yakın geliyor. Zihinlerin hiç karşılaşmadıkları nesnelerin kavramlarını bu kavram örgüsü içinde edinmeleri bana pek mûnis geliyor. Bir doğruluk payı varsa bu varsayımda, kavram edinmenin asıl yolunun tek tek her bir kavramı deneylere dayanarak tanımak olmadığı, bunun ötesinde, dil öğrenmekle koşut ortaya çıkan, bütün bir kavram yapısını bütünüyle edinmek olduğu görüşü gündeme gelir.

'Üçgen' kavramını edinmek için üç ayrı 'doğru parçası' kavramına gerek olmaması bu bağlamda açıklanabilir: Herhangi bir kavramı oluşturmak için bileşenlerinin birer 'kopyası' (zihin kopyası?) yeter, gerisi içeriklerin özel biçimde bileşmeleriyle sağlanır. Örneğin 'üçgen' kavramı 'doğru parçası' ve 'üç kenarlı yüzey' kavramlarının bileşimidir. Bunun gibi örneğin 'yirmibir' kavramı üç ayrı yedi kavramının toplamından oluşmaz, kendisi tek bir kavramdır, ama 'üç kere yedi' kavramına anılan kavramlar *lattice*'i içinde 'nicel denklik' bağıyla bağlıdır. 'Üçgen' kavramıysa bu *lattice*de 'üç', doğru parçası' ve 'yüzey' kavramlarının kesişme noktası olarak belirlenir. Bunun gibi altının *acqua regia*da eridiğini öğrenen birinin zihindeki 'altın' mefhumu ne kabarır ne de şişer, olan o zihinde 'Altın' ve 'Eriyebilir olma' (bir de, belki yeni edinilen *'acqua regia'*) kavramları arasında bağıntı kurulmasıdır. Ama bu bağıntı belli bir zihnin mefhumlarını arasında yeni kurulur, yoksa bizatihî kavramlar arasında ezelden beri vardır.

Deneylerden kavramlara giden yolun araştırılması epistemoloji için çok heveslendirici bir ödev olmalı: Dil felsefeyle bilgi felsefesinin ara kesiti bâkir olduğu kadar verimli bir alan olabilir. Klasik empirisist öğretiyi sorgulamaya başlamışken yaklaşım açısından da sorgulanmaktan çekinmemeli derim.

Demem o ki "her kavram beş duyu (ve tekrar) cinsinden analiz edilemez" görüşü benim aklıma pek yakın; ama tadında bırakmalı, tutup, "oysa efendim her kavram yaşanarak edinilir, başka yolu yoktur" gibi tefrîte varılmamalı. Bence en değerli tespit kavram edinmenin yolunun tek olmadığı tespitidir; "şu yolu da var, bu yolu da var" denirse geri-

sini "başka hangi yollar var, bunlar nasıl ilişkili birbirleriyle?" gibi epistemik açıdan verimli sorular sorup araştırarak getirmek mümkün olur. Futbol takımı tutar gibi tek bir yolu tutup onun üzerinde direnmenin empirisizmin hatasını tekrar etmek olacağı görüşündeyim.

Fırsat bulmuşken kavramlarla nedensellik bağlantısının ilişkisi konusunda bir görüş dile getireceğim. Kavramları oluşturan duyum yumaklarını bağlayan bağıntıyla iki ayrı kavramı neden-eser bağıyla bağladığı öne sürülen bağıntının aynı bağıntı olduğunu düşünüyorum: Olgu tiplerinin bütün örneklerinin birlikte ortaya çıkmasına dayanan *concurrence* –birlikte meydana çıkma– bağıntısı. 'Ateş' ile 'yanmak' nedensellikle bağlı iki ayrı kavram mıdır? Bana kalırsa yakmayan ateş olmaz, o yüzden 'yanmak' 'ateş' kavramında mündemiçtir, ve öyleyse "Ateş yakar" önermesi 'ateş' kavramının yapısını açıklayan analitik bir önermedir. Oysa her yanma ateş yüzünden meydana gelmez, ondan 'yanma' kavramında, 'ateşin sonucu olma' kavramı mündemiç değildir, buna göre "bu yanma olayı ateşten çıktı" önermesi sentetiktir. Bu yolda düşünmeyi sürdürerek nedensellik bağıntısının kavramların yapısına işlemiş bir bağıntı olduğu savunulabilir. Tersine kavramlarda mündemiç, öyleyse dile getirilmesi analitik önerme sayılan, bilgilerin de kavramların içine, oluşturma aşamasında, tekrar eden deneyimlerle girdiği, –ama sonra dilin yapısına da sindiği– düşünülerek analitik önermelerin deneyimden büsbütün bağımsız oldukları yolundaki yerleşik görüş sorgulanabilir.

Yerleşik bilgilerin yenilenmesi, büsbütün yenilenmese bile şöyle bir dirgenlenip havalandırılması, sorgulanıp incelenmesi, hep iyi olur, sağlıklı olur. Felsefenin temel işlevi bu değil midir? Ama deşeceğim, dağıtacağım diye eldeki samanı yakıp kül etmeye kalkmak bana göre akıl kârı değildir.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun bu mektupla ilgili görüşleri:

Sayın Rızatepe benim, bilginin temelini oluşturan, kavramların edinilmesiyle ilgili önerimin gerek deneyci (empiricist) gerekse rasyonalist öğretilerin her ikisinden de kökten bir ayrılık gösterdiğini açıkladıktan sonra benim önerimin önemli bir bölümüne katıldığını açıkça belirtiyor. Uzun bir epistemoloji geleneğine açıkça karşı çıkan önerimin, bir bölümüne de olsa, böyle bir destek görmenin beni heyecanlandırdığını belirtmek isterim.

Küçük bir anlaşmazlığın aydınlatılması sonunda, konunun Rızatepe'yle anlaştığımız bölümünün onun düşündüğünden çok daha büyük olduğunu göstermeye çalışacağım. Fakat daha önce Kant'tan vereceğim bir örnekle rasyonalist öğretinin bu konudaki tutumuna bir açıklık getirmem gerekiyor. Kant Prolegomena'da "... 'Altın sarı bir madendir' örneğinde olduğu gibi, kavramların deneysel (empirical) olduğu durumlarda bile anali-

tik yargılar *a priori*'dir" diyor. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi genellikle kavramların *a priori* olduğunu öne süren Kant bir yandan da deneysel kavramlar bulunduğunu kabul ediyor. Ben bunu şöyle anlıyorum: Kant'ta ve genellikle rasyonalist filozoflarda kavramlar duyusal içeriklidir. Bu kavramların edinilmesinde duyu deneyinin de bir işlevinin bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Rasyonalistlere göre *a priori* olan şey dağınık duyusal nitelikleri bir kavram olarak birleştiren çevreler ya da doğruca kavram kurma yetisidir.

Böylece rasyonalist filozofların Platon'dan ayrıldığı nokta, genellikle sanıldığı gibi, onları ruhun ölümsüzlüğüne başvurmak zorunda olmayışları değildir. Platon'a göre ruh duyular dünyasına gelmeden önce kavramları çerçeveler olarak değil tam kavram olarak tanımaktadır. Böylece Platon'da kavramların duyusal içerikleri yoktur. Örneğin altın kavramı sarılık niteliği içermez. Platon'a göre duyular, yalnızca, duyular dünyasına gelmeden önce bilinen, böylece duyusal içerikleri bulunmayan, o kavramları anımsatmaya yarar. (Duyular dünyasına gelmeden önce edinilmiş olan kavramların duyular yoluyla anımsanması Platon'un öğretisi için çözülmez görünen bir sorunsa da bu burada bizi ilgilendirmiyor). Kavramların duyusal içeriksizliği konusunda ben de Platon'a katılıyorum ve böylece rasyonalistlerden *a priori*'yi kabul etmemin dışında ikinci bir noktada ayrılmış oluyorum. Böylece ben kavramların, Platon'un düşündüğü gibi, *a priori* olarak bilinmeyip duyular dünyasındaki deneylerimizden elde edildiğini öne sürüyorum.

Şimdi Rızatepe'yle uyuştuğumuz ve ayrıldığımız noktaların açıklamasına geçiyorum. Rızatepe birçok kavramları duyularla hiç ilgisi olmayan, benim gerçek deney adını verdiğim, bir tür deney yoluyla edindiğimizi kabul ediyor, üstelik buna 'yaşam deneyimi' gibi bir ad da veriyor. Benim bu tür deneye verdiğim 'gerçek deney' adı, Sayın Cemal Yıldırım'ın yazısında da anlaşılacağı gibi, duyu deneyinin gerçek olmadığı türünden bir yanlış anlamaya yol açtığı için Rızatepe'nin önerdiği adı kullanmak belki de daha uygun olacaktır. Öte yandan 'deneyim' sözcüğünü Rızatepe'nin de Yıldırım'ın kullandığı anlamda kullandığı görülüyor. (Bu konu üzerinde hiç olmazsa felsefeciler arasında bir anlaşma sağlanabilse çok iyi olur).

Şimdi artık Rızatepe'yle birinde uyuşmadığımız ötekinde de uyuşmamış gibi göründüğümüz iki noktanın açıklanmasına geçebiliriz. Uyuşmadığımız nokta bilginin duyular aracılığıyla da elde edilebilip edilemeyeceğidir. Bu konu çok önemli olduğu için bunu daha sonra ele alacağım. Uyuşmaz göründüğümüz nokta ise bilgiyi yalnızca kendi deneyimizle mi edindiğimiz konusudur. Bu konudaki küçük bir anlaşmazlığı kaldırınca ortada bir uyuşmazlığın bulunmadığının görüleceğini sanıyorum.

Rızatepe benim yalnızca yaşanarak, *erfahrung* ile, edinilebilecek kavramlara örnek olarak 'yükseklik' kavramını önerdiğimi belirtiyor ve buna, yükseklik kavramının başkalarının dağa tırmanışını seyrederek de edinilebileceğini söyleyerek karşı çıkıyor. Hemen söyleyeyim, benim yazımda gerçek deneyin (ya da yaşam deneyinin) insanın kendi

yaşamı içindeki deneylerden ibaret olduğunu düşündüren bir tümce varsa, anlatmak istediğimi yanlış anlatmışım demektir. Ben bilgilerimizin, ya da bilginin temelinde bulunan kavramların edinilmesini sağlayan deneylerin yalnızca insanın kendisinin ya da çevresindekilerin değil, bütün isanların deneyleri olduğunu düşünüyorum. Öyle ki, insanın doğruca kendi deneylerinden edindiği bilgiler yok denecek kadar azdır.

Üstelik insanın çevresindekilerin deneylerini gözlemleyerek edindiği bilgiler de çok değildir. Bilgi genellikle başkalarından dinleyerek ya da kitaplardan okuyarak öğrenilir. Bilginin kendilerinden öğrenildiği başkaları ya da kitaplar da verdikleri bilgiyi daha başka kimselerden ya da başka kitaplardan almışlardır. Fakat bütün bunları ilk öğrenenler bu bilgiyi duyu deneyinden değil gerçek deneyden öğrenmiştir. Örneğin dağa tırmanmanın güçlüğünü kendi deneyinden de bilen kimseler bile bu bilgiyi kendi deneylerinden önce, ya küçük bir yüksekliğe tırmanmanın güçlüğünü görüp onunla ölçüştürerek, ya da başkalarından dinleyerek ya da kitaplardan öğrenmişlerdir. Yaşam deneyinin verdiği bilgiler derken ben bunların hepsini düşünüyorum. Böylece bize bilgi veren deney türü üzerinde Rızatepe'yle yüzde doksanlık bir anlaşmaya vardığımız söylenebilir.

Rızatepe bilgi konusunda uyuştuğumuz noktaları belirttikten sonra "kralın hakkını da yememek için" beş duyumuzla (yani duyu deneyiyle – V. H.) edindiğimiz birçok kavramın bulunduğunu öne sürüyor ve bunları: Sert-yumuşak, soğuk-sıcak, düzgün-pürüzlü, acı-tatlı gibi birçok örnekleriyle ortaya koyuyor. Oysa ben duyularımızın bize kesinlikle bilgi vermediğini öne sürmekle bilginin temel birimleri olan kavramların da duyu deneyiyle elde edilebileceğini öne sürmüş oluyorum.

Buradaki güçlüğün duyular yoluyla elde edildiğini öne süren geleneksel anlayışın etkisinden kurtulamamış olmaktan doğduğunu sanıyorum. Ben yazımda duyular yoluyla edinildiği tartışmasız gibi görünen renk kavramının bile ancak yaşam deneyleri aracılığıyla öğrenilebileceğini göstermeye çalıştım. Orada verdiğim örneğe göre, bir çocuğun, büyüğü mavi, küçüğü kırmızı olan iki topu varsa o çocuk, gördüğü mavi şeylerin büyük topunun, kırmızı şeylerin de küçük topunun renginde olduğunu düşünerek mavi ve kırmızı kavramlarını öğrenmiş olur. Bu da duyuların en basit öğeleri olan renklerin kavramlarının bile yaşam deneyiyle, yani yaşamda kullanılan ya da karşılaşılan şeylerin yardımıyla, öğrenildiği anlamına gelir.

Buna göre Rızatepe'nin verdiği örneklerin hepsinin yaşam deneyinde birer karşılığının bulunduğu ve o kavramların o yoldan edinilmiş olması gerektiğini gösterebiliriz. Örneğin sertlik duyumu kendi başına bize hiçbir bilgi vermez. 'Taş serttir" demekle taşın başka nesnelerle kolay çizilemeyeceği, kolay ezilemeyeceği, belli hızla başımıza çarptığı zaman bizi öldürebileceği türünden, yaşam deneyleriyle ilgili durumları düşünemiyorsak bizde sertlik kavramı yok demektir. Pürüzsüzlük kavramı, yüzeyin üzerinde devinen şeylerin kolayca kayacağını, acılık kavramıysa belli türden besin, ilaç vb.nin çiğnenip yutulmasının hoş olmadığını, hatta nesnedeki acılıktan büsbütün başka bir anlamda

bize bir acı duyumu verdiğini belirten kavramlardır.

Bu noktada, Rızatepe'yle konunun esasında vardığımız anlaşmanın eksik kalmaması için büyük çaba harcadığımı belirtmek isterim. Bir ara öyle oldu ki "Benim duyu deneyiyle elde edilemeyeceğini söylediğim kavramlar bize nesnelerin ya da niteliklerin ne olduğunu bildiren *bilgi* kavramlarıdır. Oysa Rızatepe'nin verdiği örnekler bize hangi nesne ve nitelikler karşısında bulunduğumuzu bildiren *haber* kavramlarıdır" diyerek aramızdaki uyuşmazlığı yok etmeyi düşündüm. Ancak yeniden düşününce bunun sorunu çözmeye çalışmak yerine ondan kaçmak anlamına geleceğini gördüm. Ben yine de konuyu daha iyi aydınlatmak için çaba göstermeyi sürdüreceğim. Rızatepe'nin de çaba göstermesini diliyor ve umuyorum. Böylece sonunda belki de aynı noktada buluşabiliriz.

Sayın Rızatepe başka bir mektubunda da benim yazımdaki "yinelenmeye dayanan tümevarımın olanaksızlığı" görüşüne karşı çıkıyor. Mektubun konuyla ilgili bölümü şöyle:

Sf. 24'ün başında, iki olayı haber veren duyumların birlikte algılanmasının nedensellik iddiasına destek veremeyeceği biçimindeki belli savdan sonra "Bir defa birliktelik böyle bir iddiaya temel olamazsa tekrarlanan birliktelik duyumsamaları da temel olamaz" gibi, belki de tam anlayamadığımdan, garibime giden bir şey yazmışsınız. Bir model önererek bunun mümkün olabileceğini, başka başka olgu yumakları içinde tekrar etseler bile iki olgu tipinin genel olarak birlikte tezahür ettiklerinin bu türden olgu yumaklarının tekrar tekrar gözlemlenmeleri halinde fark edilebileceğini göstermeye çalışacağım. Bu karşı modelle ilgili görüşlerinizi yazarsanız şükran duyarım.

Hep birlikte tezahür ettikleri saptanacak olan olgu tipleri S ve Ş olsun; öbür olgu tipleri A, B, C, D, filan olsun.

Olgu 1: S1, Ş1, A1, B1, D1
Olgu 2: S2, Ş2, A2, C2, F2
Olgu 3: S3, Ş3, D3, C3, G3
.....
Olgu n: Sn, Şn, Dn, Fn, Jn

Bana kalırsa dikkatli biri bu olgu yumaklarına bakarak S ve Ş tipi olguların hep birlikte ortaya çıktıklarından, en azından, şüphelenir; endüksiyon öğretisi de bundan fazla bir şey söylenemiyor.

Sayın Rızatepe'nin konumuzla ilgili olarak söylediği bunlar. Ben bu yöntemin Hume'un tümevarım kuramıyla bir ilgisinin bulunduğunu sanmıyorum. Gerçekten, Rızatepe'nin Olgu 1 olarak belirlediği saptama Bacon'un önerdiği ve genellikle bilimsel araştırmalarda uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem günlük yaşamda rasgele kimselerce uygulanamaz. Çünkü olgular yumağında S1 dışındaki olayların S1 ile az çok *ilgili* (relevant) olabileceği önceden tahmin edilen olaylardan seçilmesi ve bir yere kaydedilmesi gerekir.

Üstelik bu yöntemde bir kez Olgu 1 yumağı saptandıktan sonra Olgu 2, Olgu 3 v.b.larının saptanmasına gerek kalmaz. Önce S1 ile Ş1'in birlikteliği varsayılır ve bunun sınaması yapılır. Eğer her örnekte Ş1'in yanında S1 ortaya çıkıyorsa sorun çözülmüş demektir. Eğer bu olmuyorsa bu kez A1, bu da olmazsa B1 v.b. ile ya da bunlardan ikisini ya da üçünü bir araya getirerek deney yapılır. Eğer hiçbirinden sonuç alınamazsa S1 ile *ilgili* olayların doğru saptanmamış olduğu anlaşılır. O zaman yapılacak şey ilgili olabilecek yeni olaylar aramaktır.

Bu yöntem Hume'un önerdiği anlamda bir tümevarım olmadığı gibi, günlük yaşamda bunun uygulanabilirlik niteliği de yoktur. Çünkü günlük yaşamda hiç kimse bir S1 olayıyla *ilgili* olaylar yumağını saptayıp bunu bir yere kaydedecek durumda bulunmaz. Zaten bu kimse bir Ş1 olayının S1 ile *ilgili* olabileceğini düşündüğü anda, başka olayları düşünmeden, bunun sınamasını yapmanın yollarını arayacak, böylece bu da yinelenmeye dayanan bir tümevarımın değil, varsayma ve sınama yönteminin bir uygulaması olacaktı.

Yinelenmeye dayanan tümevarım, Pavlov'un bir köpek üzerinde yaptığı deneylerin de gösterdiği gibi, ancak hayvanlarda geçerli olabilir (doğal olarak düşünme ve konuşma aşamasına gelmemiş çocuklarda da böyle olmalıdır). Pavlov ünlü deneyinde, denek olarak kullandığı bir köpeğe yemek vermeden önce zil çalmış, hemen arkasından da yemek vermiştir. Deneyin yeterince yinelenmesinden sonra, zilin çalınışının ardından, yemek gelmemiş olmasına karşın, köpekte salya salgılarının başladığı saptanmıştır. Salya salgısı yemek bekleme anlamına geldiğine göre, bundan, iki olayın (zil sesi ve yemeğin gelişi) birlikteliklerinin yeterince yinelenmesinden sonra birinci olayın ortaya çıkışının ikincisinin beklentisine neden olduğu sonucuna varılmıştır. Burada, tam da Hume'un önerdiği gibi, yinelenmeye dayanan bir tümevarımın söz konusu olduğu doğrudur. Fakat köpek için geçerli olan böyle bir sonuç yetişkin bir insan için de geçerli olabilir mi?

Şimdi de söz konusu laboratuvarda, yapılmakta olan bilimsel deneyle hiç ilgisi olmayan fakat çevresinde geçen olaylarla ilgilenmekten de geri kalmayan bir seyircinin bulunduğunu düşünelim. Bu seyirci, köpeğe yemek verildiğini görmeden hemen önce zil sesini duymuş yani bir zil sesi izlenimi edinmiştir. Fakat o aynı zamanda ayak sesleri, konuşma sesleri, yere düşerek kırılan ya da kırılmayan eşyanın çıkardığı türden birçok ses izlenimleri daha edindiği gibi, değişik türden görsel izlenimler de edinmiş olmalıdır.

Yemek geldiğini gören seyirci yemek gelmeden önce hangi izlenimleri edinmiş olduğu üzerinde düşünebilse bile, izlenimler geçip gittiğine göre onların hepsini anımsayamayacağı gibi, anımsamış da olsa, bunlar arasında yemeğin gelişiyle *ilgili* olabilecekleri seçip bir yere (hatta belleğine) not edebilmesine olanak yoktur. Çünkü *ilgili* izlenimleri seçmek konu üzerinde yeterli bilgiyi gerektirir.

Böylece, yemeğin birinci gelişinde ilgili izlenimleri seçip, belleğine de olsa, kaydedememiş olan seyirci için yemeğin ikinci ve daha sonraki gelişlerinde bir yinelenmenin or-

taya çıktığından söz edilemez. Bu da yinelenmeye dayanan bir tümevarımın mantıksal olarak olanaksız olduğu anlamına gelir. Burada, böylesine olanaksız bir sürecin köpekte nasıl gerçekleştiği sorulabilir.

Köpekte yemek beklentisi bir bilme durumu olarak değil, salya salgısı biçiminde, fizyolojik bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Hayvanlarda, beslenme ya da haz ve acı duyma gibi yaşamsal önemdeki ve çok sınırlı sayıdaki konularda, mantıksal olarak olanaksız görünmesine karşın, böyle fizyolojik tepkilerin ortaya çıkabileceğini hem Pavlov'un deneyi hem de hayvan terbiyecilerinin başarıları göstermektedir. Ancak, düşünme aşamasına gelmiş insanda, hem fizyolojik tepkiler işlerliğini büyük ölçüde yitirmiştir, hem de öyle bir insanın öğrenmek zorunda olduğu şeyler sayılamayacak kadar çoktur. Bu bilgilerin tümüne yakın bir bölümü, örneğin 100 derecede kaynadığı, ateşin kâğıdı yaktığı türünden bilgiler, insanın bedeni ve haz ve acı duygularıyla ilgili değildir.

Laboratuvardaki seyircinin, olaylar yumağı içindeki *ilgili* olaylardan birini ya da birkaçını seçip belleğinde tutacak kadar bilgili olduğu durumlar bulunabilir. Örneğin zil sesini duyan seyirci bunun ayak sesi ya da konuşma sesleri gibi sıradan bir ses olmadığını, genellikle çevresindekilere bir şeyleri haber vermek için özel olarak üretilen bir ses olduğunu düşünebilir. O zaman da o, olayların gelişigüzel yinelenmesini bekleyecek yerde "Bu kez zil sesinin ardından özel bir olay olarak köpeğe, yemek verilmesi gibi bir olay (belki de en çok bir ya da iki olay daha) ortaya çıktı, bakalım ikinci zil sesinden sonra bunlardan hangisi ortaya çıkacak" diye düşünür ve böylece yinelenmeye değil, yine varsayım ve sınama yöntemine başvurmuş olur.

Yinelenmeye dayanan tümevarım olanaksızlığını 1981'de yayımladığım "Kavramlar Üstüne" adlı kitabımda ortaya attığım gibi sonra da başka kitaplarda hem de F. T.'daki yazılarımda belirtmeye çalıştım. Bunlarla ilgili olarak beklediğim kabulü göremedim. Öyle ki Sayın Rızatepe'nin mektubuna yanıt olarak, burada yaptığıma benzer, bir açıklama gönderdiğimde, o, verdiğim yanıtın da kendisini tatmin etmediğini bildirdiği gibi, onun mektubunu gösterdiğim Sayın Arda Denkel kendisinin de Rızatepe'nin görüşünü paylaştığını belirtti. Ancak ben, epistemolojinin bu yaşamsal önemdeki konusu üzerinde düşünmeyi ve başkalarını da yeniden düşünmeye çağırmayı sürdüreceğim.