DIEMER / PATZIG / FEYS / HEINEMANN / KÖNIG
MARGENAU / STEGMÜLLER / DELIUS
FRENZEL / STRATENWERTH
FETSCHER / KEMPSKI
BUMANN / KRINGS
BAUMGARTNER

GÜNÜMÜZDE FELSEFE DİSİPLİNLERİ

Türkçesi:
Doğan Özlem

Felsefe / Mantık / Lojistik (Sembolik Mantık) / Ontoloji
Metafizik / Bilgi Kuramı / Ek : Bilgi Kuramı Tarihçesi
Doğa Felsefesi / Bilim Kuramı / Etik (Ahlâk Felsefesi)
Estetik / Hukuk Felsefesi / Tarih Felsefesi
Siyaset Felsefesi / Dil Felsefesi

ara

ara yayıncılık 43
Felsefe Dizisi 12
Birinci Baskı: 1990
© ara yayıncılık & Doğan Özlem
kapak: Vedat Çorlu
dizgi: Ara Ajans 527 87 30
baskı: Gülen Ofset, İstanbul
Ara Yayıncılık, Ankara Cad. Konak Han
No: 43/15 Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel: 527 87 30

DIEMER / PATZIG / FEYS / HEINEMANN / KÖNIG
MARGENAU / STEGMÜLLER / DELIUS
FRENZEL / STRATENWERTH
FETSCHER / KEMPSKI
BUMANN / KRINGS
BAUMGARTNER

GÜNÜMÜZDE FELSEFE DİSİPLİNLERİ

Türkçesi:
Doğan Özlem

Felsefe / Mantık / Lojistik (Sembolik Mantık) / Ontoloji / Metafizik
Bilgi Kuramı / Ek : Bilgi Kuramı Tarihçesi / Doğa Felsefesi
Bilim Kuramı / Etik (Ahlâk Felsefesi) / Estetik / Hukuk Felsefesi
Tarih Felsefesi / Siyaset Felsefesi / Dil Felsefesi

ara yayıncılık

65. yılında
hocam NERMİ UYGUR'*a*
D.Ö.

İÇİNDEKİLER

Felsefe (A.Diemer)..... 11

TEORİK FELSEFE DİSİPLİNLERİ

Mantık (R.Feys)..... 31
Mantık (G.Patzig)..... 55
Lojistik (Sembolik Mantık) (G.Patzig)..... 73
Ontoloji (A.Diemer)..... 93
Metafizik (F.Heinemann)..... 129
Bilgi Kuramı (A.Diemer)..... 153
Bilgi Kuramı (F.Heinemann)..... 171
Ek: **Bilgi Kuramı Tarihçesi** (Krings/Baumgartner)..... 193
Doğa Felsefesi (H.Margenau)..... 247
Bilim Kuramı (W.Stegmüller)..... 279

PRATİK FELSEFE DİSİPLİNLERİ

Etik (Ahlâk Felsefesi) (H.Delius)..... 311
Etik (Ahlâk Felsefesi) (F.Heinemann)..... 335
Estetik (I.Frenzel)..... 361
Estetik (F.Heinemann)..... 373
Hukuk Felsefesi (G.Stratenwerth)..... 399
Tarih Felsefesi (I.Fetscher)..... 413
Siyaset Felsefesi (J.v.Kempski)..... 445
Dil Felsefesi (W.Bumann)..... 477

Ad Dizini..... 501
Kavram Dizini..... 523

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Bazı Batı ülkelerinde köklü bir yayın geleneği vardır: Yirmişer, otuzar yıllık aralarla (ki, bu aralar gitgide kısalmaktadır), felsefede ve bilimlerdeki son durum, felsefenin ve bilimlerin sistematik tanıtımını, konu, alan ve problemlerinin tarihsel bir betimini içerecek şekilde, kitap veya kitap dizisi halinde okuyucuya sunulur. Bu kitap veya kitap dizisi, felsefede ve ilgili bilim alanında o ülkede uzmanlığını kabul ettirmiş kişilerin kendi uzmanlık alanları üzerine yazılarından oluşur.

Bu kitapta, bu tür iki kitaptan seçilmiş yazıların çevirileri yer almaktadır (*). Okundukça görülebileceği gibi, ortalama 15-35 sayfalık bu yazılar, sadece ilgili felsefe disiplinini tanıtma amacına da yönelik değildir ve yazarların kendi bakış açılarından o disiplinle ilgili görüş ve eleştirilerini de içermektedir. Tanıtma, görüş bildirme ve eleştiri, tüm yazılarda ortak özellikler olarak bulunmaktadır ki, bu özellikler, yazıları didaktik olmaktan kurtarıp dinamik ve tartışmaya açık metinler kılmaktadır. Kitapta bazı disiplinler için (mantık, bilgi kuramı, doğa felsefesi, ahlâk felsefesi ve estetik) iki ayrı yazıya da yer verilmiştir. Bu yazılar, aynı disiplinin farklı bakış açılarından nasıl farklı biçimlerde betimlenebileceğine örnek olmaları bakımından ve okuyucuya bir karşılaştırma olanağı vermek amacıyla ardarda konulmuşlardır.

Türkçede felsefe disiplinlerini tek tek ve hele son durumlarıyla tanıtan telif ve çeviri yayınlar yok denecek kadar azdır (**). Beni başlangıçta bu çevirileri yapmaya yönelten motif de, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe Anabilim Dalı'nda vermekte olduğum derslerde, öğrencilerimin eline disiplinleri

---

(*) *Philosophie*, Hrsg.: A.Diemer/I.Frenzel, Frankfurt/M., 1970, 4. baskı, *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, Hrsg.: F.Heinemann, Darmstadt 1970, 2. baskı

(**) Bkz.: *Felsefenin Temel Disiplinleri*, H.Heimsoeth, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi kitabevi, İstanbul 1986.

tanıtıcı birer metin verebilmekti. Yıllardır teksir, fotokopi gibi yollarla öğrenciye ulaştırmaya çalıştığım bu metinler, burada bu kitapta toplanmış oldu.

Okuyucunun hocalığıma yorarak hoş göreceğini umduğum bir uyarı yapmaktan kendimi alamıyorum: 15-35 sayfalık bu yazılar, şüphesiz ki, ilgili felsefe disiplini hakkında bir genel çerçeve bilgisinden ve bazı eleştirel tutamaklardan fazlasını veremez. Bu yazılarda, disiplinlerin tüm konu ve problemlerine yer verilemeyeceği açık olduğu gibi, bir kaç cümle veya paragraf içinde ele alınan konu ve problemlerin yüzlerce yıllık koca birer tarihleri olduğu unutulmamalıdır. Zaten kitap, esas işlevini, felsefeye ilgi duyan okuyucuyu burada bildirilenlerle yetinmeyen bir sorgulama, eleştirme ve araştırma, uzman okuyucuyu ise yeniden düşünme etkinliğine yöneltebildiği oranda yerine getirmiş olacaktır.

Kitabın, Türkçede türünün ilk örneği olarak bir geleneğin başlatıcısı olmasını ve muhtaç olduğumuz insan tipinin, yani düşüncede ve eylemde özgür insanlarımızın sayıca artmasına katkı getirmesini diliyorum.

Doğan Özlem
İzmir/Karşıyaka,
Aralık 1989

FELSEFE

ALWIN DIEMER

GENEL

Felsefe, hiç de insan kültürünün kökenlerinde yer alan, onunla birlikte ortaya çıkmış bir fenomen değildir. Bir kez o, oldukça geç doğmuş ve insan kültürüne sonradan katılmış bir fenomendir. O, insan kültürünün belli bir aşamasında, insanın kendisini, evreni ve içinde yaşadığı çevreyi anlamak için duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere başvurulan bir düşünme ve refleksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu, onun hem temel -bu demektir ki bugün için de geçerli olan- niteliğini ve hem de tarihsel kökenini yapan şey olagelmiştir.

Felsefe, insanın refleksiyonsuz -bu demektir ki onun kendisi,doğa ve çevresi hakkında sorgulamalara girişmeden sürdürdüğü- yaşamı karşısında, her zaman az veya çok "doğa-dışı" bir fenomen olarak kendisini gösterirse de, felsefeye ait sorular, problemler ve çözüm denemeleri, yine de sürekli olarak bu zeminden, insanın doğal yaşamından filizlenirler. Hatta bu yüzden, yaşamdan kopuk en soyut felsefe bile, en sonunda ve daima insan yaşamına ait bir fenomen olarak kendini gösterir. Öyle ki felsefenin tarihselliği de temelini burada bulur. Felsefe soruları ve felsefe problemlerine her dönemde yeni soru ve problemler eklenir; bu soru ve problemlere yine her dönemde benzer veya değişik yanıtlar ve çözüm denemeleri getirilir. Hatta öyle ki, felsefi refleksiyon "felsefenin felsefesi" ne de yönelebilir. Problemler hakkında her dönemde ileri sürülen çözümler, felsefe sistemleri ve felsefe okulları halinde karşımıza çıkar. Felsefe, bir bakıma, sorulara ve problemlere getirilen yanıtlar ve çözüm denemeleri, bu yanıt ve çözüm denemelerinin yol açtığı yeni soru ve problemler topluluğudur.

ANLAM

"Felsefe" sözcüğü Grekçe kökenlidir ve asıl anlamlarını pratik yaşamda bulan iki sözcükten oluşur: "Sophia", herşeyden önce, beceri, yapabilme gücü (iktidar), işbilirlik ve zekâ anlamlarına gelir. Onun

taşıdığı "bilme" ve "bilgelik" anlamları ikincildir. Greklerin "sophos" dan ilk anladıkları şey, "beceri ve iktidar sahibi kişi" dir. "Sophist", öncelikle yaşam deneyimi olan muktedir kişi demektir ki, giderek herşeyden haberdar olan, bilge kişi anlamını da kazanmıştır. "Philosoph" (filo-zof), öncelikle deneyimli olmaya istekli, daha sonra da (yapabilmek için) bilmeye ilgi ve sevgi duyan kişidir ("Philos", dost, arkadaş, "seven" demektir). "Filozof" sözcüğüyle ilk kez Herodot'un tarihinde karşılaşırız. Herodot, sözcüğü, birincil anlamında, yani yaşam deneyimi fazla kişi anlamında kullanır. Örneğin o, Atinalı Solon'u, bir çok ülkeyi gezip *görmesinden* dolayı "theoria" (görme, kuşatıcı bakış) sahibi bir filo-zof sayar. Sözcüğü bu anlamıyla ilk kez Pythagoras kullanmış olmalıdır. Daha sonra Heraklcitos'da da sözcüğün bu anlamına rastlarız: "Felsefe yapan insanlar pek çok şeyden haberli olmak zorundadırlar". Kavramın bugünkü kullanımıyla ilk pekin anlamına Platon'da rastlanır ki, Platon'un kavrama verdiği anlam, o zamandan beri Batı düşüncesinde yaygın olarak benimsenmiştir.

TARİH

Felsefe tarihinin alan ve sınırlarını saptayıp betimlemek, yine ancak felsefi bir zemin üzerinde mümkündür ve bu yüzden felsefe tarihi çalışmaları, her zaman belli bir felsefi kavrayıştan hareketle yapılır.

Felsefe tarihine yönelik çalışmaları ve betimleme tarzlarını aşağıdaki tiplere ayırabiliriz: 1. *Bilgi verici (aktarıcı) felsefe tarihleri*: Bunlar, mümkün olabildiği ölçüde "nesnel" bir tarzda filozofların, felsefe okullarının öğretileri üzerine bilgi verirler (örneğin Almancada *Überweg*'in felsefe tarihi bu tipin iyi bir örneğidir). 2. *Sistematik felsefe tarihleri*: Birincilere karşılık bunlar, önce - çoğu kez spekülatif/ kurgucu- bir felsefe tarihi genel betimi ortaya atarlar ve daha sonra her dönemdeki felsefe okulları ve öğretilerini, bu kendi betimleri içinde bir yere yerleştirirler (bu tür felsefe tarihlerinin klasik örneği *Hegel*'in felsefe tarihidir; daha sonraları yazılan Marksist ve varoluşçu felsefe tarihleri de bu tipe girerler). 3. *Problem tarihleri*: Problem tarihçiliği, yukarıda sözü edilen spekülatif/kurgucu felsefe tarihlerine yöneltilen tepki ve eleştirilerden doğan bir felsefe tarihçiliğidir. Kuşkusuz bu tür ta-

rihçilikte de bir bağlamdan hareketle ve belli bir eğilim doğrultusunda çalışılır; ama bu eğilim (veya inanç), bir a priori düzeyine yükseltilmez. Bu tip tarihçiliğe göre, felsefeler arasındaki sürekliliği garanti eden tek şey bizzat felsefe problemlerinin kendileridir. Felsefe tarihinin ana gövdesini felsefe sistemleri ve felsefe okulları değil, felsefe problemleri oluşturur. Öyle ki, sistemler ve okullar, bu ana gövde çevresinde dolanan dal ve yapraklar gibidir (problem tarihlerine iyi birer örnek *Windelband* ve *N. Hartmann*'ın felsefe tarihi çalışmalarıdır).
4. *Tin tarihleri*: Büyük ölçüde bireşimci bir kültür tarihçiliğidir. Bu tür tarihçilik için felsefe, din ve sanat gibi öbür kültür fenomenleriyle birarada, bunların hepsini kapsayan bir bütünün, her dönemde değişik özellikler gösteren "kültür" ün bir parçasıdır ve bu yüzden o, ancak bu bütünden kalkılarak anlaşılabilir.

FELSEFE TARİHİNDE DÖNEMLER

Genel olarak benimsendiği şekliyle bir felsefe tarihinden sözedildiğinde, akla sadece Avrupa-Batı felsefesi tarihi gelir. Bunun dışındaki felsefe ya çoğunlukla pek başlangıçlarda kalmıştır, ya da henüz yeni "kurulmaktadır". Genel olarak felsefe tarihinde aşağıdaki çağlar ayırdedilir:

I. ANTİKÇAĞ (yaklaşık: İ.Ö. 600-İ.S. 500)

1. *Arkaik felsefe* (*Sokrates öncesi felsefe*; İ.Ö. 600-400)
- Homeros ve Hesiodos da içinde olmak üzere- Thales, Anaksimandros, Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Demokritos.
Geçiş dönemi: Sofistler.
2. *Klasik Grek felsefesi* (Attika felsefesi; İ.Ö. 4. yüzyıl)
Sokrates, Platon, Aristoteles.
3. *Geç Antik felsefe* (İ.Ö. 300 - İ.S. 500): 5 büyük okul -hepsi de 529'da İmparator Jüstinyen'in buyruğuyla kapatılmıştır-
a. Akademia (Platon okulu)
b. Peripatos (Aristoteles okulu)
c. Stoa (İ.Ö. 350'den sonra)

- Grek stoası (Chrissippos)
- Roma stoası (Seneca, Marcus Aurelius, Epiktetos)
d. Epikurosçuluk (İ.Ö. 300'den sonra)
e. Yeni Platonculuk (İ.S. 200'den sonra: Plotinos)

II. (HIRİSTİYAN) ORTAÇAĞ VEYA SKOLASTİK (İ.S. 500 - 1400)

1. Dönem: *Patristik* (Kilise Babaları dönemi; (İ.S. 0 - 500)
Origenes, Augustinus
2. Dönem: *Skolastik* (500 - 1400)
a. Ön Skolastik
b. Erken Skolastik (1000 - 1200): Canterbury'li Anselm, Abelard,
c. Yüksek Skolastik (13. yüzyıl): Albertus Magnus, Bonaventura, Aquino'lu Thomas
d. Geç Skolastik (14.yüzyıl): Duns Scotus, Ockham'lı William

III. YENİÇAĞ (1400/1600 - 19. yüzyıl ortaları)

1. *Geçiş dönemi*: Rönesans, Reformasyon (1400- 1600)
2. *Büyük Sistemler Dönemi* (17. yüzyıl): *Rasyonalizm* (Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz); *empirizm* (F. Bacon, Locke, Berkeley, Hume)
3. *Aydınlanma* (18. yüzyıl) İngiliz, Fransız, Alman Aydınlanması
4. *Klasik İdealizm* (*Alman İdealizmi*, 1770-1830): Kant, Fichte, Schelling, Hegel
5. *Geç İdealizm ve İdealizm Sonrası* (19. yüzyılın başlangıç ve ortaları)

IV. ÇAĞDAŞ FELSEFE (19. yüzyıl ortalarından buyana)

DÖNEMLERİN ANA ÖZELLİKLERİ

I. *Antikçağ*: İnsan kendisini herşeyi kapsayan bir bütünün, "kosmos" un bir parçası olarak kavrar. Kosmos'a sonsuz bir yasa

("nomos physikos", "lex naturalis", "doğa yasası") egemendir. Bu yasaya, insanlar gibi tanrılar da, cansız nesneler gibi canlı varlıklar da aynı şekilde tabidirler. İnsan, "makrokosmos" karşısında bir "mikrokosmos" dur. İnsan tini (insan zihni, insan aklı), nesnelerin varoluşunu düzenleyen temel düzen ilkesine ("nous", "logos") göre çalışır ve onunla eştürdendir (Bkz: "Bilgi Kuramı", Parmenides modeli). Böyle olunca, felsefede en yüksek amaç, nesnelerin tanrısallıkla bir olan özünü seyretmektir ("theoria")

II. Ortaçağ: "Mutlak anlam" evrende değil, onu yapandadır ve bu anlama ancak onu yapana duyulan kişisel bir *imanla* varılabilir. *Tanrı* evrenin yaratıcısıdır; o evrenin ilk yapıcısı ve aynı zamanda ereğidir. Aristotelesçi terminolojiye göre, tanrı hem etkin-neden (causa efficiens), hem de erek-nedendir (causa finalis). Bu bakımdan evrenin kendi başına bir değeri yoktur, onun değeri ikincildir. O, erişeceği erek bakımından kendi içinde bir hiyerarşi, bir basamaklı düzen de gösterir. Bu düzen, en aşağı ögelerden başlayıp insan üzerinden geçerek tanrıya kadar uzanır. İnsan, "tanrının yeryüzündeki temsilcisidir". İnsan ruhu, en sonunda tanrıya yöneliktir. Felsefe, "bu evrendeki bilgelik" olarak, imana dayalı bilgelik yanında ikincildir. O, iman ve teoloji yanında ancak "teolojinin uşağı" olarak bir işleve ve "imanın ön odası", "imana geçiş koridoru" olmak gibi bir yere sahiptir. Ama çağın sonlarına doğru felsefe, teoloji ile giderek artan bir karşıtlığa bürünür ve bunun sonucu olarak, felsefenin "akıl doğrusu" na, teolojinin ise "iman doğrusu" na yöneldiği belirtilerek bir "çifte doğruluk" anlayışı gelişir.

III. Yeniçağ: Yeni düşünce, giderek artan bir şekilde insanı merkeze alır. Descartes'ın temel önermesi şudur:"cogito ergo sum" (kendimin bilincindeyim, o halde varım). Bu önerme, ortak, felsefe yapmak için dayanılması gereken temel ilke olur ve sonunda Kant'ın "Kopernikusvâri devrimi" nde en yüksek noktaya yerleştirilir. Buna göre, insan tini (akıl, zihin, benlik) nesnelere doğruca yönelmez; nesneler insan anlığı için *önce* işlenmesi gereken malzemeler durumundadırlar. Bilgi, nesnelerin zihnimizdeki doğrudan yansıları değil, ter

sine, anlığımızın nesnelere ilişkin duyumlamalarımızı işlemesinin ürünüdür. Böylece felsefi evreni aydınlatan "yeni güneş", ne Greklerin "kosmos" u, ne de Ortaçağın "tanrı"sı olur; bu yeni güneş insan aklından başka bir şey değildir. Rasyonalizm de, empirizm de, bu gelişim içinde aslında her ikisi de *süje*'den yola çıkan iki ana akım olurlar. Birincisi, insanı öncelikle bir akıl varlığı olarak görür ve akıl'ı son başvuru yeri (Instanz) sayar. ikincisi için insan bir duyu varlığıdır ve duyusal deney, her türlü felsefenin de dayanması gereken zemindir (bu yüzden bu akım *sensüalizm* olarak da anılır). Ne var ki, Alman İdealizmi, Yeniçağın sonlarında tekrar Greklerin makrokosmos-mikrokosmos öğretisine döner ve tüm gerçekliği bir mutlak "megethantropos" un , yani bir "büyük insan" ın, antropomorfize edilmiş, insana türdeş kılınmış bir tanrının (dünya tini, akıl) kendini açınlaması ve bir tarihsel gelişim süreci olarak anlar.

IV. Çağdaş Felsefe: Çağdaş felsefenin, idealist spekülasyonun parçalanıp dağılmasıyla başladığı kabul edilir. Bu felsefe, somut insana, onun tarihsel yaşamına ve bu yaşamın her türlü fenomenine derinliğine yönelmek ister. Ortaçağ "tanrı" yı, Yeniçağ idealizmi ise "tin" ve "düşünce" yi tahta çıkarmışlardı. Çağdaş felsefe "tin" ve "düşünce" yi de tahtından indirir. Çünkü, artık "tin" ve "düşünce" bile, ancak insani yaşamda ortaya çıkan fenomenler olarak görülebilirler. Onlar, olsa olsa, her kültürde değişik biçimlerde ortaya çıkan üstyapılar, insani yaşamın yansımaları olarak alınabilirler. Tüm insanlığa egemen bir "tin", bir "ide" yoktur. Bir "evrensel akıl" yerine, kültürlere göre özelleşmiş göreli "dünyàgörüşleri" ya da daha teknik bir deyimle "metafiziksel sistemler" vardır ve tüm insanlığa maledilebilecek bir "tin" den sözetmek gerekirse, bu, ancak bu dünyagörüşlerinin niceliksel bir toplamından ibaret olabilir. Çağımız felsefesinin bir temel karakteristiği olarak şu belirtilebilir: Her türlü kültür fenomeni gibi felsefe de, "insani anlam vermeler" in ürünüdür ve onun yeşereceği en iyi toprak, bu yüzden "çoğulcu toplum" modelidir.

BELİRLEME

Felsefenin genel ve bağlayıcı bir "tanım"ı yoktur. Felsefe olarak anlaşılan şeylerin toplamına bakarak da ortak bir tanım verilemez. Felsefe hakkında bir belirleme yapmak için aşağıdaki üç yoldan hareket edilebilir: Önce, salt formel bir çerçeveleme yapılabilir; daha sonra felsefe sistemlerinin bir katalogu çıkarılabilir ve son olarak da, özel felsefe tarzlarının bir tipolojisi verilebilir.

a) Salt formel düzlemde, felsefe üzerine bir en geniş ve bir de en dar belirleme tarzları vardır. Örneğin *Jaspers*, en geniş anlamda felsefeden şunu anlar: "Felsefe, insanın kendi varoluşunun bilincine vardığı yerde düşündüğü herşeydir". Böyle olunca, en geniş anlamıyla felsefe, her türlü insani düşünce ürününü, tüm dünyagörüşlerini, şiiri, sanatı, birer form olarak kapsar. Buna karşılık felsefe, köktenci bir sınırlama ile en dar anlamda "salt düşünce" olarak da anlaşılır ki, bu haliyle, *Hegel*'in spekülatif, modern kuramcıların "salt mantıksal" düşünceye indirgedikleri bir şey olur.

Bir başka formel ayırıma göre felsefe tarihi boyunca varılmış olan sonuçlar, düşünce sistemleri, aslında sürekli olarak, felsefe problemleri üzerine verilmiş yanıtlardan oluşan önermeler topluluğudur. Öyle ki, felsefe filozoflara göre değil, problemlere göre öğrenilebilir ve öğretilebilir. Bu formel-işlevsel kavrayışı *Wittgenstein* şöyle ifade eder: "Felsefe bir öğreti değil, tersine bir etkinliktir".

b) Felsefi "izm" ler aşağıda olduğu gibi gruplandırılabilir:

1. Grup: Formel-ontolojik tipler

101. Tekçilik (monizm)
102. Çokçuluk/ikicilik (pluralizm/dualizm)
103. Evrenselcilik (universalizm)
104. İşlevselcilik (fonksiyonalizm)
105. Organizm
106. Biçimbilimcilik (morfolojizm)
107. Tek-bütünlükçülük (holizm)
108. Formalizm (en geniş anlamda)
109. Yapısalcılık (strukturalizm)
110. Materyalizm (tüm maddeci tipler)

2. *Grup: Materyal-ontolojik tipler*
201. Gerçekçilik (realizm)
202. Materyalizm/fizikalizm
203. Doğalcılık (naturalizm)
204. Yaşam felsefesi/tüm-canlıcılık (panvitalizm)
205. Tüm-ruhçuluk (panpsikizm)
206. Tinselcilik (spritualizm)
207. Metafiziksel idealizm/yeni idealizm

3. Grup: Tutum Belirleyici Tipler
301. Bilinemezcilik (agnostisizm)
302. Kuşkuculuk/görecilik (septisizm/relativizm)
303. Uzlaşımcılık (konvensiyonalizm)
304. İyimsercilik (optimizm)
305. Kötümsercilik (pessimizm)
306. Hiççilik (nihilizm)
307. Yapıntıcılık (fiksiyonalizm)
308. Akıldışıcılık (irrasyonalizm)
310. Dogmatizm

320. Aydınlanma (Aufklaerung)
321. Eleştirelcilik (kritisizm)
322. Pozitivizm
330. Fenomenoloji

4. Grup: Antropolojik çıkışlı tipler
401. Humanizm
402. Varoluş felsefesi (ekzistensiyalizm)
403. Pragmatizm/deneylemecilik (eksperimentalizm)/işlemselcilik (operasyonalizm)/araçsalcılık (enstrümentalizm)
404. Kişilikçilik (personalizm)
410. Rasyonalizm
411. empirizm/sensüalizm
420. Bireycilik (individualizm) - en geniş anlamda -

421. Bencilik (egoizm)
422. Tek-bencilik (solipsizm)
423. Liberalizm
430. Ortaklaşacılık (kollektivizm)
431. Sosyalizm

5. Grup: Dinsel çıkışlı tipler
501. Hıristiyan dünya görüşü/felsefesi (alt bölümleriyle)
510. Yahudi felsefesi
511. İslâm felsefesi
520. Hint felsefesi
521. Budist felsefe
530. Çin felsefesi
531. Taocu felsefe
532. Konfiçyüsçü felsefe

6. Grup: Filozoflara göre adlandırılan okullar
601. Pythagorasçılar (Pisagorcular)
602. Sokratesçiler
603. Platonizm
604. Aristotelizm
605. Yeni Platonculuk
606. Stoa
610. Skolastik/Yeni Skolastik
612. Thomasçılık/ Yeni Thomasçılık
613. İbni Rüştçülük (Averroizm)
621. Descartesçılık (Kartezyanizm)
622. Kantçılık/Yeni Kantçılık
623. Hegelcilik/Sağ-Sol Hegelcilik/Yeni Hegelcilik
624. Marksizm

7. Grup: Yere göre adlandırılan okullar (başlıcaları)
701. Elealılar
721. İskoçya okulu
731. Güney Batı Almanya Okulu (Heidelberg Okulu)

732. Marburg Okulu
741. Viyana Okulu
742. Cambridge Okulu
743. Oxford felsefesi

c) Felsefeler, tarz ve türleri bakımından aşağıdaki tiplere ayrılabilirler:

1. Dogmatik felsefeler: Bunlar düşünce sistemlerinin büyük bir bölümünü oluştururlar. Burada felsefe, her zaman için bir "felsefi iman" ın ifadesi, dışavurumudur (Jaspers) ve bu haliyle özel bir metafizik olarak kendisini gösterir. Bu tür felsefeler, kendiliğinden anlaşılır sayılan, apaçık olduğu kabul edilen ilkelerden ("dogma"lardan) yola çıkarlar ve bu ilkelere dayalı olarak ileri sürdükleri tezlerin sistemleştirilmesine veya aksiyomatize edilmesine yahut da doğrulanmasına çalışırlar.

2. Artistik felsefe: Bu ikinci tipte, öne sürülen düşüncelerin içeriksel (gerçekliğe ilişkin) kapsamından çok, kavram ve fikirlerin (idelerin) çağrıştırdıklarına yönelinir ve bu kavram ve fikirlere dayalı bir formel-sanatsal kurguya, bağdaşıma (Kombination) ulaşılmak istenir. Burada filozofun tutumu şairin tutumuna oldukça yaklaşır ve bu felsefe tipinde eleştirel bir kavrayıştan çok, bir "kavramsal şiirleştirme" den sözedilebilir. Bu felsefe tipinin en büyük örneği Hegel'in felsefesidir; ama günümüz de içinde olmak üzere, bu tip, büyük bölümüyle Alman felsefesi için karakteristiktir. Bu tip felsefede, geliştirilen düşünceler çoğu kez "dialektik" kanıtlamalarla ve yine çoğu kez kökleri belli bir ulusal dilin etimolojisinde yatan ve oradan türetilen ve belli bir şiirsellik taşıyan adlandırmalarla desteklenir.

3. Eleştirel-işlemci felsefeler: Bu tip felsefeler, yukarıdaki iki tip felsefenin eleştirisinden ortaya çıkarlar. Bu felsefeleri belirleyen temel kavrayış "bilimsel kavrayış" tır ve eski (geleneksel) felsefe kavrayışlarından ayrılmak istenir. Buna göre çağdaş bilimsel düşüncenin temel özellikleri, eleştiricilik, yöntemsellik ve çözümleyicilik olarak kabul edilir ve bu düşünceyi felsefeye de sokmak, onu da bilimsel bir kalkış noktasından hareketle temellendirmek gerekir. Ne var ki, "bilimsellik" ten anlaşılan şey konusunda bu felsefeler arasında bir birlik yoktur ve bu tutum altında çok çeşitli alt-tipler, çeşitli eleştirici-

işlemci felsefeler oluşur. Örneğin bu alt-tipler arasında Kant'ın eleştirelciliği (kritisizm), modern fenomenolojinin aşkın-çözümleyici tutumu yanında, "bilimsel" (ama daha özel ve belirgin anlamıyla "scientific") felsefeler sayılabilir ki, bu sonuncular, giderek modern doğabilimini örnek alan bir tutumla çalışırlar. Ne yazık ki, bu sonuncular arasında, Ortaçağda "teolojinin uşağı" kılınan felsefeyi bu kez de "bilimin uşağı" yapmak isteyen aşırı tutumlara rastlanmakta ve felsefe burada sadece bir yöntem, bilgi ve bilim öğretisine indirgenmektedir. Bunların yanısıra oldukça yaygınlaşmış olan işlevselcilik ve nihayet pragmatizmin bir uzantısı olarak işlemselcilik (operasyonalizm) de benzer tutumlara sahiptirler. Ne var ki, bunların her birinde, yine de, kendi deyimleriyle "meta-kuramsal", yani metafiziksel tasarımların önemli bir rol oynadıkları görülür.

4. Filolojik-hermeneutik felsefe: Bu felsefe, bir yere kadar, bir "yeniden-imleme" (Resignation) ve "yeniden anlamlandırma" felsefesi olarak görülebilir. Bu felsefede, herşeyden önce özel bir yaratıcı bakışla geleneğe yönelmek esastır ve bir benzetme ile anlatmak gerekirse, burada bir ölçüde yeni şarabı eski fıçılara doldurmak denenmektedir. Aslında salt filolojik yöntem, özgün anlamıyla felsefi bir yönelim sayılamaz; tersine, eski metinleri inceleyip yorumlama ve bu metinlerin felsefe ve kültür tarihi bakımından içinde yer aldıkları bağlama işaret etme, tarz ve tür bakımından tinsel bilimlere (Geisteswissenschaften) ait bir etkinliktir. Buna karşılık hermeneutik yönelim, eski metinleri "anlayarak" (verstehend) açımlama ve bunları günümüzle bağlantıya getirme konusunda tinsel bilimcinin ve filozofun sürekli olarak tinsel bakımdan etkin olması ve bir "bütüncül anlam" dan hareket etmesi gerektiğini ileri sürer.

5. "Salt" felsefeler: Buraya kadar anılan tüm felsefe tiplerine, bunların hepsinde, bağımsız ve "salt" bir tavırdan çok, sistematize edilmiş dünyagörüşlerinin (bunlar ister idealist spekülasyonlar olsunlar, isterse bilimsel yöntemcilik, v.b. olsunlar) öngeldiği, yönlendirici olduğu söylenerek karşı çıkılabilir. Bu durumda, felsefe yapmanın tek olanağı, yani her türlü dünyagörüşünden bağımsız bir "salt felsefe" olanağı, ancak insanı salt bilme olanaklarıyla merkeze alan, onun bu salt olanaklar dışında edindiği herşeyi bir parantez içine sokan bir tutumla ortaya

çıkabilir. (Yeni Kantçılık da içinde olmak üzere) Kant'tan Husserl'in fenomenolojisine kadar böyle bir "salt felsefe" nin dayanakları hep araştırılır. Ama bu tür felsefelerin ardında da aşkın bir sübjektivizmin yattığı görülür. Özellikle bu tür felsefenin geç örneklerinde (Husserl) giderek metafiziksel tasarımlara daha çok başvurulur.

FELSEFENİN KÖKENİ

İnsanın felsefe yapmaya neden ve nasıl başladığı sorusuna yanıt verebilmek için, aslında felsefeyi tüm tarihiyle birlikte izlemek gerekir.

a) Platon'dan beri, insanı felsefe yapmaya iteleyen şey, onun kendisini bir ara-durum içinde görmüş olmasıdır. O, kendi altındaki doğa ile kendisini aşan (übermenschliches) arasında kalmıştır. İnsanı aşan şey, örneğ'n (ve başlıca) tanrıdır. Tanrı felsefe yapmaz; çünkü o hakikate zaten kendinde sahiptir. Hayvan ise felsefe yapamaz; çünkü o soru soramaz. Ancak insan, yani hem tanrısallıktan hem de hayvanlıktan bir şeyler taşıyan, yani "zenginlik ve yoksulluğun çocuğu" olan bu varlık, kendi durumunu "arada kalmış bir nelik (mahiyet)" olarak saptayabilir ve bu durumuna sonradan lânet de okuyabilir.

b) Bu temel durumdan hareketle pek çok felsefi iddia ortaya atılır. İnsanın bu arada kalmışlığı, Platon ve Aristoteles'ten beri hep bir hayret konusu olmuştur. Bu hayret, olgular karşısında ve evren bilmecesi hakkında duyulduğu kadar, insanın kendi iç dünyası için de duyulmuştur (örneğin Seneca'dan Kant'a kadar, "üstümdeki yıldızlarla dolu gökyüzü ve içimdeki ahlk yasası" sözünün hep tekrarlanageldiğini görürüz). Felsefe tarihini dolduran olumlu-olumsuz çözüm denemeleri hep bu arada kalmışlığı kavramaya yönelik olmuştur.

c) Çözüm arayışları felsefeye giden yolu da açmıştır. Çözüm arayışları, subjektif anlam sorunundan (yaşamın anlamı) bilimselciliğe kadar çok çeşitlidir.

FELSEFEDE SINIFLAMA

Her sınıflama, sınıflanacak olan şeyi, parçaları olan belli bir

bütünlük ve birlik olarak varsaymakla yapılabilir ve bu felsefe için de böyledir. Ne var ki, felsefenin, filozoflar veya "felsefeler" cc üzerinde uzlaşmaya varılmış böyle bir bütünlük ve birliği yoktur. Felsefeyi sistematik olarak sınıflandırmayı denemek bir yana, felsefede her türlü sistematiği kökünden yadsımak da olanaklıdır. Örneğin Nietsche'ye göre "sistem kurmaya yönelik her istek, tam olarak haklı çıkma ihtiyacın dayanır".

Buna karşılık "sistem" ve "sistematik" düşüncesi her zaman vardır ve bu düşünceyle felsefe geleneğini de sistematik bakımdan sınıflandırma denemelerine hep başvurulur. Felsefeye ilişkin bir sınıflandırmanın ilk örneğini Aristoteles'te buluruz: O, felsefeyi önce "ilk felsefe" (metafizik) ve "ikinci felsefe" olarak ayırırsa da, sübjektif açıdan insanın yöneldiği üç ana felsefe alanı olduğunu söyler: *Teorik felsefe, pratik felsefe, poetik felsefe*. Aristoteles'ten sonra, onun yaptığı üçlü ayırıma çok sıkı bir benzerlik içinde, 1. mantık (kanonik), 2. etik, 3. fizik (gerçeklik öğretisi) ayırımı yapılır. Kant'tan sonra yapılan *teorik, pratik, estetik* felsefe alanları ayırımı da büyük ölçüde geleneksel ayırımı izler.

Aşağıdaki sınıflama kaba bir bölümleme olarak anlaşılmalıdır. Bu sınıflamada günümüz felsefi tematiğinden yola çıkılmış ve aşağıdaki tablo, sistematik felsefede bir genel döküm için temel oluşturmak üzere geliştirilen "Düsseldorf sistematiği" esas alınarak düzenlenmiştir. Ondalık sınıflama felsefede kullanışsız olduğundan, tablo sayısal sınıflamaya göre oluşturulmuştur.

(A) GENEL FELSEFE

0.	GENEL TEMELLER
0.0	*Genel Felsefe*
0.00	Genel
0.01	Alan Belirleme
0.02	Felsefe Yapma Gereği
0.03	Felsefe ve Felsefeler
0.036	Felsefe Dersi
0.04	Felsefe-Antropoloji ("filozof")

0.05 Alan Olarak Felsefe ve Felsefeler
0.06 Felsefe Alanları
0.07 Felsefenın Betimi
0.071 Felsefi Dil/Felsefe Stili
0.073 Felsefi Eğretileme (metaphor)

0.1 Genel İlkeler Öğretisi
0.11 İlkeler Öğretisi
0.12 Sistematik İlkeler Öğretisi
0.122 Klasik Formel ilkeler
0.1223 Çelişki İlkesi
0.1224 Özdeşlik İlkesi
0.1225 Üçüncü Halin Olmazlığı İlkesi
0.1226 Yeterli Sebep İlkesi
0.125 Dialektik İlkesi
0.2 Genel Obje Kuramı
0.3 Genel Ontoloji
0.4 Genel Değer Felsefesi

1. FELSEFİ SİSTEMLER (17. sayfadaki katalog)

(B) TEMEL FELSEFE ALANLARI

2. FELSEFİ ANTROPOLOJİ
3. TEORİK FELSEFE
3.0 Genel
3.1 Doğruluk Öğretisi
3.2 Genel Bilgi Kuramı
3.3 Mantık
3.30 Genel
3.31 Klasik Formel Mantık
3.32 Lojistik (Sembolik Mantık)
3.33 Dialektik Mantık
3.34 Deontik Mantık (Gereklilik Önermeleri Mantığı, Ahlâk Mantığı)

3.4 Genel Yöntem Öğretisi
3.5 Genel Bilim Kuramı

4. PRATİK FELSEFE
4.1 *Genel Praktik* (Eylem Öğretisi)
4.2 *Genel Etik*
4.3 *İş Felsefesi*
4.4 *Oyun Felsefesi*
4.5 *Yaratma Felsefesi* (Felsefi Poetik)

(C) HER ALANLA İLİŞKİLİ FELSEFE ALANLARI

5. KÜLTÜR (TİN) FELSEFESİ
5.0 *Genel*
5.01 Kültür Kuramları
5.02 Sistematik Kültür Felsefesi
5.03 Genel Hermeneutik
5.04 Tinsel Bilimlerin (Kültür Bilimlerinin) Bilgi Kuramı
5.1 *Genel Toplum Felsefesi*
5.2 *Tarih Felsefesi*
5.3 *Dil Felsefesi*
5.4 *Eğitim Felsefesi*
5.5 *Tıp Felsefesi*
5.6 *Felsefi Estetik* (Sanat Felsefesi)
5.7 *Toplumsal Düzen Felsefesi* (Devlet ve Hukuk Felsefesi)
5.8 *Teknik Felsefesi*
5.9 *Ekono Felsefesi*

6. MATEMATİK FELSEFESİ

7. DOĞA FELSEFESİ
7.0 Genel
7.1 *Anorganik Doğa (Doğabilimi) Felsefesi*
7.2 *Organik Doğa Felsefesi*

8. MUTLAK FELSEFESİ
8.0 Genel
8.01 *Teoloji Felsefesi*
8.1 *Din Felsefesi*
8.3 *Gizem Felsefesi (Mistik Felsefe)*
8.4 *Mitos Felsefesi*

9. FELSEFE TARİHİ

KAYNAKLAR

GENEL TEMELLER

HOFFMANN, E., *Über die Problematik der philosophiegeschichtlichen Methode,* in: Platonismus und christliche Philosophie, 1964

The Historiography of the History of Philosophy. in: "History and Theory", 1965

GELDSETZER, L., *Philosophie der Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert,* 1967

GENEL BETİMLER

ASTER, E.v., *Geschichte der Philosophie* (Kröner), 13. baskı, 1960

FISCHER, K., *Geschichte der neueren Philosophie,* 10 Cilt

GLOCKNER, H., *Die europaeische Philosophie von den Anfaengen bis zur Gegenwart,* (Reclam), 1958

HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie,* 2 cilt, 4. baskı, 1960

MEYER, H., *Geschichte der abendlaendischen Weltanschauung,* 5 Cilt , 1947, 2. baskı 1950

SCHWEGLER, A., *Geschichte der Philosophie im Umriss*

ÜBERWEG, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 13. baskı, 5 cilt, 1953 (P. Wilpert tarafından 8 cilt olarak yeniden yayımlanmıştır)

VORLAENDER, K., *Geschichte der Philosophie,* 3 cilt

WINDELBAND, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* 15. baskı, 1957

GÜNÜMÜZDE

BOCHENSKI, J.M., *Europaeische Philosophie der Gegenwart,* 1951

KLIBANSKY, R., *Philosophy in Midcentury,* 4 cilt, 1961/62

LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart.* 1952

SCHMIDT, R. (yayıncı), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen;* 7 cilt, 1921-1930

STEGMÜLLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Kröner), 2. baskı, 1960

TEORİK FELSEFE DİSİPLİNLERİ

MANTIK

ROBERT FEYS

1. GELENEKSEL (FORMEL) MANTIK

Aristoteles, mantığın babası, mantığı tanımlamayı unutmuştur. Belki de bu yüzden, bugüne kadar bir mantık tanımı üzerinde birleşilememiştir. Ama buna karşılık, herkes, bu disipline, onun temel özelliğine bakarak "formel mantık" olarak bakar ve Aristoteles'ten günümüze kadar da böyle öğretilegelmiştir.

Çok genel bir ifadeyle, formel mantığın çıkarım tekniklerini konu edindiği ve çıkarımların geçerliliği ile, önermelerin içeriğinden, bu önermelerin taşıdıkları özel anlam kapsamından bağımsız olarak, sadece onların "form" u yönünden ilgilendiği söylenebilir.

a. Geleneksel Formel Mantığın Konusu

Geleneksel biçimiyle formel mantık, kategorik ve modal kavramlar mantığından oluşur ve bu haliyle bileşik önermeler mantığının çok küçük bir bölümünü de içerir.

a) Aristoteles mantığı, temelinde, bir soyut kavramlar mantığıdır; "kırmızı", "insan", "ölümlü", A, B, C ile gösterdiğimiz kavramlardır. Aristoteles, kendi kategorik yargılar mantığında, yargıları dört form içinde ele alır: "Tüm A'lar B'dir", "Hiçbir A, B değildir", "Bazı A'lar B'dir", "Bazı A'lar B değildir". Bu önerme örneklerine göre o, "mantıksal kare" denilen bir grafiğe göre kurallar koyar. O, tasım yöntemini, buna dayanarak, bir ve aynı "orta terim" e sahip iki öncül önermeyi içeren ve bu öncüllerden kalkarak, orta terimi içermeyen bir önerme (sonuç) elde etme yolu olarak gösterir. İki tasım örneği ile yetinelim:

1. Tüm A'lar B'dir; tüm B'ler C'dir: O halde tüm A'lar C'dir.

2. Hiçbir A, B değildir; Bazı C'ler A'dır: O halde bazı C'ler B değildir.

b) Aynı şekilde Aristoteles, modalitenin zorunluluk ve olanak

olarak görülmesi halinde, "her A zorunlu olarak B'dir" gibi modal yargıları da ele alır, modal yargıların kapsayıcı bir tasımını kurmaya çalışır.

c) Antik mantık, hem Aristoteles hem de Stoa okullarında, dilbilgisinde "bileşik" adıyla anılan yargıları da aynı tarzda ele alıp işlemiştir. Bu "bileşik" yargılar, değilleyici (değil), evetleyici-bağlayıcı (ve), seçenekli (ya, ya da) ve koşullu (eğer, öyleyse) yargılardır. Bu yargılar, hipotetik (koşullu), konjunktif (bitiştirici) ve disjunktif (ayrıksal) sonuçlar verirler; tıpkı, basit yargıların kategorik ya da modal sonuçlar vermesi gibi.

Sözü edilen bu çıkarım kuralları, Antikçağdan buyana, hiçbir önemli değişikliğe uğramadan aynen kalmışlardır.

b. Geleneksel Mantık: Formelleşmemiş Mantık

Geleneksel mantık, formelleşmemiş mantıktır; çünkü bu mantık günlük dildeki sözcüklerle iş görür. Bu mantıkta doğruluk, sözel ifadenin yapısına göre değil, tersine bu ifadenin işaret ettiği görsel anlama göre temellendirilir. Onun çıkarım yöntemlerini çözümlemesi, ne var ki, sözcüğün iki anlamlı olması halinde bile, dikkati çekecek kadar yanılgıdan arınmıştır. Ama bu mantık, görevini, önerme ve çıkarımların temel türlerinin ancak bir kaç adediyle sınırlar. O, başlangıçtan beri kendini bunlarla sınırlamıştır. Ama ne var ki, bu mantığın elde ettiği sonuçlar, sadece "sağlıklı insan aklı"na,sağduyuya dayalı ilkelerin apaçıklığını onaylamaktadır.

c. Geleneksel Mantıkta Metodoloji

Aristoteles'in "Organon" unda aldığı biçimiyle geleneksel mantık, sadece formel mantıkla da sınırlı değildir. Geleneksel mantık, aynı zamanda metodolojik mantığın bir kaç formu için de geçerlidir.

Organon'un en büyük bölümü, Aristoteles'in "İkinci Analitikler" de formüle ettiği dedüktif bilim kuramıdır. Aristoteles burada, geo-

metrinin kendi zamanında ulaşmış olduğu ve yüzyıllar boyunca da kesin bir dedüksiyona olanak tanımış olan biçimini örnek olarak alıp olağanüstü bir başarıya ulaşmıştır. Öyle ki, Spinoza zamanında *more geometrico,* "dedüksiyonun sağlamlığına dayanarak en son şeye kadar ulaşmak" olarak anlaşılmıştır. Aristoteles'in dedüktif yönteminin en önemli dayanaklarını anımsayalım: *Herşeyi* kanıtlamak olanaksızdır; çünkü bu geriye doğru *in infinitum*'a, sonsuza kadar gitmek olurdu. Bu nedenle, yapılabilecek olan şey kanıtlanamaz aksiyomlardan yola çıkmaktır ki, bir kuramın ilkeleri de bu tür aksiyomlardan türetilir. Bu yüzden de, sonsuz bir geriye dönüşe başvurmadan, herşeyi tanımlamak olanaklıdır; yani bir tanımlanamayandan hareket etme gereği vardır. Ama bu tanımlanamayanın apaçıklığı sezgisel olarak bilinir ve tanımın sağınlığı ve bizzat aksiyomlar apaçık olarak tasarlanırlar. İşte, buna göre dedüksiyon, yine dedüktif bir kuramdan kalkılarak (formelleşmemiş) mantık yardımıyla konumlanmış olur. Eskiçağda, mantığın (apaçık olduğu tasarlanan) aksiyomlardan türemiş olduğu konusunda herkesin aynı kanıda olduğu kuşkuludur. Dedüksiyon, aksiyomlardan türemiş haliyle formel mantığın ancak bir yüzüdür. Çünkü geleneksel mantık, sadece bilimlere yönelik bir uğraş değildir; hatta daha çok, "olasılı" çıkarımlar denen retorik argümantasyon için de kullanılır ve özellikle bu iş için öğretilir. Böyle olduğu içindir ki, eski mantıkçılar, kendi formel mantıklarının dayandığı kurallar içersinde sırıtan ve ilk kez günümüzde sistemli olarak ele alınmış olan çıkarım bozuklukları da keşfetmişlerdir. Hatta onlar, bu konudaki güçlükleri aşmak için şu ya da bu tarzda "meta-mantıksal" bir tasarımı önceden gerektiren bir düşünce grameri olması gerektiğini bile vurgulamışlardır.

Yanlış çıkarımlarla ilgili tartışmalar, geleneksel mantıkçıları, günümüz mantıkçılarınca yeniden tartışma konusu yapılan paradokslara yöneltmişse de, geleneksel mantıkçıların önerdikleri çözümler, formel düşünme yasaları yerine ifadelerin anlamları üzerine dayatılmıştı.

Yeniçağ, metodolojik mantığı, indüktif bilim metodolojisinin formülleriyle yetkinleştirmeyi denemiştir. Ama, Bacon ve J.S. Mill'in denemeleri, bu açıdan bakıldığında, daha çok, bilimsel düşünme tekniği olarak araştırmacıya yol gösterme amacını gütmüştür.

Geleneksel mantık, formelleştirilmiş mantığa göre çok daha sınırlı olan kendi düşünsel işlemleri içinde, bugün artık mantığın dışına atılmış olan sorunlar üzerinde de uzun uzun durmuştur. Bu sorunlar, psikolojik, fenomenolojik, bilgi-kuramsal ve hatta metafiziksel türden sorunlar olup, bunları burada ele alma olanağımız yoktur. Şunu söylemekle yetinebiliriz ki, formel mantığın ilkeleri, tartışılmaz bir biçimde felsefi düşünme normunu oluşturmuştur. Öyle ki, mantık, felsefenin bir bölümü ve parçası değil de onun "propedeutik" i olarak görülegelmiştir.

2. FORMELLEŞTİRİLMİŞ MANTIK

19. yüzyıldan buyana yeni bir mantık geliştirilmiştir ki, yazının bundan sonraki bölümünde bu mantık ele alınacaktır. Biz bu mantığın geleneksel mantığı genişlettiği ve ona göre çok önemli bir gelişme gösterdiğine inanıyoruz.

a. Mantık Cebiri

Formelleştirilmiş bir mantık, bir program halinde ilk kez Leibniz tarafından düşünülmüş, o bu konuda kendi çağının cebirsel kalkülünü örnek almıştı. Bu mantık, dedüksiyona dayalı işlemleri teknik simgelerle yapan karakterler hakkındaki işlem kipleri, *modus operandi per characteres* olarak düşünülmüştü. Leibniz, bir tümel karakteristikler, *chracteristica universalis* gerçekleştirmeyi umuyor, böylece tüm bilimsel bilgiyi bir kalkül altında toplamak istiyordu. Ama bir mantık cebiri, ilk kez 19. yüzyılın ortalarında (1853) George Boole tarafından gerçekleştirilebilmiştir. Daha sonra "mantık cebiri" olarak tam şeklini ise E. Schröder (1890-1895)'in elinde almıştır.

Biz burada 19. yüzyılın mantık cebirini ele almak istemiyoruz. Çünkü bu cebir, bir yandan artık aşılmış olan bir cebirdir, öbür yandan da büyük bölümüyle günümüzün soyut cebirini ilgilendirmektedir.

Biz burada formelleştirilmiş mantığın çeşitli formlarını ele alacağız.

b. Formelleştirme Ülküsü

Formelleştirilmiş bir sistem şunları içerir: 1. Temel simgeler ve yapısal yasaları içeren bir simgeler topluluğu, 2. gerekli tanımlar, 3. temel önermeler (aksiyomlar) ve dedüksiyon kuralları. Böyle bir sistemde dedüksiyonlar önermelerin herhangi bir yorumundan bağımsızdırlar. Aksiyomlar ve yasalar, onlara bir anlam yüklenmeden *önce*, yani önceden sağlanan bir uzlaşımla, ilgili oldukları alanlar için tasarlanırlar. Uygulamada, simgeleri geleneksel mantık diline çevirmek olanaklıdır; ama bu çeviri işlemleri, günlük dilin bulanıklığından arınmış oldukları ve başka türden yorumlara "dönüştürülmedikleri" sürece sağlıklı olabilir.

Formelleştirilmiş bir sistemi karakterize eden şey, böyle bir sistemin, yapı ve dedüksiyon kuralları gibi yoruma açık olmaması, yorumlardan bağımsız olmasıdır. Simgeler, bu sisteme sadece dıştan bakıldığında sağlam bir görünüm vermekle kalmazlar; hatta daha çok, ifadelerin kuruluşu ve bu ifadeler hakkındaki dedüksiyonlar için sınırsız olanaklar sağlarlar. Geleneksel mantıkta, sözel sentaksa dayalı olduklarından, kuruluş olanakları çok sınırlıydı. Buna karşılık, formelleştirilmiş bir sistemde, yapma simgelerle işlem yapılır ve bu işlemler her zaman tekrarlanabilir ki, formelleştirilmiş bir sistem, giderek karmaşıklaşan ifadeler hakkında da rekursif kuruluşlar yapma olanağını sağlar. Dedüksiyonlar, dedüksiyon kurallarının her zaman kullanılabilir ve tekrarlanabilir olma özelliğine dayanılarak kurulurlar. Tanımlar ise rekursiftirler ve bu yüzden sınırsız bir gelişmeye izin verirler.

c. "Klasik" Formelleştirilmiş Mantık

Formelleştirilmiş mantık, kullanıma elverişli bir form içinde, ilk kez 1879'da G. Frege tarafından ortaya atılmıştır; ama tanınması, Russell ve Whitehead'ın "Principia Mathematica" (1910-1913) adlı büyük yapıtlarıyla olmuştur. Biz burada, ancak sistemin ilkelerini betimlemekle yetineceğiz:

a) İfadeler üç tarzda sembolleştirilir:

Önce *basit ifadeler* gelir. Bunlar özne ve yükleme göre çözümlenmezler; p, q, r gibi basit değişkenlerle gösterilirler ya da bir yüklemi bir veya daha çok özneye ait kılarlar. Böylece "x bir a'dır", "x ve y, r ile ilişkilidir" ya da "a, k özelliğine sahiptir" türünden önermeler yapılmış olur. Böylece önerme işlemleri, yani evetleyici ifadeleri değilleyici ifadelere, hatta bitiştirici (konjunktif), seçeneksel (veya), koşullu (eğer, öyleyse), eşdeğer (sağın anlamıyla "aynen") ifadelere dönüştürme işlemleri ortaya çıkar.

Niceleyicilerle temsil edilen ve tekil ya da tümel bir ifadeye dönüşen genelleştirmeler, "x, bir a'dır" genelleştirmesi, "tüm x'ler için: x bir a'dır", "bazı x'ler için: x bir a'dır" şekline sokulur.

Önerme işlemleri ve genelleştirmelerin bu tarza sokulmasıyla, çok karmaşık düşünceleri ve özellikle de matematikteki öndeyisel düşünceleri betimleme olanağı doğmuş olur. Böylece matematikteki bu öndeyisel düşünceler rahatça "mantıksal" olarak gösterilir.

b) Aksiyomlar ve dedüksiyon kurallarının küçük bir bölümü, yukarıda karakterize ettiğimiz mantıksal ifadeler için formüle edilir. Böylece şu görülmüş olur ki, klasik mantık, postulatlarını (aksiyom ve kurallarını) ancak modal olmayan bir mantığın doğruladığı bir mantıktır. Oysa, klasik mantığın dayandığı postulatlardan çok daha başka sonuçlar çıkarıldığını birazdan göreceğiz.

c) Tüm önerme işlemlerini ve genelleştirmeleri, bir ilk temele dayandırarak konumlamak hiç de zorunlu ve gerekli değildir. Çünkü bunlar biri öbüründen tanım yoluyla türetilen şeylerdir.

Aynı şekilde, basit tanımlarla karmaşık ifadeleri daha basit ifadelere ve günlük dile uygun bir biçime çevirmek olanaklıdır. "Bazı x'ler için x, a'dır" ifadesi "a diye bazı sayılar vardır" ifadesine; "bazı x'ler için x, z'nin babası ve z, y'nin kardeşidir" ifadesi de "x, y'nin kardeşlerinin babasıdır" ifadesine çevrilebilir.

d. Klasik Mantıkta Çeşitli Basamaklar

Sözü edilen temeller üzerinde çeşitli zeminlere bağlı mantıklar hatta çeşitli zeminler üzerinde sınırsız sayıda sistemler kurulabilir.

a) Öncelikle, "önermeler mantığı", yani, analitik olmayan ifadelere dayalı önerme işlemleri yardımıyla önermeler hakkında bir mantık kurulur. Bu mantık, geleneksel mantığın koşullu, bitiştirici ve seçenekli tasımlarını içerir.

b) Daha sonra, yüklemler alanında, kendileri bizzat yüklem ya da bir dizi olmayan bireylerle ilgi kurularak, yukarıdaki ilk düzene bağlı sonsuz sayıda mantıksal sistem kurma olanağı doğmuş olur.

Mantığın en basit hali sınıflar mantığı, yani bir bireyden sözedebilen kavramların mantığıdır. Bu haliyle sınıflar mantığı, kategorik önermeler üzerine kurulu geleneksel mantığın özel bir dalıdır.

Ama ne var ki, klasik mantık, iki birey arasındaki ilişkiyi, yine sınıflar mantığına dayandıran bir ilişkiler mantığı geliştirmiştir. Oysa başka türden ilişki mantıkları da kolayca geliştirilebilir. Yeni ilişki mantığı, geleneksel mantığın kavramlara dayalı ilişki mantığı için hiçbir anlam taşımayan işlemler geliştirmiştir. Bir ilişkiden öbürüne geçilebilir; ilişkiler biraraya toplanabilir. Örneğin, "baba ile kardeş" ilişkisi, "babanın" ve "kardeşin" sahip olduğu ilişkileri birbirlerine zincirleme bağlamak yoluyla da kurulabilir ve aynı şey tüm akrabalık dereceleri için uygulanabilir. Bir ilişkiyi, ilişkinin kendisinden yola çıkarak ele almakla, çok daha fazla ilişki potansiyeli kurgulanabilir. Örneğin "çocuğun" sahip olduğu ilişkiler, "torunun", "torunun torununun", v.b. sahip olduğu ilişkileri potansiyel olarak kapsar. Bu ölçüte göre sınıf, bir bireye ya da bir gruba belli bir ilişkiye dayalı olarak uygun düşen şey diye tanımlanabilir. Örneğin "x'in soyundan gelenler", "a'nın soyundan gelenler" gibi.

c) İlk-düzen mantıklarından daha yüksek düzeydeki mantıklara çıkılır. İkinci düzen mantığı, sadece sınıflar ve bireyler hakkındaki ilişkileri görmeye değil, hatta sınıfların sınıflarını, bağıntı sınıflarını, sınıflar hakkındaki ilişkileri, v.b. görmeye de olanak sağlar. Örneğin, her tamsayı, sınıflar hakkındaki bir sınıf olarak görülebilir; yani bir tamsayı, ögeleri halka halka bir bağlaşım içinde bulunabilen diziler hakkındaki bir sınıf (ya da ortak özellik) olarak konumlanabilir. Leibniz'e göre özdeşlik, aynı özelliklere sahip bireyler hakkındaki bir ilişki olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, Russell'ın ünlü betimleme (deskripsiyon) kuramına bakmak gerekiyor. Bu kuram, bir bireyi bir

özellikle, ama sadece ona uygun düşen özellikle karakterize eden ifadelerle ilgilidir. "Deskripsiyonlar" a başvurmak kaçınılmazdır. Ama her hangi bir "deskripsiyon"un bir bireye varoluşsal olarak ait olması gerektiği kabul edilirse, ortaya paradoksal bir durum çıkar. İşte formelleştirilmiş mantık, tam bu noktada kendini dilin bağlayıcılığından kurtarır ve örneğin "Fransa kralı keldir" önermesini, "Fransa kralı"na hiç varolmamış bir birey olarak, önermeye de bir birey hakkındaki bir sav diye bakar. Formelleştirilmiş mantık, bu önermede karmaşık bir sav bulur: "Fransa'nın bir kralı vardır ve o bir tek kişidir ve o keldir". Böyle bir sav, daima doğru ya da yanlış olabilen bir anlam taşır kuşkusuz. Ona bir anlam verilmezse yapıntısal bir gerçeklik postüle edilmiş olurdu.

e. Klasik Olmayan Mantıklar

Aksiyomlardan ilkeler (önermeler) türetmek, çok uzun süre, Öklit geometrisinin apaçıklığının sezgisel olarak kesin biçimde kabullenilmesi yoluyla olmuştur. İlk kez, Öklitçi olmayan geometrilerin keşfiyle, bu yoldan elde edilen dedüksiyonların hayranlık verici gücü kuşkulu hale gelmiştir. Çünkü, bu gücün gerçeklikten değil, kuramın kendisinden geldiği anlaşılmıştır.

Klasik mantığın postulatları uzlaşımlara dayanmasına rağmen, bu mantık, uzun süre, biricik ve "sarsılmaz düşünme yasaları" olarak görülmüştür. Bu görünüm, klasik olmayan mantıkların bulunması, yani klasik mantığın yasalarından başka türlü "yasa" lara dayalı çelişkisiz mantıkların 1920-30 yılları arasında ortaya atılmasıyla değişmiş ve bu değişme yeni ufuklara yol açmıştır.

Klasik olmayan mantıkları topluca üç grupta sıralamak olanaklıdır:

a) İlk sırada yer alan *modal mantıklar* en az devrimci olanlardır. Çünkü burada klasik mantığın teoremleri yerli yerinde bırakılır. Bu mantıklarda, klasik mantığın daha da zenginleştirilmesi ve geliştirilmesi, yine klasik mantık tabanında kalınarak denenir. Bu nedenle de modal mantığın yeri henüz klasik mantığın içindedir.

b) Klasik mantıkta bir ifade sadece iki "doğruluk değeri" ne sahiptir; yani bir ifade ya doğru ya yanlıştır. Oysa "çok değerli mantıklar" da, bir ifadenin ikiden fazla doğruluk değeri olabileceği kabul edilir. Öyle ki, örneğin üç, dört, hatta sonsuz doğruluk değerleri olabilir. Bu tür mantıklar, çoğunlukla klasik mantığın çelişki ve üçüncü halin olmazlığı ilkelerini dışta bırakırlar.

c) "Sezgisel tip" mantıklar *matematiksel sezgicilik* yandaşlarınca geliştirilmiş mantıklardır. Bunlar önce Brower tarafından formüle edilmişler, daha sonra Heyting tarafından formelleştirilmişlerdir. Sezgisel tip mantık, daha en başta klasik mantığın temel ilkelerinden olan üçüncü halin olmazlığı ilkesini bir yana atmakla, aslında çelişkiye dayanan bir mantık türüdür. Klasik mantıkta üçüncü halin olmazlığı ilkesi, aslında aksiyomlardan çıkarılır. Oysa sezgisel tip mantıkta, bu ilkenin başka türden aksiyomlardan çıkarılamayacağı gösterilmiştir. Üçüncü halin olmazlığı ilkesinin aksiyomlar listesinden silinmesi halinde ortada çelişki diye bir şeyin olmayacağı görülür. Gerçi, üçüncü halin olmazlığı ilkesini listeden "silmek", onun yanlış olduğunu söylemek anlamına da gelmiyor. Hatta, Brower-Heyting mantığında, üçüncü halin olmazlığı ilkesinin yanlış olduğunu söylemenin yanlış olacağı gösterilir. Üçüncü halin olmazlığı ilkesini silmek, "doğru ile yanlış arasında" bir ara-değer olduğunu söylemek de değildir. Bu mantıkta aslında hiçbir şey savlanmaz, hiçbir şey değillenmez. Sadece, üçüncü halin olmazlığı ilkesinin dedüksiyon için kullanılamayacağını belirtmekle yetinilir.

Brower-Heyting mantığı, klasik mantığın sonuçlarından çoğunu doğrular. Bu mantık bize şunları göstermiştir: Örneğin çifte değilleme, evetlemeden daha zayıftır ve üçlü değilleme tek (basit) değilleme ile eşdeğerdir.

Bu mantıkta bir başka klasik aksiyomdan kurtulmak denenmiştir. Johannson'un minimal mantığı sadece üçüncü halin olmazlığı ilkesini "silmek" ile yetinmez, "yanlıştan ehven çıkar" (ex falso sequitum quog libet) aksiyomunu da atar. Ama bu yapılırken yine Brower-Heyting mantığının teoremlerine dayanılır. Bu çalışmalar bize şunu göstermiştir ki, değilleme işlemleri çok yüksek derecede çeşitli yorumlara bağlı işlemlerdir.

f. Klasik Olmayan Mantıkların Durumu

Klasik olmayan mantıkların teknik sağlamlığı kuşkusuz ki tamdır.Bunlar sağlam bir kurguya sahiptirler ve çelişkiyi dışta bırakırlar. Onların keşfi, klasik mantığın hiç de yetkin olmadığını ve mutlak bir geçerliliği bulunmadığını iyice göstermiştir.

Artık mantık, aynı mantıksal işaretlerin belirli mantıksal yasalara uyduğu bir bütün değildir. Formelleştirilmiş iki değişik sistem, simgeleri değişik biçimde yorumlarlar. Bu yüzden, çok değerli mantıkları, klasik mantığın "doğru" ve "yanlış" değerlerine bakarak, doğru ile yanlış arasında bir ara değer konumlayan mantıklar olarak görmemek gerekir. Bu mantıkların içerdiği değerlerden en az biri "doğru" ya da "yanlış" dan başka bir değer olmalıdır.

Ama çeşitli klasik olmayan mantıkların değerlerini ve işlemlerini nasıl kavrayabiliriz? Başka bir deyişle, bu mantıkları tanımamıza yarayacak bir model var mıdır? Buna hem evet, hem de hayır denebilir. Bu mantıkların gerçekliğe uygulanmasını sağlayan modeller geliştirilmiştir. Örneğin kuantum mekaniğini çok değerli mantıklar yoluyla yorumlamak denenmiştir ve görülmüştür ki, kuantum mekaniğinin çok değerli mantık ve modalite mantığı terimleriyle betimlenmesi, ortaya birbirine karşıt iki ayrı yorum çıkarmıştır.

Çok değerli mantıklara bağlı yorumlar arasında en doyurucu olanlar Brower-Heyting mantığı ile yapılanlar olmuştur. Aslında bu mantık, nesnel durumu klasik mantıktan çok farklı biçimde de betimlemez. Ama bu mantık, daha yüksek kesinlik derecesi peşindeki tutkulu insani tutuma daha uygun düşebilir. Burada bir "p" savı "p doğrudur" tarzında yorumlanmak zorunda değildir. Yorum daha çok "p kanıtlanabilir" tarzındadır. Bu nedenle, özellikle günümüzün matematikçileri, bizzat kendi matematiksel kuramlarını betimlemekte sezgici tip mantığa başvurmaktadırlar.

g. Derleyici (Kombinatorik) Mantık

En genel formu, yani tüm formelleştirilmiş sistemlerde ortak olan formu bulma denemesine, simgeler kombinasyonu, ideler kurgu-

su olarak *derleyici (kombinatorik) mantık* diyoruz. Burada ikili bir kalkül sözkonusudur. Bir yanda değişkenlere (Lamda-konvertion) bağlı bir kalkül, öbür yanda değişkenleri içermeyen kombinatörler kalkülü biraraya getirilir. Yüklem türlerine göre, bu kalküllerden biri ya da öbürü dilin aynı kategorisine ait deyimleri ele alırlar. Bir kalkül ya da hesap makinesi ile yapılan her dedüksiyonun Lamda-konversiyonu ile kanıtlanabileceği gösterilebilir.

3. FORMELLEŞTİRİLMİŞ MANTIĞIN KULLANIMI

Geleneksel mantık, okul örneklerinde ve retorik argümantasyonlarda çok yaygın olarak kullanılır. Ama geleneksel mantığın, bir bilimin içeriğini tam olarak ifade etmek ve bilimsel çıkarım sürecinin çeşitliliğini doğrulamak işinde açıkta dışta kaldığı görülmüştür.

Formelleştirilmiş mantığın gösterdiği gelişme, onun bilimlerde kullanılmasına yol açmıştır. Bu özellikle matematikte gerçekleşmiştir. Formelleştirilmiş mantığın matematikte kullanımı üç form gösterir:

1. (A) Matematik tanımsal yolla mantığa indirgenir.

2. Bir bilimsel disiplin, mantığın bir kullanımı ya da uzantısı olarak ele alınır. Burada iki durumu birbirinden ayırmak gerekir:

(B) Kullanım, mantığa yabancı işlemleri ve işaretleri içermez.

(C) Kullanım, "mantıksal olmayan" işlemsel işaretleri içerir.

3. (D) Ya da tersine, mantık, formelleştirilmiş matematiğin bir alt bölümü olarak görülür.

a. Matematiği Mantığa İndirgeme Denemesi

Leibniz, kendi mantıksal kalkülü ile tüm bilimleri dedüksiyon ile doğrulayabileceğini düşlemişti. Buna karşı biz şunu yinelemek zorundayız: Doğabilimlerinin formelleştirilmesi bugüne kadar gerçekleştirilememiştir. Gerçi klasik mantığın ustalarının, çabalarını matematiğin formelleştirilmesine yönelttiklerini görürüz. Russell ve

Whitehead'ın büyük yapıtlarının adı da zaten bunu (Principia Mathematica) gösterir. Üç ciltlik yapıtın ilk iki cildi tamsayılar, göreli sayılar ve düzen sayıları kuramının tipsel bir formelleştirmesidir ve bu çabaya daha Frege'nin "Aritmetiğin Temelleri" (1895) adlı önemli yapıtında da rastlarız.

a) Bu yapıtlarda sadece matematik kavramları formüle edilmez; tersine matematiksel kavramlar mantıksal kavramlara geri götürülür. Aynı şey sonsuzluk (transfinite) ve sonluluk (finite) konusunda da yapılır. Matematiksel kavramların indirgenmek istendiği mantıksal kavramlar çok karmaşıktırlar. Biz bir sayma sayısını (kardinal sayı) sınıfların sınıfı olarak kabul etmişizdir. Bir göreli sayı ise bir işaretler sınıfıdır. Ama bunları yapabilmek için önce özel aksiyomlara başvurma gereği vardır.

b) İşte burada temel güçlüklere çarpılır. "Principia Mathematica"dan önce, Frege bazı postulatlardaki çelişkilere işaret etmişti. Bu çelişkilerin ilk türü olarak yalancı paradoksu yeniden gündeme getirilmişti: "Ben yalan söylüyorum" ya da "şimdi yazdığım tümce yanlıştır" savları sağlam ve somut bir yapıya sahip görünürler ama, buna rağmen içlerinde bir çelişki taşırlar. İkinci tarz paradoksları Russell'a borçluyuz. Biz "k" yı kendinden başka elemanı olmayan bir sınıfın özelliği sayarsak, "herhangi x için: x bir k'dır" önermesi, tanımı gereği "x bir x değildir" önermesi ile eşanlamlı olur. Biz, özel bir durum olarak x = k olduğunu düşünürsek, "k bir k'dır" ve "k bir k değildir" önermelerinin ikisi de geçerli olur ki, burada açık bir çelişki vardır.

Buna dayanılarak bu çelişkilere paradokslar denmesi âdet olmuştur. Gerçekte, burada antinomiler söz konusudur. Antinomiler, ait oldukları sistemleri çelişkili kılarlar. Okuyucu, bu türden antinomilere bakarak bunları sofizmalar (safsata) sayabilir ve insanın sağlıklı sezgisel anlayışının bunları yadsıyacağını söyleyebilir. Ne var ki, sağlıklı sezgisel anlayışının teknik güçlüklerin üstesinden gelemediği anlaşılmıştır. Öbür yandan, okuyucu bu paradoksların pratik hayat için önem taşımadıklarını da söyleyebilir. Ama formelleştirilmiş mantık kuramcısı için bu paradokslar, kendi formelleştirme çabaları için ciddi tehlikelerdir. Bu paradokslar bize, düşünsel işlemlerimizde kullandığımız kavram ve kavram guruplarının kurulmasında belli

sınırlara gelip dayandığımızı göstermiştir ki, bunlara dikkat etmeden yapamayız.

c) Russell'ın "tipler" kuramı paradoksların yarattığı güçlüklerin giderilmesi için yeterli bir çözüm sunmaktadır. Basitçe ele alındığında bu tipler, birinci türden paradoksları (yalancı paradoksu, v.b.) semantik yoldan aşmaktadırlar. Bunları 4.B'de ele alacağız. İkinci türden paradoksları aşmak için, çeşitli mantıksal tipler ya da kategoriler ortaya konmuştur. Örneğin, bireyler (tekler), sınıflar ve sınıfların sınıfları gibi. Her özne ya da yüklem, belirli bir mantıksal tipe aittir ve yüklem de daima aracısız olarak özneye göre düzenlenmiş bir tiptir. (Yalnız, burada ilişkiler mantığına ait bir durumdan sözedilmediğini belirtelim). Bu nedenle, "x bir k'dır" örneğinde, x bir sınıf ise, k sınıfların sınıfı olur. Buna göre artık "k bir k'dır" türünden ifadelere başvurulmaz. Öyleyse çelişki, tipler kuramıyla aşılmış olmaktadır. Tiplerin benimsenmesi akla uygun görünmektedir. Ama bu tipler, kalkülü iyice karmaşık hale de sokmaktadır. Bu yüzden bu tipleri çeşitli yollardan basitleştirme denemelerine başvurulmuştur (diziler kuramı, Quine'ın "stratifikation" ve Lesnievski'nin "mereoroloji" kuramları gibi).

b. Mantığın Mantıksal Olmayan Yüklem ve Sembollerle Genişletilmesi

Her sistem, başka bir sistemin, yani, artık tanımlanamaz türden olan nihai (sonul) simge ve aksiyomları içeren başka bir sistemin uzantısıdır. Matematiğin "Principia" daki formelleştirilme biçimi, aslında bizzat kendisi nihai (sonul) aksiyomlara dayalı olarak klasik mantığın genişletilmesinden başka bir şey değildir. Bunun gibi, geometrinin ve doğabilimlerinin ayrı ayrı, kendi bağlamları içinde formelleştirilmesi denemesi (Carnap, Goodman), yine aynı şekilde klasik mantığın genişletilmesine dayanır. Mantıksal simgelerin formelleştirilmesi, aslında doğa gerçekliğine işaret etmeye hizmet eder. Ama bu simgeler, mantıksal kategorileri belirli tiplerden kalkarak düzenlerler ki, böylece yine mantık yasalarına dayanılarak bir refleksiyona başvurulmuş olur. Örneğin doğabilimlerinde bu tipler, fiziksel verileri ifadeye yarayan nihai (sonul) aksiyomlardır.

c. Formelleştirmeye Dayalı Genişleme

Genişletme çabası, mantıksal kategorileri altına alamayan simgelerle yapıldığında özellikle ilgi çekicidir. Hilbert, aritmetiği formelleştirirken, "a" ile "a sayısının ardılı" üzerinde durur. "a" yı gösteren simge, ne bir birey (tek), ne bir sınıf, ne de bir ilişkiyi gösterir, v.b.

Ama dikkat edelim: Formelleştirilmiş bir sistem, hiç de her zaman zorunlu olarak bir mantıksal uzanımda olmayabilir. Ama bu yüzden, örneğin formelleştirilmiş bir matematiksel sistemin postulatlarını, zorunlu olarak, bir bölümünü mantıksal postulatlar, öbür bölümünü de sisteme özgü postulatlar olarak iki diziye bölmek gerekmez. İlk dizi yetkin olmayabilirse de her iki diziyi birbirlerinden ayırmaya hiç de gereksinme duymayabiliriz.

Böylece mantıkçılar adım adım şuna vardılar: Onlar, artık salt mantık olarak gösterilebilecek a priori bir sistemle fazla ilgilenmiyorlar. Tersine, onları ilgilendiren, artık, *tüm* formelleştirilmiş sistemlerde salt bir mantığın olmadığını görmek, başka bir deyişle bu sistemlerin salt bir mantığa indirgenemeyeceğini saptamaktır. Böylece, bize mantıksal ya da matematiksel olarak görünen tüm formelleştirilmiş sistemler üzerine bir meta-kuramsal inançlar sorunu ortaya çıkmış oldu.

d. Soyut Cebir Karşısında Formelleştirilmiş Mantık

Artık, çağdaş mantık, tüm çıkarım yöntemlerini tek "mantık"a indirgemekten çok, formelleştirilmiş sistemleri birbirleriyle karşılaştırma işiyle ilgilenmektedir. Sistemler, biri öbürünün uzantısı, genişlemesi olarak görülmeksizin de karşılaştırılabilirler. Bu da, birini öbürüne dayanarak yorumlamakla, birindeki geçerli bir ifadeyi, öbürünün geçerli bir ifadesiyle uzlaşıma getirmekle olur.

Bu bakımdan, özellikle mantıksal ve matematiksel sistemler arasında yapılan karşılaştırma ilgi çekicidir. Öyle ki, bu karşılaştırma sonunda matematik yeni bir yönelim kazanmıştır. Örneğin "soyut ce-

bir" üzerine yeni bir form geliştirilmiştir ve artık burada yapılan yorumlar, az ya da çok bulanık "nicel" veriler ile sınırlı değildir. Soyut cebir sistemleri, "nicelik" lerle değil, birlikler, gruplar, halkalar, kümeler, v.b. ile ilgilidirler. Bu sistemler belli aksiyomlardan yola çıkılarak formelleştirilebilir ve ne var ki, bu aksiyomlar hiç de mantıksal aksiyomlar değillerdir. Öyle ki, bu sistemler elemanter cebir işlemlerini de içerirler. Sonuç olarak, formelleştirilmiş sistemlerin iki büyük grubu olduğunu görüyoruz: Mantık sistemleri ve soyut cebir sistemleri. Ve son kuşak mantıkçıları için en korkutucu olan şey şudur: Bu sistemlerden biri öbüründen daha elemanter ya da fundamental değildir.

Buna karşılık, bu sistemler arasında giderek bir uzlaşım sağlanabilir. Birinin elemanları ile öbürünün elemanları arasında eşbiçimsel (isomorf) bir uygunluk oluşturulabilir. Bu da iki şekilde olabilir: 1. Soyut cebir sistemleri mantıksal sistemlerin eşbiçimseli olarak görülebilirler, 2. uzlaşımsal sayıların ve rekursif işlevlerin kullanılmasıyla -Gödel, bu teknik konusunda büyük başarıya ulaşmıştır- mantıksal ifadeler ve mantıksal kanıtlamalar aritmetiğin ifadeleri ve işaretleri ile formüle edilebilir.

4. META - KURAMLAR

a. Meta-Kuram Kavramı

Buraya kadar, klasik mantıkla klasik olmayan mantıkları, formelleştirilmiş kuramlar olarak kendi gelişmeleri içinde ele almaya çalıştık. Şunu gördük ki, formelleştirilmiş mantık salt, kapalı bir yapı değildir ve eleştiriye açık yanları vardır. 1900'lü yıllardan beri paradoksların ortaya çıkardığı bunalım, formalizmdeki çelişkileri iyice gün ışığına çıkarmıştır. Örneğin Hilbert okulu bu yüzden çalışmalarını matematiğin çelişkisizliği sorunu üzerine yöneltmiştir. Bu çalışmalar sonucu, bizzat formelleştirilmiş kuramların kendileri üzerine düşünme yolu, yani "meta-kuram" yolu açılmıştır. Poincaré, 1900'lerde paradokslara işaret ederek formalizmi suçlamıştı. O, formalizmin içerdiği

sorunlar yanında kendi çalışmalarıyla yeni sorunlar da ortaya koydu.

Meta-kuramsal araştırma, "semiotik" adıyla bilinir. Semiotik, formelleştirilmiş dil kuramıdır. O üç bölüme ayrılır; Formelleştirilmiş dilin kurallarını elen alan *sentaks,* dildeki işaretlerle bu işaretlerin neyi gösterdiklerini ele alan *semantik* ve son olarak da, işaretleri, onları kulanan özne açısından ele alan *pragmatik.*

Meta-kuram yeni bir disiplindir. O ilk kez 1930'larda ortaya çıkmıştır ve henüz bir öğretisel sisteme dönüşmüş değildir. "Principia" yazıları da içinde olmak üzere ilk formelleştirilmiş mantıkçılar, meta-kuramla sadece gelişigüzel ilgilendiler. Sadece, tüm bu alanlarda öncü olan kişi, Frege, semantik sorunu başarıyla ortaya koydu. Formelleştirilmiş bir dil olanağı üzerinde duran ilk kişi ise *Tractatus* (1921) yazarı Wittgenstein oldu. Onun savı, tüm meta-kuramların anlamsız olduğu şeklindeydi. Çünkü ona göre bir dilin apaçıklığı, bir duyu algısının apaçıklığıdır. Olsa olsa dil, *ikonik* bir temsil aracıdır. Bu yüzden bir dilde "işaret edilen (gösterilebilen) şey üzerinde konuşulamaz"

Ne var ki, Wittgenstein'a göre, mantıkçılar hemen bir meta-kuramsal dil kurmaya giderler, yani "dil üzerine bir dil" yapmaya başvururlar. Oysa böyle bir dil, özel simgelerle ve aksiyomlarla formelleştirilemez, bu yüzden meta-kuram ile meta-dil farklı şeylerdir. Bir meta-dil'in simgelerle ifade edilebilir olması ise, meta-kuramsal dedüksiyonlar için önemsizdir. Meta-kuramsal dedüksiyonlar simgelerle ilgilidirler, bu kuramlarda az sayıda mantıksal aksiyom ile çok sayıda meta-kuramsal inanç biraraya getirilir. Ama bu aksiyomlar bir meta-kuramsal formalizme hizmet edebilirler. Bunun yanısıra, inançlar, simgeler ve aksiyometik tasarımlar yanında, bu kuramlar içinde pek güçlü bir yere sahiptirler.

b. Meta-Kuram Çalışmalarından Bazıları

a) Hilbert ve okulu, sentaktik işaretler üzerine bir meta-kuram çalışması yapmışlardır. "Simgeler üzerine" böyle bir çalışma, aynı zamanda simgelerin kullanılma kuralları da olan dedüksiyon kurallarını

ifade etmek için gereklidir. Çünkü, her formalizmin dayanacağı kurallar sentaksla ilgilidir. Ne var ki, bugün için sistematik yoldan formüle edilebilmiş tek sentaks, Carnap'ın "Dilin Mantıksal Sentaksı" dır.

b) Semantik, günümüzde, Frege tarafından geliştirildiği biçimiyle, işaret ve anlam ilişkisine yönelmektedir. Bir ifadenin işaret ettiği şey onun içeriğidir, anlam ise onun değeridir. Yani anlam, ifadenin "doğru" ya da "yanlış" olma özelliğidir. Doğruluk tanımının ilk formelleştirmesini, önce Polonya dilinde, daha sonra da Almanca yayınlanan "Formelleştirilmiş Dillerde Doğruluk Kavramı" adlı yapıtıyla Tarski yapmıştır. Carnap, 1940'lardan buyana semantik üzerine de bir kaç araştırma yapmıştır.

c) Pragmatik üzerine bugün esaslı bir çalışmaya rastlanmamaktadır.

c. Meta-kuramlar Hangi Sorunları Ele Alıyor ?

Meta-kuramlar, bir yandan sistemlerin bağımsızlığı ve çelişkisizliği sorunlarını ele alırlarken, öbür yandan da bir bütünsellik arayışı içindedirler. Bu konuda yapılması gereken ilk iş, sistemleri kendi formları içinde sağın olarak tanımlamaktır. Bunun için de önce sentaktik, sonra da semantik bir kavrayıştan yola çıkmak gereklidir. Bu konuda büyük bir güçlükle karşılaşılmamaktadır. Örneğin bu çalışmalar sonunda, önermeler mantığına ait özelliklerin yüklemler mantığında geçerli olmadığı görülmüş ve buradan gidilerek, bizzat mantığın formelleştirilmiş sistemler için genelgeçerliliği olmadığı saptanmıştır.

d. Ayrılabilir Olmayan İfadeler

Bir sistemin ifadeleri bu sistem içinde kalınarak kanıtlanamıyorsa, bu sistem ayrılabilir bir sistemdir.

Gödel, 1931'de yayınladığı "Formel Ayrılabilir Olmayan Önermeler" adlı yazısında, *çelişkisiz ve bütüncül bir sistemin çelişkisizliğinin bizzat sistemin içinde kalınarak gösterilemeyeceğine işaret etti.* Gödel teoremi, formelleştirilmiş kanıtlamalar konusunda

aşılmaz sınırlar olduğunu göstermekle tam bir şaşkınlığa yol açmıştır. Tarski, buna dayanarak sağlam tanım yapmanın olanaksızlığı üzerine bir kuram geliştirmiştir.

Ne var ki, meta-kuramın çıkarımların kesin bir formunun olamayacağını gösterdiği sanılırsa, bu meta-kuram hakkında yanlış bir sanı olur. Meta-kuram, tam tersine, genel türler ve kesin özellikler konusunda yeni ve elverişli yöntemler bulmaya çalışmaktadır. Örneğin, özellikle sezgisel tip mantıktan hareket eden Gentzen, doğal dedüksiyon yöntemleri diyebileceğimiz yöntemler bulmuştur.

5. MANTIKSAL TEKNİK VE FELSEFİ DÜŞÜNCE

Pek çok okuyucu, buraya kadar belirtilenlerden, bizim formelleştirilmiş mantığa herşeyin üstünde bir yer verdiğimizi sanabilir. Pek çok okuyucu da, bu mantığın gerçek herhangi bir değeri olmadığından bir yana atılabileceğine inanabilir.

a. Formelleştirme Düşüncenin Mekanizasyonu mudur?

Çoğu kimse, formelleştirmenin, insan düşüncesinin mekanizasyonuna yol açacağını sanıyor. Oysa hiçbir modern mantıkçı, formelleştirilmiş mantık içinde kalarak bir robot gibi tüm problemleri çözebileceğine inanmıyor. Çünkü, *hiçbir formelleştirme problemleri çözemez.* Bir robot, ne kadar yetenekli olursa olsun, yaratıcı insan tininin yerine konamaz. Mantıkçılar ve matematikçiler makineler ile (mekanik kalküllerle) çalışırlar. Ama bu, onların yaptıkları çalışmaların yaşam ilgisinden yoksun tek yanıdır. Bunu da onlar, görevlerinin mekanik olmayan bölümü için olabildiğince güçlü olmak için yaparlar. *Ama, acaba mantıksal çıkarımları formelleştirmekle, simgelerle oynanan bir oyuna başvurulmuş olmuyor mu ?* Tüm bu formelleştirme çabalarının anlamı nedir? Bilindiği gibi, simgeler anlamdan yoksun biçimde ele alınırlar. Ama hemen ekleyelim ki, bu hiç de zorunlu değildir. Filozof, formelleştirme çabalarında kavrayıcı ve kapsayıcı bir bakış noktası olduğunu hesaba katmalıdır.

b. Formelleştirilmiş Dedüksiyon Doğaya Karşı Bir Düşünce Şekli midir?

Acaba formelleştirilmiş düşünce, yapma, yani *doğaya karşı* bir yönteme hizmet etmiyor mu ? Mantıkçı, bu soruyu yanıtlamadan önce, karşısındakilerden "doğal" sözcüğünden ne anladıklarını belirtmelerini talep etme hakkına sahiptir. Örneğin, alışkanlık "ikinci doğa" ise, "doğa"yı iyiden iyiye yerleşmiş alışkanlıklar toplamı olarak göstermek isteyen pek çok kişinin bulunması dikkat çekicidir. Yine örneğin, eski okul mantıkçıları tasımı doğal, niceleyicilerin kullanılmasını ise daha az doğal bulurlardı. Yine bu açıdan bakıldığında klasik mantıkçı, Gentzen'in yöntemlerini pek az doğal bulabilir. Oysa Gentzen, bilim adamının doğadan ne anladığını incelemekle yola çıkar. O titiz bir çalışma ile bu konuda pek az katı mantıkçının yapabildiğini yapmıştır. Filozofların kendilerini saf dışı bırakan yöntemlere karşı düşmanlıkları, çoğunlukla, sezgisel apaçıklığa ihtiyatsız bir güvenle bağlı olmalarından kaynaklanır. Buna bağlı olarak, burada teknisyen olmayan birinin, önceden öğrenip üzerinde kafa yormadığı bir teknik hakkında yargı verdiği görülür.

Ama, acaba mantıksal teknikten ne beklenebilir? Yararcı görüşe sıkı sıkıya bağlı olan muhalif kişiler bunu soruyorlar. Anımsarsak, her öncü gibi Leibniz de ütopik bir tutkuyla, böyle bir tekniğin tüm bilimler için genelgeçerliliğinin olacağını ummuştu. Oysa bu gerçekleşemeyen bir düş olarak kalmıştır. Öbür yandan mantık, asla bir buluş aracı da olamayacaktır. Hatta o, belki de yararlı bir kalküle bile dönüşemeyecektir. (Formal) mantık olsa olsa, kesin doğrulama aracı olmaya çalışır. Öyle bir araç ki, kabullere bağlı şeylerden, yani "tanımlanmış" (definit) tasarımlardan yola çıkıldığında, bu tasarımlardan türetilebilecek olan şeyleri bir çıkarım zinciri içinde düzenleyen bir araç.

c. Formelleştirme Olmadan Sağlam Mantıksal Düşünme Olanaklı mıdır?

Filozof, formel mantığı ve formelleştirilmiş mantığı küçümsemekle haksız düşer. Ama tersinden bakıldığında, yani for-

melleştirilmiş mantık açısından soruna eğilindiğinde, formelleştirilmemiş çıkarım yöntemlerinin ve bu arada tümüyle felsefi düşüncenin geçerliliğini tartışmak haklı mıdır? Bu soruyu soranlar, modern mantığı herhangi bir felsefi pozisyon içinde görmektedirler. Modern mantıkçıların büyük çoğunluğu, bilerek felsefe alanına saldırmaktan kaçınırlar. Felsefeye saldırmak, yine, mantıkçı empiristler adı verilen filozofların işi olmuştur. Çünkü onlar, geleneksel anlamıyla felsefeyi anlamsız saymak için sık sık formelleştirilmiş mantığa sırtlarını dayamışlardır. Russell, Wittgenstein'ın Tractatus'una yazdığı önsözde, bu yadsımacılığın dayandığı önyargıya dikkatimizi çekmiştir. Witgenstein'a göre bir dil sadece bir evren betimi ise, yani bir dil sadece olgulara işaret ediyorsa uygun ve geçerlidir. Buna göre dil, olguların betimini, gerçekten de olguları sağın ve yetkin biçimde gösteriyorsa uygun ve geçerli olur. Bunun dışında herşey anlamsızdır, çünkü "benim dilimin sınırları, evrenimin sınırlarıdır".

Tractatus'un ekstrem pozisyonu, sadece rasyonel bir metafizik denemesinin anlamsız olduğunu göstermekle kalmaz; giderek, *her türlü formelleştirilmiş mantığın da anlamsız olacağını belirtir*. Bu pozisyon, artık günümüzde aşılmıştır. Carnap, bu konuda bir "tolerans ilkesi" kabul eder. Buna göre *formelleştirilmiş bir sisteme dönüştürülebilen her türlü kavrayış tarzı savunulabilir*. Ne var ki, yine de semantiğin, ifade ve işaret arasındaki ilişki konusunda, sadece nesneler evreni için geçerli olabileceğine dikkat etmek gerekir. Bu yüzden lingüistikçilerin, dil çözümlemecilerinin tutumu, Tractatus'culara göre pek az kategoriktir. Dil çözümlemesinde bir ifadenin anlamı, sadece, olguların mantıksal bir zincir içinde çözümlenmesi amacına sahiptir ve mantıksal bir çözümlemenin yadsıdığı bir sav, ancak pseudo-problem olarak ele alınabilir.

Önermeleri algılanabilir olgulara geri dönerek doğrulama konusundaki sert talebe karşılık, empirist olmayan bir filozof, ne denli betimsel kalırsa kalsın, her dilin mutlaka belli bir telkin edici (suggestiv) değer taşıdığını, bu yüzden irrasyonel bir felsefenin de sübjektif bir kavrayışı izleyerek geçerli olabileceğini öne sürebilir. Modern mantık açısından bu konuda söylenecek bir şey yoktur. Modern mantığın denetlemek istediği şey daha çok şudur: Formelleştirilmiş mantığın ke

sin düşünmenin tekeline sahip olup olamayacağı, formelleşmemiş mantığın bulanık tasarımlar ve görüntü problemleri içerip içermediği. Başka bir deyişle formelleştirmeye başvurulmadan dedüksiyonlar ortaya konabilir ve bu dedüksiyonların kesinlik taşıdıkları ileri sürülebilir mi?

Biz, bu soruları yanıtlamak için bir dilin koşullarını araştırmayı denemeyeceğiz. Wittgenstein'ın ideali olan şeyi, yani olguların yapısını olduğu gibi yansıttığı ileri sürülen temel mantıksal önermeleri bulup ortaya çıkarmak gibi bir amacımız yok. Biz, sadece, kesin bir dedüksiyonun minimal koşullarını arıyoruz. Bu koşullar bize göre şunlardır: *Tanımlanabilirlik* ve *çıkarsanabilirlik*. Bir objenin kendisine ait olup olmadığını saptamanın olanaklı olduğu sınıfa *definit* denir. Definit, kullanılabilirliği belli bir durum içinde anlaşılabilen bir kuraldır. Kurallar bir dedüksiyon zinciri içinde kullanılabiliyorlarsa, bu olanağa *çıkarsanabilirlik* denir. İşte, çıkarsanabilirlik koşulları, sağın kurallara dayalı kesin simgesel kurgularla yapılan bir formelleştirme çalışması ile daha da yetkin biçimde belirlenebilir. Ama, bu formelleştirmenin olayların akışı hakkında kullanıldığında ne türlü gelişmelere yol açılacağı önceden görülemez. Bu yüzden her durum için formelleştirmeyi ve dolayısıyla dedüksiyonu sağlam kılacak özel araçlara gereksinim vardır.

Sonuç olarak, Leibniz'in evrensel "kalkül" ünün de bir ütopya olarak kalmış olduğunu söyleyebiliriz. Mantıksal kesinlik ideali, insanın kesin bilgi elde etme özleminin bir dışavurumu olarak her zaman etkili olacaktır.

KAYNAKLAR

GENEL

CHURCH, A., *Bibliography of symbolic logic, journal of symbolic Logic I (1936) III (1938)* (Formelleştirilmiş mantığın -sembolik mantığın- 1936'ya kadar ki gelişimi üzerine çok yararlı bir genel kaynak niteliğindedir).

BETH, E.W., *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften*, Bern 1948 (sembolik mantık üzerine çok iyi seçilmiş metinleri içermektedir)

KLIBANSKY, R., *Philosophy in the Mid-Century, Vol I: Logic and Philosophy of Science*, Floransa 1958

BOCHENSKI, J.M., *Formale Logik*, 1956, 2. baskı 1962 (sembolik mantığın tarihsel gelişimi üzerine geniş bir betimi içermektedir.)

MANTIK TARİHİ

BOCHENSKI, J.M., *Formale Logik*, 1956

BOCHENSKI, J.M., *Ancient formal logic*, Amsterdam 1951 (geleneksel mantığın sembolik mantık yardımıyla betimlenmesini içermektedir)

ZIEHEN, T., *Lehrbuch der Logik, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, Bonn 1920 (Yeniçağda geleneksel mantığın gelişimi üzerine değerli bilgiler içermektedir)

GELENEKSEL MANTIK

JOHNSON, W.F., *Logic*, 3. cilt, Cambridge 1921/24

DOPP, J., *Leçons de logixue formelle*, vol I, Löwen 1950 (II. ve III. ciltler geleneksel mantık üzerine çok iyi birer el kitabı niteliğindedir)

KLASİK METİNLER

ARİSTOTELES, *Organon* (MEB yayını olarak Türkçe çevirisi vardır, çev.: H.R. Atademir -çev-).

BOCHENSKI, I.M., *Elemanta logicae graecae*, Roma 1937 (Grekçe metinlerin Latince çevirilerinden seçmeleri içermektedir.)

MILL, J.S., *A system of logic, rationacinative and inductive*, London 1848.

BOOLE, G., *The mathematical analysis of logic*, Cambridge 1847

BOOLE, G., *An investigation of the laws of thought*, London 1854

FREGE, G., *Begriffsschrift*, Halle 1879

SCHRÖDER, E., *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 3 cilt, Leipzig 1890/1905.

WHITEHEAD, A.N./RUSSELL, B., *Principia Mathematica*, 3 cilt, Camb-idge 1910.

WITTGENSTEIN, L., *Logisch-phlisopophische Abhandlung*, 1921, İngilizce çevirisi: *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922 (Türkçe çevirisi vardır -çev.)

LOJİSTİK (SEMBOLİK MANTIK)

CARNAP, R., *Einführung in die symbolische Logik*, Wien 1954

ROSENBLOOM, P.C., *The elements of mathematical logic*, New York 1950.

PRIOR, A.N., *Formal logic*, Oxford 1955 (özellikle, geleneksel mantık ile sembolik mantık arasındaki ilişkiler üzerine toplu bilgiler içermektedir.)

LOJİSTİK EL KİTAPLARI

HILBERT, D./ACKERMANN, W., *Grundzüge der theoretischen Logik*, Berlin 1949

CHURCH, A., *Introduction to mathematical logic I*, Princeton 1956 (Alışılmış nitelikte bir giriş kitabı olmayıp, günümüzde sembolik mantık üzerinde ayrıntılı bir çözümlemeyi de içermektedir.)

QUINE, W.V., *Mathematical Logic*, Cambridge 1951 (konular genişliğine, ama yazarın özel bakış açısı altında işlenmektedir).

QUINE, W.V., *Methods of Logic*, New York 1953 (elemanter bilgiler verilmektedir).

ROSSER, J.B., *Logic for mathematicians*, New York 1953 (Quine'ın bakış açısına yakın bir bakış açısıyla yazılmıştır.)

CARRY, H.B., *Lecons de logique algébrique*, Paris/Löwen 1951 (modern mantıksal cebir ile günümüzün soyut cebiri arasında ilişki kurmaktadır.)

META-KURAM

CARNAP, P., *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934, İngilizce çevirisi; New York 1937.

CARNAP, R., *Introduction to Semantics*, Cambridge 1942.

HERMES, H./SCHOLTZ, H., *Mathematische Logik*, Leipzig 1952 (Sentaks ve semantik üzerine çok yararlı bir betimi içermektedir.)

KLEENE, S.C., *Introduction to Metamathematics*, Oxford 1956.

KNEALE, W./KNEALE, M., *The Development of Logic*, Oxford 1962.

Çevirenin Notu: Türkçe'de "lojistik" teriminden çok, Anglo-Amerikan felsefesi etkisiyle "sembolik mantık" terimi kullanılmaktadır. Bu konuda Türkçe kaynakça olarak Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, Cemal Yıldırım ve Adnan Onart'ın eserlerine başvurulmalıdır.

MANTIK

GÜNTHER PATZIG

I. MANTIK NEDİR ?

1. Kant (1724-1804)'a göre (Salt Aklın Eleştirisi, 7 B), mantık, "her türlü düşünmenin formel kurallarını kapsamlı olarak gösteren ve kesin olarak kanıtlayan bir bilim"dir. Bu görüş, iyi el kitaplarının son örneklerine kadar, "geleneksel" mantığı (lojistik'ten ayrı olarak) tanımlamakta geçerli olmuştur. Überweg (1882), mantığı "insani bilginin dayandığı normatif yasaların bilimi" olarak adlandırır; bunun gibi J.N.Keynes (1906) de, hemen hemen aynı tanımı yapar: "Logic is the science wich investigates the general principles of valid thought"*. Bu tanım kuşkusuz ki, günlük dilde her insanın "mantıksal düşünebildiği"ni belirtir ve mantıksal bir hatanın bir "düşünme hatası" olduğu inancına uyundur. Bu tanıma dayanılarak, örneğin gözlem hatalarının yanısıra mantık hatalarından da kaçınmak gerektiği bize gösterilir. Bu "düşünme yasaları" sayesinde, doğru düşünmek için hangi hatalardan kaçınmak zorunda olduğumuzu görürüz; örneğin, devlet yasalarını nasıl kaleme alacağımızı, doğru eylemlerde bulunmak istiyorsak nasıl davranmamız gerektiğini bunlar sayesinde anlarız. Ne var ki, Überweg'in "normatif yasalar" deyimini kullanırken hukuk kitaplarındaki yasalarla kurmuş olduğu bu analoji hiç de yerinde değildir. Hangi insan (hukuksal) yasa koyucu olmak için salt mantık içinde kalabilir ki ve örneğin bir tasım (Bkz. II. Bölüm) bilgi elde etme etkinliğine nereye kadar örneklik edebilir ki ? Bu nedenlerle, mantık tanımı verilirken, "normatif yasalar" dan kendilerine özgü anlamlar içinde sözedilebilen alanlarla böyle yalınkat bir analojiye dayalı tanımlardan kaçınmak gerekir. Ayrıca, "bilgi" (ilgili olarak: "valid thought") sözcüğü her iki tanımda da *düşünmeye* (denken) bağımlı kılınmıştır. Öyle ki, buna göre, bilgiye, düşünme bakımından tutarlı olan şey, yani doğru olan şey demek gerekir. Ama böyle olunca, bu mantık

tanımları içinde, mantığa, aralarında inançlarımızı doğru kılan ve kılabilen koşulları araştırmak gibi bir görev de yüklenmiş olmaktadır. Öyle ki, bu tanımlardan şuna uzanmak da olanaklıdır: *Bilgi kuramı* da mantığa aittir. Böylece, Keynes ve öbür yazarlarda, şu gerekli sınırlama, yani mantığın düşünmenin *içeriği* ile değil, sadece *formu* ile uğraştığı konusu atlanmış olmaktadır. Gerçekten de, "düşünme formu" (Denkensform) nun ne olduğuna ilişkin bir araştırma, ancak "düşünce formu" (Gedankensform) nun ne olduğu ve ne olması gerektiği gibi bir araştırmaya dayalı olarak yapılabilir ve bu düşünce formu da, düşüncelerin içine yerleştirilmiş olduğu dilsel ifade formu dışına çıkılarak kavranamaz. Öyle ki, düşünmenin (denken) de kavranılabilirlik zeminini oluşturan bu ifade formunun kendisi ise, düşünme formu ile aynı olamaz; tıpkı, bir lirik şiirin formunun, o şiirin dile getirildiği duyum formu ile aynı olamayacağı gibi. Bu nedenle, mantığın "normatif düşünme yasaları" nın ya da düşünme formlarının bilimi olarak belirlenmesi bizi benzer güçlüklere sürükler ve bu gibi belirlemeler, ancak mantığın özniteliği yeterince saptandıktan sonra bir yana bırakılabilir.

2. *Aristoteles*'ten buyana en önemli mantıkçı olarak G. Frege (1848 - 1925), "Matematiğin Temelleri" adlı yapıtında, "mantıkta psikolojizm" in her türlü köktenci formuna (özellikle J. St. Mill'inkine) karşı çok etkili kanıtlamalar ortaya attı. Psikolojizme göre, mantık yasaları, normal insanın fiili düşünmesini yöneten *doğa yasalarıdır*. Bu psikolojizm karşısında Frege'nin çığır açan kitabı uzun süre dikkatlerden kaçtı. İlk kez *E. Husserl* (1859-1938)'in, "Salt Mantığa Prolegomena" (1900) adlı kitabında, o ana kadar Almanya'da oldukça etkili olan mantıkta psikolojizmi aşmaya çalıştığı görülür. Ne var ki, aynı Husserl 1891'de yazdığı "Aritmetik Felsefesi"nde Frege'nin antipsikolojizmini henüz yadsıyordu ve onun bu kitabı, aslında daha yakından bakıldığında psikolojizmin seçkin bir örneğini oluşturuyordu. Onun 1900'lerde psikolojizmden ayrılmasında Frege'nin etkisinin çok olduğu umulabilir.

Husserl'e göre, mantığı düşünme yasalarının "normatif" bilimi olarak belirlemek mümkündür ve bir *uygulamalı* mantıktan da ancak bundan sonra sözedilebilir. Ama kurallar (normlar) koyan her disiplin, bu

kuralların neden dolayı kabul edilebilir ve anlamlı olduklarını açıklayabilen bir olgu biliminin teorik desteğine de muhtaçtır. Örneğin gemicilik bilgisi ve tekniği astronomiye, geometriye, optiğe, vb.; atıcılık ise balistik, kimya, meteorolojiye, vb. dayanır. Bunun gibi, uygulamalı mantık da, bir "düşünme zanaatı öğretisi" olarak bir olgu bilimine, teorik temelleri bakımından muhtaçtır. Psikolojizm, burada ihtiyaç duyulan olguyu, düşünme psikolojisinin sonuçları içinde görür. Ama endüksiyona dayalı ve bu yüzden de daima ancak empirik bir bilimin *olasılı* sonuçları ile yetinmek durumunda olan düşünme psikolojisi gibi bir bilim, mantığın kesin, genelgeçer, zorunlu ve pekin ilkelerini nasıl temellendirebilir ki? Ayrıca; düşünme, kuşkusuz düşünme psikolojisi açısından beynin gelişme düzeyine görelidir; ama böyle olunca, mantığın da, insanlığın gelişim tarihi içinde ve belli bir zaman noktasında ortaya çıkan bir kurallar topluluğu olması gerekirdi. Bu noktada Husserl şuna varır: psikoloji, normatif yasaların bilimi olarak mantığın dayanması gereken bilim olamaz.

Husserl'de mantığın psikolojist kabulü, olgusal *düşünme süreci*nin ((Denkvorgang) *düşünce* (Gedanke) ile özdeşleştirilmesi önyargısına dayanmaktadır ki, bu önyargıya göre, düşünce, bu düşünme süreci içinde ortaya çıkan ve kavranan bir şeydir. Ne var ki, düşünme süreçleri (Husserl'de: *düşünme aktları*) arasındaki ilişkiler ile bu edim (akt) içinde "içerikler" olarak ortaya çıkan düşünceler arasındaki ilişkiler, birbirlerinden kökten farklıdırlar. Düşünme aktları, örneğin çağrışım türünden empirik olarak kavranabilir olan bağlarla birbirlerine bağlanırlarken, buna karşılık düşünme içerikleri olarak düşünceler, kendi aralarında çelişki, mantıksal tutarsızlık, çift anlamlılık, v.b. ilişkisi içindedirler. İşte Husserl'e göre *teorik* mantık, ancak düşünme içeriklerinin, yani zaman-üstü şeyler olarak kavranan düşünceler arasındaki ilişkilerin öğretisinden başka bir şey değildir. Düşünme aktları bireysel ve özneldirler, düşünen kişinin zamanın akışı içindeki kendi biyografisine aittirler; buna karşılık düşünceler, düşünmemizden, kabul veya yadsımalarımızdan tamamen bağımsız olan, zaman-üstü "anlam birlikleri"dir. Yani, düşünülmüş bir şey olmaya ihtiyaç göstermeyen doğrular vardır, bunlar "kendinden mevcut ilkeler"dir. Bu kendi başına varolan ilkeler öğretisi, Husserl'in *B. Bolzano* (1781-

1848)'nun bir deyimine başvurarak sık sık söylediği gibi, herşeyden önce, mantığı "psikolojizmin tutsaklığı"ndan kurtaracak olan yoldur. Ne var ki bu kazanım, "ideal anlam birlikleri"nin varolduğunun kabulü yoluyla oldukça pahalıya malolmuş bir kazanımdır ve Husserl'in bu teorisinin tarihsel olarak dayandığı temel, Platon'un idealar öğretisinden başka bir şey değildir. Husserl'in "ideal anlam birlikleri" öğretisi, kendi açısından, zamanının egemen mantık teorileri karşısında bir çıkış yolu, bir çredir. Ona göre bu öğreti, mantığı, kendileri artık temellendirilemez sayılan düşünme kurallarının sade bir toplamı olarak gören bir mantık anlayışı (Scylla) ile onu empirik psikolojinin bir alanı haline getiren bir mantık anlayışı (Charybdis) arasında bir bağdaşıklık sağlamaktadır. Ne var ki, Husserl'in bu girişimi, mantık adına yüksünülecek bir durum değilse de, mantığı psikoloji yerine bu kez de metafiziğe dayamak gibi bir tehlikeyi de yeterince taşımaktadır. Yüksünülecek bir durum değildir; çünkü, mantığın psikolojist yorumu, mantıksal doğruluğun apaçık anlamını ve karakterini zedelemekte ve bulandırmaktadır; ama buna karşılık ideal içeriklerin var olduğunu ileri süren metafiziksel bir tez, mantık ilkelerinin pekin kesinliğini, deneyden bağımsızlığını ve genelgeçerliliğini savunmakta haklıysa da, ne var ki bu arada bu ilkeleri dokunulmaz şeyler kılmaktadır. Oysa öbür yandan bu tezler, mantık ilkelerinin bu özelliklerini açıklamak için, yine bu ilkeleri kullanmaktadırlar. Mantığın bu şekilde temellendirilmesi tehlikelidir; çünkü hiç kimse, deneye dayalı bir sınama imkânını bir yana atan böyle bir Platoncu varoluş savını kabul etmek yükümlülüğü altında değildir. Mantık ilkelerinin geçerliliğinin "ideal anlam birlikleri" ne bağlı olduğu düşünülürse, bu gibi şeylerin varolduğunu tanımak istemeyen herkes, aksi asla gösterilemeyeceği için, bunları yadsıma hakkına sahiptir.

3. Öyleyse, mantığın psikolojiden bağımsızlığını güvence altına almak görevi, Husserl'in Platoncu varoluş savlarını kabul etmeksizin yerine getirilmelidir. Aslında Husserl, sonradan "ideal anlam birlikleri" nin varolduğunu ileri sürerek aşmayı denemiş olsa da, mantığın her zaman için bir düşünme öğretisi olduğunu savlayan psikolojist *varsayımı* kabul eder ki, o daha başlangıçta kendini bir zorlama içine sokmuş olur. O bu varsayıma hep bağlı kaldığından, "ideal anlam

birlikleri" öğretisine ancak şu yolla geçebilirdi: İç algıda, bir zamana bağlı-öznel, bir de zamana bağlı olmayan-nesnel yön vardır ki, düşünme aktı ile düşünce birbirlerinden bu yolla ayrılırlar. Bu gibi zorlamalardan artık kaçınmak gerekir ve mantığı daha somut bir düzlemde görebilmek için, onu, en somut olarak ortaya çıktığı alanla, yani *dil* ile ilişkisi içinde ele almalıyız. Mantık, dilsel ifadelerin, *dile getirme*lerin kesin özelliklerinin, dilsel anlatımların öğretisi olarak görülmelidir. Çünkü dilsel anlatımlar, düşüncelere karşıt olarak, algılayabildiğimiz, kendilerini hergün çevremizde bulduğumuz trafik işaretleri, v.b. türünden şeylerdir. Bireysel açıdan bakıldığında, biz "dilsel anlatım"dan, herşeyden önce, dile getirilmiş ya da yazıya geçirilmiş bir dilsel dışlaştırmayı anlarız. Ama ses ve harfleri fonetik benzerliklere dayalı olarak biraraya getirmemizi sağlayan belirli düzenleyici kurallar olduğunu, yani bireysel açıdan bir dilsel anlatıma başvurmamızı mümkün kılan sağlam lingüistik kurallar bulunduğunu ve bu tür dilsel dışlaştırmaların bir "tümce" sınıfı içinde toplanabileceklerini de biliriz ("Ben sizin söylediklerinizi şimdi tahtaya yazıyorum", "şimdi dün söylediğim şeyi tekrarlıyorum"). Ama dilsel anlatımlarımızı böyle bir sınıf altında toplayabileceğimizi kabul etmiş olmakla, az veya çok, bizim bireysel anlatımlarımızı da şekillendiren bir "kendi başına varolan tümce" olduğuna ilişkin bir varoluş savını da kabul etmiş oluruz; tıpkı insanın kan dolaşımı üzerine bir kitap yazan bir yazarın, bu yüzden, bir insanın kendi başına bir varoluşu olduğunu düşünmesi, ideal düzeyde bir "insan" tasarlaması gerekeceği gibi. Bu nedenle biz bir şey "bildirirken", aşağıdaki gibi tümcelere, yani *önermelere* başvururuz:

a) Bugün Hamburg'da bir sergi açılıyor.

b) Her memeli hayvanın bir kalbi vardır.

c) Paul, Fritz'le birlikte olmaktan sevinçlidir.

Önermeler, öbür dilsel anlatımlardan, yani sorular, ricalar, duygu iletmelerden, v.b. farklıdırlar; çünkü daha *Aristoteles* (İ.Ö. 384-322)'in belirttiği gibi, bunlar ne doğru ne de yanlıştırlar. Ancak bazı tümceler, nesnel durumlara gidildiğinde doğru ya da yanlış oldukları (Frege'nin yerinde deyimiyle; *doğruluk değeri*) saptanabilir olan türdendirler. (a), (b), (c) tümcelerinin doğru olup olmadıklarını saptamak isteyen bir

kimse, tümcede sözü edilen kentler, hayvanlar, insanlar üzerinde deney yapmak zorundadır. Buna karşılık, şu türden önermeler karşısında şaşırıp kalabiliriz:

a) Bugün Hamburg'da bir sergi açılıyor veya bugün Hamburg'da hiçbir sergi açılmıyor.

b) Her memeli hayvan bir memeli hayvandır.

c) Paul, Paul'e özdeştir.

(a) tümcesi, "veya" dan dolayı bize doğru görünür; (b) tümcesi için biyologun deney yapmasına ihtiyaç kalmadan "doğrudur" deriz; (c) tümcesinin doğruluğu ise bize apaçık gelir. İşte bu tümceleri "mantıksal bakımdan doğru" olarak adlandırabiliriz. Ne var ki, mantıksal doğruluğun esas karakteri, bu örnek tümcelerdeki "apaçıklık" (Evidenz) veya "sıradan doğruluk" (Trivialitaet) ile karıştırılmamalıdır. Biz bu tümcelerde dile getirilen durumlara "gerçek" gözüyle bakarız. Ama hiç de "gerçek" olmayan, ama "mantıksal bakımdan doğru" olan tümceler de vardır. Bunun gibi mantıksal bakımdan doğru olmayan, başka deyişle, mantıksal bakımdan tamamen yanlış olan, ama aynı zamanda "apaçık" tümceler de vardır. Şu tümcelere bakalım:

a) Bazı Grekler filozof ise, bazı filozoflar Grektir.

Bu tümce mantıksal bakımdan doğru olduğu gibi, onun bileşenleri aynı zamanda olgusal olarak da doğrudur.

b) Bazı balıklar aslan ise, bazı aslanlar balıktır.

Bu tümce de mantıksal bakımdan tamamen doğrudur; ne var ki onun her iki bileşeni de olgusal bakımdan yanlıştır. Bu tümcelerin mantıksal bakımdan doğru oldukları, *çünkü*, bu tümcelerin *formunun* bir mantıksal yasa olduğu belirtilir. Bir tümcenin mantıksal formundan da, nesnelere ilişkin tüm anlatımların içine konulabileceği boş bir alan kastedilir. Bu boş alan, değişkenlerle serbestçe doldurulabilir, ama form değişmez olarak kalır. İşte bunun gibi, bizim tüm önermelerimiz, "a önermesinin formu"nda olduğu gibi, bir önerme formları listesi içinde dile getirilmektedir. Ama, önermelerin mantıksal formunu gösteren böyle bir listeye bakarak ve önermelerin bu listeye göreli bağımlılığından yola çıkarak, mantığı bir dilsel anlatımlar mor-

folojisi olarak görmek de doğru olmaz. Burada sadece, "eğer öyleyse", "bazı" gibi mantıksal sözcükler (mantıksal değişmezler) yardımıyla önermelerin mantıksal formunun gösterilmesi söz konusudur. Örneğin, (a) ve (b) tümcelerinin mantıksal formu şudur:

Bazı A'lar B ise, bazı B'ler A'dır.

Ve işte bu kalıp açık bir mantıksal yasadır; onun geçerliliği, aslında "A ve B olan şeyler vardır" formundaki bir tümcede, A ve B'nin anlamlarında bir değişiklik olmaksızın yerlerinin değiştirilebilir olmasıyla ilgilidir. Artık şunu söyleyebiliriz ki, bir önerme, ifade edildiği formun bir *mantıksal yasa* olması halinde mantıksal bakımdan doğrudur. Bunun için, bir mantıksal yasadan ibaret olan böyle bir önerme formunu bir "doğru önerme formu" olarak adlandırırız. Buna göre, benim A ve B için "Grek" ve "filozof" veya "balık" ve "aslan" veya daha başka kavramları koyup koymamamın hiçbir önemi yoktur. Öyleyse mantık, artık, hangi önerme formlarının "doğru önerme formları" olduğunu araştıran bir bilim olarak belirlenebilir.

Kuşkusuz, mantığın bu şekilde belirlenmesi, hem psikolojizme set çeker ve hem de özellikle Husserlci varoluş iddialarına. Böylece mantık denen alan, ona ilk kez *Kant* tarafından verilen adla *formel mantık* olarak (Salt Aklın Eleştirisi, 131 A) sınırlandırılmış olur ki, Kant'ın verdiği bu ad ancak günümüzde yeterli bir açıklığa kavuşmuştur. Bu bakımdan "mantık" sözcüğünün tüm öbür saptanmış kullanımları ("olgular mantığı", "ekonomik süreçler mantığı", v.b.), bu sözcüğün özel bir anlamda öbür alanlara taşınması olarak kuşkusuz yasaklanamazsa da, onun esas niteliğini görmek bakımından tüm bu kullanımlardan tamamen sakınmak gerekir.

II. MANTIK TARİHİ

1. Mantığın Ön-Tarihi:

Mantığın Kant'ta, psikolojistlerde ve Husserl'de bir düşünme öğretisi olarak kavranılışını yukarıda terkettiğimizi belirtmiş ve bunun yerine mantığı bir "doğru önerme formlarının teorisi" olarak göstermiştik; ama bundan zaman-dışı önerme formlarının bir morfolo-

jisini anlamaksızın. Burada özellikle, pozitivizmin bunca önem verdiği şu düşünme ekonomisi ilkesinin uyarıcı sesine haklı olarak kulak verilmelidir. Ockham'lı William, 1300-1350 yılları arasında şöyle yazmıştı: "entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem" (zorunlu olandan fazla mahiyet kabul etmemelidir). Ama öbür yandan şurası da doğrudur ki, biz bu konuyu, pozitivistlerden de önce, yeniden *Aristoteles*'in mantık hakkındaki yazılarının ana tartışma noktasına geri dönerek ele almalıyız. Çünkü Aristoteles için de mantık, kesin önerme formları üzerine bir teoridir. Onun, değişkenleri dilsel kalıplar bakımından ele alış tarzının paha biçilmez değeri buradadır ve o bununla "mantığın kurucusu" olarak adlandırılmaya tam olarak hak kazanmıştır. Kuşkusuz onun başarısı da, her bilimsel başarı gibi, kendisinden önce ortaya konulmuş olanlara dayalıydı. Aristoteles'ten önce de Grek düşünürleri mantıksal yasaları bilinçli olarak kullanıyorlardı. Örneğin *Parmenides'te çelişki ilkesi*'nin ilkel bir formuna rastlarız: "Bir şey aynı zamanda hem var hem yok olamaz" (Diels, Fragmente, 6). Parmenides'in öğrencisi Zenon, bu ilkeyi, hareketin imkânsızlığını dolaylı yoldan kanıtlamak için kullandı. Parmenides, mantıksal yasa fikrini düşünme sürecine sokan ve kendi düşünmesinde bunu yaşayan, yani bu yasa fikrinin bilincinde olan ilk filozof olmalıdır. Onun bu bilinçle etkili bir konuşma sanatı geliştirdiğini biliyoruz. Onun bu sanatından yararlanan *Sokrates* (İ.Ö. 469-399), kendi öğrenci çevresinin çeşitli durumlar karşısındaki dağınık bakışlarını bir odakta toparlamaya çalışmış ve böylece ilk kez bu bakışları formel bir genele çevirtmeye çabalamıştır. Bu bakımdan, Grek mantığının her iki kolunun çıkış noktalarını Sokratik dialektikte bulmuş olmaları rastlantısal değildir (*önermelerin* mantıksal durumunu esas alan *Megara-Stoa mantığı* - Megaralı Euklides, Diodoros Kronos, Megaralı Philon, stoacı Zenon ve Chryssippos - ile, *kavramlar* arası ilişkilerin çözümlenmesine ağırlık veren *Akademiacı - Peripatik mantık* -Platon, Aristoteles, Theophrastos-). Platon'un diyalogları, sık sık, örneğin, iki sayısının çift olma, üç sayısının ise tek olma zorunluluğu fenomenini ele alır (Phaidon, 104 e). Burada Platon'u bir formel mantık düşüncesinden sadece tek bir adımın ayırdığı bile söylenebilir. Onun hakiki bilgimizi, yani idealar dünyası hakkındaki bilgimizi, bu sayısal zorunluluk ve ge-

nelgeçerliliğe dayanarak belirleme ve idealara doğru varlık bilgisi niteliği yükleme peşindeki temel görüşü, ne var ki, bu adımı atmasını önlemiş olmalıdır. Bu adımı atmak, hocasını bu konuda tamamlamak çabasını seve seve üstlenmiş olan Aristoteles'e nasip olmuştur. Ne var ki, Aristoteles, kendi mantığının "mahiyet" i üzerinde hiçbir şey söylememiş, hatta o mantık deyimi yerine "analitik" deyimini kullanmıştır. "Mantık" adının, ilk kez Stoacılar tarafından felsefenin "mantık", "fizik" ve "etik" olarak üçe ayrılmasıyla terminolojiye girdiğini görüyoruz. Hiç kuşkusuz Aristoteles'in olgun sillogistik'i, "Birinci Analitikler"deki şekliyle, tam da, önerme formları ve bunlar arasındaki ilişkiler üzerine bir teori olarak anlaşılabilir. Ayrıca bunu destekleyecek bir kanıt, geç Antikçağda İskenderiyeli Ammonios'un (İ.S.480) "Analitikler" üzerine yazdığı kitapta bulunabilir. Ammonios kitabında Platoncular ve Aristotelesçiler ile Stoacılar arasındaki tartışmalara, yani mantığın felsefenin bir bölümü (Stoacılar) mü olduğu, onun sadece felsefenin kullandığı bir araç (ki bu yüzden Aristoteles'in izleyicileri, peripatetikler, onun mantık üzerine yazılarını "Organon" adıyla anmışlardır) mı olduğu, yoksa mantığın aynı zamanda her ikisi de (Platoncular) mi olduğu tartışmalarına yer verir. Ammonios'un görüşü "mantığın felsefenin bir bölümü olduğu" şeklindedir (Wallies baskısı, 1899, s.10); ama, "eğer içerikli önermeler arasındaki ilişkiyi dikkate alırsak, örneğin, 'ruh kendiliğinden hareket eden şeydir, kendiliğinden hareket eden şey ölümsüzdür; o halde, ruh ölümsüzdür' dediğimizde bu böyledir. Ama mantık, Aristoteles'ten sonra peripatetikçilerin yaptığı gibi, nesne adları için daha çok sadece kitap harflerini koyduğumuzda, örneğin, 'A tüm B'ler için tasdik edilmiştir. B bir C'dir; o halde A da bir C'dir' dediğimizde ise, ancak felsefenin bir aracı'dır."

2. Aristotelesçi Sillogistik:

Aristoteles mantığının çekirdeğini, tüm geleneksel mantıkta olduğu gibi sillogistik oluşturur. Bu mantığın görevi aşağıda şöylece açık kılınabilir: A ve B gibi iki yüklem arasındaki ilişkiler için *dört* kalıp vardır.:

(1) A B : "A, tüm B'lere aittir" veya "A tüm B'ler için tasdik edilmiştir"

(2) A B : "A hiçbir B'ye ait değildir" veya "A hiçbir B için tasdik edilmemiştir"

(3) A B : "A bazı - en az bir - B'ye aittir" veya "A bazı - en az bir - B için tasdik edilmiştir."

(4) A B : "A bazı - en az bir - B'ye ait değildir" veya "A bazı - en az bir - B için tasdik edilmemiştir"

(1) ve (4), bunun gibi (2) ve (3) birbirlerinin değillemeleridirler. Yani her iki gruptan birinde yer alan bir önerme mutlaka yanlış, öbürü ise doğrudur. Öyle ki, her iki grupta A ve B yüklemleri arasında mutlaka böyle iki ilişki oluşmak zorundadır. "Boş" yüklem (yani hiçbir nesneye ilişkin olmayan bir yüklem), Aristoteles tarafından, A, B, C, ... değişkenlerinin yerine konmuş şeyler olarak kabul edildiklerinden (1) ve (2) arasındaki ilişkiler, artık aynı zamanda iki yüklem arasında oluşmaz. Buna göre geriye (1)-(3), (2)-(4) ve (3)-(4) arasındaki ilişkiler kalıyor. (1) mutlaka (3) için de geçerli olduğundan ve (2) de mutlaka (4) için geçerli olduğundan, (3)'ün (1)'den ve bunun gibi (4)'ün (2)'den çıkacağı, "altıklık" dolayısıyla söylenebilir. Ama dikkat edilirse, bu çıkarımlar, Aristoteles'te, işte bu altıklık denen varoluş tasarımından dolayı mümkün hale gelirler. Bu yüzden bu çıkarımlar, boş yüklemleri de hesaba katan matematiksel mantıkta olduğu gibi değildirler. Yine bunun gibi, Aristoteles'te "Sokrates" gibi özel adlar, A, B, C, ... değişkenlerinin yerine konulmuş şeyler olarak kabul edilirler ki, bu noktalar daha sonra lojistikçiler tarafından Aristoteles'e karşı öne sürülen itirazları doğurmuştur.

, , , ilişki simgeleri, daha Petrus Hispanus (ölümü: 1277)'dan beri yaygın olarak kullanılır. Bu harfler , Latince "affirmo" (evetliyorum) ve "nego" (değilliyorum) sözcüklerinin sesli harfleridir. Ama ne var ki, bu simgeler, türetildikleri sözcüklerin, yani evetleme ve değillemenin anlamlarıyla da sınırlı değildirler. Hispanus'un sillogistik standart önermeleri (örneğin "tüm A'lar B'dir") ile Aristoteles'in önermeleri (örneğin "B tüm A'lara aittir") formel bakımdan açıkça farklıdırlar. İnceltme işareti, örneğin ile simgeleştirilen ilişkinin a'ya dönüştürülebilir olduğunu gösterir; yani "A B", "B A" gibi de ifade

edilebilir; öyle ki, "A tüm B'lere aittir" doğru ise, sonradan ve yalnızca "tüm B'ler A'dır" da doğru olur. Bu nedenle â,ê,î,ô şeklinde inceltme işareti konularak simgeleştirilen konum Aristoteles'e; Hispanus'tan buyana gelenekselleşmiş olan a,e,i,o şeklinde inceltme işareti bulunmayan konum ise, yanlış olarak Aristoteles'in de içine sokulduğu "geleneksel mantık" a aittir. Gerçi bu iki konum birbirine dönüştürülebilir. Ama Aristoteles mantığı ile "geleneksel mantık" arasında önemli bir fark vardır ve bu fark, Aristoteles'in sillogizmde "mükemmellik" dediği şeyin anlaşılmasıyla ortaya çıkar.

Sillogistik, B gibi bir yükleme sahip (1)-(4) formundaki iki önermeden, x'in â,ê,î,ô için bir değişken olması halinde, A,B,C yüklemlerini gözönünde tutarak A x C formundaki bir önermenin nasıl çıkarılacağını araştırır. Bu, ancak, dört (standart) önerme formuna bağlı olarak, B'nin "öncül" durumundaki her iki önerme içinde yer alması halinde, yani B'nin bu önermelerin içinde zaten bulunmuş olması koşuluyla mümkündür:

A x B ve B x C (I. figür)
B x A ve B x C (II. figür)
A x B ve C x B (III. figür)
B x A ve C x B (IV. figür)

Dört figürden her iki öncülün her birinde ve sonuç önermesinde ("Conclusio") x için (yani â,ê,î,ô için) dört mümkün konum olabildiğinden, buradan $4.4^3=256$ çeşit sillogistik çıkarım formu var demektir. Sillogistik, bunlardan geçerli sillogizmleri (I,3'de sözü edilen "doğru önerme formları"nı) belirlemek, onların geçerliliğini kanıtlamak ve öbür geri kalan önerme formlarının sillogizm olmadığını göstermek işidir. Örneğin, "A â B ve B â C: A â C" (okunuşu: "A â B ve B â C'den A â C *çıkar* ") önerme formunun bir sillogizm olduğu söylenebilir, çünkü bu form, I,3'de belirttiğimiz "doğru önerme formu"ndadır. Yani A, B, C yüklemlerinin yerine konan tüm karşılıklar (değişkenler), A â C'yi doğru bir önerme kılar; *eğer*, aynı yüklemler için A â B ve B â C doğru önermeler *ise*.Örneğin "A â B ve B ê C: A ê C" önerme formu bir sillogizm *değildir;* çünkü A, B, C yüklemlerinin yerlerine değişkenler konulduğunda, öncülerinin doğru, ama buna karşılık sonucun *yanlış* bir önerme olacağı, yani önerme for-

munun *geçersiz* olacağı söylenir. Aristoteles burada örnek olarak A-Canlı, B-İnsan ve C- At'ı kullanır.

Aristoteles, I. figürdeki sillogizmleri "mükemmel" olarak adlandırır. Bunlar şöyledir:

A â B ve B â C ..... A â C (barbara)
A ê B ve B â C ..... A ê C (celarent)
A â B ve B î C ..... A î C (darii)
A ê B ve B î C ..... A ô C (ferio)

Bunlar "mükemmel", yani apaçık sillogizmlerdir ve onlardan, geçerli, ama mükemmel olmayan öbür figürlerin sillogizmleri türer. Parantez içine konulmuş olan sillogizm adları Skolastikten kalmadır. Bu adlar hecelendiğinde, birinci ve ikinci hecelerdeki sesli harfler 1. ve 2. öncülün, üçüncü hece ise sonucun ilişki simgeleridir. I. figürün sillogizmlerinin "apaçık" olması, Aristoteles için, modern *ilişkiler mantığı* (lojistik)'nın bir deyimiyle, bunların "normlaşmış" olmalarındandır. Sonuç önermesinde başta ve sonda bulunan değişkenler, aynı zamanda öncüllerde de aynı yerlerde bulunurlar; yani ilk öncülün son terimi, ikinci öncülün başlangıç terimidir. Bu durum, *J.Locke* (1632-1707)'un da "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" (IV. Bölüm, s.17) de işaret ettiği ve mantıksal bağlam bakımından önemli olan şeyi görmeyi kolaylaştırır. Geri kalan figürlerin sillogizmleri "mükemmel" değildir; çünkü onlar "normlaşmamış"lardır. Aynı şey, kolayca anlaşılabileceği gibi, I. figürdeki sillogizmin Aristoteles'ten sonraki *geleneksel* formülü için de geçerlidir. ("Tüm B A'dır; tüm C B'dir: o halde tüm C A'dır"). Bu nedenle Aristoteles'in I. figürdeki sillogizmden talep ettiği mükemmelliği geleneksel sillogistikte temellendirme denemesi boş bir denemedir. Aristoteles'in sillogistiğinin ontolojik ve metafiziksel ön-kabulleri içerdiğini ileri süren yaygın görüşün kaynağı da buradadır ve bu görüş, bugün de formel mantığın kavranılışı bakımından yolumuzun üstünde durmaktadır.

Öbür yetkin olmayan sillogizmlerin geçerliliğini Aristoteles, ilk figürdeki yetkin sillogizmin geçerliliğin*den* kalkarak, yani modern bir deyişle, kendi sillogistik sisteminin "aksiyomlar" ın*dan* hareket ederek ve iki önemli mantık ilkesi *aracılığıyla* gösterir. "Doğrudan indirgeme" denen ilk ilke, aşağıdaki şekilde formüle edilebilir:

F' gibi bir sillogistik önerme formu, F gibi mükemmel bir sillogizm veriyorsa; yani F'nün öncüllerinden F nin öncülleri mantıksal olarak çıkıyorsa ve F' nün sonucundan da F nin sonucu elde ediliyorsa, F geçerli bir sillogizmdir. Bu F ve F' önerme formlarının içerdiği ögeler için kitap harflerine başvurursak ve F'nün birinci, ikinci öncülleri ve sonucu için p, q, r ve F kanıtlayıcı sillogisminin ögeleri için de s, t, u dersek, temel ilke şöyle formülleştirilmiş olur.

$[(p \Lambda q \Rightarrow r) \Lambda (s \Lambda t \Rightarrow p \Lambda q) \Lambda (r \Rightarrow u)] \Rightarrow (s \Lambda t \Rightarrow u)$(I)

İşte bu bir mantıksal yasadır ve bir doğru önerme formu olarak, formel mantığın değişik bir alanı olarak *önermeler mantığı*nda (lojistik) geliştirilmiştir; ama modern dönemden de önce daha Antikçağda Megara-Stoa mantıkçıları tarafından Aristoteles zamanında geliştirilmiştir. Ama öbür yandan gördüğümüz gibi, Aristoteles de, kendi sillogistik sisteminin yapısı içinde, sözü edilen bu önermeler mantığının yasalarını -bunları mantıksal yasalar olarak formüle etmeksizin- bilinçli bir şekilde kullanmıştır. Bu yüzdendir ki o, Stoacılara karşı, Platon'un sillogistik konusunda kendisine karşı almış olduğu tavra benzer bir tavır alır.

Aristoteles'in, önermeler mantığında mükemmel sillogizmlerden daha sonra başka sillogizmler türetmede kullandığı ikinci ilke, yani önermeler mantığının ikinci ilkesi, "dolaylı indirgeme" denen şu ilkedir:

Bir F sillogizmi geçerli ise, F' ve F" sillogizmleri de, F' sayesinde kurulabilmiş şeyler olarak geçerlidirler; öyle ki F' 'de öncüllerden birinin yerine sonucun değillemesi konabilir ve böylece ikame edilmiş öncüllerin değillemesi sonuç olur.

İlkenin sembolik yazılışı şöyledir:

$(p \Lambda q \Rightarrow r) \Rightarrow (\sim r \Lambda q \Rightarrow \sim p)$ (II a)

$(p \Lambda q \Rightarrow r) \Rightarrow (p \Lambda \sim r \Rightarrow \sim q)$ (II b)

Bunlar da önermeler mantığının geçerli yasalarıdır.

Bu temel ilkeye göre Aristoteles, $B \hat{a} A \Lambda B o C \Rightarrow A \Rightarrow C$ (2. figür, baroco) ve $A \Rightarrow B \Lambda C \hat{a} B \Rightarrow A \Rightarrow C$ (3. figür, bocardo)'yu "barbara" dan türetmiş olur. Ama o şunu da belirtir ki, $A \hat{a} B$ ve $A \Rightarrow B$ -daha önce (1)-(4) ilişkisi olarak sözünü ettiğimiz şey- birbirlerinin

*değillemeleri*dir. Aristoteles'in kendi sistemi içinde mükemmel olmayan on sillogizmden yukarıda sözü edilenler (baroco, bocardo) dışında kalan sekiz adedi ise, "doğrudan indirgeme" dediğimiz ve (I) ile gösterdiğimiz ilkeye dayanılarak geliştirilirler. Böylece Aristoteles'in kendi sisteminde 4 adedi I. figürden elde edilen mükemmel ve 10 adedi de doğrudan ve dolaylı indirgeme ilkesine göre elde edilen (I'den 4, II'den 6) kanıtlanmış sillogizm olarak toplam 14 adet sillogizm vardır. Aslında ise I ve II'ye dayanarak, yani doğrudan ve dolaylı indirgeme ilkeleriyle birlikte daha sonra 4 mükemmel sillogizm daha elde edilebilir ki, böylece sillogizmlerin sayısı 20'ye çıkar. Acaba bu farklılık nasıl açıklanabilir? Bir kez, herşeyden önce Aristoteles, yukarıda gösterilmiş olan IV. figürü ($B \times A \wedge C \times B \Rightarrow A \times C$) kendi sistemine sokmamıştır. Ama bu figürü, bu figüre dayalı sillogizmleri geçersiz saydığı için bir kenara da atmaz; hatta o, "Birinci Analitikler"in öbür sayfalarında bu figüre dayalı beş sillogizmi tamamen geçerli bile sayar. Ne var ki, o IV. figürü, figürler hakkında geliştirmiş olduğu tanım öğretisi içinde I. figürden ayıramamıştır. Bu yüzden izleyicisi *Teophrastos* (ölümü: İ.Ö. 287), Aristoteles'in andığı bu beş sillogizmi, "ilk figürün ilâve sillogizmleri" olarak sisteme sokmuştur. Bu beş sillogizmin I. figürden bağımsız özel bir IV. figüre dayatılması ise, sanıldığı gibi, *Galen* (İ.S. 129-200) tarafından gerçekleştirilmemiştir. *Lukasiewicz* 'in (1951) de işaret ettiği gibi, bunu gerçekleştirme işi, *Boethius* (ölümü: İ.S.525) ve *Petrus Hispanus* arasındaki bir zamanda yaşamış olan adı bilinmeyen bir mantıkçıya aittir. Öyleyse, daha sonra geleneksel sillogistikte gördüğümüz 19 sillogistik, daha Theophrastos zamanında ortaya çıkmış bulunuyordu. Öbür 5 sillogizm, ne var ki, (1) veya (2) formundaki bir sonucu içeren bir sillogizmden türerler. I'e dayanılarak ve (3)'den (1)'e ve (4)'den (2)'ye giden bir *altıklık* (Subalternation) temeli üzerinde böyle bir sillogizm pekala türetilebilir ki, bu sillogizm, aynı öncüllere, ama bir "altık" (subaltern) sonuca sahiptir. Sillogistik sistemdeki bu genişleme ve tamamlanmaya göre, her dört figür altı sillogizme sahiptir ki, bu durumda toplam olarak 24 sillogizm elde ederiz. Sillogistiğin bu tamamlanmış sistemi, ilk kez *Leibniz* (1646-1717) tarafından, *J. Hospinianus* (1560)'un "altı modi" yi geliştirmesinden sonra ortaya konmuştur.

Geçersiz sillogistik önerme formlarının yadsınmasında, Aristoteles, daha önce de işaret edildiği gibi, yadsıyıcı yüklem gruplarının ifade ediliş tarzından yararlanır. Bu, olasılı ama aynı zamanda (I)'in evrik bir tarzı olarak da yorumlanabilecek olan bir mantıksal ilkedir:

E gibi bir sillogistik önerme formu geçersizse; yani sillogizm değilse, E' gibi bir önerme formu da E'nün öncülleri E'nin öncüllerinden mantıksal olarak çıkarılırsa ve E'nin sonucu E'nün sonucundan elde edilirse geçersiz olacaktır.

Bu kanıta, yani bir sillogistik önerme formunu geçersiz kılan bu duruma göre, bu geçersiz önerme formundan başka geçersiz sillogistik önerme formları türetmek için, (II)'nin uygun bir evriğinin kullanılması mümkündür. Ama Aristoteles, ne var ki, mantıksal bakımdan çok uygun olan bu yöntemin önüne, yüklem gruplarına dayalı kendi yadsıma yöntemini koyar; bu açık bir şeydir, çünkü ona göre kuşkusuz ki *geçerlilik* denen şeyin aksiyomatik tasarımı, "apaçık bir sillogizm" dir; ama önerme formları hakkında *geçersizlik* denen şeyin aksiyomatik tasarımı da hiç de öyle düşünülemez bir şey değildir; çünkü bu ilkelere göre, bir önerme formunun geçerliliği apaçık görülebilirse de, onun geçersizliği asla apaçık görülemez.

3. Aristoteles Mantığının Daha Sonraki Etkileri:

Aristoteles'in kendi sillogistik sistemini okuyucunun rahat anlamasını hiç gözetmeksizin sergilediği 12 sayfalık metni, bu küçük Grekçe metin, Batı mantığının kaynağı olmuştur. Ayrıca, geç Antikçağdan günümüze, bugün basılı olarak elimizde bulunan pek çok Grekçe komentar kalmıştır. Aristoteles sistemi, *Boethius* (ölümü: İ.S. 525)'dan buyana sadeleştirilmiş ve öğretim programlarına uygun bir hale getirilmiştir. Ama bu arada sistemin ana çizgileri iyice yumuşatılmış ve hatta sillogistiğin aksiyomatik yapısından geriye ancak izler kalmıştır. Sistem, Skolastiğin sillogizmlere verdiği adlar içinde indirgeyici simgeler olarak s, p ve e harfleri içinde işlenmiştir. Yeniçağ başlarında ise, en önemli noktaları hırpalanmış ve törpülenmiş haldeki bu Aristotelesçi mantık, Ortaçağın ona kazandırdığı görünüm içinde, kılı kırk yaran bir formalizm halinde kötü

bir ün kazanmıştır (bkz.; *I. Kant*: Dört Sillogistik Figürün Yanlış Kılı Kırk Yarması -Mugalatası-. Öbür yandan. *C. Prantl* 'dan buyana mantık, bir tarihsel araştırmanın konusu da yapılmıştır. Ama Aristoteles'in çığır açan mantıksal başarılarının değeri, Ancak 1920'lerden buyana mantık öğrenimi görmüş bir dizi tarihçinin çabalarıyla yeniden gün ışığına çıkarılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar sırasında, aynı zamanda, sillogistiğin mantığın ancak sınırlı bir parça-alanı olduğu görülmüş, Aristoteles'in mantığın sillogistiğe girmeyen yasalarını bilmediği ve kullanmadığı anlaşılmıştır. Ama öbür yandan ortaya çıkan çok önemli bir şey de şu olmuştur: Özellikle 1850'lerde başlayan ve mantığı her bakımdan güçlü bir biçimde genişletmek isteyen girişimlerde dayanılan görüş noktalarının Aristotelesçi ilkelerle asla karşıtlık içinde olmadıkları saptanmıştır. Aristoteles mantığı üzerindeki yanlış anlamalar hakkında iyi bir genel bakışı, bize *Bochenski* (1956) yeterince vermektedir. Bochenski'ye göre, Aristoteles'in, mantığı, geriye bir şey bırakmamacasına tam olarak kurup geliştirdiği konusundaki yanılgı (ki, bu yanılgı klasik formülünü Kant'ta bulur; bkz. Salt Aklın Eleştirisi, s.7, 7 B), bir yandan Yeniçağ başlarından buyana formel mantığa karşı genel bir ilgisizliğe yol açmış; öbür yandan da, -bugünlerde yaygın olarak sanıldığı gibi- Aristoteles'in aynı zamanda bir "varlık mantığı" da geliştirmiş olduğuna inanan ontolojistlerle matematiksel mantıkçılar (lojistikçiler) arasındaki her iki taraf için yanıltıcı yanlar taşıyan tartışmaları beslemiştir.

Aristotelesçi sillogistik, Ortaçağda gerçekten de çok yüksek bir değer kazanmıştır. O zamanlar teoloji bilimlerin kraliçesiydi ve doğabilimleri, aslında doğal durum ve olayların sınıflandırılması ile sınırlanmış bir alanda çalışıyorlardı. Yani mantık, teolojik kanıtlamalar için olduğu kadar, bir "sınıflar mantığı" olarak, pek kısıtlı gözlemlerle yetinen "sınıflandırıcı" doğabilimleri için de ana destek durumundaydı. Buna karşılık Yeniçağın doğabilimi, herşeyden önce doğal nesne ve süreçlerde *ölçülebilir* büyüklükler arasında hüküm süren yasal ilişkilere yöneldiğinden, bu ilişkiler, artık sadece sillogistiğin desteğinde formel yoldan kavranamazdı. Bu yüzden, bu iş için ihtiyaç duyulan formel sistemleri (örneğin sonsuz küçükler hesabı, v.b.) mantıktan bağımsız olarak matematik geliştirdi ve doğabilimleri

geliştirilen bu sistemleri formel yoldan *kanıtlama* yerine, doğaya giderek uygulamalar içinde (deney, gözlem, v.b.) *doğrulamaya* çalıştı. Ama ne var ki, mantığın Aristoteles tarafından geliştirilmiş olan saydamlık ve sağlamlığı örnek alınarak bu saydamlık ve sağlamlık mantığın öbür parça-alanları (örneğin: bileşik ve ilişkisel önerme formları) için de geliştirilecek yerde Yeniçağ, Aristotelesçi formel mantığı, kullanışsızlığını bahane ederek bir yana terketti. *Arnauld* ve *Nicole* tarafından *Descartes* geleneğine bağlı olarak geliştirilen ve oldukça da etkili olan "Port Royal Mantığı", bu durumu açıkça gösteren şu tümceyle başlar: "Mantık, insan aklını, şeylerin bilgisinde iyi yönlendirme sanatıdır". Buna uygun olarak bunu izleyen dönemde mantık, bilgi-kuramsal araştırmaların çerçevesi içine alındı. Mantık üzerine yazılmış olan öğretici kitaplar öyle bir ölçütle mantığa yönelir oldular ki, bu kitaplarda özel olarak mantığa, yani formel mantığa ayrılmış olan bölümler, hep kıyıda köşede kaldı ve bilgi-kuramsal ilgilerin ağır bastığı bir tutum içersinde, giderek mantığın kendine özgü alanı ve yöntemsel bütünlüğü kaybolup gitti.

Felsefe tarihçileri, hatta bu dönemlerde, "formel mantığa dayalı akıl softacılığı"ndan bile sözettiler ve bunun yadsınması gereği üzerinde durdular. Özellikle 19. yüzyılda Aristoteles böyle bir bakış altında eleştirildi ve onun yazılarında bir formel mantıktan çok, bir ontolojik ilkeler öğretisi veya kavram metafiziğinin yer aldığı söylendi. İşin aslına bakılırsa, Aristoteles'in "Birinci Analitikler'inde bu gibi yorumları doğrulayabilecek hiçbir şey yoktur. Aristoteles, daha çok, burada mantığın bir *parça-alanını* ve ama büyük bir kesinlikle geliştirmiş ve formel mantığa ait problemlerle öbür alanlara ait problemleri, ancak bugün yeniden açıkça görülebilecek bir sağlamlıkla birbirlerinden ayırmıştır. O, ayrıca, dilsel ifadelerde değişkenleri ele alış biçimiyle de, mantığın formelleştirilmesi işini, yani bugün için lojistikçi "formalizm" içinde en uç noktalarına kadar götürülen bu işi de başlatan kişidir. Bu yüzden mantık (formel mantık) ile lojistik veya Aristoteles mantığı ile matematiksel mantık (sembolik mantık) arasında bir karşıtlıktan asla söz edilemez. Lojistik, daha çok, Aristoteles mantığının çok daha zengin araçlarla sürdürülen bir devamıdır.

KAYNAKLAR

ARISTOTELES, *Analytica Priera et Posteriora,* Ed. Ross, Oxford 1949

("Organon"un "Birinci Analitikler" ve "İkinci Analitikler" adlı bölümleri. "Organon"un tam çevirisi, H.R.Atademir tarafından MEB yayını olarak yayımlanmıştır -çev.-)

BOEHNER, P.H., *Medieval Logic,* Manchester 1952

BOCHENSKİ, J. M., *Formale Logik,* 1956, 2. baskı 1962 (tarihsel betimle birlikte)

BOLZANO, B., *Grundlegung der Logik,* Ed. Kambartel, 1963

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen I/II,* 1900/1901, 4. baskı, 1928

KAPP, E., *Der Ursprung der Logik bei den Griechen,* 1965

KEYNES, J. N., *Exercies and Studies in Formal Logic,* 4. baskı, London 1906

KNEALE, W. /KNEALE, M., *The Development of Logic,* Oxford 1962

LUKASIEWICZ, J., *Aristotle's Syllogistic,* Oxford 1951, 2. baskı 1957

MOODY, E. A., *Truth and Consequence in Medieval Logic,* Amsterdam 1953

PATZIG, G., *Die Aristotelische Syllogistik,* 1959 2. baskı 1963

PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendlande I/V* 1855-70 yeni baskıları 1925, 1955

SCHOLTZ, H., *Geschichte der Logik,* 1931, 2. baskı 1959

SCHOLTZ, M., *Mathesis Universalis,* 1961

ÜBERWEG, F., *System der Logik,* 5. baskı, 1882

LOJİSTİK
(SEMBOLİK MANTIK)

GÜNTHER PATZIG

Modern lojistik gibi çok geniş bir araştırma alanı hakkında kısa bir yazı içinde ancak basit bir taslaktan fazlasını verme olanağı yoktur. Bu yüzden, bu yazının birinci kesiminde lojistik ve gelişimi üzerine genel olarak sözedilecek; ikinci kesimde, en az ölçüde de olsa, *lojistik yöntem* hakkında okuyucunun yeterli bir izlenim edinmesine gayret edilecektir. Lojistik yönteme örnek olarak da, basit önermeler kalkülü seçilmiştir. Çünkü bu kalkül, dedüksiyon kuramının temeli olarak, öbür lojistik kalküller karşısında (yüklemler kalkülü, sınıflar kalkülü, ilişkiler kalkülü, v.b.) lojistiğin içinde taşıyıcı bir rol oynar.

I. GENEL

1. Lojistik Ne Demektir?

Couturat, Itelson ve *Lalande,* "lojistik" sözcüğünden, bir *kalkül* oluşturmaya hizmet eden her türlü mantıksal teoriyi kastederler (1904). Kalkül ise, işaretler ve kurallar hakkında geliştirilmiş olan bir sistemden hareket ederek, bu işaret ve kuralların kullanımı üzerine geliştirilmiş olan bir yapma dildir. Bir kalkülde kurallar, sadece, bu işaretlerin grafikleştirilmiş formlarını gösterirler, onların içeriksel anlamlarını değil. Lojistikte kullanılan böyle bir yapma dil, az sayıda *temel simge*lerden inşa edilmiş olduğundan, "lojistik" e, Anglosakson dil çevresinde ayrıca ve yaygın olarak "sembolik mantık" da denir. Ama lojistikten sık sık "matematiksel mantık" olarak da sözedilir; çünkü mantıksal kalküllerin kurulması sırasında, matematiğin işaret dili burada bir model olarak alınır; zaten ilk mantıksal kalküllerin matematikçiler tarafından geliştirildiği görülür ve matematikçiler herşeyden önce, bu kalkülleri matematiğin mantıksal temellerini

açıklamak amacıyla geliştirmişlerdir. Lojistiğin "matematiksel mantık" adıyla kazandığı bu sonuncu görünüm *B. Russell* ve *A.N.Whitehead*'ın "Principia Mathematica" (1910-1913) adlı yapıtlarıyla birlikte standartlaşmış ve klasikleşmiştir. Ama lojistiğin bu görünümü, lojistiği, matematiğin veya matematikçilerin özel mantığı gibi görme yanılgısına sürükler. Daha sonra yaygınlaşmış olan bir başka yanılgıya göre de , lojistik, belli tarzlarda kalküller geliştirme çabası içinde, yararsız bir formel oyun ya da daha da kötüsü, canlı insan düşüncesini yavan bir mekaniğin içine hapsetme, doğal dilin zenginliğini soyut bir formalizm içinde törpüleme girişimidir. Bununla ilgili olarak, slogan haline getirilmiş bir deyimle, lojistikte "tinin atomize edilmesi" nden sözedilir. Tüm bunlara karşılık, aslında lojistik, ancak belirli ve sınırlı amaçlar için başvurulan bir *araç*tır; bu araç yardımıyla, dedüktif çalışan bilimlerin başvurdukları her türlü kanıtlamalar, kesinlik, kusursuzluk ve mantıksal geçerlilik bakımlarından denetlenebilir ve ayrıca, mantıksal ilişkilerin kendilerine de, kalkül olmaksızın erişilemeyecek olan bir saydamlıkla bakma olanağı doğar. *G. Frege*'ye göre (1879), kalkülün yaşayan dille olan ilişkisi, mikroskopun insan gözüyle olan ilişkisiyle karşılaştırılabilir. Kalkül ve mikroskop, daha incelikli bir araştırma yapma görevini yerine getirmek bakımından mutlaka gereklidirler. Buna karşılık göz ve yaşayan dil, optik ve mantıksal bakımdan mükemmel olmamalarına rağmen ve hatta bundan dolayı, sınırsız sayıdaki görevleri pratik yoldan ulaşılmış bir etkinlik derecesinde her zaman yerine getirebilirler. Bu açıdan bakıldığında, kalkül ve mikroskop, bu gibi görevleri yerine getirme konusunda yararsızdırlar.

2. "Principia Mathematica" ya Kadar Lojistik Tarihi

Böyle bir aracın bilimlerin ilerlemesi bakımından önemi, olağanüstü bir orijinallikle, "Principia Mathematica" dan tam ikiyüz yıl önce *G.W.Leibniz* (1646-1716) tarafından anlaşılmış bulunuyordu. Leibniz, her objeye tek ve sadece bir işaretin tekabül edeceği, bileşik objelerin (şeylerin) de bu işaretlerin biraraya getirilmesiyle temsil edileceği (bu, objenin bölümlerine ait işaretlerinin bileştirilmesiyle ola-

caktı) ve en sonunda, bu işaretlerin kullanımına ilişkin kuralları da içeren bir *calculus* idealini ortaya atmıştı. Buna göre, bu calculus, A'nın anlamı ile B'nin anlamı arasında uygun bir geçişlilik oluştuğunda, A'nın işaretinden B'nin işaretine de geçmeyi sağlayacaktı. Leibniz'e göre böyle bir "calculus ratiocinator", bilimler labirenti içinde bir yol gösterici, bir "Ariadne ipi" olacaktır; çünkü onun sayesinde "düşüncelerin çözümlenmesini anlamlı bir şekilde algılanabilir kılabileceğiz". Düşüncedeki bir yanılgı, bu calculus içinde gösterilebilir olmalıydı. Ne var ki, Leibniz, tutkuyla sunduğu bu programı ancak kısmen uygulayabildi ve onun bu konudaki yazıları 1903'de basıldığında büyük yankılar uyandırdı. Leibniz'inkine benzer düşüncelere, *J.H.Lamberts* (1728-1777) ve *G. Ploucqulets* (1716-1790)'de de rastlanır. Lojistik tarihinde tam bir kalkülü ortaya ilk koyan ise *G. Boole* (1847) olmuştur. Boole, cebirsel kalküle yönelmişti ve sınıflar mantığı ile önermeler mantığını, 1 ve 0 sayılarının bir cebiri olarak kurmuştu. Burada 1, tüm objelerin sınıfı (Universum), 0 ise buna karşılık, hiçbir objesi olmayan sınıftı. Boole tarafından "mantık cebiri" olarak kurulan bu lojistik, daha sonra *de Morgan* (1847) *Ch.S. Peirce* (1870) ve *E. Schröder* (1891-95) tarafından geliştirildi. Lojistiğin olduğu kadar mantık tarihinin de yepyeni bir sayfası ise, *Frege*'nin "Kavram Yazıları" (1879) ile açıldı. Frege, Boole ve izleyicilerine bir bakıma karşıt olarak, mantık yasalarının formülleştirilmesi içinde cebirsel kalküle ve bu kalkülün dayandığı teknik önyargılara fazla başvurmak istemedi. Tersine o, mantık yasalarının formülleştirilmesi için başvurulan aritmetiğin kendisindeki kesinsizliklere dikkati çekti. Ona göre, aritmetiğin kendisi, yaptığı kanıtlamalar için daha yüksek bir kesinliğe muhtaçtır ve yine bu aritmetik, sıkı bir tanımlama ve kanıtlama zinciri içinde, tam da ancak *mantığın* temel kavram ve yasalarından türetilebilir olan bir şeydir. Gerçekten de Frege, buradan hareketle aritmetiğin mantıktan türetilebileceğini göstermiştir (Bkz.: Bilim Kuramı III, Yöntem Üzerine, W. Stegmüller) Fregeci kavrayış, daha sonra Russell ve Whitehead'ın "Principia Mathematica" larında bir bütünlüğe ulaştırıldı. Ama Russell, Frege'nin düşüncelerinden ancak 1900'lerden sonra etkilenmeye başlarken, bu düşünceler *Peano*'nun 1889'da yayınladığı üç

ciltlik yapıtında tek tek ele alınmış bulunuyordu. Peano, özellikle mantıksal-matematiksel *antinomi*ler üzerinde çalıştı. Örneğin "kendileri hiçbir şey içermeyen sınıfların sınıfı"nı düşünmek apaçık bir antinomiydi ve bu tür antinomiler Frege'nin sistemi içinde ve yine Frege tarafından konulmuş olan sağlam formülasyona başvurulmaksızın keşfedilemezlerdi.

3. Lojistiğin "Principia Mathematica" dan Günümüze kadarki Gelişimi

Russell ve Whitehead'ın araştırma yönleri, yayınladıkları bir dizi yazıda, matematiğin mantıksal temellerini ele almak bakımından birbirine uyuyordu. Bu yazılarda özellikle "logizm" problemi (matematiği mantığa indirgeme) ön sırayı alıyordu, Frege, Boole'un mantığı cebire indirgeme denemesi karşısında matematiği tümüyle mantığa indirgeme denemesini başlatmakla "logizm" in de öncüsü olmuştu. *D. Hilbert* ve öğrencileri (*Bernays, v.Neumann, H.A.Schmidt*), Frege'nin logizmi yerine, matematiği bir meta-matematiğe dayamaya çalışan bir "formalizm" geliştirmişlerdi. Onlar için somut matematiksel disiplerdeki kanıtlamalar yalın işaret dizileriydiler ve bu işaret dizilerinin çelişkisizliği, meta-matematiksel bir inceleme içinde pekiştirilebilirdi. Bu yöntemle *Brower* ve öğrencileri (*Heyting, Weyl*), matematiğin meta-temelleri hakkında bir "sezgicilik" geliştirdiler. Brower ve öğrencileri, diziler öğretisinde "sonsuzluk" (aktuel-sonsuz) kavramının naif kullanımına karşı çıkıyorlar ve buna bağlı olarak "üçüncü halin olmazlığı" ilkesinin matematikte sınırsız biçimde kullanılamayacağını savunuyorlardı. Onlara göre, 1, 2, 3, ... gibi bir doğal sayılar dizisi kurmamızı sağlayan bir genel ilkenin *yadsınmasından* yola çıkılarak, ancak bu ilkenin yadsınması halinde düşünülebilir olan bir x sayısının *varoluş*una geçilemezdi.

Hilbert, sadece sezgiciler tarafından kabul edilen "sonlu" (finite) kanıtlamaya başvuran ve ama aynı zamanda somut matematikteki tartışmalı kanıtlama yöntemlerini de çelişkiden arınmış olarak pekiştirecek olan bir matematiksel yöntem geliştirmek peşindeydi. Ama onun geliştirdiği bu matematiksel yöntem, *Gödel* (1931)'in or-

taya attığı bir ilke ile sarsıntıya uğradı. Gödel'e göre, doğal sayılar teorisinin kurulmasına çalışan "K" gibi herhangi bir kalkül için, çelişkiden arınmış mükemmel bir kanıtlama söz konusu olamaz, çünkü böyle bir mükemmel kanıtlama, "K" içindeki tüm çıkarım tarzlarını kapsayamaz. *G. Gentzen,* 1936'da, Gödel'in ilkesine dayanarak saf sayılar teorisinin çelişkisizliği üzerinde çalıştı. Daha sonra *P.Lorenzen,* 1951), kendi "işlemsel" (operativ) mantığı ile matematiği, bir yandan formalist, öbür yandan sezgici etkilerle biraraya getirmeyi denedi.

Ne var ki, lojistik kalkülün kullanımı, sadece matematiğin temel sorunlarını tartışma aracı olmakla da sınırlı değildir. Lojistik kalkül, öbür bilim alanlarına da bir yardımcı araç olarak, özellikle kavram kurma ve yöntem denetlemesi konularında uygulanmıştır. Örneğin *H. Reichenbach* (1949), *Lukasiewicz*'in geliştirdiği çok değerli bir mantığa dayalı bir kalkülü, kuantum mekaniğinin yasalarını formülleştirmede kullanmıştır. Bunun gibi, lojistiğin benzer kullanımlarına biyolojide (*J.Woodger*), hukukta (*U. Klug*), ekonomide (*v.Naumann* ve *Morgenstern*) rastlanmaktadır. Özellikle günümüzde lojistik ile *sibernetik* (modern programlanmış hesap makinelerinin ve robotların teori ve tekniği) arasında yoğun bir ilişki kurulmuştur. Lojistik kalkül, bu gibi makinelerin yapımını ve programlanmasını son derecede kolaylaştırmıştır ve hatta öyle ki, öbür yandan, mantıksal problemlerin çözümünde de kullanılan özel hesap makinelerinin yapımına geçilmiştir. Bu gibi makineler önermeler mantığı ve monadik (birli) yüklemler mantığı için gerçi yapılabilirler. Ama ne var ki, buna karşılık *A. Church* (1936)'ün kanıtlamış olduğu gibi, mekanikleşmiş bir karar verme yöntemi geliştirebilmek için bir kez oldukça karmaşık ve çok seçenekli bir yüklemler kalkülü gereklidir; öbür yandan böyle bir kalkül geliştirilse bile, bu kalkül, "daha yüksek bir mantık" ın problemlerinin çözümünde kullanılamaz ve dolayısıyla lojistiğin problemlerini, lojistiğin ürünü olan bu gibi makinelerle çözmek mümkün değildir. Öyleyse, lojistik de insan düşüncesinin zenginliğini ve üretici fantazisini engelleyemez; çünkü o zaten bu düşüncenin bir ürünüdür. Ama bu yüzden onu başka alanlarda kullanmaktan sakınmanın da bir anlamı yoktur. Gerçekten de yukarıda sözü edilen alanlarda olduğu gibi

bizzat *felsefede* de lojistiğin yardımcı bir araç olarak ne kadar verimli olduğu görülmüştür. Ama ne var ki, *Viyana Çevresi (Schlick, Carnap, Neurath,* v.b.) ve *Wittgenstein* (1889-1951)'ndan sonra, lojistik kalkül, Anglosakson ülkelerinde "uzman-filozof" (Fachphilosoph) adı verilebilecek olan filozoflar tarafından felsefe sorunlarının çözümlenmesinde ve klasik metinlerin yorumlanmasında kesin sonuçlar elde edilebileceğine inanılan bir araç olarak kullanılmıştır. Oysa, lojistik kalkülün felsefeye ve felsefe sorunlarına uygulanması ilke olarak asla onaylanamaz. Çünkü bu kalkülün kendisi felsefenin ürünüdür. Herşey bir yana, her türlü felsefe sorununun lojistiğin yapma dili içinde formüle edilebilir olup olmadığı, tam anlamıyla problematiktir. Anglosakson ülkelerinde yaygın olan ve biraz yukarıda sözü edilen inancın, özellikle Viyana Okulunun geleneksel felsefeye, özellikle de metafiziğe ve metafiziğin her türüne karşı çıkan köktenci saldırılarından kaynaklandığı görülür. Oysa bugün artık bizzat lojistikçilerin kendileri, böyle bir inanç karşısında oldukça çekingendirler. Üstelik bu inançla bir yana atılmak istenmiş olan eski felsefe problemleri, örneğin Ortaçağın ünlü *evrenseller tartışması* bugün bizzat lojistikçilerin kendi aralarındaki tartışmaların ana konularından biri olarak yeniden canlanmış görünmektedir. Şunu çekinmesiz söyleyebiliriz ki, lojistik kalkülün felsefenin yerini alacağı veya onu sınırlayacağı düşüncesi, bugün artık büyük ölçüde terkedilmiştir. Çünkü şurası açıkça anlaşılmıştır ki, bu gibi kalküllerin olabilirliği, ancak felsefi refleksiyona bağlıdır. Öyleyse, üstelik burada felsefe için yeni bir görev alanı da ortaya çıkmaktadır ve felsefe bu görevi de üstlenmeye başlamıştır. Bu görev, lojistiği felsefi bakımdan ele alma görevidir. Kuşkusuz bu yeni görev içinde şimdiye kadar ancak, lojistiğin ve lojistik kalkülün felsefe açısından verimsiz olduğu gösterilebilmiştir. Ama bu görev içinde felsefi düşünceye düşen şey, hiç kuşkusuz "içerikli emplikasyonlardaki paradokslar" gibi salt lojistiğe ilişkin bir konu üzerinde eleştiriler geliştirmek de değildir. Yine bunun gibi, lojistiği "temellendirmek", ya da onu "yadsımak" da felsefeye uygun düşmez. Felsefi düşünce, daha çok, lojistiği kendi içinde ele almayı denemeli, lojistik düşünce yolunu elekten geçirebilmeli ve sonunda bir *lojistik felsefesi* geliştirebilmelidir.

II. KALKÜLE GİRİŞ

1. Formel ve Formelleştirilmiş Mantık

Aristoteles mantığı ile lojistik arasındaki tek önemli fark, Aristoteles mantığının *formel,* lojistiğin ise *formelleştirilmiş* mantık olmalarıdır. Lojistiğin anlaşılması bakımından bu farklılığın açıkça belirlenmesi kaçınılmazdır. Sillogistikten (Bkz.: Mantık, II.) yeterince sözettiğimize göre, bu farklılığı anlamak için sillogistik örneklere yönelebiliriz. Lojistiğin en önemli kuralı, *Frege*'nin"ayrıştırma kuralı" (Abtrennungsregel) dediği kuraldır: Bir sistem içinde p gibi bir doğru önerme ve ayrıca ikinci bir önerme bulunuyorsa, yani "p ise q" hali varsa, q da bu sistem içinde doğru bir önerme olarak kabul edilebilir. Örneğin p, "insan tüm Grekler için tasdik edilmiştir" ve q "insan bazı Grekler için tasdik edilmiştir" olsun. Öyleyse, bu tümceler, (1) ve (3) formundadırlar (Bkz.: Mantık, II,) Bu demektir ki, bu tümceler, orada belirtilenlere göre, "p ise q" gibi bir doğru tümce içinde birbirlerine bağlanabilirler. Bunun dışında, "tüm Grekler insandır" (p') veya "insan tüm Grekler hakkında söylenmiştir" (p") de birer doğru tümce olsun. Lojistiğin ayrıştırma kuralına göre, ben bu durumda henüz "q" yu doğru bir önerme olarak göremem. Çünkü p' ve p" tümceleri, kendi *grafiksel formları* içinde p ile özdeş değildirler. Kuşkusuz, biz, öbür yandan, p, p' ve p" tümcelerinin aynı "anlam"a sahip olduklarını biliriz; ne var ki, bu, sözü edilen önermelerin aynı ""içerik" i dile getirdiklerine olan inancımızdan dolayı böyledir; oysa bu inanç, bazı güç durumlarda kolayca bir hata kaynağı haline dönüşebilmektedir. Bu gibi güç durumlar açısından baktığımızda, Aristoteles'in formel mantığında şunu görüyoruz: Aristoteles mantığında, p,p' ve p" tümcelerinin her durumda birbirlerinin yerini alabilmelerine izin verilir (Analitikler, 39 A, 49 B) ve bunun böyle olduğu, bizzat Aristoteles'in uygulamalarında açıkça görülür. Buna karşılık, *Leibniz*'in "düşüncenin anlamlı olarak algılanabilir Ariadne ipi" olması gerektiğini söylediği bir mantık ise, birbirleri yerlerine konabilir olan tümceler yerine, belli işaret dizileri içinde birbirlerinden asla ayrılamayacak ve birbirleri yerine

geçemeyecek olan tümceler üzerinde kurulmak zorundadır. Bir kalkül, ancak böyle standart tümceler üzerine inşa edilebilir ve artık bundan sonra bu kalkülün içinde kalınarak yapılacak olan işlemler, bu kalkülün içerdiği sembolik işaretlerin anlamlarının ne olduğu (ya da birden fazla anlama gelip gelmedikleri) türünden sorularla rahatsız olunmadan yapılabilir. Bu yüzden, formel Aristoteles mantığına karşılık, formelleştirilmiş bir mantığın ve bu arada lojistiğin dayanacağı ana ilke, düşünülmüş olan şeyleri, tek ve sadece biricik ve kesin olarak belirlenmiş bir işaretler dizisine uyarlamaktır. Bu yüzden ilk yapılacak iş, "mantıksal bağlaç" denen bazı bağlaçların, yani "eğer ... öyleyse", "veya", "tüm ... dür", v.b. gibi sözcüklerin, yapma sembollerle gösterilmesidir. Herhangi bir formelleştirilmiş mantığın günlük dilde aslında çok anlamlı olan bu gibi ifade kalıplarını tek anlamlı kılması, bu çok anlamlılıktan sıyrılması şarttır. Ama gerekli olan bu formelleştirmenin bir bedeli vardır: Formelleştirilmiş mantık, canlı dilde düşüncenin çok çeşitliliğini yansıtmak için çok anlamlı olarak kullanılagelen bu kalıpları, kesinlik, tutarlılık, geçerlilik kaygılarıyla ve bunlar pahasına bir tek-anlamlılık içinde yoksullaştırmayı göze alır. İşte böylece formelleştirme yoluyla elde edilen bir kalkül, içerdiği ve türettiği işaretlerin ve işaret dizilerinin anlamlarını gözardı etmeye izinli hale gelir ve hatta giderek, işaretleri hiçbir anlama uyarlanamayan bir kalkül bile oluşturulabilir. Böyle bir "formalizm" in ana savlarının, formel mantık karşısında şunlar olacağı açıktır: a) Bir kalkül içindeki akıl-yürütmeler (argümanlar) daha yüksek bir sağlamlığa ve denetlenebilirliğe sahiptirler. Denetleme işlemi, kalküldeki sembollerin yerine somut içeriklerin yerleştirilmesiyle yapılır. b) Böyle bir kalkül, içerikli (nesneye ilişkin) önermelerin bağımlılığından kurtulmayı sağlar; öyle ki, formelleştirilmiş bir mantığın ana kaygısı, anlamlardan (içeriklerden) bağımsız kalküller kurma olanaklarını araştırmaktır. Çünkü formel mantıkta (Aristoteles mantığında), daima içeriğe bağımlılık söz konusudur ve bu mantık aslında "içerikli önermelerin 'formları' üzerine bir teori" dir.

Stoa mantığı üzerine daha önce bildirdiklerimize göre, (a) savı (ve tercihi), Stoacılar tarafından benimsenmişti. Gerçekten de onların önermeler mantığına dayalı sistemleri, Aristotelesçi-peripatetik uygu-

lamaya karşıt olarak, böyle bir formelleştirmeye dayalıydı. (b) ile gösterilen formalistik sav (tercih) ise, önce *G. Boole* (1847) tarafından ortaya atılıp benimsendi ve o zamandan beri büyük önem kazandı. Öyle ki, günümüzün matematiğe dayalı "aksiyomatik yöntemler" düşüncesi bu sava dayalıdır.

2. Kalküle Örnek: Önermeler Kalkülünün Kuruluşu

Lojistiğe giriş bakımından hiçbir şey, basit bir kalkülün ne olduğunu öğrenmek kadar uygun olamaz. Bir kalkül için en iyi örnek ise, az sayıda temel kavram ve az sayıda aksiyoma dayalı olmasıyla en basit kalkül olarak *önermeler kalkülü*dür. Önermeler kalkülünü tanımak için de, Frege'nin *ayrıştırma yöntemleri*ni kısaca görmek gerekir. Daha önce, mantığı, "doğru önerme formlarının teorisi" olarak tanımlamıştık. İşte bu ayrıştırma yöntemleri, bir önerme formunun önermeler mantığının bir yasası olup olmadığını saptama olanağı vermekte, yani hangi önerme formlarının "doğru önerme formu" olduğunu çözümlemektedir. "Mantık" başlığı altında Aristoteles tarafından bilinçle kullanıldığı belirtilen önermeler mantığının yasalarına değinilmiş olduğundan, okuyucunun bu konuda belli bir kavrayışa sahip olduğu kabul edilerek bu ayrıştırma yöntemleri hakkında şunlar söylenebilir: önce, p,q,r,s,t işaretlerini, yani doğru ya da yanlış olabilen birer önermeyi temsil eden bu işaretleri ele alalım: Bunlar tıpkı, atomlardan moleküller oluşturmaya yarayan elemanlar olarak görülebilirler. Böylece, bunlardan ikisini veya daha fazlasını kullanarak yeni önermeler kurabiliriz. Şimdi, burada birleştirme yoluyla yeni kazanılmış olan bu önermelerin doğruluğu, tek tek, p,q,r,s,t, ... elemanlarının (basit önermelerin) doğruluk ya da yanlışlığına bağlı olmalıdır. Böylece, örneğin doğru olan iki veya daha fazla önermeyi "ve" ($\wedge$) ile birbirlerine bağlayabiliriz; ama belirttiğimiz gibi, birbirlerine bağlanan bu önermeler (basit önermeler) yanlış değillerse. Böylece "p ve q" önermesi (bileşik önerme), "$p \wedge q$" olarak okunabilir; zaten gerçekten

de, günlük dilde "ve" bağlacı (eklemi), iki önermenin doğru olması halinde bu önermeleri birleştirmeye izin verir. İşte, doğrulukları ancak birbirine bağlanmış olan önermelerin (basit önermelerin) doğruluk değerlerine bağlı olan bu bileşik önermelerin bu gibi bağlaçlarla (mantıksal eklemlerle) oluşturulan bağlantılarına, lojistiğin önemli bir deyimiyle, *doğruluk fonksiyonu* denir. Yani bu gibi bileşik önermelerin doğruluğu, p,q,r,s,t, ... gibi bileşen durumundaki basit önermelerin bir fonksiyonudur. Ama bu bağlantıların (önerme bağlantılarının) hepsi de doğruluk fonksiyonu değildirler. Örneğin "p çünkü q" veya "p olmasına rağmen q" gibi bileşik önermelerin doğruluğu, kuşkusuz tek tek p ve q'nun doğruluğunu gerektirir. Ama buradaki doğruluk (mantıksal doğruluk), birbirine bağlanmış olan p ve q önermelerinin *içerikleri* arasındaki nesnel ilişkileri dışta bırakır. "Çünkü"de bir izleme, yani q'yu p'ye bakarak izleme gibi bir ilişki, başka bir deyişle bir çıkarım ilişkisi vardır; "olmasına rağmen" de ise bir izin verme, olanaklı kılma ilişkisi vardır ki, bu durum, q doğru olsa da, p'nin yanlış olabileceğini gösterir, v.b. Buna göre, genel olarak söylemek gerekirse, bir formelleştirilmiş mantık olmak istiyorsa, önermeler mantığı, önermeler arasında bağlantı kuran bu gibi işaretlerin anlamlarını (içeriklerini) gözardı etmek zorundadır. Böyle olunca, *doğruluk fonksiyonu* denen şey, ancak, tek-anlamlı kılınmış önerme bağlaçları (ki artık bunlara *önerme eklemleri* diyebiliriz) ile kurulan bileşik önermelerin bir özelliği olur. Ve işte bu tek-anlamlılık içinde, iki veya daha çok önermeyi "ve" ($\wedge$) ile birbirlerine bağladığımızda, meydana gelen bileşik önermenin doğruluğu, artık tek tek her basit önermenin (bileşenin) doğruluk fonksiyonu olur. Bileşenlerden birinin yerine onun *değil*ini koyduğumuzda, artık bileşik önermenin bütünü değil, ancak tek bir bileşeni doğru olur. Değilleme, basit önermenin önüne konulan ($\approx$) işareti ile ifade edilir:$\approx$p artık, ancak ve ancak p yanlış ise doğrudur. p$\wedge$q bileşik önermesi, bu durumda, ancak ve ancak p ile q'nun aynı zamanda her birinin doğru olması halinde doğru olacağından *birlikte evetleme* önermesi olarak adlandırılır ve ($\wedge$) simgesi, birlikte evetleme denen önerme eklemini gösterir. Öyleyse bu durumu bir mantıksal yasa olarak şöyle ifade edebiliriz: p

ve q'nun birlikte evetlenmesi halinde , p∧q bileşik önermesi, ancak ve ancak p ve q nun her ikisinin de *doğru* olması halinde doğrudur. Burada "ve" nin sembolik dildeki anlamı ile günlük dildeki anlamı arasında bir farklılaşma yoktur. Yani günlük dildeki "ve" miz ile sembolik dildeki "ve" miz aynı tek- anlamlılığı paylaşırlar. Oysa örneğin *seçeneklilik* (alternation) bakımından sembolik dil ile günlük dil arasında bir farklılaşma oluşur. Sembolik dilde seçeneklilik *tikel evetleme* olarak yorumlanır. Yani bileşik önermeyi oluşturan basit önermelerden (ister ön-bileşen, ister ard-bileşen olsunlar) biri doğru ise bileşik önermenin kendisi de doğru olur; bileşik önerme, ancak ve ancak, her iki bileşenin yanlış olması halinde yanlıştır. Seçeneklilik (tikel evetleme), "pVq" biçiminde yazılır ve "p veya q" diye okunur ("V" simgesi, Latince "vel", yani "veya" sözcüğünün ilk harfidir). Ama işte burada bazı anlama güçlükleri ortaya çıkar. "pVq" tanımı gereği, ancak her iki bileşenin yanlış olması halinde yanlıştır. Bu demektir ki, "pV q", p ve q'nun birlikte doğru olmaları halinde doğrudur. Ama şu örnekte tereddüte düşeriz: "Kent, yazın bir okul inşa edecek *veya* yüzme havuzu genişletilecek". Bu tümce, kent gerçekten de *her iki işi* yapıyorsa veya yapacaksa doğru olur. Görülebileceği gibi, burada, nesnel bağlam ile mantıksal bağlam arasında seçeneklilik konusunda her zaman bir farklılık kendini gösterir. Ama günlük dil ile kalkül arasındaki bu farklılıkları gidermeye gerek de yoktur; çünkü her iki dil de (bu örnekte olduğu gibi) birbirlerinden bağımsızdır.

Değilleme, birlikte evetleme, tikel evetleme, v.b. gibi önermeler mantığının temelini oluşturan bağlılıkların tanımı, özellikle *Wittgenstein'*dan (1920) buyana, *doğruluk tablosu* denen bir tablo ile gösterilir. Bu tabloda p ve q ile ilgili tüm mümkün doğruluk değerleri sıralanır ve hangi doğruluk değerinin önermenin bütünü için kabul edilmesi gerektiği belirtilir. Örneğin *değillemenin* doğruluk tablosu basittir:

P	≈P
D	Y
Y	D

.un ilk kolonu tüm mümkün durumları gösterir; ikinci kolon ise, değilleme halinde her durumda hangi doğruluk değerinin ortaya çıkacağını görmemizi sağlar. Buna göre iki bileşenden oluşan bir önermede dört, üç bileşenden oluşanda sekiz, dört bileşenden oluşanda ise onaltı, v.b. durum var demektir. Örneğin p∧q önermesinin doğruluk tablosu buna göre şöyledir;

p	q	p∧q
D	D	D
D	Y	Y
Y	D	Y
Y	Y	Y

Bu demektir ki, p∧q, ancak ve ancak, p ve q'nun her ikisinin de doğru olması halinde doğru (1. satır), öbür tüm hallerde yanlıştır. p ve q'nun doğruluk değerlerinin dağılımı, ilk iki kolonda yapılır ve bileşik önermenin kendisinin alacağı doğruluk değeri, her satır için birlikte evetleme kuralına göre belirlenir ve bulunan değer eklemin (∧) altına gelecek şekilde bileşik önermenin bulunduğu kolona yazılır. Bu döküme göre, birlikte evetleme "DYYY bağıntısı" olarak da okunabilir. İki bileşenli bağıntılarda iki doğruluk değeri dört duruma bölünebildiğinden, toplam olarak 2^4= 16 birbirinden değişik doğruluk değeri kolonu ve 16 birbirinden değişik önerme bağıntısı var demektir. Bu 16 bağıntının her biri için "∧" ve "V" gibi uygun özel simgeler geliştirilir. Ama bunların içinde de bir kaç simgeyi temel simge olarak kullanmak ve geri kalan önerme bağıntılarını bunların yardımıyla tanımlamak daha elverişli görünür. Örneğin birlikte evetleme, değilleme ve [illegible]eneklilik yardımıyla belirlenebilir ve p∧q yerine, daha çok ≈(≈pV≈q) (okunuşu: "Değil (≈pV≈q)" yazılır. Çünkü ≈pV≈q doğruluk kolonunda "YDDD"olarak yer aldığından, bu kalıbın değillemesinin doğruluk kolonu, "YDDD"içinde bir D'nin bulunduğu her yerde bir Y'nin bulunmasını zorunlu kılar ki, bunun tersi de

doğrudur. ≈(≈pV≈q) nun doğruluk değeri kolonu, buna göre "DYYY"dir. O halde, bu p∧ q'nun doğruluk değeri kolonu ile aynıdır. Aynı doğruluk değeri kolonuna sahip iki önerme formu ise *eşdeğer* olarak adlandırılır. Bunun gibi, şimdiye kadar sözü edilmemiş olan "DYDD" bağıntısı, değilleme ve seçeneklilik yardımıyla ≈pVq olarak belirlenir. Ama mantıkta çok sık başvurulan bir kullanımı olduğu için, bu bağıntı özel bir simge, örneğin ok (→) ile gösterilir. Bu ok simgesine günlük dilde uygun düşen kalıp "eğer ... öyleyse" dir. Ne var ki, ok hiçbir zaman p ve q bileşenleri arasında içeriksel bir ilişki olduğu savını ifade etmez. "DYDD" doğruluk değeri kolonundan da okunabileceği gibi, "p→q" formundaki bir önerme, ancak, p'nin doğru ama q'nun yanlış olması halinde yanlıştır (Bu nedenledir ki, "p→q" her zaman p∧≈q ile yer değiştirebilir). Buna göre "Berlin bir kenttir→iki kere .ki dört eder" önermesi doğrudur. Oysa, ok simgesine uygun düşen günlük dildeki "eğer ... öyleyse" kalıbını uyguladığımızda "Berlin bir kent *ise* iki kere iki dört eder" tümcesi bizde anlamsız bir etki bırakır. Burada günlük dil ile kalkül dili arasındaki farklılık yine karşımızdadır. Örneğin buradan kalkılarak, ok işaretinin sembolik dildeki kullanımı ile nesnel dildeki anlamı, yani "içeriksel emplikasyonu" arasındaki *paradoks*lardan sözedilir. Ama bu, günlük dildeki "eğer ... öyleyse" kalıbının, okun simgelediği şeye özdeş sayılmasından kaynaklanır. Bu nedenle, "mantıksal emplikasyon", her zaman "olgusal emplikasyon" dan ve "eğer...öyleyse" bağıntısından mutlaka ayrı tutulmalıdır. Ok, p ve q önermelerinden yeni bir önerme yapar ve bu önermenin doğruluk değeri, ancak ve ancak, her iki önermenin doğruluk değerlerine bağlıdır. p ve q önermeleri arasındaki olgusal emplikasyon, ancak, p ve q arasındaki olgusal bağıntıdan dolayı kurulan "p→q" önermesi doğru ise oluşabilir. Bu durumda ok, yeni kurulan "p→q" önermesinin olgusal doğruluğunu simgeler. Oysa p ve q arasındaki mantıksal emplikasyon, ancak, "p→q" nun mantıksal bakımdan doğru olması halinde oluşur. İşte ancak ve ancak bu son durumda bir tutarlılık ilişkisinden anlamlı olarak sözedilebilir.

Kuşkusuz, sadece tek tek basit önermeleri birbirine bağlayan önerme bağıntıları değil, hatta birbirlerine bağlanmış haldeki bu

önermeler arasında da bağıntılar kurabiliriz; tıpkı matematikte sadece sayılar arasında değil, aynı zamanda sayı toplulukları arasında toplama ve çarpma işlemleri yaptığımız gibi. Aritmetikte olduğu gibi, lojistikte de, parantezlerle (ya da benzeri yardımcı araçlarla) aynı şey yapılabilir. Örneğin bu yolla şöyle bir önerme bağıntısı elde edebiliriz.

$$(\approx pVq)\rightarrow(p\wedge q)$$

Burada da, ana bağıntıya, ana önerme eklemine (ok) uygun bir doğruluk değeri kolonunu içeren bir doğruluk tablosu yapabiliriz. Önce, yukarıda belirtilen yöntemlere göre, her iki parantez içinin doğruluk değerleri kolonlarını (1) elde eder; bunları, p ve q'nun değişik doğruluk değerleri için elde ettikten sonra, her iki parantezi, okun belirlediği bağıntıya göre ilişkiye sokar ve böylece parantezlerin içini birer basit önermeymişcesine ele alıp, iki parantezden oluşan önermemizin bütününün doğruluk değerini elde ederiz. (2)

p	q	(≈pVq)	→	(p∧q)
D	D	D	D	D
D	Y	Y	D	Y
Y	D	D	Y	Y
Y	Y	D	Y	Y
		(1)	(2)	(1)

Örneğimize dikkatle bakıldığında, önermemizin bütünü DDYY doğruluk değeri konumundadır ve bunu saptadığımızda daha sonra şunu kolayca görürüz ki, örneğin "p" önermemizin bütünü ile aynı doğruluk değerine sahiptir; bir başka değişle "p" ile önermemizin bütünü aynı "değer akışı" içindedirler. Öyleyse "p" ile $(\approx pVq)\rightarrow(p\wedge q)$ arasında bir eşdeğerlik var demektir. İşte mantık açısından bu gibi özelliklere sahip önerme formları önem taşır. Daha önce (Bkz.: "Mantık", I,3) mantığı "doğru önerme formlarının teorisi" olarak adlandırdığımız anımsandığında, mantık açısından, doğruluk değeri kolonlarında

DDDD formuna sahip önerme formlarının önem taşıyacağı açıktır. Gerçekten de, DDDD formuna sahip bir önerme formu, bir mantıksal yasa olarak tanımlanabilir. Örneğin örnek önermemizi küçük bir değişikle $(p\wedge q)\rightarrow(\approx p\vee q)$ kalıbına dönüştürdüğümüzde DDDD şeklinde bir doğruluk değeri kolonu elde ederiz ki, işte bu kalıp bir mantıksal yasadır. Bu değişiklik için, örnek önermemiz için kurduğumuz tabloda her iki (1) sütununun sıralarını değiştirmek yeterlidir ve bu değişikliği yaptığımızda, burada okun simgelediği işlevin bize hep doğru sonuçlar verdiğini saptamış oluruz. Yine bunun gibi, $(p\rightarrow q)\wedge(p\wedge q)$ gibi bir önerme bağıntısının doğruluk tablosunu çıkardığımızda önermenin kendi içeğer akışı içinde bir Y içerdiğini görürüz; ama tamamen formel olan bir değilleme ile bu bir tek Y'yi D yapabiliriz ve buradan yine bir mantık yasası elde edebiliriz. Önermeler mantığının en önemli görevlerinden biri, bir genel yöntem geliştirmek ve bu yöntem yardımıyla, karşımıza çıkan çok daha karmaşık önerme bağıntılarını, önerme topluluklarını denetleyebilmek, onların mantıksal bakımdan doğru olup olmadıklarını, tutarlılık ya da tutarsızlıklarını göstermektir. Bu konuda en basit yöntem, iki veya daha fazla önermeyi, doğruluk değerlerindeki gelişmeyi bir tablo içinde görmemizi sağlayan *doğruluk tablosu* yöntemidir. Bu yöntem birbirlerinden bağımsız olarak *Post, Lukasiewicz* ve *Wittgenstein* (1920) tarafından geliştirilmiştir. Örneğin $[(p\rightarrow q)\wedge(q\rightarrow r)]\rightarrow(p\rightarrow r)$ gibi bir önerme formu için üç değişkenli bir doğruluk değeri tablosu şöyle oluşturulur.

p	q	r	[(p→q)	∧	(q→r)]	⟶	(p→r)
D	D	D	D	D	D	D	D
D	D	Y	D	Y	Y	D	Y
D	Y	D	Y	Y	D	D	D
Y	Y	D	D	D	D	D	D
Y	Y	D	D	D	D	D	D
D	Y	Y	Y	Y	D	D	Y
Y	Y	Y	D	D	D	D	D
			(1)	(2)	(1)	(3)	(2)

Burada önce, köşeli parantez içindeki bağıntılar, yani tek tek düz parantezlerin içleri (ki burada hepsi ok işareti ile birbirine bağlanan basit önermelerdir) çözümlenir (1). Daha sonra büyük parantez içindeki ana eklem (yani büyük parantezin içindeki her iki düz parantezi birbirine bağlayan eklem) görülür ve bunun bir birlikte evetleme eklemi olduğu saptandıktan sonra, köşeli parantez içindeki önermeler birlikte evetlemenin doğruluk değerine göre çözümlenir (2). En sonunda önermenin bütünündeki ana eklem, yani köşeli parantez ile sondaki düz parantezi birbirine bağlayan eklem görülür ve önermenin bütününün ok'a göre çözümleneceği anlaşılır. Yani bir başka deyişle, köşeli parantezin bütününün doğruluk değeri (2) ile sondaki parantezin doğruluk değeri (2), oka göre yeniden çözümlenir ve (3) kolonu elde edilir. Seçtiğimiz bu örnekte, görülebileceği gibi, (3) kolununda her durum için D çıkmaktadır. Öyleyse bu önerme, önermeler mantığında bir yasadır ve adına hipotetik tasım (sillogizm) denen çok önemli bir yasadır. Mantıksal geçerliliğin en göze çarpıcı örneklerinden olan bu yasa daha kısa bir biçime de dönüştürülebilir. Örneğin *Quine* (1953) kendi "resolution" (kısaltıcı çıkarım) yöntemi ile bunu yapmıştır:

Hipotetik sillogizmimizi tekrar ele alalım:

$[(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$

Önce, bu önerme formunun içine her değişken için doğruluk tablosu içinde daha çok sayıda oldukları görülen D'leri koyalım, Yani önce p için D koyarak önermemizi şu hale getirelim:

$[(D \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow (D \rightarrow r)$

Biliyoruz ki, ok eklemi ile oluşturulan bir bileşik önermede, ancak ard bileşen yanlış ise önerme yanlış, öbür hallerde ise doğrudur. Öyleyse "$D \rightarrow q$" nun doğruluk değeri, q'nun doğruluk değerine bağımlıdır. Bir başka deyişle, "$D \rightarrow q$" nun doğruluk değeri, q'nun doğruluk değeri ile aynıdır. Ve tabii "$D \rightarrow r$" nin doğruluk değeri de r'nin doğruluk değeri ile aynı olacaktır. Öyleyse önermeyi şöylece kısaltabiliriz:

$[q \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow r$

Şimdi, elde ettiğimiz bu yeni form içinde q için D'yi koyalım:

$[D \wedge (D \rightarrow r)] \rightarrow r$

Köşeli parantez içinde bir birlikte evetleme önermesi vardır ve biliyoruz ki, birlikte evetleme önermesi, ancak her iki bileşenin aynı zamanda doğru olmaları halinde doğrudur. Yani "$D \wedge r$" önermesi, r'nin doğruluğuna bağlıdır. Öyleyse, sonuç olarak, "$r \rightarrow r$" olur ve bu, r ister doğru ister yanlış olsun, doğrudur. "p doğru, q doğru" durumu için bizim önerme formumuz, o halde doğrudur. Ama o, "p doğru, q yanlış" durumu için de doğrudur. Çünkü:

$[q \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow r$

biçimine geri dönersek ve q için bu defa Y koyarsak, şunu elde ederiz:

$[D \wedge (Y \rightarrow r)] \rightarrow r$

"$D \wedge Y$" formundaki bir birlikte evetleme önermesi ise Y'dir. Sonuç olarak biz "$Y \rightarrow r$" yi elde ederiz ve bu, ön bileşenin yanlış olması dolayısıyla doğrudur; r doğru da olsa, yanlış da olsa, p'nin doğru olması halinde, önermemizin doğruluğu kanıtlanmış olur. Kanıtlamayı göstermek için, aynı yöntemi p=Y için bir kez daha yapmak zorundayız. Önce;

$[(Y \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow (Y \rightarrow r)$'yi ele alalım:

Temel ilkemize göre bunu;

$[Y \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow Y$

olarak değiştirebiliriz. Tüm kalıp, böylece bir okla doğru ard bileşen olmuştur; öyleyse p=Y halinde önerme doğrudur; q ve r hangi değeri alırlarsa alsınlar. Hipotetik sillogizm, o halde, bileşen durumundaki önermelerin doğruluk değerlerinden tamamen bağımsız olarak doğrudur ve işte bu yüzden bir mantık yasasıdır.

Bu yöntemle önermeler mantığındaki tüm önerme formlarını mantıksal yasalara, bu yasaların değillemelerine ve p,q,r gibi değişkenlerin doğruluk değerlerindeki değişmelere göre tüm kalıbın doğruluk değerini etkileyebilen olumsal önermelere ayrıştırabiliriz. Öbür yandan önermeler mantığı, aynı zamanda, öncelikle de değilleme ve seçeneklilikten hareket ederek ve öbür önerme bağıntılarını bunların yardımıyla tanımlayarak bir *aksiyomatik sistem* olarak da kurulabilir

(*Schefer,* 1913'de, "p I q" ile gösterilen "geçişsizlik" kavramından yola çıkılarak, değillemenin "pIp" ve seçenekliliğin de "(pIp) (qIq)" ile tanımlanabileceğini kanıtladı). Burada, önermeler mantığının dayandığı yasalar, artık kendileri kanıtlanamaz şeyler olarak kabul edilirler; yani onlar her durumda "taşıyıcı" durumunda olan aksiyomlardır ve geri kalan aksiyomlar, artık bu "taşıyıcı" aksiyomlardan türetilmek zorundadır. Yani geri kalan aksiyomlar, bu "taşıyıcı" aksiyomların formel kalıpları içine konulabilen değişkenler olarak görülebilirler. "Taşıyıcı" aksiyomların nasıl seçildiğine bakıldığında ise, karşımıza çok çeşitli oyun alanları çıkmaktadır. Önermeler mantığı için böyle değişik aksiyom sistemleri, örneğin *Frege* (1879), *Russell* ve *Whitehead* (1910), *Nicod* (1917), *Lukasiewicz* ve *Tarski* (1930), *Hilbert* ve *Bernays* (1934) tarafından geliştirilmiştir. Aksiyomların sayısı 1 (Nicod) ve 15 (Hilbert-Bernays) arasında değişir. Türetimlerin "doğallık" ve nüfuz gücü, genellikle aksiyomların sayısına göre ölçülür. Burada en önemli sorun "mantık ilkeleri" denen "özdeşlik ilkesi" ($p \rightarrow p$), "çelişki ilkesi" ($p \wedge \approx p$) ve "üçüncü halin olmazlığı" ($p \vee \approx p$) ilkelerinin aksiyom sistemi olarak kabul edilip edilemeyeceği, yani bunların da aksiyomlar arasında katılıp katılamayacağıdır. Eğer bunlar da aksiyom iseler, mantık yasalarının bu aksiyomlardan türetildiği anımsandığında, bu aksiyomların "geçerlilik"lerinin nasıl kanıtlanacağı tam bir problemdir. Çünkü bu durumda, aksiyomlardan elde edilmeleri gereken mantık yasaları, öbür yandan bu aksiyomların türetiminde ön-koşullar olarak bulunmaktadırlar. Bu nedenle, mantığın temellendirilmesi sorunu, bugün için de ortada açık bir sorun olarak durmaktadır. Mantıksal paradokslarının keşfinden buyana "apaçıklık" üzerine yapılan tüm çalışmalar, umulanın tersine pek az inandırıcılık taşımaktadır. Özellikle P. *Lorenzen* , mantığın temellendirilmesi sorunuyla ilgili olarak aksiyomların ötesine geçmeyi denemiştir. Bugün için mantığın temellendirilmesi konusunda "işlemsel inançlar" (*H.Dingler*) üzerinde duranlar ile mantığın "dialojik" anlamını vurgulayanlar (Lorenzen)'ın çalışmaları gündemdedir.

KAYNAKLAR

Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung, Stuttgart, 1950'den beri

ASSER, G., *Einführung in die mathematische Logik,* 1959. 2. baskı 1964

BOCHENSKİ, J./MENNE, A., *Abriss der Logistik,* 1954. 3. baskı 1965

CARNAP, D., *Einführung in die symbolische Logik,* 1954

CHURCH, A., *Introduction to Mathematical Logic,* Princeton 1956

FREGE, G., *Begriffsschrift,* 1879, yeni baskı 1964 (*Frege* için bkz: *Felsefe Tartışmaları,* 5. Kitap, 1989 -çev-)

FREGE, G., *Grundlagen der Arithmetik,* 1884, yeni baskı 1934, 1961

FREGE, G., *Funktion, Begriff, Bedeutung,* Ed. Patzig, 1962, 2. baskı 1966

FREGE, G., *Logische Untersuchungen,* Ed. Patzig, 1966

HASENJAEGER, G., *Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik,* 1962

HERMES, H., *Einführung in die mathematische Logik,* 1963

HİLBERT, D/ACKERMANN, W., *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928 4. baskı 1959

Journal of Symbolic Logic, 1936'dan beri

LORENZEN, P., *Formale Logik,* 1958, 2. baskı 1962

LORENZEN, P., *Metamathematik,* 1962

MENNE, A., *Einführung in die Logik,* 1966

QUİNE, W.V.O., *Mathematical Logic,* 1940, 3. baskı New York 1962

QUINE, W.V.O., *Methods of Logic,* New York 1950

RUSSELL, B/WHITEHEAD, A.N., *Principia Mathematica I/III,* Cambridge 1910-13, 2. baskı 1925-27 (yeni baskıları 1950, 1957, 1960)

SCHMIDT, H.A., *Mathematische Gesetze der Logik I, Vorlesungen über Aussagenlogik,* 1960

SCHOLTZ, H/HASENJAEGER, G.,*Grundzüge der mathematischen Logik,* 1961

SCHÜTTE, K., *Beweistheorie, 1960*

STEGMÜLLER, W., Unvollstaendigkeit und Unentscheidbarkeit, 1961

TARSKI, A., *Einführung in die mathematische Logik,* 2. baskı 1966
Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik, Berlin, 1953'den beri

ONTOLOJİ

ALWIN DIEMER

GENEL

Doğal ve gündelik yaşamımızda, karşılaştığımız, önümüzde duran şeyin "gerçek" bir şey olduğunu; onun tıpkı kendimiz gibi "var" olduğunu söyler ve bunu apaçık, kendiliğinden anlaşılır sayarız. Öyle ki, bu durumda "gerçek olma"nın ve genellikle "varlık"ın ne ifade ettiği gibi bir soruyla pek ilgilenmeyiz bile. Bu tavır, özel gerçeklik alanlarında etkinlik gösteren bilimler içinde de görülür. Örneğin biyoloji canlılarla (organik alan), fizik cansız maddeyle (anorganik alan) bu tavır altında ilgilenir. Yani bilimler, dayandıkları "gerçeklik" tasarımının ne olduğunu soru konusu yapmazlar. İşte, felsefe, gündelik yaşamımızda ve bilimde güçlü bir şekilde benimsenen bu naif tavır karşısında, verili olanı gözardı etmeksizin, genel olarak "varlık"ı ve "varolan"ı kendisine konu kılar. Bu konuyu araştırmak, felsefenin temel disiplininin, *Aristoteles*'in "ilk felsefe" adını verdiği bir disiplinin ana görevidir. Aristoteles "ilk felsefe"nin görevini şöyle tanımlamıştır: "varolanı varolan olarak, özü ve belirlenimleriyle saf halde ele almak".

Ancak konu, Batı felsefesinde daha *Sokrates öncesi* dönemden beri felsefe incelemelerinin sürekli yöneldiği bir konu olmuştur. Bu dönemin geç düşünürlerinin "peri physeios" (doğa üstüne) başlığıyla yazdıklarına baktığımızda; buradaki "doğa" kavramının günümüzün doğabilimlerinin modern doğa kavramından farklı olduğunu görürüz. Dolayısıyla İyonyalı doğa filozoflarının doğa felsefeleri de farklıdır. Burada *doğa* ilk kez *Parmenides* tarafından kullanıldığı şekliyle "varolan" anlamına gelir. Ama bu terimle, hiç de görünen, sürekli değişen, oluş halindeki "fiziksel" varlık değil; tersine, görünüşlerin ve değişmenin ardındaki, *ötesindeki* asıl ve gerçek varlık kastedilir. Böyle olunca, "ilk felsefe" aynı zamanda bir *meta-fizik* olur. Gerçekten de Aristoteles'e göre, bu bir "ilk felsefe"dir; çünkü onun konusu *Platon*'un "ontos on" (gerçek varlık, asıl varlık) dediği ve aynı zamanda

"tanrısal" saydığı varlıktır ve dolayısıyla "ilk felsefe" aynı zamanda bir varlık teolojisi, bir *onto-teoloji*'dir.

İlk felsefenin böylece görünür gerçekliğin, fenomenler alanının, fiziksel dünyanın (physei) *ardındakini* araması dolayısıyla kazanmış olduğu bu metafiziksel karakter, daha sonraki çağlarda da belirleyici olmuştur. Örneğin Yeniçağ başlarında, ilk ve asıl varlık artık tanrı olarak görülmez; ama bu kez de tanrının yerini insan alır ve disiplin insandan hareketle temellendirilmek istenir. Örneğin *Descartes,* Platon gibi "ontos on" dan değil, insandan yola çıkar (cogito ergo sum) ve onun başyapıtlarından biri "ilk Felsefe Üstüne Düşünceler" adını taşıması dolayısıyla bir *metafizik* olarak gösterilebilse de , aslında, bizim bugün *bilgi kuramı* adıyla gösterdiğimiz alana ilişkindir. "Ontoloji" kavramına ilk kez Descartes'ın ardılları *Goclenis* (1613) ve *Clauberg* (1656)'de rastlıyoruz. Ama kavramı "genel olarak varlık öğretisi" anlamında felsefi terminolojiye yerleştiren ilk filozof, Alman Aydınlanmasının başlatıcısı olan *Christian Wolff* (1679-1754) olmuştur. Wolff, bu kavramla aynı zamanda "varlık kavramının mantığı"nı da kastediyordu. *Kant* ise, böyle bir "varlık mantığı"nı, "yalnızca nesnelere uygulanmaları gereken tüm anlık kavramlarının ve ilkelerinin bir sistemini içeren bilim" olarak görür ve bu anlamıyla metafiziği bir "transendental felsefe" olarak "tüm a priori bilgilerimizin koşullarını ve ilk elemanlarını araştıran bilim" olarak tanımlar. Böylece Kant'ta metafizik, fiziksel gerçekliğin, fenomenlerin ardındakini araştırma alanı olmaktan çıkıp, fiziksel gerçekliğin, fenomenlerin insan anlığı tarafından bilinebilirliğinin koşullarını araştıran bir bilim olur. Ama Kant'a göre, anlığımızın a priori bilgi olanaklarının bize "kendinde şey" (Ding an sich)'i, "ontos on" u aynen verebileceğini ileri süremeyiz. Biz "kendinde şey" i değil, ancak fenomenleri bilebiliriz. İşte bu nedenle, Kant'a göre ontoloji, "ontolojik tanrı kanıtlamaları"nda açıkça görüldüğü gibi, insan aklı ile varlık düzeni arasında yapı ve işleyiş bakımından tam bir uygunluk (Adequatio) varsayan bir dogmatik rasyonalizmin ürünü olmuş ve sonuçta mantıksal bir tanrı kanıtlaması girişimine dönüşmüştür.

Hegel, felsefesini Kantçı öntasarımlara dayanarak inşa etmiştir. Ama Hegel'e göre "kendinde şey" ile "fenomenler" arasında Kant'ın

koyduğu aşılmaz duvarı geçmek gerekir. Çünkü "akılsal olan gerçek; gerçek olan akılsaldır". Böyle olunca da Hegel için felsefe, özü gereği, bir ontolojik tanrı kanıtlaması girişiminden başka bir şey değildir. Ve Hegel'in bu temel tezi tam anlamıyla *onto-loji* kavramında yerine oturur. Çünkü Hegel'e göre *ontik* olan (varlıksal olan), aynı zamanda *lojik* (mantıksal) dir de. Böyle olduğu için de, varlık mantıksal bir serimleme ile bilinir. Bu bağlamdan hareketle, İtalyan *Gioberti* (1801-1852) ve *Rosmini* (1797-1853) tarafından kurulan ve *ontolojizm* adıyla anılan bir teolojik-felsefi hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareket, Platon, Kant ve Hegel'in temel düşüncelerini birbirine bağlar ve en yüksek ilke olarak şunu koyar: "ilk ontolojik şey (varlık), aynı zamanda ilk mantıksal şeydir de". Böylece her türlü sonlu şeylerin bilgisi, sonsuz olanın doğrudan sezgisinden çıkmak zorundadır. Yalnız Hegel kendi ontolojisinde mutlak akılsallıktan hareket etmişken, ontolojizmde (örneğin bugün İtalya'da bu akımın yeni temsilcisi *Sciacca*'da olduğu gibi) güçlü bir Augustinusçuluktan yola çıkılır.

19. yüzyılda spekülatif idealizmin dağılmasından sonra yaygınlaşan doğabilimci düşünce ve doğabilimci felsefe, tüm ontolojiyi ve metafiziği, "metafiziksel kavram şiirleştirmesi" sayarak dışlamıştır. Yüzyılımızda ise metafiziğin ve ontolojinin yeniden dirilişine tanık oluyoruz. Örneğin Peter *Wust*'un 1920'de yazdığı yapıtının adı "Metafiziğin Yeniden Dirilişi", *N. Hartmann*'ın kitabının adı ise "Ontolojinin Yeniden Doğuşu" dur. Bu "yeni ontoloji" içinde, geleneksel elemanlar yeniden saptanır ve irdelenir. Günümüz ontolojisinde iki yönlü bir gelişime rastlanmaktadır: 1. Objektivist ontoloji, 2. sübjektivist ontoloji. Objektivist ontolojide, bir yandan yeni skolastisizme bağlanan bir akım yer alır; öbür yandan *H. Pichler,* Wolff'un ontolojisine dönük bir "eleştirel ontoloji" geliştirir. Ama objektivist ontoloji, esaslı olarak *N. Hartmann* ve *G. Jacoby* tarafından geniş bir sistem halinde kurulur ve burada geleneksel töz ontolojisine dönülür. Sübjektivist ontolojide de çeşitli yönelimler ayırdedilebilir. Örneğin *Husserl,* kendi fenomenolojisini bir "evrensel ontoloji" olarak tanımlar. *M. Heidegger*'in "temel (fundamental) ontoloji" si, insani kavrayışın genel kategorilerini temellendirmek isteyen bir sübjektivist ontoloji olarak bir varoluş çözümlemesi geliştirir. Husserlci ve Hei-

deggerci yönelimler, *J.P.Sartre*'da "fenomenolojik ontoloji" adı altında bir araya getirilir. Ancak, tüm bu çok-çeşitliliğe rağmen, ontolojinin kapsamı ve içeriğini betimlemek için en uygun yol, Aristoteles'in ontolojisini ele almaktır.

ONTOLOJİNİN OLABİLİRLİK KOŞULLARI

Ontolojinin görevi varlığı varlık olarak ele almak, yani varlığa varlık olarak uygun düşen, onda bulunan ilkeleri, yasalılıkları ve yapıları araştırmak olsa da; burada da , her türlü felsefe yapma olanağı konusunda geçerli olduğu gibi, genel ve temel insani konumdan yola çıkmak zorunludur. Bu demektir ki, burada da insanı ve evreni karşı karşıya koymak gerekir. Bu durumda iki olanak düşünülebilir: 1. Evren, bir nesne olarak insan da içinde olmak üzere, tüm varolanların totalitesi olarak anlaşılabilir ki, böyle bir tavır, objektivist-realist bir tavırdır. Buna göre, gerçeklik, özü gereği, süjenin her türlü deneyim ve bilgisinden bağımsız olarak "vardır". O, ontolojik temel yapılara ve yasalara sahiptir ve bunlar onda içkin olarak mevcuttur. Ve onların ne olduğu ancak felsefi bilme yoluyla gösterilebilir. 2. Bir eleştirel realizm bile, (1)'de betimlenen bu naif objektivist-realist tavır karşısında şunu kabul etmek zorundadır ki, gerçekliğin kavranılışında süjenin rolü hiç de önemsiz değildir. Hatta giderek, gerçekliğin yalnız süje için "var" olduğu, yani "var olma" nın yalnızca süjenin bir onaması (tasdiki) sayılabileceği ileri sürülebilir ve bu durumda süjenin varlığa kendi ilkelerini dikte ettiği söylenebilir (Kant). Örneğin deneyimle biliriz ki, renkler yalnızca sübjektif verilerdir. "Bu kırmızıdır" veya "bu mavidir" dediğimizde, kendi sübjektif algılarımızı dile getirmekteyizdir. Biz bu sübjektif verileri tüm gerçeklik alanına taşır ve bir "gerçeklik" tasarımına ancak bu yolla varabiliriz. Kısacası, gerçeklik hakkında bazı içkin tanımlardan hareketle "analitik"yoldan değil, tersine deneyimden hareketle "sentetik" yoldan bilgi elde edebiliriz. Burada olsa olsa, nesnelerin kendilerinde taşıdıkları nitelikler ile onların bizce algılanan nitelikleri arasında bir ayırım yapılabilir. Örneğin *J. Locke,* "birincil nitelikler" (yer kaplama, hareket, v.b.) olarak objektif geçerli; "ikincil nitelikler" (renk, sertlik, v.b.) olarak sübjektif geçerli nitelikleri birbirinden ayırır.

Bu objektivist ve sübjektivist tavırlar, "kavram" konusunda da birbirlerinden ayrılırlar. Objektivist ontoloji için kavramlar, aynı zamanda mutlak ve değişmez bir geçerliğe sahiptir. Sübjektivist ontoloji ise, kavramları yalnızca süjenin sahip olduğu a priori şeyler, yani tüm bilgi etkinliğinin önünde yer alan düzenleyici şeyler sayar (Kant, Yeni Kantçılık). Hatta empirist tavırlı bir ontolojide, kavramların geçerliğinin yalnızca onların işe yarama, iş görme değerlerinde yattığı, sonuç olarak onların yalnızca bilgi işinde başvurulan "yapıntılar" olduğu ileri sürülür (*Vaihinger*).

ONTOLOJİK İLKELER (PRENSİPLER) ÖĞRETİSİ

Ontolojinin görevi, herşeyden önce varlık ilkelerini ortaya koymaktır. Eski anlayışa göre, varolan olarak varlık, tüm öbür alanların da mutlak temelini (fundament) oluşturduğundan ve ontoloji tüm öbür felsefe disiplinlerinin de ana dayanağı olacağından, ontolojide ortaya konan ilkeler (prensipler), aynı zamanda öbür disiplinlerin de ilkeleridir. Başka bir deyişle, ontolojik ilkeler, öbür alanların ilkelerinin formülasyonunu da olanaklı kılar. Ontolojik ilkeler, aynı zamanda bilme ve düşünme alanı için de geçerlidir. Yani varlık yasaları zaten düşünme yasalarıdır da. Hatta bu durum ahlâk alanı için de geçerlidir; yani "agere sequitur esse", tüm eylemler varlıktan çıkar.

İlke (prensip), sözcük anlamıyla çevrildiğinde, Grekçe *arkhe* sözcüğünün bildirdiği şeyi ifade eder; yani "başlangıç" anlamına gelir. O *ilk*'tir; bir şeyin zorunlu başlangıcıdır; ilk temel ve koşulsuz olandır; onun ardında onu temellendirecek veya koşullayacak bir şey yoktur. Onun kendisi koşullayan ve belirleyendir ve belirlenmiş düzenlerde tam geçerliğe sahiptir. Görünüşte ilke sayılan ve daha üst düzeyde tekrar koşullu bir şey, yani daha yüksek bir ilkenin koşulladığı bir şey olarak yer alan şey, ancak bir *koşullu ilke* (prinzipat) olabilir. Dolayısıyla ontoloji bu gibi ilkelerle değil, *ilk ilke (Urprinzip) ile ilgilenir ki, böyle bir ilke, hem ontolojik hem de ontik (varlıksal) bir ilkedir.* Ancak, ilke kavramı, gündelik dilde ve çeşitli alanlarda kullanılan bazı kavramlarla kaypak bir anlam sınırına sahiptir.

Özellikle *temel* (*sebep*) ve *yasa* kavramları ile ilke kavramı arasında böyle bir kaypak anlam sınırı vardır. *Sebep* kavramı, çoğu kez içeriksel ilke anlamında ilk temel ilkesine (Urgrundprinzip) yakın bir anlama sahiptir. Bunun gibi *yasa* kavramı da çoğu kez, içeriksel ilke anlamında kullanılır ve örneğin "belirli somut fenomenlere ilişkin içeriksel ilke" olarak tanımlanır (*Cassirer*). Sebep ve yasa kavramlarının içeriksel ilke anlamlarında kullanılmalarına karşılık, "ilke" kavramını yalnızca "formel ilke" anlamında kullanmak uygun olabilir. Çünkü ilkeler olgusal olarak verili değildirler; tersine onlar veriler karşısında "transendent"tir ve bu bakımdan en genel "temel ifadeler" halinde formüle edilebilirler. Ama uygulamaya bakıldığında, "temel" (sebep) kavramı, herşeyin başlangıcı anlamında kullanılmakta ve *yeterli sebep ilkesi*, bu nedenle bir ontolojik ilke sayılmaktadır. Klasik anlayışa göre, bir "*ilk ilke* (Urprinzip), varlığı ve geçerliği bir başka şeye dayanmayan, tersine kendinde ve tüm gerçek olan şeyler için geçerli olan şeydir" (*Albertus Magnus*); "ilkeler sonsuzdur, yaratılmamıştır, geçici değildir ve değişmez" (Stoa). Onlar bir bilgi etkinliğinin konusu değildirler; tersine, bilgi etkinliğini de olanaklı kılan şeyler olarak vardırlar. Bu yüzden ilkeler, zaten kendilerinin temellendirdiği ve koşulladığı bir düzen içinde, örneğin fiziksel dünyada gösterilemezler; tersine, onlar mutlaklıkları apaçık (evident) şeyler olarak sezgisel yoldan verilidirler. Onlar rasyonel ve zorunlu "postulat" lardır; yani rasyonel-zorunlu ilk koşul veya "koşulsuz koşul" olarak kavranırlar. Oysa bir sübjektivist ontolojide, ilkelerin ontik (varlıksal) yönü, yani onların düşünmenin olduğu kadar varlığın da ilkeleri olduğu kabul edilmez. İlkeler, örneğin yalnızca deneyimin "düzenleyici" ilkeleri sayılırlar (Kant) veya empiristler için ancak birer bilgi elde etme aracı olma değerine sahiptirler. "İlkelerin önemi, onların bize anlama ve kavrama işinde yardımcı olmalarındadır. Onların doğruluğu iş görme ve işe yarama değerleriyle sınırlıdır" (*Höffding*); "ilkeler toplu halde görme ve kuşbakışı kavrama araçlarıdır" (*Cassirer*). Bu anlayışa göre ilkeler ilgili oldukları alan karşısında, örneğin doğabilimsel yoldan kavranan doğa karşısında bir yüksek "synopsis" serimleme işlevine sahiptirler (*Mill*). "Eğer bir doğabilimsel yasa, deneyimde yeterince temellenebiliyorsa, o ilke olarak konumlanabilir" (*Poincaré*).

Böylece eski objektivist "ilke" kavramının anlamı tamamen değişmiş olur. Oysa eskiden şu kabul ediliyordu: Principia non sunt multiplicanda (ilkeler çoğaltılmamalıdır). Bundan kastedilen şey şuydu: *Evrenin bir birliği* vardır ve bu birlik içeriksel bir ilk ilkeden, örneğin tanrısal varlıktan çıkar ki, daha *Aristoteles,* Homeros'un "tek bir hükmeden vardır" sözünü benimseyerek, tüm evren için tek bir formel ilke, bir "doğa yasası", bir "lex naturalis", bir "nomos physikos" olduğunu belirtir ("doğa yasası" terimine ilk kez *Platon*'da rastlarız). Oysa modern sübjektivist felsefede, ilkeler, yalnızca "düşünme ekonomisi sağlayan araçlar" sayılırlar (*Mach*) ve en yüksek ilke, insan düşüncesine en fazla tasarruf sağlayan ilke kabul edilir ve ilkelerin değeri, doğayı daha iyi kavramadaki işlevlerinde ve doğaya egemen olmadaki yararlarında görülür.

Ontolojik ilkeler *biçimsel* (formel) ve *içeriksel* (materyal, içerikli) ilkeler olarak ayrılır. Birincilerden, varlığın en yüksek yapıları, belirlenimleri ve yasalılıkları anlaşılır ki, bunlar *biçimsel (formel) ontoloji*nin konusudur. En yüksek içeriksel ilkeler ise, ister en yüksek ister en sıradan gerçeklik söz konusu olsun, gerçekliğin metafiziksel ilkeleri sayılırlar ki, bunlar *içeriksel (materyal) ontoloji*nin konusudur. Örneğin en yüksek içeriksel ilke tanrı olarak görülebilir ki, içeriksel ontoloji bu nedenle aynı zamanda *metafizik* olarak adlandırılabilir.

BİÇİMSEL (FORMEL) ONTOLOJİ

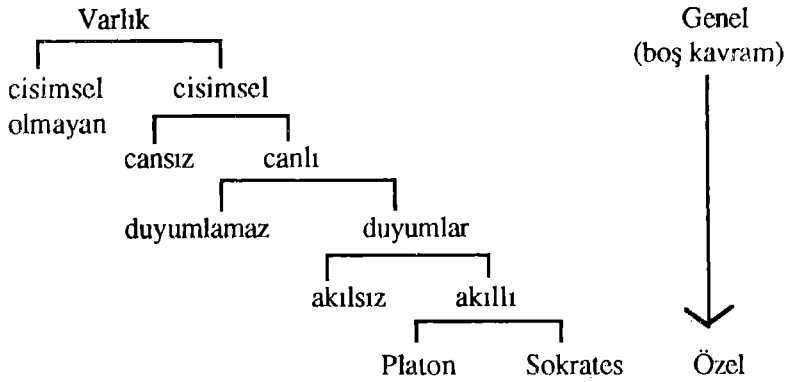
Biçimsel ontolojinin en genel görevi *varlık yasaları* ve varlık yapılarını araştırmaktır. Varlık yasaları en genel belirlenim yasalarıdır da. Yani onlar, genel olarak varlığın olduğu gibi, "burada olan" somut şeylerin de koşulları durumundadırlar. Onlar birinci durumda daha çok statik, ikinci durumda ise dinamik bir doğadadırlar (*Aristoteles*).

Birinciler arasında en başta üç temel ilke yer alır. 1. *Özdeşlik yasası,* 2. *Çelişmezlik yasası,* 3. *Üçüncü halin olmazlığı yasası.*

1. *Özdeşlik yasası:* "Her varolan kendisiyle özdeştir". Simgesel olarak "A, A'dır" şeklinde gösterilir. İlke, tüm değişme ve gelişme içinde, her varolanda her zaman bir özdeş çekirdek (nüve) bulunduğunu, bunun değişmediğini ve bu anlamda töz (Substanz) olduğunu ifade eder.

Bunun dışında özdeşlik yasası, her varolanın aynı zamanda tek ve biricik bir şey, bir teklik, bir *individuum* olduğunu da ifade eder biçimde anlaşılabilir. Örneğin *Leibniz,* özdeşlik yasasını "principium identitatis indiscernibilium" (ayırdedilmezliğin özdeşliği ilkesi) olarak yorumlar ve evrende birbirine özdeş iki şeyin olmadığını söyler. Yasanın bu yorumu, özellikle insan hakkındaki kullanımı bakımından önemlidir. Çünkü insan-özdeşliği, yani her insanın başka hiçbir insanla özdeş olmayan bir teklik, bir individuum olarak tanımı, daha sonraları insanın "kişilik"i kavramını da getirir ki; böylece insan kendini kendine özdeş bir şey olarak tanımış olmakla kalmaz, hatta refleksif yoldan kendini bilmesi ve bir *kendinin-bilinci*ne (Selbstbewusstsein) ulaşması ancak bu yolla olanaklıdır.

Ontolojik ilkeler öbür şeylerin de temeli iseler, bu demektir ki, her şey onlardan türetilebilir ve çıkarsanabilir (dedükte edilebilir). Yani ontolojik ilke, *mantıkça* da geçerlidir. Öyle ki, mantığın elemanları bize varlığın upuygun düşünsel temsilini (Represantation) verir. Mantığın elemanları ise kavramlardır. Böylece ontolojik özdeşlik, aynı zamanda mantıksal özdeşlik olur: "Her kavram kendisiyle özdeş olmak zorundadır". Bu şu demektir: kavram, tüm kullanımları içinde değişmeden kalır ve kendi içinde mutlak, tek anlamlı ve kesindir. Bu herşeyden önce *varlık kavramı* için geçerlidir. Yalnız, varlık kavramının tek anlamlılığı tam bir tartışma konusu olmuştur. Bir yandan bu kavramın *tek anlamlı* (*univok,* bir - anlamlı) olduğu ileri sürülmüştür. Öbür yandan özellikle Skolastikte, örneğin "tanrı iyidir", "insan iyidir", "araç iyidir" dendiğinde bu tek anlamlılıktan söz edilemeyeceği belirtilmiştir ve buna dayanılarak, varlık kavramının, varlığın tüm basamaklarına eşlik eden bir *analogon,* bir ikame edici kavram olarak kullanılması önerilmiştir. Dolayısıyla varlık kavramında bir *ikircillik* (aquivocation) olmaması gerektiği belirtilmiştir. Varlık kavramının bu yorumunun ardında aslında Aristoteles'in "varlık hiyerarşisi" düşüncesi yatar ki, bu hiyerarşi "Porphyrios ağacı" içinde şöyle gösterilir:



En aşağıdaki varolan en altta; en yüksekteki varolan en üsttedir. "Üst" burada aynı zamanda içeriksel boşluk, "alt" içeriksel doluluk ifade eder. Varlık kavramı olanaklı herşey için geçerli sayıldığından, en genel kavram olur; ama doğal olarak tüm kavramlar içinde "en boş" kavramdır ve onun anlam bakımından doldurulması, analojik kullanımı sayesinde olur. Yani varlık yükleminin yer aldığı her ifade bir analojidir ve bu herşeyden önce tanrı ifadesi için geçerlidir. Yani "tanrı vardır" dediğimizde, tanrıya ancak evrenden gidilebiliyor demektir. Burada eskilerin "analogia entis", yani "varlık analojisi" dedikleri şey geçerlidir. Buna göre, bir yandan varlık hiyerarşisi içinde tanrısallığın kanıtı zaten bu hiyerarşi ile birlikte verilidir; öbür yandan bu kanıt ancak evreni kavrayış tarzı içinde anlaşılabilir. Bu yüzden tanrıya ilişkin tüm nitelemeler, örneğin onun herşeye kâdir olması, her zaman ve her yerde hazır olması ve herşeyi görmesi, daima "analog" olarak kalmak zorundadır. Çünkü tüm bu nitelemeler, "ens realissimum" (en gerçek şey) olarak onun içinde anlaşılır.

2. *Çelişmezlik yasası:* Özdeşlik yasasının yanında, ondan daha da ünlü olan yasa budur. Bu yasa, daha özel olarak olumsuzlayıcı ve yadsıyıcı çelişmezlik yasası olarak formüle edilir. Aristoteles'le birlikte, bu yasanın temel anlamı şu olmuştur: Çelişmezlik yasası, tüm varolanlar için geçerli olan *belirlenim yasası*dır. Bu anlamıyla yasa şöyle formüle edilir: "Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de başka bir şey olamaz". Burada "var olma", içerdiği olanaklı anlamları

bakımından "gerçek olma", "ne ise o olma" ve "başka olma" gibi kullanımlara sahiptir. Örneğin, insan aynı zamanda hem ölümlü hem ölümsüz olamaz; tanrı aynı zamanda hem var hem yok olamaz, vb. Çünkü eğer bir şey öyle belirlenmişse ve hep öyle ise, bir başka şekilde belirlenmiş olamaz.

İlke aynı zamanda mantıksal olarak da şöyle formüle edilebilir: "Bir yüklem bir özne hakkında hem söylenmiş hem söylenmemiş olamaz". Yani, "bir yargı aynı zamanda hem evetleyici hem değilleyici olamaz". Aynı ilke, bilgi kuramı açısından da şöyle formüle edilebilir: "Bir ifade hem doğru hem de yanlış olamaz"

İlke, bu görünümüyle eski ontolojide gerçekliğin tözsel kavranılışının temel formülü sayılmıştır. Oysa Yeniçağ tözcü bir gerçeklik kavrayışı yerine fenomenal ve betimleyici bir gerçeklik kavrayışı getirmiştir ve bu kavrayışa uygun olarak çelişmezlik ilkesinin anlamı da bir mantıksal *bağıntısallık* ile sınırlanmıştır. Yani eskiden ilke bir varlık ilkesi iken, şimdi bir sistemin *çelişkiden arınmışlığını* sağlayan mantıksal bir ilke olarak anlaşılmıştır. Yani, bir sistemde koşul durumundaki aksiyomlardan hiçbir çelişkili sonucun çıkmaması gerekir. Bir başka deyişle, bir sistem içinde yer alan belli bir eleman, sistemin öbür parçalarıyla çelişkisiz bir *bağıntı* içinde olmalıdır. Kısacası, çelişmezlik ilkesi, Yeniçağla birlikte yalnızca mantıksal bir ilke sayılmış ve ontolojik karakterini kaybetmiştir. Örneğin Kant, Crusius'a dayanarak, "mantıksal çelişki" ve "gerçek tutmazlık" (real Repugnanz) ayrımı yapmıştır. Mantıksal çelişmezlik ilkesi "ya, ya da" kalıbı içinde formüle edilir. Yani bir şey ya böyledir, ya da değildir. Oysa Kant'a göre gerçeklikte bir şey hakkında "hem, hem de" kalıbının geçerli olduğu durumlar çoktur. Örneğin pozitif ve negatif elektriksel kutuplar arasındaki bağıntı mantıksal çelişmezliğin "ya, ya da" kalıbıyla gösterilemez; burada "hem, hem de" kalıbını kullanarak "gerçek" bağıntıyı gösterebiliriz.

3. *Üçüncü halin olmazlığı ilkesi:* Her iki önemli ilke yanında, üçüncü ve daha arka planda yer alan ilkedir. Şöyle formüle edilebilir: "Bir şey ya vardır, ya yoktur; üçüncü bir hal olamaz". İnsan ya ölümlüdür, ya ölümsüzdür; tanrı ya vardır, ya yoktur; üçüncü bir hal olamaz. İlkenin mantıksal formülasyonu şöyle olabilir: "Bir yüklem

özne hakkında ya söylenmiştir (tasdik edilmiştir) ya söylenmemiştir (tasdik edilmemiştir); üçüncü bir hal olamaz". Aynı ilkeyi bilgi kuramsal olarak şöyle dile getirebiliriz: "Bir yargı ya doğrudur, ya yanlıştır; üçüncü bir hal olamaz"; *tertium non datur*. Bu ilkeye karşı sürekli olarak şu itirazda bulunulmuştur: ilke yalnız birbirlerinden uzay içinde ayrılabilir olan şeyler için geçerlidir. Oysa matematikte, örneğin sonsuzluk alanında olanaklı değildir. Bu yüzden *matematiksel sezgicilik* (De Brouwer) bu ilkeyi yadsır. İlke yadsınınca artık şu söylenebilir: ikiden fazla doğruluk değeri vardır. Gerçekten de klasik mantığı iki değerli mantık yapan ilke, üçüncü halin olmazlığı ilkesidir. İlke yadsınınca, artık karşımıza "çok değerli mantık" çıkar. Bir başka deyişle, üçüncü halin olmazlığı ilkesi ancak iki değerli mantıkta geçerlidir ve bu demektir ki, onun geçerliği sınırlıdır.

Bu üç ilkeyi bütün olarak ele aldığımızda, aslında onların özdeşliğin değişik formülasyonları olduklarını görürüz. Dolayısıyla, özdeşliği ontolojik olarak yorumladığımızda, bu üç ilke, varolanların belirlenimlerinin değişik formülasyonları olarak görülebilirler. Gerçekten de, bu üç ilkenin birini öne koymak ve öbürlerini öne konmuş olandan türetmek veya hepsini daha genel bir şeyden çıkarmak denemelerine hep rastlanır. Örneğin *Fichte,* idealist bir düşünce şeması içinde, en yüksek ilkeyi "ben benim" olarak koymuş ve buradan hareketle soyutlama yoluyla mantığın temel ilkesi olarak A=A'yı, yani özdeşliği türetmiş ve öbür iki ilkeyi de özdeşliğin türevleri saymıştır.

Felsefe tarihi boyunca bazı düşünürler, sürekli, bu ilkelerin gerçeklikten kopuk ve yalıtık olarak oluşturulmuş, değişmeye kapalı ve soyut ilkeler olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Gerçeklik ise bu düşünürlerce bir sürekli değişme alanı olarak görülmüş ve onlar bu nedenle gerçekliğin yasalılık ve belirleniminin bu ilkelerden hareketle değil, yine gerçeklikten hareketle saptanabileceğini savunmuşlardır. Bu yüzden de bu üç ilkeyi temel alan "ontolojik yasalılık", canlılığın değil cansızlığın, hareketin değil durağanlığın yasaları olarak görülmüştür. Bunun en iyi örneği ise, matematiğin gerçeklik karşısındaki durumu sayılmıştır. Parmenides'in öğrencisi *Zenon,* tam da bu sorunla uğraşmıştır. Aynı sorun *Platon* ve *Aristoteles'in* de başlıca sorunlarındandır. ilk kez *Hegel,* bir "somut" mantık ve

"somut" ontolojiyi "*diyalektik ontoloji*" konumu içinde araştırmıştır. Varlık kavramının en boş kavram olduğu söylenmemiş miydi? Demek ki onun belirlenimi de boştur; yani hiçliktir. Ama Hegel'e göre, varlık ve hiçlik özdeşliği, işte tam da aranmakta olan "oluş"tur. Çünkü oluş içinde, varolan, aynı zamanda ve daima kendisinden başka olandır ve tersine, kendisi olan şey başka olan (diğeri) karşısında belirlenmiştir. Durum bu olunca, Hegel'e göre, oluş, "somut kavram" içinde kavranılabilir ve kavramdan hareketle belirlenimler ve yasalılıklar çıkarsanabilir. Doğaldır ki, bu durumda, önceden verili ilkeler artık en yüksek ilkeler olarak görülmezler. Onlar olsa olsa , türetilmiş ve süje tarafından tek yanlı olarak soyutlanmış "anlık yasaları" dırlar. Dolayısıyla gerçeklik yasaları olamazlar; gerçeklik yasası *diyalektik yasa*sıdır. Bu yasa, hem "ideal" hem de "real" diyalektiğin yasasıdır. Varolan her şey, olumsuzlamanın (Negation) diyalektiği ile belirlenir. En arka planda Hegel'e göre benin benle diyalektiği yatar ki, Fichte bunu statik olarak özdeşlik ilkesi anlamında, Kant ise transendental apperzepsiyon (ben-bilinci) anlamında kullanmışlardır. Oysa Hegel bir mutlak evren ilkesinin kendisini oluşturma süreci olarak benin benle diyalektiğini dinamik bir şey olarak görür ve onu tüm diyalektik gelişimin taşıyıcı temeli sayar. Buradan hareketle tüm varlış ve oluş, üç yüzlü bir "yükseliş" (Aufhebung) olarak anlaşılır; Benin kendine dönüş süreci önce karşıtların giderilmesine, sonra olumsuz belirlemenin gerçekleşmesine ve son olarak en yüksek düzeye yükseliş olarak. Öyle ki, diyalektik sürecin en yüksek basamağı, mutlağın bilgisine ulaşmak olur.

Daha sonraları, Hegel'in metafiziksel ilkeleri terkedilmiştir. Ama bu arada sürekli olarak, bu şemaya yeni bir içerikli metafiziksel ilke koyma denemelerine rastlanmıştır. Örneğin bu ilke *diyalektik materyalizm* için toplum; *varoluşçu felsefe* için birey olarak insan olmuştur.

Bu üç ilke yanında ayrıca *yeterli sebep ilkesi*nin de yer aldığı görülür. Aslında o, filozofların en eski ilkesidir. Çünkü daha en baştan beri temel nedenlerin ve sebeplerin ne olduğu sorulagelmiştir. Yani ilke daha baştan beri içkin bir ilke sayılmıştır ve varolan herşeyin, yani gerçek olan tüm şeylerin bir sebebi olması gerektiği ileri sürülmüştür. Örneğin daha *Platon* ilkeyi şöyle açıklar:"Hiçbir şey se-

bepsiz değildir" Burada sebep (Grund) ve neden (Ursache) aynı şeyler olarak düşünülmektedir. İlkeyi en açık şekilde ilk kez *Leibniz* formüle eder: "Hiçbir olgu kendiliğinden var veya varolmuş değildir; hiçbir ifade, neden böyle olup da başka türlü olmadığı konusunda yeterli bir sebep olmaksızın doğru sayılmaz" Ontolojik yeterli sebep ilkesi ise, genel olarak şöyle formüle edilebilir: "Varolan herşeyin bir varoluş sebebi vardır", "hiçbir şey sebepsiz değildir". İlke, zorunlu olarak, verili olan gerçekliğin de bir başka şeyde sebebini bulacağı düşünülerek aşkınlaştırılmıştır (transendentieren). Böylece verili olan tüm gerçeklik, bir zorunlu koşul olarak bir *sebep*'in *sonucu* olarak görülür. İlke, hem statik hem de dinamik olarak geçerlidir. O dinamik olarak, "hiçbir şey sebepsiz meydana gelmez ve oluşmaz" biçiminde ifade edilebilir.

Doğaldır ki, ilke mantıksal olarak da formüle edilebilir: "Her çıkarsanmış (dedükte edilmiş) yargı doğru olmak zorundadır, yani mantıksal bakımdan bir sebebe dayanmalıdır". İlkeyi bilgi kuramında şöyle formüle edebiliriz; "Eğer doğruluk düşünme ile nesnenin bir uygunluğu ise, her ifade doğru olmak, yani gerçeklik içinde sebebini bulmak zorundadır".

Sebep-sonuç yasası genelgeçerse de gerçek (real) bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusu olduğunda, yasanın sınırlı bir kullanımı vardır ve bu durumda sebep ve sonuç kavramlarının yerine, *neden* (Ursache) ve *etki* (Wirkung) kavramlarını kullanmak gerekir. Neden, önce gelen şey, yani temeldeki şey olarak anlaşılırsa da, etki kavramı (özellikle Almanca'da) çok anlamlıdır. İşte, sebep-sonuç yasasının gerçek (real) ilişkiler için kullanımı, bize *nedensellik ilkesi*ni getirir. Ama nedensellik ilkesini, doğabilimlerinin *nedensellik yasası*ndan da ayırdetmek gerekir. Nedensellik ilkesi, bir içsel ve zorunlu bağıntı olarak düşünülür. Yani bu görünümüyle tamamen formeldir. O, "varolan herşeyin ve olup biten ve olacak olan herşeyin bir nedeni vardır", "olup biten hiçbir şey nedensiz değildir", "hiçlikten hiçlik çıkar" gibi ifadelerde formülasyonunu bulur. Bu yüzden bu formel niteliği ile onda, neden ve etkinin tür ve niteliği üstüne hiçbir belirli şey söylenmemiştir. Oysa doğabilimsel *nedensellik yasası*, neden ve etkiyi, herşeyden önce ardışıklık (Succesion) bakımından bir öncelik

sonralık içine sokar. Yani neden önce, etki sonra gelir. Bu demektir ki, nedensellik yasası, nedensellik ilkesinin formelliğine karşılık içeriksel bir ilkedir.

Aristoteles'e göre *dört neden* türü vardır ve bunlar sıkı bir bağıntı içindedirler. Önce *formel neden* ve *maddi neden* gelir (causa formalis, causa materialis). Burada neden, Aristoteles'e göre, sözcüğün kökensel anlamıyla *ilk-şey*dir (Ur-sache). Form, etki ilkesi, "edimsellik ilkesi" (Energeia) olarak düşünülür. Yalnız, bugün enerji (Energeia) kavramı, Aristoteles'in kullandığı anlama karşıt bir anlam kazanmış ve "olanaklı güç" karşılığı kullanılmaktadır. Form maddeye karşıdır. Madde, saf bir gizilgüç'tür (potenz, dynamis); yani şekil alma olanağını taşır. Form, şekil verme nedenidir ki, burada tekrar iki halde görünüşe çıkar. O ilk olarak *etki-nedeni*'dir (causa efficiens) ve hareket ve değişmeyi sağlar. Daha sonra ikinci olarak, o *erek nedeni* (Zweckursache) ve *amaç-nedeni* (Zielursache, causa finalis) dir ve oluşa ereğini veren ve oluşu ereğe yönlendiren nedendir. Aristoteles'in sözleriyle, "tıpkı sevenin sevdiğine kavuşmak istemesi gibi". Bu yüzden Aristoteles'e göre etki - nedeni ile erek-nedeni aynıdırlar ve içkin form ilkesi olarak *entellekhia,* zaten ereğini kendi içinde etki-nedeni olarak taşımak anlamına gelir; dolayısıyla etki ve ereği birlikte serimler. Örneğin canlıda yaşama ilkesinin bizzat o canlının gelişiminde içerilmiş olması gibi. Skolastik felsefe bir beşinci neden türü olarak "causa exemplaris" i, yani tüm yaratılmış şeylerin örnek nedeni olarak "tanrının düşünceleri" ni kabul eder. Burada tanrının anlığı, yaratıcı anlık olarak tüm yaratılmış şeylere modellik eden bir anlık olarak (intellectus archetypus) düşünülür.

İlk neden olarak her zaman mutlaka bir *töz* konumlanır ve onun etkisi, yine kendisinin belirli bir etkinliği olarak kavranır. Bu yüzden, ister içsel ister dışsal olsun, tüm koşullar ondan çıkan, ondan farklılaşan şeylerdir. Tözcü kavrayış kabullenildi mi, artık ilk neden olarak o, "olumlu ve olumsuz koşulların toplamı (Summa)" olur *(Mill,* kondüsyonalizm). İlk neden töz olunca, nedensellik ilkesi de tözün mutlaklığından hareketle uygulanır. Gerçekten de, *David Hume* (1711-1776)'dan önceki dönemde, nedensellik ilkesi, en yüksek gerçeklik ilkesi, zorunluluğa ve tam geçerliğe sahip bir şey

sayılıyordu. Örneğin tüm *tanrı kanıtlamaları* (kosmolojik tanrı kanıtlaması, ilk hareket ettirici ve dolayısıyla ilk neden çıkarımına dayanıyordu) nedensellik ilkesinin bu yorumuna dayalıydı. Buna karşılık *Hume,* neden ve etki arasında bir "iç bağıntı", bir "zorunlu bağıntı" olduğu şeklindeki bilgi olanağını yadsıdı ve bizim ancak dış dünyada zaman içinde ard arda giden olgular arasında bir neden-etki bağı kurabileceğimizi belirtti. Böylece eskilerin "propter hoc" unun (bundan dolayı) yerini "post hoc" (bundan sonra) aldı. Neden, "kendisini bir başka nesnenin izlediği nesne" olarak tanımlandı. Biz olsa olsa nedenselliğe alışkanlık sonucu inanabiliriz. Gerçekte ise şunu asla söyleyemeyiz; "güneşten dolayı (propter hoc) taş ısınıyor". Tersine ancak şunu söyleyebiliriz; "*her kez* güneş göründüğünde, (bundan sonra) taş ısınır". Böyle olunca, doğaldır ki, gelecek hakkında bir yasa ifadesine başvurmak olanaksızdır. Ben her zaman ancak bir olasılık kipi içinde konuşabilirim. Buna karşılık *Kant,* yine gelenekle bağıntı içinde nedenselliği zorunlu bir "postulat" olarak konumladı: "olup biten herşeyin bir kurala göre olup bittiğini tasarlamak gerekir". Günümüzdeki nedensellik tartışmalarında da Hume'un ve Kant'ın görüşleri etkilidir. Ama günümüzde ayrıca bu konuda *doğa* alanı ile *tinsel* alan arasında bir ayırım da yapılır. Doğabilimsel yoldan kavranan doğa alanında, nedensellik ilkesi bir *nedensellik yasası* olarak sınırlanır (Bkz. s. 105). Çünkü doğabilimleri yalnız etki-nedenleri (etkin neden, causa efficiens) tanır ve neden-etki bağıntısını niceliksel bağıntılar halinde ifade etmeye çalışır (*Descartes, Galileo*). Böyle olunca nedensellik büyük ölçüde bir işlev olarak kavranır ve o bir araştırma postulatı sayılır. Ne var ki, klasik fizik için uygun olan bu nedensellik modeli, modern fiziğin bulguları ile bir dizi eleştiri ve itiraza da uğramıştır ve nedensellik yasası, bugün için de hâlâ bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Günümüzde tartışma, nedensellik yasasının objektivist ve sübjektivist yorumlarına bağlı olarak yürütülmektedir. Sübjektivistler, Kant'a bağlı olarak, nedenselliği yalnızca bir a priori anlık ilkesi saymakta ve onun kullanımının deneyimle sınırlı olacağını belirtmektedirler. Burada ayrıca nedenselliğin sürekliliği (Kontinuite) ile süreksizliği (Diskontinuite) de tam bir tartışma konusudur. Öbür yandan objektivistler, nedenselliği tam ve

zorunlu belirlenimcilik (determinizm) olarak yorumlarlar ki, burada da karşımıza belirlenimcilik ve belirlenimsizcilik (indeterminizm) tartışması çıkar. Bu tartışmalarda belli bir yakınlaşma ve hatta birleşme gerçekleşse bile, tinsel alanda nedensellik ilkesinin geçerli olup olmayacağı sorusu, tam bir tartışma konusudur. Çünkü eğer tinsel alan insan özgürlüğünün mevcut olduğu bir alansa, bu alanda bir nedensel yasalılık olamaz. Aslında bu ikilem çok eskidir ve ikilemden kurtulmak için, doğa alanının nedensel-mekanik, tinsel alanın ise ereksel-teleolojik (final-teleolojik) alanlar olduğu belirtilmiştir (*Maistre, Tard).* Buna göre tinsel alanda öncelikle teleolojik yönün belirleyici olduğu ileri sürülür. Teleolojik yön özellikle canlılar alanında geçerli sayılır ve burada *teleolojist vitalizm* ile *mekanist vitalizm* birbirleriyle tartışırlar. Tinsel alanda da her ne kadar "doğal" etkenlerin kesin bir belirleme gücü olduğu ve bu etkinin bu alanda "motif" kalıbı içinde meydana çıktığı kabul edilse de, burada asıl ve öncelikli nedenin erek-neden olduğu ileri sürülür. Ama tinsel alanda erek-nedenin belirleyiciliği de farklı sorulara ve farklı yorumlara yol açar. Acaba tinsel alanda erek, bireyin kendine amaç koyması olarak mı vardır; yoksa bu alanda (özellikle: tarihte) bireyüstü erekler mi belirleyicidir? Birey tinsel alanda özgürse, kendi yasasını koyabiliyor demektir (*Kant, Simmel*); veya tersine, tinsel alanda bireyin özgürlüğüne yer bırakmayan "tarih yasaları" mı vardır acaba ?

VARLIK YÖNLERİ (MOMENTLER)

Varlık kavramıyla dil içinde "olmak" fiilinin çeşitlemeleri olarak karşılaşırız. İlk olarak bu kavram, bir önerme içinde özne ile yüklemi birbirine bağlayan "kopula" işlevini yüklenir. Kopulatif işlevi içinde o, töze karşılık olanı, tözsel olanı imler (Sosein). Aynı "dir" kopulası, "tanrıdır" önermesinde olduğu gibi bir durum da bildirir. Bu iki işlevden yola çıkılarak özellikle Ortaçağ felsefesinde *nelik* (mahiyet, Sosein, Wesen, Essenz) ile varoluş (Dasein, Existenz) ayırımı yapılmıştır. Ortaçağ felsefesi bu ayırımı, antik düşüncenin tanımadığı bir sorunu çözmek için yapmıştır. Bu sorun yaratma ve yaratılış sorunudur ve Ortaçağ bu sorunu çözmek için, gerçek olanı "varoluş" ola-

rak tasarlamıştır ki, bu kavramın Greklerde hiçbir karşılığı yoktur.

VAROLUŞ (DASEIN)

Varoluş (Dasein) ve gerçeklik (realite) kavramları Yeniçağ felsefesinde giderek birbirlerine yakın hatta özdeş kavramlar sayılmışlarsa da, *N. Hartmann* gerçekliği ve Dasein'ı birbirinden kesinlikle ayırmıştır. Buna göre, Dasein, gerçekliğe karşıt bir şey olarak istenç (irade) ve duygu aracılığıyla beliren şeydir ve gerçeklik, istenç ve duygu gibi aracısız veya aracılı (Dilthey) olarak ve kuramsal olmayan bir yeti içinde deneyimlenen şey sayılmıştır.

Ama tinsel gerçeklik söz konusu olduğunda durum değişir. Tinselliğin özel karakteristiği *zamanlılık* ve ilgili olarak *tarihsellik* olarak kabul edilir. Böyle olunca, Dasein'dan aynı zamanda değerler, mantıksal yapılar gibi ideal varlıklar da anlaşılır. Giderek haklı olarak Dasein ölçütüne ilişkin olarak şu soru ortaya çıkar: örneğin sayılar var mıdır, yok mudur? Genellikle söylendiği gibi, onların varoluşu (Existenz) çoğu kez çelişkisizlikleriyle belirlenir. Böylece yeni ontolojide bir eski sorun yeniden gündeme gelir. Bu sorun *kiplik (modalite) sorunu*dur ve özellikle olanak-gerçeklik bağıntısını yorumlama şekline göre değişik anlamlar alır. Örneğin *Aristoteles,* gerçekliği (energeia) daima olanağın üstüne koyar. Ona göre gerçeklik, nelik, kavram ve hatta zaman bakımından olanağa öngelir. Oysa Yeniçağın başından buyana durum değişmiştir. Olanak (potensia) Yeniçağ felsefesinde ayrıca bir başka anlam yönü de kazanmıştır ve ondan bir de "güç" (Macht, iktidar) de anlaşılır. Yeniçağ için önce gelen olanaktır ve gerçeklik, belirlenmiş ve sınırlanmış bir olanak olarak görülür. Örneğin *Leibniz*'e göre gerçek evren, "olanaklı evrenlerin en iyisidir" ve yine bunun gibi, tanrının gerçekliği, onun sonsuz olanağından çıkmıştır. Olanak ölçütü, kendi içinde çelişkisiz olmaktır ve o verili koşullarda gerçekliğin de ölçütüdür. Günümüz felsefesinde de olanak gerçekliğe öngelmektedir. Örneğin fenomenolojide, varoluş felsefesinde durum budur. Burada insanın yalnızca olanakları olduğu söylenir ve bu tutum modern doğabilimi içinde de geçerlidir.

NELİK (SOSEIN)

Bu kavram eskiden *nelik* (mahiyet, Wesen, Essenz) karşılığı kullanılırdı. Sosein'ın incelenmesinde iki temel yapı ortaya çıkar; kategoriler ve transcendentaller.

KATEGORİLER

Kategori terimi, Batı felsefesinde kategoriler öğretisinin kurucusu olan *Aristoteles* (384/83-322) tarafından hukuk dilinden alınarak kullanılmıştır. Terim, "bir konuyu (dâvayı) agorada (yani herkesin önünde) yargıç önüne getirmek, bir sözlü savunmaya, bir apolojiye başvurmak" anlamını taşır ve felsefi terminolojiye buradan geçmiştir. Terim bir temel sorunu içinde barındırır. O önce basit olarak saptanmış bir ifadeyi imler ve "kategorik yargı", "kategorik imperatif" gibi terimlerde bu anlamda kullanılır. Ama aynı terimle varolanların objektif kavranılışı da kastedilir. Özellikle ikinci anlamıyla o şunu ifade eder: "varolanlardan çeşitli anlamda söz edilir ki, bunlar kategori formları olarak vardır. Çünkü bu ifadelerin çok sayıda türü vardır; varlık çok sayıda anlam taşır". Ama bu Aristotelesçi kategori anlayışı bir objektivist anlayıştır. Oysa Yeniçağın sübjektivist felsefesinde ve sübjektivist ontolojisinde haklı olarak, kategorilerin yalnızca sübjektif ifade formları oldukları, onların gerçekliği süje açısından ifade edebilecekleri, dolayısıyla "vardır" sözcüğünün ancak bu sübjektif anlam içinde kullanılabileceği ileri sürülmüştür. Örneğin *Kant* için kategoriler, "yalnızca bir mantıksal olanağı içeren, görüdeki çokluğu bir bilinç içinde a priori birleştiren düşünce formlarından başka hiçbir şey değildir" ve bu halleriyle ancak "deneyimin mantıksal koşulları" sayılabilirler.

Böylece, daha önce ilkeler üstüne genel olarak söylenmiş olan şeyler, burada kategoriler için de geçerlidir. Örneğin günümüzde kategori kavramı çok çeşitli anlamlarda kullanılmakta, "yaşama kategorileri"nden (Dilthey), "tarihsel kategoriler" den söz edilmektedir.

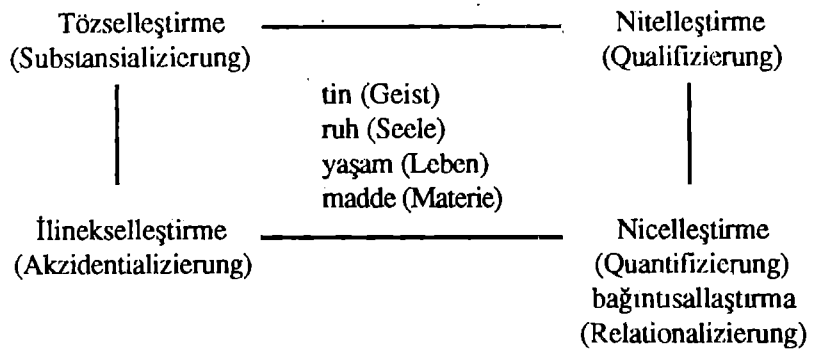
Hatta günümüzde kategori kavramı genel kavram olma niteliğini bile yitirmiş görünmekte, daha çok "tip" anlamında kullanılmaktır.

Kategorilerin sayısı konusu da oldukça tartışmalıdır. Burada tek bir kategoriden sınırsız sayıda kategorilere kadar gidilebilmektedir. Örneğin *N. Hartmann* (1882-1950)'ın "kategori çözümlemesi" bu konuyu ele alır. Bazıları töz (substanz) kategorisini, bazıları ise bağıntı (relation) kategorisini temel kategori sayarlar. Bazıları ise buna da karşı çıkar ve anlamlı bir kategoriler levhası yapmanın, birlikli bir kategoriler "dedüksiyon" una ulaşmanın olanaklı olmadığını, bu iş için hiçbir ilkenin bulunmadığını söylerler. Başka bazıları ise kategorilerin ancak fenomenleri bilmede başvurulan "kuruluşlar" (Konstruktion) olabileceklerini söylerler.

Tüm bu çeşitli kategori yorumlarına bakıldığında, kategoriler konusuna yine de *Aristoteles*'ten hareketle eğilmek uygun olur. Aristoteles şu kategorileri sayar; töz, nicelik, nitelik, bağıntı (görelilik), yer (uzay), zaman, durum, sahip olma, etki, edilgi. Son dördü önem bakımından son sırayı alırlar. Öbürleri ise iki gruba ayrılırlar. Bir yanda töz yer alır, öbür yanda ilinekler (Akzident) ve öznitelikler (Atribut).

İlk ve temel kategori *töz*dür (ousia). Daha sonraları buna "en altta bulunan" ve *ilinekler*in "taşıyıcısı" anlamında *substanz* da denmiştir (sub-stare: en altta olmak, taşımak). Ancak Aristoteles'in "ousia"sı ile "substanz" arasında daha sonraları bir anlam farklılığı da ortaya çıkmıştır ve ayrıca "substanz" da felsefe tarihi içinde bir anlam daralmasına uğramıştır. Aristoteles'e göre töz, kendi başına olan, bir başka şey içinde olmayan ve bir başka şey için söylenmemiş olan şeydir. Buna göre Aristoteles için bir önermede özne tözü temsil eder, yüklem ise töz durumundaki özneyi ilineksel yoldan tanımlar. Durum bu olunca da, önermeler, töz-ilinek bağıntısını bir rastlantısallık bağıntısı olarak yansıtırlar. Ama Aristoteles ilinekleri de iki gruba ayırmış, töze ait, zorunlu olarak tözde bulunan ilineklerden söz ederek, bunlara "tözsel ilinekler" veya "öznitelikler" (Attribut) demiştir. Bunların yanında töze ait olmayan ilinekler de vardır. Örneğin ruh ve akıl sahibi olmak insanın tözsel ilinekleri (öznitelik), saç rengi, görünüş ise tözsel olmayan ilinekler sayılmıştır. Böylece Aristoteles'le birlikte töz

ile ilinek arasında açık bir gerginlik ortaya çıkmıştır. Töz-ilinek bağıntısı Aristoteles'de aşağıdaki tabloda görüldüğü şekilde kurulmuştur.



Töz, değişmeye karşı değişmez kalan şeydir ve ama değişme ve gelişmeyi olanaklı kılar. O, tüm görünüşlerin sebebi olarak içsel bir şeydir ve herşeyi belirleyendir; tüm çokluk, değişme ve görünüş karşısında bir-olan'dır. O bilgide doğruluk (hakikat) sebebidir ve aynı zamanda tüm ahlâksal eylemlerin de değer-sebebidir (Wertgrund). Kısacası, Aristoteles için "töz herşeyin ilkesidir".

Tözün birliği, iki temel elemandan, *form* ve *madde*den oluşur. Burada Aristoteles, Greklerin eski ve geleneksel gerçeklik modelini benimser. Bu *mitolojik* kökenli bir gerçeklik modelidir. Grek mitolojisinde tüm canlılar eril (maskulin, maennlich) ve yaratıcı etkenlerle dişil (feminen, weiblich) ve edilgin etkenlerin birlikteliği ilkesine göre meydana gelirler ki, Aristoteles'in ontolojisinin temel motifi de budur. Yaşlı Platon üzerinden geçerek, bu öğreti, giderek *form-madde* öğretisine dönüşür. Burada töz, daha geniş anlamda bütün olarak anlaşılır; ama dar anlamda yalnız form anlamını kazanır. Böyle olunca, gerçek olan herşey, eğer "var" iseler, bir form ve madde birliğini serimler. Ama töz daima *form* olarak, tözsel belirleyici olarak görünür. Bu konumuyla da, daha sonra ilk-neden (Ursache) işlevini de yüklenir.

Buradan hareketle, tüm gerçeklik alanında bir ilk varlığın, bir *ilk ilke*nin (Urprinzip) bulunmasının ve bunun sonradan Hıristiyanlık ta-

rafından bir kişileştirilmiş *tanrı* anlamına gelmiş olmasının ve gerçekliğin tözünü onun belirlemiş sayılmasının ne ifade ettiği anlaşılabilir. Hıristiyanlığın ünlü *üçleme* (Trinite, teslis) anlayışı ne var ki güçlükler içerir. Örneğin töz (tanrı) aynı zamanda nasıl üç kişilikli olabilir? Üçleme tartışmasında ilk kez *Boethius* tarafından yapılan ve daha sonraları da geçerli sayılacak olan kişi tanımı yönlendirici olmuştur. Ancak Boethius'un tanrıyı "tinsel doğanın bireysel tözü" olarak tanımlaması, daha sonraları açık bir tanımlama sayılmamıştır. Ama sonuç olarak, Hıristiyanlıkla birlikte töz kavramına başka anlamlar da yüklenmiş oluyordu. Durum bu olunca, töz kavramı Aristotelesçi anlamda "ilk tözler" olarak üç kişiliğin birliğini niye göstermesindi? Nominalizm bunu öğretmiş ve *evrenseller tartışmasında* bunu savunmuştur. Buna karşılık kavram realizmi, Platoncu anlamda evrensellerin (tümellerin) bağımsızlığını savunmuştur (universalia in rebus). *Aquino'lu Thomas* gibi realistler için tümeller bizzat nesnelerin içindedir (universalia in rebus). Ama insan açısından bakıldığında burada aşılmaz güçlükler ortaya çıkmıştır. Thomas, tekil şeylerin madde aracılığıyla, yani cisimleşme ile meydana geldiklerini söylemiştir. (*individuation ilkesi*). Ama böyle olunca tinsel olan şeylere de tekillik uygun düşecektir. Sonuç olarak cisimsel şeylerin tekilliği kabul edilir ki, böylece eski atom öğretisi yeniden gündeme gelir. Bu, sonuç olarak, yalnız tekiller varsa hiçbir genelin olmayacağı demektir. Dolayısıyla genellik artık nesnelerin *içinde* değil, olsa olsa ancak süjede temelini bulabilir. İşte Yeniçağın sübjektivist töz anlayışı bu yolla doğmuş olur. Artık eski objektivist töz kavramı bir yana bırakılır. Veya töz denilince, artık yalnızca kendinin bilincindeki *ben, kişi* anlaşılır. Empirizm ise, daha sonra bu sübjektivist töz anlayışını da terkeder.

Bu belirtilenlerle töz sorununun günümüzdeki durumuna da gelmiş oluruz . Kavram, günümüzde giderek artan bir şekilde yadsınmaktadır. Bu durum özellikle insani olmayan alanda, yani doğabilimlerinin konusu olan doğa alanında açıkça görülmektedir. Yani doğabilimleri töz kavramını tamamen dışlamaktadır. İnsani alanda ise, töz kavramına başvurulmasa da öz (Wesen), kişilik, vb. gibi ikame edici kavramlara başvurulduğu görülmektedir.

İLİNEKLER

İlineklerin tözle ve birbirleriyle ilişkisi üstüne yukarıda söz etmiştik. Şimdi temel ilinekleri tek tek ele alabiliriz. *Nitelik* ,öz (Wesen) karşısında çok önemli bir yere sahiptir. Hatta o giderek özün yerini bile almıştır. Özellikle öznitelik (Wesensqualitaet) teriminde bunu açıkça görürürüz. Örneğin *Descartes,* "tinsel töz" ve "yer kaplayan töz"ü iki ana gerçeklik alanı olarak birbirlerinin karşısına koyar. Nitelik eskiden bir "potensia" olarak kavranıyordu. Töz "kendisi için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan" olarak anlaşılırken; nitelik, varolanların "doğal donanımı" olarak anlaşılıyordu. Yeniçağ felsefesinde ise nitelik, giderek işlevsel ve niceliksel bir belirleme ile saptanan şey sayılmaya başlamıştır. Günümüzün fenomenolojisinde ve fenomenolojik yönelimli felsefe akımlarında niteliğin yeniden eski kavranılışına bir dönüş olduğu gözlenmektedir.

Nicelik ile birlikte işlevleri öncelikle düzen belirlenimi yapmak olan (oysa nitelik daha çok özgül belirlenimi ifade eder) bir başka ilinek grubuna geçilir ki, bu grup geleneksel ontolojide iki önemli yönüyle belirlenir. Bir yandan, nicelik belirli bir gerçeklik alanını sınırlar ve böyle olunca tanrı, melek ve ruh, artık niceliksel yoldan kavranılamaz sayılır (örneğin ruh için uzay ve zaman içinde olmak geçerli değildir). Öbür yandan nicelik ilineği, *süreklilik* ve *birlik* açısından yorumlanır. Nicelik ilineği, varolanların birliği ve ardışıklığını ifade eder. Örneğin matematikteki kümeler öğretisi, bir birlik oluşturan elemanların ard arda sıralanabilmeleri varsayımına dayanır. Bir çokluğu belli bir birim ölçüte (bir birliğe) göre sayma ve ölçme olanağı da bu yolla elde edilmiş olur.

Böylece nicelik, birlik-çokluk ilişkisi içinde kavranır. Çokluk süreksiz nicelik olarak anlaşılır ve *sayı* denen bir birliğe göre ölçülür. Örneğin *Aristoteles,* saymayı, bugün de geçerli bir formül içinde, "çokluğu birlikle ölçmek" olarak belirler. Aritmetiğin ontolojik temelleri ve buna bağlı olarak kümeler öğretisi buna dayanır. Oysa geometri daha çok sürekli nicelik içinde temellenir. Nicelik kategorisinde birlik

ve çokluk yanında bir üçüncü nicelik formu olarak *yoğunluk*tan da (intensite) söz edilir ve bu "niteliksel nicelik" olarak anlaşılır.

Daha sonra gelen *bağıntı* (relation) kategorisi, en önemli ve en sorunlu kategoridir. Tözcü bir ontolojide, bu kategori üç yönüyle karakterize olan bir ilinek olarak anlaşılır. Onun taşıyıcısı, bağıntı kuran özne (bağıntı öznesi) dir; daha sonra bağıntı "terim"i ve son olarak bağıntı sebebi (ratio relationis) gelir. Örneğin baba bağıntı öznesi, oğul bağıntı terimi, babalık ise bağıntı sebebidir. *B. Russell*'dan buyana bu konuda relevans, relatum ve relatio sözcükleri kullanılmaktadır. Bu *realist* yorum karşısında bir yandan *idealist* ve öbür yandan *bağıntısalcı* (relationalist) yorumlar yer alır. Örneğin idealist *Leibniz*, bağıntıyı insanın kurduğunu ileri sürer. Bağıntısalcı yorum ise, her iki relata'ya göre ikincil olan verili şeyi bağıntı için geçerli sayar.

Bu kuramsal bağıntı kavrayışı özellikle insan açısından önem taşır. Bu kavrayışı insana uyguladığımızda şunu görürüz: İlk olarak insan bağıntı öznesidir; ikinci durumda bir soyut birey, bir teklik (Individuum) olarak anlaşılır ve son olarak o bir bağıntısal işlev bağlamının ürününden başka bir şey değildir. Yani insan, içsel yoldan verili olanaklı çağrışımların bir birlikteliği olarak kavranabileceği gibi, dış koşulların, toplumun ve çevrenin ürünü olarak, yani yalnızca belirli bir "rol" ile işlev kazanan "varlık" olarak da, ancak bağıntısal yoldan kavranabilir.

Bağıntıyı, şeyler arasındaki ortak yönlere ve farklılıklara göre düzenleyebiliriz ve *olumlu bağıntı* ile *olumsuz bağıntı*dan söz edebiliriz. Olumsuz bağıntıyı bazı durumlarda karşıtlık olarak da tanıyabiliriz. Giderek, statik bağıntı ve dinamik bağıntı ayırımı da yapabilir ve dinamik bağıntıyı *işlev* olarak gösterebiliriz. Daha sonra, yalnız iki biçimli (diyadik) değil, hatta üç biçimli (triyadik) ve çok biçimli (poliyadik) bağıntılara sahip olabiliriz.

Olumlu bağıntıyı dar anlamda yalnızca "bağıntı" olarak alırsak, bu anlamda bağıntı, özdeşlik ve başkalık aracılığıyla belirlenir. Yalnız burada *özdeşlik*'in yeri sorun doğurur. Özdeşlik her türlü bağıntının dışında mıdır, yoksa o bir mutlak "prorefleksiyon" mudur? *Benzerlik*, ortak olan şeyler aracılığıyla başkalık içinde belirlenir. Yani olumsuz yoldan farklılıkları dışta bırakarak; olumlu yoldan ise ortak bir sınıfın

karakteristiklerini belirterek (bu özellikle niceliksel bakımdan önemlidir). Benzerliğin en yüksek basamağı *eşitlik*tir. Eşitlik özdeşlikten farklıdır. İki şey birbirine eşit olabilir, ama özdeş olamaz; çünkü iki şeyin özdeş olması, onların aynı şey olmaları demektir. Ancak özdeşliğin bu saf yorumu karşısında, matematikte ve mantıkta olduğu gibi, onun eşitlik olarak kullanımına da rastlanır.

Çeşitli bağıntı tipleri ayırdedilebilir: 1. *simetrik* (kızkardeşler arasında) ve *asimetrik* (baba ile oğul arasında), 2. *geçişli* (transitif) ve *geçişsiz* (intransitif), 3. *refleksif* (intihar eden kişi) ve *aliorelatif* (karı-koca).

Ayrıca bire-bir, çoğa-bir ve bire-çok bağıntılarından da söz edebiliriz. Örneğin bu bağıntı türünün klasik örneğini, Russell, monogami, poligami ve poliandri tipi evlilik ilişkileri olarak vermektedir. Bağıntı kategorisinde bir özel sorun *analoji* ilişkisinde ortaya çıkar. Analoji ilişkisi yalnız varlık kavramında bir rol oynamakla kalmaz; hatta bilimsel araştırmada da daima ön planda yer alır. Pek eski bir ayırımla, *ilinekleştirme analojisi* ile *oranlaştırma analojisi*nden söz edilir. İlinekleştirme analojisi, nitelik bakımından benzerliği, oranlaştırma analojisi ise yaklaşık ilişkiler bakımından benzerliği ifade eder. Biyolojide analoji, yaklaşıklık ile eşdeğerdir. Buna göre morfolojileri değişik, ama kökenleri bakımından yaklaşık olan canlılar *homolog* sayılırlar. Hukuk alanında yasa analojisinden yasanın eşitlik bakımından uygulanımı, hukuk analojisinden ise hukukun bütününde beliren boşlukların doldurulması anlaşılır. Önemli bir analoji formu da *eğretileme* (metafer) dir. Burada bir nitelik bir başka alana yaklaşıklık içinde taşınır (gülen güneş). Bir başka önemli analoji formu da *allegoridir*. Sulzer'e göre allegori, "soyut bir şey hakkında duyusal içerikli bir sergileme betimleme yapmaktır". Analoji, modern metodikte, örneğin modellerin geliştirilmesinde önemli bir rol oynar.

Olumlu bağıntı ile olumsuz bağıntı, kendi aralarında *karşıtlık* oluştururlar. Karşıtlığın en basit durumu *kontra* durumudur. Bu, bir dizi veya alan içinde oluşan bir göreli karşıtlıktır. Örneğin renkler skalasında siyah ile beyazın birbirlerine karşı durumları gibi. Buna karşılık mutlak karşıtlık olarak *kontradiktorik karşıtlık*tan yani *çelişki*den söz edilir. Örneğin A, A-olmayan karşısında böyle bir karşıtlık

içindedir ve bu ikisi arasında hiçbir aracı öge bulunmaz. Yani burada "ya, ya da" bağıntısı söz konusudur.

Özel bir karşıtlık türü de *kutupluluk*tur (polarite). Burada da bir mutlak karşıtlık söz konusu olmakla birlikte, kutuplardan birinin varlığı öbürüne bağlıdır ve dolayısıyla kutuplar birbirlerine karşıt konumları ile vardırlar.

Kutupluluk, dünyagörüşlerinde ve felsefede olağanüstü bir role sahiptir. En önemli kutupluluk türü olarak çoğu kez eril (maskulin) ve dişil (feminin) ilkelerin karşıtlığından söz edilir. Bu karşıtlık türünün ilk örneklerine Çin felsefesinde Yin ile Yan arasındaki kutupluluk olarak rastlanır. Burada eril gök tanrısı (Yin) ile dişil yer tanrısı (Yen) kutuplar olarak bir aradadırlar. Daha sonra Grek felsefesinde form-madde ilişkisi şeklinde *Aristoteles* aracılığıyla Batı felsefesine de geçmiştir. Kutupluluk öğretisi, Yeni Platonculukta, romantizmde ve günümüzde çağdaş felsefe ve psikolojide önemli bir yer tutar. Örneğin *C.G Jung*'un çözümleyici psikoloji okulunda animus-anima (eril-dişil) ayırımı buna dayanır. Geleneksel aydınlık-karanlık kutupluluğu da buna örnektir. Yine bunun gibi, *Apolloncu-Dyonisosçu* kutupluluk (Scheler, Nietsche), *ben-sen, kişi-toplum,* v.b. kutuplulukları anılabilir.

Kutupluluk karşıtların oluşmasının ve birlikteliğinin özünü yapan şey olarak anlaşıldığında, karşımıza *diyalektik karşıtlık* çıkar ki, *Hegel* kutupluluğu böyle yorumlamıştır. Buna göre kutupluluk, tez ve antitez karşıtlığının sentezle aşılması ile giderilir.

Karşıtlar çevresine bir başka grup kavram da girer. Bunlar günlük dilde çoğu kez birbirleri yerine kullanılır ki, bunların başında *antinomi* kavramı gelir. Antinomi, aynı konu hakkındaki bir ilke ya da yasanın kendi kendisiyle çelişkili olma halidir. Antinomi kavramını felsefeye sokan *Kant* olmuştur ve kendi transendental diyalektiği içinde dört grup antinomiden söz etmiştir. Antinomilerde tez ve antitez birbirleriyle mutlak karşıtlık bağıntısı içindedirler. Yani onlar asla sentèze sokulamazlar. Örneğin Kant'ın ilk antinomisi şudur; "Evrenin zaman içinde bir başlangıcı ve uzay içinde bir sınırı vardır"; "evrenin hiçbir başlangıcı ve sınırı yoktur". Kant'ın antinomilerinden en ünlüsü üçüncü antinomidir: "Nedensellik, doğa yasalarına göre evrendeki

görünüşlerin kendisinden zorunlu olarak çıkarsanabileceği tek ilke değildir; özgürlük de vardır ve aynı görünüşlerin açıklanmasında özgürlüğe dayalı bir nedensellik olduğu da kabul edilmelidir"; "özgürlük yoktur; tersine evrendeki herşey doğa yasalarına göre olup biter". Hegel, bu antinomiyi *diyalektik* ile gidermek istemiştir.

Bir kutupluluk türü de *paradoks*tur (para:karşı, karşıt; doxa: sanı). Paradokstan genel olarak "yalnız ölüm mutludur" gibi görünüşte çelişkili bir ifade anlaşılır. Sofistler paradoksları pek severlerdi. Paradokslar Batı kültür tarihi içinde özellikle tanrının özünü belirlemede büyük rol oynamışlardır. Özellikle de *mistik* felsefede (S. Franck, Paradoxa, 1535) ve *N. Cusanus*'da ("coinsidentia oppositorum", karşıtların bağdaştırılması) paradokslar en önemli yeri alır. Çağımızda özellikle *Kierkegaard*'ın "diyalektik lirizm" paradoksisi ünlüdür.

Paradoks kavramına modern kümeler öğretisi içinde değişik bir anlam verilmiştir. Örneğin "Russell paradoksu", kümelerin belirlenimiinde hiçbir elemanı olmayan kümelerin kendilerini de içerip içermedikleri sorusundan harekete geliştirilmiştir.

Zayıf karşıtlıkları belirtmek için *apori* ve *problem* kavramlarına başvurulduğu görülür. *Apori*den, artık daha fazla çözülebilir olmayan bir sorunlar topluluğu anlaşılır (a-pori: çıkış yolu olmayan). *Aporetik* deyimi, *N. Hartmann*'ın felsefesinde önemli bir rol oynar. Hartmann aporetiği şöyle betimler: "Aporetik bir karşılaştırma, denetleme, ayırma işidir. Ele alınan konuda var olan uygunsuzlukları saptamak ve olgulardaki çelişkiye tam bir paradoksi sertliği vermek aporetiğin işidir. Dolayısıyla çelişkilerin giderilmesi aporetiği ilgilendirmez".

Sık sık, paradoks yerine apori kavramının da kullanıldığı görülür. Örneğin *Elealı Zenon* (490-430)'un poradoksları, aynı zamanda apori olarak da adlandırılır.

Uzay ve *zaman* kategorileri, felsefe tarihinde yoğun bir problematik bağlam içinde yer alırlar. Her ikisi de sonlu, yaratılmış ve gelip geçici gerçekliğin özel kategorileri sayılmışlar ve daha sonraları *doğa* alanıyla sınırlanmışlardır. Onlar da öbür kategorilerin kaderini yaşamışlardır. Başlangıçta objektif belirlenimler sayılmışlar; ama *Augustinus*'la birlikte zaman, *Descartes, Leibniz* ve *Kant*'la birlikte ise uzay, duyusal gerçekliğin sübjektif deneyim formları sayılmışlardır.

Uzay ve zamanın objektif düzenler sayıldığı eski felsefede, uzay, *birbirinin yanında olma* olanağı olarak, zamana göre daima daha alttaki kategori sayılmıştır. Ama *Demokritos* uzayı boş bir süreklilik sayarken, Aristoteles uzayın boş olmayan bir süreklilik olduğunu belirtmiştir. Bu arada çeşitli formlardan söz edilmiş ve öncelikle de niteliksel ve niceliksel uzay ayırımı yapılmıştır. Niteliksel uzay *kosmik uzay* dır ve Grek düşüncesinde belirleyici olmuştur. Buna göre, her varolanın [illegible]ı kosmik uzay içinde bir "uygun yer"i vardır. Bu kosmik uzay zorunlu olarak kapalı ve sonludur ve küre biçimindedir. Buna göre ilk hareket formu bir çember hareketidir ve tanrısal olmayan herşey ondan türemiştir. Kosmik uzay yanında *yaşama uzayı* (canlı uzayı) yer alır. Özellikle modern biyolojide (territorium) ve antropojide bu uzay büyük rol oynar. Modern biyolojinin *çevre öğretisi*nde (genel yaşama ortamı, su, hava vb.) bu uzay tasarımı belirleyicidir. İnsani-tinsel alanda da örneğin "kutsal uzay", "sanatsal uzay" [illegible] terimleri de geçer. görü uzayı", "fantazi uzayı", "düşünme [illegible] niceliksel uzaya geçişi de serimler. Niceliksel uzay, yön[illegible]siz, niteliksiz ve bunun gibi bağıntısız ve ayrımsızdır ve b[illegible]liyle fiziksel ve matematiksel uzayın temelini oluşturur.

"Düşünme uzayı", aynı zam[illegible]

Uzaya karşılık *zaman,* birbirini izleme formu olarak görülür. Uzayın dışsallık formu sayılmasına karşılık zaman içsellik formu sayılmıştır. Buna göre zaman, aynı zamanda ruhsallığın ve tinselliğin de formudur ve bu haliyle kavranamaz, bilmecemsi bir konuma sahiptir. Onun kavranılamazlığı daha Augustinus tarafından şöyle açıklanmıştır: "Zaman nasıl bir şeydir? Güvenerek ve alışkanlıkla kullandığımız bu sözcük ne anlama gelir? Ondan hep bildik bir şeymiş gibi söz ederiz ve bir başkası bize ondan söz ettiğinde ne dediğini anlarız. O halde nedir zaman? Hiç kimse bana onun ne olduğunu sormuyor. Ama biri benden onu açıklamamı istediğinde, onun ne olduğunu bilmiyorum". Böyle olduğu içindir ki, zaman, tüm özel belirlemeler önünde daima bir metafiziksel evren kavrayışının dile getirilmesinin koşulu olmuştur. Örneğin Greklerin ve Hıristiyanlığın zaman kavrayışlarının karşıtlığı bu konuda tipseldir. Bizim için *zamanlılık,* kendi yaratılışımızın ve sonluğumuzun k[illegible]ları içinde bilinebilir. O, evren-

deki tüm olup-bitmelerdeki birbirini izleme halini kavramamızın formudur ve Hıristiyanlığa göre, bu haliyle tüm varlık zaman içinde kavranabilir. Oysa tanrı zaman dışıdır. Buna tam karşıt bir zaman anlayışını Platon'un *Timaios* diyalogunda buluruz. Platon *yaratılış mitosu*nu burada şöyle anlatır: "Yaratıcı baba, kosmosun, sonsuz tanrıların yaşamı ve hareketlerinin kopyası olmasını istedi ve kopyayı aslına göre yaptı ... Böylece o, gökyüzüne kendi iç düzenini vererek onu kurdu. Kendi içindeki durağan Aion'dan sayılara uygun hareketli bir kopya olarak zamanı kurdu". Buna göre zaman, evrenin tanrısal kökeninin tartışılmaz mührüdür. Aristoteles'e göre de zaman "hareketin ölçütü"dür; tıpkı tanrının varlığın ölçütü olması gibi. Bu nedenle yetkin zamanlılık, sonsuz tanrısal gökyüzünün kendi içinde dönmesi olarak tüm zamanlılığın aslıdır,yeryüzündeki herşey ondan meydana gelir, biri öbürünü zaman düzenine uygun olarak izler.

Antik zaman kavrayışı objektivisttir. Oysa Augustinus'la birlikte Hıristiyanlığın zaman kavrayışı nasıl sübjektifleştirildiğini yukarıda belirttik. Örneğin Augustinus şöyle der: "ben zamanı sende ölçüyorum". Böylece Grekler için zaman içkin ölçütle, yani gelişim ve yetkinlik ölçütüyle bilinen objektif bir şey iken artık cebimizde taşıdığımız saate göre ölçülebilen bir şey olur. Grekler için zaman modeli zorunlu bir *çembersel* harekettir ve zaten çember en yetkin çizgi formudur. Oysa Augustinus bu çembersel döngüye karşı, zamanı bir başlangıca ve sona sahip *çizgisel* ardışıklık olarak konumlar. Böyle olunca zaman bir "akış" olarak tasarlanır. Zaman, geçmişten geleceğe doğru bir sürekli akıştır. Dolayısıyla insan da bu akış içinde yer alır. Sonuç olarak Hıristiyanlıkla birlikte ortaya mutlak sübjektif bir zaman kavrayışı çıkmış olur ki, örneğin *Kant*, zamanı bir "duyarlık formu" sayar.

Buradan hareketle sonradan iki gelişim ortaya çıkar. Objektivist doğabilimsel kavrayış içinde zaman, artık yalnızca geçmiş, şimdi ve geleceği kapsamakla kalmaz; o aynı zamanda üç boyutlu uzaya (genişlik, derinlik yükseklik) dördüncü bir boyut olarak katılan "uzay-zaman" sürekliliğini içerir (H. Minkowski). Bu doğabilimsel kavrayışa karşı, zaman, "özgül zamanlılık" olarak da kavranır. Bu sübjektivist kavrayışa göre, her tekil nesne kendi zamansal "yer" ine sahiptir ve

kendi zamanlılığı içinde "yer kaplar". Dolayısıyla nesneler her zaman bir "tarihsellik" içindedirler ve özellikle insan için zamanlılık tarihsellikten başka bir şey değildir. Bu zaman kavrayışına göre zaman içindeki insan kendisini kendi zamanlılığı içinde bilir ve onun bu bilgisi kendi içinde zamanlılığın bir ürünü olarak tarihseldir.

Çağımızın zaman kavrayışı, geçmişin her iki zaman kavramıyla, yani objektivist ve sübjektivist zaman kavramlarıyla belirlenir. 19. yüzyılın empirist-doğabilimci düşüncesine göre zamanın birincil belirlenimini onun ölçülebilirliği oluşturur. Buna karşılık yüzyılımızın başlarında ortaya çıkan yaşama felsefesi, bu doğabilimci zaman kavrayışına karşı çıkar. Yeniçağın klasik fiziği, objektivist zaman tasarımından yola çıkar ve zamanı "dilimler" e böler ve bu yolla ölçülebilir zaman tasarımını geliştirir. Yani klasik fiziğin zamanı "saat zamanı" dır. Ancak modern fizikte bu durum değişir. Modern fizikte zaman, gözlemcinin hareket noktasına göreli olarak ölçülebilen bir şey sayılmaya başlanır ki, görelilik kuramının çıkış noktası bu olur. Giderek uzay ve zamanın birliği öğretisinin gelişmeye başladığı görülür (H. Minkowski). Buna göre zaman, hareketin dört evrensel boyutundan birisidir. Bu kuramsal belirlemeler içinde, daha sonra, normal insan anlığı için paradoksal olan ve burada tek tek üzerinde durulamayacak olan bir dizi yeni sonuç ortaya çıkmıştır.

Böylece modern fiziğin sonuçları da, objektif bir zamanın olmadığını, tersine zamanın birincil anlamıyla hep sübjektif kaldığını [illegible] göstermiş bulunuyor. Sübjektif bir kategori olarak zaman, geçmişte [illegible] insani yetiye bağlanmıştır: 1. *duyarlık* (empirizm, Kant), 2. *hayalgücü* (Fichte, Brentano), 3. *düşünme* (yeni Kantçılık). Buradan hareketle üç zaman formu ayırdedilmiştir: 1. *Görüsel zaman*, 2. *tasarımsal zaman* veya hayalgücü zamanı (fantazi zamanı), 3. *düşünsel zaman*. Özellikle sonuncusunu, Yeni Kantçılık bir "topoloji sistemi" olarak geliştirmiştir ki, bu sistem doğal olarak yeniden sayısal yolla ölçülebilen zaman anlamında fiziksel zaman kavramını da içerir. Pozitivizm de zaman konusunda buna yakın tasarımlarla çalışır.

Yaşama felsefesi ise tüm bu zaman kavrayışlarına karşıdır. Yaşama felsefesi için zaman, bölünebilir, parçalanabilir, dilimlenebilir (ölçülebilir) ve uzaya yayılabilir bir düzen şeması değildir. Tüm bun-

ların tersine, zaman ancak ve yalnızca "yaşanmış zaman"dır (E. Minkowski) ve bir süremdir (Dauer, H. Bergson). Her canlı kendine özgü bir ritm içinde kendi zamanını yaşar; her canlının kendine özgü bir "yaşama zamanı" vardır; ölüm denen şey de bu yaşama zamanının bir parçasıdır. Burada daha önce *E.v.Baur* tarafından ileri sürülmüş eski düşüncelerin yeniden söz konusu edildiği görülür. Herhangi bir organizma, kendi yaşama ritmi ve yaşama temposuyla koşullanan kendi yaşama etkinliğine sahiptir. Böyle olunca, kısa ama hızlı yaşayan bir canlı, uzun ama yavaş yaşayan bir canlı ile "aynı" zamana ve aynı yaşama sahip değildir. Bunların her biri, kendi "an"ına kendi zaman ölçütü olarak sahiptir. Günümüzde biyolojiye de geçen bu zaman kavrayışı ile görelilik kuramının zaman kavrayışı arasında bir yakınlaşma olduğu görülmektedir.

Yaşama felsefesi fenomenolojik zaman kavrayışını da belirlemiştir. Burada *Husserl,* eski zaman öğretisinin bir ikilemini çözmeyi dener. Eski zaman öğretisinde şimdiki zaman, geçmiş ile gelecek arasında bir sıfır noktası olarak yer alan bir kesit olarak anlaşılıyordu. *W. Stern,* yeni bir "şimdiki zaman" kavramıyla, üç zaman boyutunun birliğini temellendirmek istemişti. İşte Husserl, Stern'e dayanarak şimdiki zaman sorununu çözmeyi dener. Stern'in "şimdiki zaman" kavramını *Martin Heidegger* daha da geliştirir. Bunu da, yaşanan zamandan hareketle ve *zamanlılığı* insanın temel yapısı olarak görmek yoluyla yapar. İnsan etkin olarak eyleyen öz olduğundan, insanın özgül zamanlılığı üstüne "tasarladığı" kendi geleceğidir de. Bu, tüm zamanlılığın zorunlu olarak sonluluğu ifade etmesi demektir; çünkü insan kendi dışsal-[illegible] olanağını, yani ölümü aşamaz.

Zaman sorunu, Heidegger'den sonra çeşitli [illegible]ışlara ışık tutar. Bir yandan varoluşçu felsefede (*Sartre*) ve [illegible]bir yandan insanın tarihselliğini vurgulayan tarihsel[illegible]zoflarda (*Rothacker*).

AŞKINLAR (TRANSENDENTAL'LER)

Kategoriler, varolana uygun belirlenimleri (nitelik, nicelik, vb.) ve olanaklı belirlenim şemalarını gösteren ve ifade eden kalıplar sayılmışlardır. Ama skolastik ontoloji, bu belirlenimlerin ötesinde bu-

lunan ve hem varolanların kendilerine ve hem de birbirlerine göre özel bir özdeşlik bağıntısı içinde bulunan varoluş karakterlerinden de söz etmiş ve bunları ayırmıştır. Buna göre kategoriler, bir özdeş varoluşun yalnızca çeşitli görünümlerini serimlerler. Başka bir deyişle kategoriler, bir özdeş varoluşun verili halde kavranmasını sağlarlar. Bu özdeş varoluş ise, bir en yüksek aşkınlık, bir *unum,* bir *birlik*'tir; omne ens in quantum est ens unum, yani tüm varolanlar bir birliğin maddi görünümleridir. Bu birlik, kendisiyle özdeş bir şey olarak herşeyin önünde yer alır. O, hakikate (ontolojik hakikat) yönelen her türlü bilgi etkinliğinin temelidir ve ens et verum conventur (varlık ve doğruluk - hakikat- bağdaşır). O aynı zamanda kendi içinde *iyi*'dir de. O mutlak değeri de serimler; omne ens in quantum est ens bonum (varolan herşey iyidir). Hatta bu şeytan için bile geçerlidir. O aynı zamanda bir ontolojik iyi olduğundan, insan eylemleri için de olanaklı hedefleri verir ve insan tarafından amaç olarak alındığında ahlâksal iyi olarak gerçekleşir. O aynı zamanda *pulchrum*'u da içerir; yani varolan herşey kendi içinde güzeldir de.

Daha sonraları süjeye verilen ağırlık dolayısıyla, "aşkınlık" (Transendenz) kavramı da buna uygun bir anlam değişikliğine uğramıştır. "Transendental" terimi ile artık, tüm olanaklı deneyimin önünde yer alan ve deneyimi olanaklı kılan a priori tasarımlar anlaşılır. Bu anlamıyla "transendental", a priori kavram ve ilkelerin nesnelerle nasıl ilişkiye sokulabildiğini, onların a priori olarak objeler hakkında nasıl geçerli olacağını açıklamakta başvurulan terim olur. Buna göre, transendental yöntemin görevi, deneyden çıkmayan, ama deney *için* zorunlu olan şeyleri göstermektir. *Kant* "transendental idealizm şeması" na yönelir. "Transendental" terimi, günümüzde *Yeni Kantçılık*tan *fenomenolojik ontoloji*ye kadar bu anlamda kullanılır. Artık terim, eski anlamını, yani evreni aşan tanrı veya bilinci aşan şey olma anlamını yitirmiştir. Tam tersine, terim, artık süjenin nesneyi kavrayış tarzının bir adı olmuştur. Husserl şöyle der: "Sübjektiflikte varlık, süje için çeşitli tarzlarda deneylenebilir olan herşey olduğundan, transendenz (aşkınlık) burada başka bir anlam alır ve nesneyi kavrama transendental sübjektiflik olarak adlandırılır". *Heidegger,* bu Husserlci tutumu, kendi

sübjektivist ontolojisinin temel terimi yapar. Buna göre, transendenz, varoluşun temel kavranılış biçimidir. O her türlü deneyimden önce gelir; yani her türlü "varlığı anlama" nın önündedir. Bu da bir ontolojidir; çünkü insanın bundan başka bir yolla bir "evren tasarımı"na ulaşması olanaksızdır. Ama insan evren üstüne bir tasarıma ulaşabiliyorsa, bu ancak, bizzat kendisi hakkındaki bir transendental kavrayış içinde olanaklı hale gelebilir ki, Heidegger'e göre insan artık burada kendi varoluşunu bir *özgürlük* olarak tanır. Böyle olunca da, özgürlük varoluşun temel belirlenimidir ve burada insan şu eski taleple karşılaşır: "transendete ipsum" (kendini aş). Ama insan zamanlılık boyutu içinde "tarihsel" bir varoluş olduğundan, transendenz, ancak o zamana ait kategorilerden "çıkarsanabilir" olan bir şey olur.

İÇERİKSEL (İÇERİKLİ, MATERYAL) ONTOLOJİ

Varolan, formel ontolojide yalnızca "boş" bir eleman olarak ve genel varlık bağlamında kendini gösterir. Oysa buna karşılık, gerçek olan, daima belirli bir nesnellik (nesne olma hali) ve belirli bir içerik taşıyan şey olarak görünür. İşte içeriksel ontolojinin görevi, gerçekliğin genel yasalılıklarını ve düzenini ele almaktır.

Doğal olarak burada da objektivist ve sübjektivist tavırlar karşımıza çıkar. Objektivist bir içeriksel ontolojiye göre, nesneler kendi içinde bir gerçekliğe sahiptir ve bu gerçeklik olduğu gibi bilinir. Sübjektivist bir içeriksel ontolojiye göre ise, gerçeklik, ancak deneyimle, yani sübjektif yoldan kavranabilir ki, gerçekliğin "ne" olduğuna insan kendi deneyimleri ile karar verebilir. Özellikle günümüzün fenemenolojik ontolojisinin öz öğretisi buna dayanır.

Eski ontolojide olduğu kadar, günümüzün doğal gerçeklik kavrayışında da, gerçeklik bir *tabakalı yapı* olarak anlaşılır. Bu yapı özel bir yasalılığa sahiptir. Bu yasalılıkların tarzı ve sayısı değişik şekilde betimlenir. Aristoteles, *tabakalanma*yı gerçekliğin kendisinde bulurken, Platon, bunun insana göre yapılması gerektiğini öğretir. Aristoteles'in tabakalar öğretisinin şeması aşağıdadır:

Varlık alanı	Özel işlevler
1. Cansız	Varoluş (Dasein), edilgin hareket
2. Canlı (animal)	Beslenme, bitkisel büyüme
a) bitkisel (vegetatif)	Serbest hareket, algı, etkin hareket
3. b) hayvansal (sensitif)	Düşünme, isteme
4. Tinsel	Mutlaklık
5. Tanrısal	

Bu şema, daha sonraki tüm tabakalandırma düşüncesi için modeli oluşturmuştur. Aristoteles'te özellikle kosmosun total yapısının kutupluluğu dile getirilir ve bu kutupluluk, tanrısal tin ile tanrısal olmayan madde arasında gösterilir. Alttaki her tabaka, daha üsttekinin maddesidir ve daha üstteki, bir alttakinin üstüne inşa edilir. Bu statik bağıntı bir dinamik bağıntıyı da içerir. Buna göre tüm olup bitenler, gerçekliğe tanrısallığın biçim vericiliği altında olup biter.

Platon'un tabakalar öğretisi ise tamamen insandan hareket eder:

Cisim	Ruh	Devlet	Erdem
Baş	Tin (Logistikon)	Yönetici (öğreticilik)	Bilgelik
Göğüs	Gönül (Thymes)	Uyarıcı	Cesaret
Beden	Tutku (Epithymia)	Elişi, tarım (Beslenme)	Ölçülülük

Her insan kendi içinde tüm tabakaları taşır; ama bu tabakaların her biri yalnız özel bir tarzda cisimleşir. İnsan tüm bunları bir uyuma soktuğunda, Greklerin temel erdemi olan *adalet* gerçekleşir.

Objektif gerçeklik şeması çeşitli varyasyonlar içinde bağlayıcı kalmış; olsa olsa, en fazlası altı olan varyasyon sayısı (cansız, bitkisel, hayvansal, ruhsal, tinsel, meleksel ve tanrısal varlık), daha sonra iki temel varyasyona, yani doğa ve tine indirilmiş veya genelinde hepsi tek bir temel gerçeklik olarak görülmüş ve en son olarak da, biri öbürünün ayrımlaşması olarak kabul edilmiştir (özellikle metafizikte).

Objektif tabakalaştırmada, *N. Hartmann*'ın "kategoryal yasalar" adını verdiği yasalar araştırılır. Önce, her tabakanın yalnız kendi içinde geçerli yasaları vardır. Ama en alttaki tabakanın bazı yasaları, daha üstteki tüm öbür tabakalar için de geçerli olabilir. Yani alt basamak yasaları, daha yüksek basamakta da geçerlidir (yineleme yasası). Ama bunun yanısıra, yasa, bir üst basamakta çok çeşitli değişikliklere uğrar (değişim yasası). Ayrıca, her bir üst tabakada yeni elemanlar ortaya çıkar (yenilik yasası). Ama özellikle üst tabakalarda köktenci sıçramalar vardır. Alt basamak daima daha güçlüdür (güçlülük yasası) ve kendisinden daha yüksek basamağa göre bağımsızdır (ayrım yasası). Ama alt basamak, her zaman üst basamak için madde olma işlevini görür (madde yasası). Buna karşılık en üst basamakta "yenilik" (novum) aracılığıyla otonomi ve özgürlük vardır (özgürlük yasası).

Doğaldır ki bu şema, kendi içinde güçlükler taşır. En iyi ifadesini *Descartes'*ta beden-ruh dualizmi olarak bulan klasik sorun, bu şema içinde de çözülmemiş olarak kalır.

Bu objektist tavırlı içeriksel ontolojiye karşı, sübjektivist ontoloji, gerçekliği, sübjektif yaşantı alanlarından hareketle kurgusal yoldan inşa etmeyi dener. Böylece insandaki duyusal ve tinsel yönler ayırımından hareketle, gerçeklik, doğa ve tin alanlarına ayrılır ki, bu gerçeklik, yeniden bir tinsel-kültürel üstyapıyı da kapsar. Burada karşımıza öncelikle fenomenolojik ontoloji çıkar. Husserl burada, geleneksel süje şemasından (Platon) hareket eder. Husserl'in şemasında bir yandan duyarlık ve tin ayırımı yapılır; öbür yandan insanın üç yetisinden hareket edilir; kuramsal, değersel ve istençsel yetiler. Buna göre, gerçeklik, öncelikle duyusal obje olarak belirlenir ve biz duyusal objeler toplamını (Summa) doğa diye adlandırırız. Bunun üzerinde değer-nesnesi ve ilgili olarak iyi yer alır. En sonda erek-nesnesi bulunur. *Scheler,* bu şema içinde özellikle değer-nesnesi üzerinde durur. *Heidegger* ise pratik-eylemsel yöne ağırlık verir. Heidegger'e göre varolan, insanın eylemselliği aracılığıyla kurulur ve "vardır". Yani varolan, daima insan *için* vardır (Um-zu).

SONUÇ

İster formel ister içeriksel olsun, ontoloji sorunu bugün de henüz çözülmüş değildir. Objektivistler hâlâ varlığın objektif kavranılışını temele almakta direniyorlar. Bu konuda bir çözüm, belki de "varlık" ın anlamını metafiziksel olmayan bir zeminde aramakla bulunabilir. Örneğin işe şu soruyla başlanabilir: Biz "bu bir ağaç*tır*", "bu bir insan*dır*", "tanrı*dır*" dediğimizde, acaba "dır" ile neyi kastediyoruz? *varolanlar*dan söz ederken "dır" ı nasıl kullanacağımız konusunda temkinli olmamız gerektiğini anlayabiliriz. Bu temkinlilik, bize, gelecekte bir ontolojinin ancak sınırlanmış olanaklar içinde yapılabileceğini de gösterebilir.

KAYNAKLAR

DIEMER,A., *Einführung in die Ontologie,* 1959

DIEMER, A., *Vom Sinn ontologischen Fragens.* in: Wisser, R. (Hrsg.), *Sinn und Sein,* 1960

HAAG, K.H., *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie,* 1963 (Textsammlung)

HARTMANN, N., *Neue Wege der Ontologie,* 4. baskı, 1965

LEHMANN, G., *Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten,* 1933

Çevirenin notu: Ontoloji konusunda Türkçe kaynakça olarak, İSMAİL TUNALI ve TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'nun eserlerine (özellikle N. HARTMANN'ın "Yeni Ontoloji'si" bağlamında) başvurulmalıdır.

METAFİZİK

FRITZ HEINEMANN

Metafizik, felsefe disiplinlerinin tartışmaya en açık olanı, başı en çok derde gireni ve en ilgi çekicisidir. O, en yaygın anlamıyla, *tüm yaşam ve bilgimiz hakkında bütüncül bir yorum olma çabası gütmekle, bizzat felsefeden başka bir şey değildir.* Ama o aynı zamanda, felsefenin, adını bir rastlantıya borçlu olan gayrimeşru çocuğudur. O adını, *Aristoteles*'in yazıları içersinde fizikle ilgili olanları izleyen (meta ta physika) yazılar olarak bulmuştur. *Simplikios* tarafından vurgulanan anlamıyla da, metafizik sözcüğü, aynı zamanda "doğa ötesi"nin, fizikten *sonra* bilinmesi gereken özlerin öğretisine verilen ad olmuştur. Oysa Aristoteles sadece *ilk felsefe*den sözetmişti. *O, ilk felsefeden, deneyden bağımsız, a priori, zorunlu bilme (wissen) biçimi olarak sözeder.* Yani: 1. *İlk prensip ve temel nedenlerin bilgisi (prensipler öğretisi),* 2. *varolan olarak varlık hakkındaki bilgi* (O, "varlık" kavramını en genel ve kapsayıcı kavram saydığından, varlık bilgisi, ontolojidir), 3. *yetkin öz, ilk töz ve evrenin kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisi hakkındaki bilgi* (teoloji). Bu kavramsal saptamalar, bugüne kadar metafizik tarihini olumlu ve olumsuz yönlerden etkileyip durmuştur. Örneğin metafizik Ortaçağda *felsefi* bilimlerin kraliçesi sayılmıştır. Hatta günümüzde bile, o, katolik çevrelerde "felsefenin tüm özel alanlarının bağlı bulunduğu son temeli gösteren ana bilim" (Lotz) olarak görülmektedir. Ana bilim olarak metafizik, tüm Ortaçağ boyunca açınlamacı teolojiden destek görmüştü. Ne var ki, Yeniçağda ana bilimin bilgi kuramı olmasıyla, metafizik bu özelliğini yitirmiştir.

METAFİZİK ÇEVRESİNDEKİ SAVAŞ

Metafiziğin savları hiçbir zaman tartışmasız kabul gören savlar olmamışlardır. Daha İlkçağda bu savlar sofistler, nihilistler ve septiklerce yadsınmıştır. Ama şurası da dikkate değerdir ki, metafiziğe karşı takınılan her tavır, bizzat belirli bir metafiziğe bağlı olmuş ve her zaman öteki türden tasarımlara dayatılmıştır. Öyle ki, tüm yadsımalara ve hakkında çıkarılan tüm ölüm ilânlarına rağmen, metafizik, küller arasından sıyrılıp yeniden canlanan bir Anka kuşu gibi daima üste çıkmayı bilmiştir. Yeniçağ, *Galilei* ve *Descartes*'la birlikte, Aristoteles metafiziğine karşı yeni bir matematik ve bağlı olarak da yeni bir matematiksel doğabilimine yer açmak için girişilen saldırılarla başlamıştır. Ama ne var ki, hemen ardından, teolojiden ya tamamen bağımsız, ya da kısmen teolojik olan yeni metafizikler ortaya çıkmıştır. Yani, Descartes'ın, *Spinoza*'nın, *Leibniz* ve *Wolff*'un metafizikleri ortalığı kaplamıştır. Bu metafiziklerde açınlama yerine akla başvurulmuş, bir dedüktif sisteme dayanılarak evrenin yapısı, *more geometrico* tarzında kavranmak istenmiştir. Bu metafizikler, özellikle *Locke* ve *Hume* gibi empiristlerce hemen yadsınmışlardır. Çünkü empiristlere göre, tüm bilgimiz deneyden çıkar ve akıl kendi başına evren hakkında hiçbir bilgi oluşturamaz. Bu saldırılar en yüksek noktasını *Kant*'ın Salt Aklın Eleştirisi'nde bulur. Kritik ilke, görüden yoksun kavramların boş olduğuna dayanır ki, bu Leibniz-Wolff metafiziğine karşı yöneltilmiş bir ilkedir ve aynı zamanda geleneksel metafiziğin her üç bölümünü de kapsar; yani rasyonel ontolojiyi, teolojiyi ve psikolojiyi. Özellikle de, bu geleneksel metafiziğin, aklın tek başına duyu verileri olmaksızın nesneleri oldukları gibi bilebileceği kabulünü karşısına alır. Ama Kant, böyle yapmakla, metafiziği hiç de alıp bir yana atmaz. Tersine o, bir bilim olarak kabul edilebilecek yeni bir metafiziğin temellerini atmaya çalışır. Ne var ki, bu saldırılardan hemen sonra metafizik, hiç de bir bilim olarak karşımıza çıkmaz. Tersine, özellikle Kant'tan sonra o, bir diyalektik spekülasyona dönüşür. Burada artık mutlak, objeler çokluğu içinde değil de, süjenin kendi içinde, Ben'de (Fichte), süje ve objenin özdeşliğinde (Schelling) ve tinde (Hegel) aranır. Bu gelişim, Hegelci diyalektikte en güçlü biçimde doruğuna ulaşır. Günümüzün

Hegelcileri, Marksistleri, yeni-ontolojistleri (N. Hartmann) ve varoluşçu filozofları hep bu doruğun gölgesinde çalışırlar. Hegelci sistemin evrenin rasyonel olarak bilinebileceği savı, bilim adamlarının ve pozitivistlerin güçlü bir muhalefetiyle karşılaşmıştır. *A. Comte,* metafiziği insanlığın geride bıraktığı bir aşama olarak göstermiş ve onun yerini pozitif bilimin aldığını söylemiştir. Ne var ki, hemen bunun da ardından, metafiziğin, bu kez matematiği değil de biyolojiyi örnek alan indüktif bilimlere sokulmuş olduğunu görürüz. Örneğin, *H. Spencer*'in evrim felsefesi, *H. Bergson*'un yaratımcı evrimciliği, *S. Alexander*'in, *A.N. Whitehead*'ın kuramları gibi. Öbür yandan, pozitivistlerin metafiziği tümünden protesto ettiklerini görüyoruz; ama bir de bakıyoruz ki, onlar da dilsel, semantik ve mantıksal bazı inançlara dayanmışlar. Onlara göre, tüm anlamlı önermeler ya empirik saptamaları dile getiren ya da mantık ve matematikte olduğu gibi analitik olan önermelerdir ve bu iki sınıfa giremediklerinden metafiziksel önermeler anlamsızdır.

SONUÇ: BİR ANTİNOMİ

Böylece, bugün kendimizi bir antinomi karşısında buluyoruz. Bazıları (çeşitli empirist ve pozitivist okul yandaşları ve septikler) şunu savunuyorlar: *Metafizik olanaksızdır.* Bazıları ise (ontologlar, Thomistler ve varoluşçu filozoflar) şu karşıt tezdeler: *Metafizik gereklidir.* Birincilere göre metafizik olanaksızdır; çünkü o ne bilimlerden ve onların ilkelerinden ne de deney ya da dil mantığından bir şey yansıtmaktadır. İkinciler ise, *metafiziğin gerekli olduğunu, çünkü metafizik olmadan deney hakkında kapsayıcı bir yorum ve insanın kuramsal ve pratik etkinliği üzerine bütüncül bir yönelmenin olanaksızlaşacağını ileri sürüyorlar.* Her iki grubun da tezlerini *kanıtlamak* için başvurdukları tüm yollar ise yanıltıcıdır. Çünkü, bu tezlerin tümü de belli kabullere bağlıdır. Örneğin birinciler, ya bilimin kayıtsız şartsız geçerliliği inancına, ya deneyin bilginin *tek* kaynağı olduğu inancına, ya da dilin mantığının geçerliliği inancına bağlıdırlar. Ama tüm toptancı yadsımalarda bile metafiziğin her zaman yeniden ortaya çıktığı olgusuna burada da rastlanır. Çünkü birincilerde, bilimin hem içinde hem de dışında kalan sorunlardan sözedilmektedir. Bizzat

bir pozitivist, şu sorulardan kaçamaz: Atomlar, elektronlar acaba gerçek şeyler midir, yoksa onlar birer fiksiyondan mı ibarettirler? Özellikle modern fizik kuramları acaba gerçeklikten mi sözetmektedirler? Tin ve beden özdeş midirler, yoksa farklı mı? Bunlar arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bunun gibi, tüm bilimlerde, bilimlerin kapasitelerini aşan problemler olduğundan, bu problemlerin koordine edilmesi ve bütüncül bir tarzda ele alınması gereği vardır. Ama bu iş nasıl yapılacaktır? Antinominin çözümü, tezler (metafizik olanaksızdır) kadar antitezlerin (metafizik gereklidir) de bu genel form içinde yanlış olduklarını saptamakta yatıyor. *Metafizik değil, onun sadece belli formları olanaksızdır. Bunun gibi, bugün artık tümüyle metafizik değil de, onun formlarından biri gereklidir.* Tüm sorun bu konuda doğru seçimi yapabilmektedir.

OLANAKSIZLIK PRENSİPLERİ

Metafiziği *ilk felsefe* olarak yeniden konumlayabilir miyiz? Aristoteles için ilk felsefe, tüm bilimlerin temelinde yatan ilk neden ve ilk aksiyomların, ilk töz ve ilk hareket ettiricinin bilimidir. *Husserl,* bu biçimiyle olmasa da, transendal bir fenomenoloji olarak, yeni prensipler, evren ve insan hakkında bilinçte kurgulanan bir bilme (wissen) olarak metafiziğin ilk felsefe şeklinde yeniden konumlanabileceğine inanmıştı. Onun 1923/24 yıllarındaki konferanslarının kısa bir özetinin "ilk felsefe" başlığı ile yayımlanmış olması ilgi çekicidir. Kuşkusuz burada Husserl'in denemesi değil, bir ilk felsefenin olabilirliği hakkındaki genel tezler söz konusudur. Aristoteles'in zamanında felsefenin bilimle özdeş olduğu ve bilim sisteminin çok küçük ve gelişmemiş bulunduğu açıktır. Bu yüzden, o zamanlar *tek boyutlu* bir bilim sistemine ve bu sistem içinde ilk ve önde gelen bir bilim olduğuna inanılabilirdi. Yani her türlü hareketi yönlendiren bir ilk hareket ettiricinin bulunduğunu ve bunun tüm tözler hiyararşisi içinde ilk töz olarak en yüksekte olduğunu söyleyen bir bilimden sözedilebilirdi. Günümüzde ortaya çıkan alternatif geometri*ler,* matematik*ler* ve bilimler, aksiyom ve prensipleri formüle eden ve tüm bilimlerin temelinde yatan böyle bir ilk-bilim inancını artık hiç de dikkate

almıyorlar. Formel ve materyal tüm prensipleri içeren böyle bir bilim yoktur. Bizzat mantık, artık bu anlamda formel temel bilim olarak bile kabul görmüyor. Çünkü bizzat formel temel bilim*ler* olarak bir alternatif mantık*lar* çokluğu karşısındayız. Çünkü artık Aristoteles'in metafiziğinde tüm bilimlerin ve tümüyle varlığın dayandığı aksiyomlara baş örnek oluşturan çelişmezlik ve üçüncü halin olmazlığı ilkelerinin ne varlık prensipleri ve ne de tüm bilimlerin zorunlu olarak dayanmaları gereken temeller olduğu bilinmektedir. *Tek boyutlu* bilim sistemleri ve felsefeler çağı artık geride kalmıştır. Doğaldır ki, bazı bilimler ve bazı felsefi disiplinler ötekilere göre daha fundamentaldirler; ama bu, tüm ötekilerin kendisine dayandığı *en* fundamental bir bilim ya da felsefi disiplinin mevcut olduğu anlamına gelmez. Bilimde olduğu gibi, felsefede de, aynı zamanda çeşitli istikametlerde yol alan ve çeşitli yönlerden birbirlerine geçişli olan çok yönlü bağımlılıklarının yine *çok boyutlu* sistemleri söz konusudur. Doğaldır ki, bugün de herhangi bir kimse, "tüm kuramları çevreleyen evrensel bir bilim öğretisi" olarak bir ilk felsefenin mevcudiyetine *inanabilir*. Ama böyle bir savın tüm felsefi disiplinler ve bilimlerin temel konumu içinde kanıtlanma zorunluluğu vardır ki, böyle bir denemeye kalkışmak boşunadır. Fiziği atalet postulatı (postulates of impotence, Sir Edmund Whittaker) üzerinde temellendirmek olanaklıdır (örneğin buna göre bir perpetuum mobile-sürekli hareketlilik-olanaksızdır). Aynı şey metafizik için de uygulanabilir. Buna göre, bir metafizik için ilk prensip şudur: *Bir ilk felsefe olanaksızdır.*

Ama acaba metafiziği *ontoloji* olarak yeniden konumlamak olanaklı değil midir? Bazıları buna olumlu yanıt veriyor ve yeni bir eleştirel ontolojiden sözediyorlar (N. Hartmann). Bazıları ise bunu yadsıyorlar *(G.Marcel,* R.G. *Collingwood).* Aristoteles, varolan olarak varlığın bir bilimi olması gerektiğine ve özniteliklerden (attribut) kalkılarak buna ulaşılabileceğine inanıyordu. Burada yatan kabul şuydu: Varlık, varolan herşeyin kendisinden pay aldığı en genel ve en kapsayıcı kavramdır. Varlık kavramının böyle değerlendirilmiş olması, dayanağını, tüm önermelerin "A, B'dir" formu içinde dile getirildiği o zamanların egemen mantığı, yani özne-yüklem mantığı içinde buluyordu. Ama *oluş* da varlık gibi herşeyi kapsayan bir şey olarak

görülemez mi? Oluşmayan ya da herhangi bir zamanda değişmeyen bir şey olabilir mi? Herşey değişiyorsa, neden evrensel bir oluş öğretisi olmasın? Çoğu varlıksal ifadeler oluşsal ifadelere çevrilemez mi? Bunun gibi, ontolojide, dile ait özelliklerin varlığa ait özelliklermiş gibi ifade edilmesi gibi bir tehlike yok mudur? Ontolojiye karşı en keskin itirazlar, onun 2000 yıldan beri hiç bir ilerleme kaydetmediği ve tersine bir kaç belirgin ayırım dışında tümüyle verimsiz kaldığı ile ilgilidir. Burada-olma (Dasein) ile öyle-olmayı (Sosein) ayırmak gereklidir; ama real ve ideal varlık, varlık modları, real gerçeklik, real olanak ve real zorunluluk gibi varoluşsal ifadelere başvurulursa, dil ve kavram eleştirisine başvurulmaksızın, salt bir dogmatizm içinde kalınmış olur. İşte, ikinci olanaksızlık prensibi burada ortaya çıkıyor: *Felsefenin ve bilim sistemlerinin fuindamental bilimi olarak bir ontoloji kurmak olanaksızdır.* Doğaldır ki bu, ontolojik araştırmaların Aristotelesçi ve Skolastik gelenek içinde hiçbir ilerleme sağlayamayacağı anlamına da gelmez. Ama bundan şunu anlamak gerekir ki, bu geleneksel ontoloji, çağımızın yeni bir metafiziğe duyduğu gereksinime yanıt veremez. Zaten bu nokta, ontoloji okulunun el kitaplarında bile, Örneğin C. Fricks'in "Ontologia sine Metaphysica Generalis" (1921)'inde de onaylanmaktadır.

Son olarak, metafiziğin *teoloji* olarak yeniden konumlanması düşüncesi, bugün artık hiç kimse tarafından ciddiye alınmıyor. Çünkü teoloji, artık çok uzun zamandan beri bir özel disiplin olmuştur. Ama tüm bu duruma bakarak yine soralım: Metafizik nedir? E. Becher, 1925'de bu soruya şöyle yanıt vermişti: "Gerçekliğin genel görünümüne yönelen real bilim". Bu yanıt bize göre geçersizdir. Bilimler zorunlu olarak *özel* bilimlerdir; tüm gerçekliğin bilimi, sonlu bir kavrayış yetisine sahip olan bizim anlığımıza verilmemiştir. Metafiziği bir bilim olarak konumlama çabası, Aristoteles'ten beri Husserl'e kadar, başvurulan tüm denemelerin sonuçsuz kaldığını göstermiştir. Ama bu arada metafiziği bilimselleştirme çabası, kavram ve yöntemlerin daha sağın biçimde ele alınması etkinliğine katkılarda bulunmuştur.

Üçüncü olanaksızlık prensibi, yani, *metafiziğin a priori/dedüktif bilim olarak olanaksız olduğu* prensibi, bugün artık çok genel bir

uzlaşımla kabul edilmektedir. Aristoteles'ten Hegel'e kadar metafizikçiler, gerçeklik hakkında a priori bir bilgi elde edilebileceğine inanmışlardır ki, bu olanaksızdır. A priori olan analitik önermelerden gerçeklikle ilgili yeni bir bilgi türetilemez ve sentetik önermeleri a priori olarak kullanamayız. Öyle ki, önceden bir duyu verisi olmaksızın gerçeklik hakkında hiçbir bilgi üretemeyiz. Ama Spinoza'nın mantıksal dedüksiyonu ve Hegel'in diyalektik kurguculuğu yerine Husserl'in priorisel kurguculuğu konmakla, transendental fenomenoloji alanın geçilmiş oluyorsa da, bizzat Husserl'in objektif birliği bilinçter kalkarak kurguladığını söyleyen a priori/kurgucu biliminin, kendisinin *bir* metafizik olmadığını kanıtlaması gerekir. A priori metafizikler çağı, yani dedüktif/kurgucu metafizikler dönemi geride kalmıştır. "Felsefe tarihine yönelen bir eleştiri, apodiktik anlamda bir metafiziğin a priori olarak öldüğünü ve tekrar canlanamayacağını tartışmasız göstermektedir". Eduard von Hartmann'ın "Metafizik Tarihi"nde vardığı bu sonuç bugün için de geçerlidir ve kuşkusuz Husserl'in denemesini de içermektedir. N. Hartmann, Lotze, Spencer ve ötekilerin denediği gibi, metafiziğe bir indüktif bilim olarak a posteriori yoldan ulaşabilir miyiz? Empirik dayanaktan vazgeçilemez, ama indüktif bilimin kavramları ve indüksiyonun bizzat kendisi öylesine sorunlar içermektedir ki, önce bunların yeterince aydınlatılması gereği vardır. Her zaman söylendiği gibi, indüktif bilimlerin yardımıyla elde edilen şey, olasılı önermelerden başka bir şey değildir. Bu nedenle, herhangi bir metafizikte ulaşılabilecek en iyi sonuç, hipotetik (ama apodiktik değil) bir zorunluluktur. Yani belirli hipotetik kabullere dayanarak, bu kabullerden zorunlu olarak çıkan sonuçlara varmak. Bu kabuller geçicidir ve düzeltilebilir; çünkü onlar *inanç*la ilgilidirler.

METAFİZİKSEL İNANÇ

İnanca bağlı metafiziksel kabuller, tüm gerçeklikle ilgili olmak gibi bir özellik taşırlar. Bu türlü kabullerin başlıcaları şunlardır: 1. Maddi/materyal ya da tinsel olsun, herşeyin temelinde yatan bir gerçeklik vardır, 2. bu temel töz ya monistik (Spinoza) ya dualistik (Descartes) ya da pluralistik (Leibniz) dir, 3. artık parçalanamaz olan

temel elemanlar - atom- vardır ki, bunların birbirine bağlanmasıyla nitelikler ve cisimlerin görülenemez çokluğu oluşur, 4. temelde herşey birdir; çokluk kaba bir görüntüdür ve bu nedenle *bir* olan'a döner, 5. tüm varolanların bağlı olduğu tek bir gelişim vardır, 6. tin mutlaktır ve herşeyin yaratıcısıdır, 7. evren ya belli bir anda yaratılmıştır ya da sonsuzdur, 8. tanrıdan maddeye doğru inen hiyerarşik bir düzen vardır, 9. bir üst-evren, idelerin görülenemez gerçek evreni vardır, görülenen evren, bu idelerin kaba gölgeleridir, son olan şey bu nedenle sadece ilk olan şeye dayanılarak anlaşılabilir. Bu kabullerin mutlak zorunluluk ve sonsuz doğruluk önermeleri olarak ortaya atılmış olmaları, onların inançsal özellikte önermeler olmalarını asla değiştirmez. Buna rağmen, onların belirli bir *işlevleri* olduğunu, sorunu ortaya koyma biçimimizi değiştirdiğimizde görebiliriz.

METAFİZİKÇİNİN İŞLEVİ

Metafizik nedir? diye sormak yerine biz, metafizikçi ve onun işlevi nedir? diye soruyoruz. Soruyu böyle koymak, haklılığını, metafizikçinin yaşayan bir gerçeklik, metafiziğin ise bir soyutlama olmasında bulur. Bir çok metafizikçi vardır, ama *bir* metafizik yoktur. Metafizikçiler, insan toplumu içinde merkezcil bir işleve sahiptirler. Onlar, birleştiren, derleyen, bireştiren, belli bir çağın tüm bilgi ve deneyim dağarcığını topluca yorumlayan kişilerdir. Onlar, varlığın, anlamların, bilginin, değerlerin ya da yöntemlerin birliğine yönelebilirler. Onlar, öbür insanlarla aynı dünyada yaşarlar, ama onlar başka türden dürtülerle yanıtlar verirler. Onlar, kesinlikle söyleyelim ki, daha fazlasını görürler, yani ötekileri çekip çeviren birleştirici eğilimleri gözlerler. Onlar bütüne yeni bir gözle bakarlar ve bu bütünü alışılmadık bakış noktalarından görürler. Öbür yandan onlar, kavrayışları dışında kalan tek tek şeyler üzerinde fazla durmayıp bunları gözardı ederler. Onların işi görüsel ve kavramsal tasarımlar, koordinat sistemleri ve kavramsal şemalar yapmaktır. Bunlarla insan yaşamının ve varoluşunun yeni anlam bağlantılarını ortaya koyma olanağı doğar. Dinin insanların üzerindeki gücünü giderek yitirdiği ve insan yaşamının anlamsızlaşır göründüğü bizim zamanımız gibi zamanlarda,

metafizikçi olumlu bir işlev üstlenebilir. Onun görevi, varlık, anlam ve değer koyma edimlerini birleştirmektir. O, varlığa ve önemli olana geçebilmek için, görüntüyü ve önemsiz olanı bir yana koyup, varlığı parçalara böler. O değerleri yeniden tartar, saptar ve belki yeni değerler koyar. O, bizim dışımızdaki varlığı ve değerleri, içsel varlığımız ve içsel değerlerimizi işe katmadan değerlendirip değerlendiremeyeceğimizi sorar. O, bununla, aynı zamanda elimize amaçlar tutuşturur. Ama bu amaçlar dünyayı dışsal bir devrimle değiştirmek için değil, düşünce tarzımızı değiştirmek için gerekli olan bir devrimi, yani insan dünyasında bir değişikliği olanaklı kılmayı sağlarlar.

Doğaldır ki, bunları belirtmekten amaç, çağımız için yeni bir metafizik ortaya atmak değil, tersine, herhangi bir metafiziğin göz önünde tutması gereken eleştirel yönelimleri, bu yönelimlerin işlevlerini ve bu işlevlerin bir genel tanı için ne ifade edeceğini görmektir. Daha Descartes, *kurallarla* aksiyom ve prensipleri birbirlerinden açıkça ayırır. Kurallar, metafiziğin temelinde olması gereken şeylerdir. Onun kendine özgü kuralları (açıklık ve seçiklik, analiz, düzen, yetkinlik, v.b.) tartışma konusu yapılmazlar. Onların gücü, matematiksel çalışmadan çıkmış olmaları ve bu nedenle bilimsel araştırma için taşıdıkları önemden gelir. Ama aynı anda yine bu nedenle onların ne denli güçsüz oldukları da ortaya çıkar. Çünkü metafiziksel bir düşünce bilimsel düşünce değildir ve analitik yoldan dedüktif olarak öngelemez. Descartes, görüde ve düşüncede açık ve seçik olarak verilmiş olandan başka hiç birşeyin bilinemeyeceğini haklı bir kural olarak koyar, ama buradan haksız bir dogmatik aksiyom türeterek, felsefi ve bilimsel düşünce arasında yapma bir özdeşlik kurar: "Benim açık seçik bildiğim şey doğrudur." Kurallar dedüktif metafiziksel kurgular için değil, tersine metafiziksel araştırmalar için bugün de gereklidir. Bu kurallar şöylece formüle edilebilir.:

KURALLAR

1. Kendini tek-konumluluk önyargısından kurtar! Belli bir soyut sözcüğün (doğruluk, romantizm) tek bir öze uyması gerektiğine inanma! Herşeyi kapsayıcı biçimde görebileceğin bir özgörü (vizyon, We-

senschau) yoktur. Ama bu seni karşıt bir noktaya sürükleyip şu hataya da düşürmesin: Çok derinlerde önceden konulmuş bir oyun olduğu ve bu oyunun bilinen yanlarının bize çift anlamlılık ve alacakaranlık içinde açık olduğunu sanma! Önceden konulmuş böyle bir oyun yoktur.

2. Yalıtım (Isolation) önyargısından sakın! Ne Platon'dan beri rasyonalistlerin kabul ettiği gibi özel bir varoluşa sahip tümeller (Universeller) vardır; ne de nominalist ve empiristlerin inandığı gibi sadece tek tek şeylerin varlığı söz konusudur. Genel ve tekil, sadece çok yönlü bağımlılıklar içinde ortaya çıkan anlam ve varlıklara sahiptirler.

3. Yalınlık önyargısından sakın! Bize basit görünen şey, çoğu kez, oldukça karmaşıktır. Bu nedenle, biz karmaşık şeyleri (problemleri, yargıları) basite parçalayabiliriz; ama buradan en basit ögeye kadar gidebileceğimiz sanılmamalıdır. Fiziğin atomları da, Locke ve izleyicilerinin insan düşüncesinin kendilerinden oluştuğuna inandıkları "basit ideler" de, aslında son derece karmaşıktırlar.

4. Sözde-özdeşleştirme önyargısından sakın! Olgularda değişik olan şeyi özdeş görme! Benzerlik ya da analojiyi özdeşlikle karıştırma! Madde=yer kaplama (Descartes), felsefe=tarih (Croce), mantık=matematik (Russell), düşünce=dil (dil çözümlemecileri) gibi eşitliklerin verimli ve öğretici oldukları doğru olsa da, bu gibi eşitliklerin yanılgı içerdiklerini unutma!

5. Mutlaklık ve genelgeçerlik savlarını bir yana at! Evrenin yapısı üzerine a priori zorunluluk taşıyan önermeler konumlayabileceğine inanma! Böyle bir şey olsa olsa, tanrısal sezgiye sahip bir kavrayışa nasip olabilirdi, sonlu insan kavrayışına değil! Söyleyeceğin herşey geçicidir ve gelecekteki deneylerce düzeltilir ve bilginin ilerlemesiyle değişir.

6. Her defasında şunu göz önünde tut ki, sen sadece *tek* bir açıdan hareket edebilirsin, oysa mutlaka başka seçenekler de vardır!

7. Temelinden kavranılmaz olan bir şeyi, örneğin ölümü, ölümün mutlak anlamını anlayabileceğini sakın kafanda kurma! Çünkü böyle bir şey yoktur. Anlayabileceğinin sınırları içinde kal ve kavranamaz olanı uysalca kabul et!

8. Herşeyden önce de, bilmediğin şeyi bildiğini savunma ve fantas-

tik, romantik ya da tümüyle anlamsız düşlere kapılma!

9. Kendi metafiziğinin *ilk* felsefe ya da *temel* (ana) bilim olduğunu sanma; tersine, aynı savı güden öteki üç disiplini, yani mantığı, bilgi kuramını ve felsefi antropolojiyi düşün! Metafizikle birlikte bu dört disiplin göreli bir bağımsızlık içinde olmalıdırlar ve buna karşılık aralarında çok yönlü bir ilişki bulunmalıdır. Bugün filozofun görevini her zamankinden daha güç kılan nokta da budur.

ÇOK DEĞERLİ METAFİZİK

Bu kuralları ve bu arada bilimlerin ve felsefenin durumunu kısaca kuşbakışı görmekle, *çok değerli bir metafizik fikri*nin (ide) zamanımız için gerekliliği ortaya çıkmış oluyor. Bu öncelikle şu demektir ki, bir ve *tek* bir metafizik, tek doğrunun kendisinde olduğunu söyleyen bir metafizik değil, *bir çok* metafizikler vardır. Çok konumlu olmak metafiziğin doğası gereğidir. "Sadece tüm insanlar bir araya geldiklerinde doğayı tanırlar; sadece tüm insanlar bir arada iken hayat yaşanır." Goethe'nin bu sözü burada da geçerlidir. *Böylece, metafizik tarihi de yanılgıların ortaya atılabildiği bir alan olarak değil, tersine, alternatif durumda ve birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayan yorumların deneylenmesi olarak anlaşılmak zorundadır.* Tek tek sistemler parça parça doğruluk içerirler. Ama bu parça parça doğrular, Hegel'in yaptığı gibi hiç de diyalektik doğruluğun halkaları olarak birbirlerine bağlanmak zorunda değildirler. Biz, olabilirliğe sahip alternatif metafiziklerin bir sistemine ulaşabilirsek sevinmeliyiz.

Bu yeni konumlamanın önemini tartabilmek için, bizim "Bilgi Kuramı" başlıklı yazımızda tek, iki ve çok değerli bilgi kuramları arasında yaptığımız ayırıma bakılabilir (bkz:s.180). Orada, tek, iki ve çok sayıda *doğruluk* değerlerinden sözedilmiştir. Buna uygun olarak, tek, iki ya da çok sayıda *varlık* değerlerine sahip, tek, iki ya da çok değerli metafiziklerden sözedilebilir. Tek değerli sistemler monistiktir, onlar *bir* varlığa inanırlar ve herşeyi tek bir ilke ya da töze dayandırmayı denerler. Sokrates öncesi filozofları, herşeyi bir tek tözden, su (Thales), hava (Anaximenes), ateş ya da "belirsiz", "sınırsız" (Anaximandros)dan türetirler. Tek değerli metafizikler ya sadece maddesel

tözden (materyalistler) ya da sadece tinsel tözden (idealistler, Platon, Berkeley, Fichte, Hegel) ya da sadece özniteliklerinden ancak düşünme ve yer kaplamayı bildiğimiz mutlak bir tözden (Spinoza) çıkarlar.

İki değerli metafizikler dualisttirler, onlar ya iki töz kabul ederler (Descartes: düşünen ve yer kaplayan töz) ya da iki evren, yani görülür (mundus senbilis, görüngü ya da görüntüler evreni) ve görülenemez (mundus intelligibilis, sadece anlığa açık intellektüel evren ki, çoğu kez bundan Platon'un ideler devleti anlaşılır) evrenler. Buna karşılık çok değerli metafizikler pluralisttir. Ama bu, bizim geleneksel anlamda pluralist bir metafizikten, örneğin Leibniz'in monadlar çokluğuna dayalı monadolojisinden söz ettiğimiz anlamına da gelmiyor. Tam karşıtı, burada prensip olarak yeni bir adım atmak gerekiyor ve kuşkusuz ki, bir VARLIK, bir DEĞER, bir ANLAM arama konusundaki verimsiz denemelere ve bir EVREN inancına karşı olumsuz bir tavır takınılıyor. Ama öbür yandan, olumlu olarak da, kavranamaz büyüklükler, astronominin ele aldığı varlığın sonsuz tarzlarına ve herşeyden önce de bu varlığın, bu evrenin ve bu insanların bütünlüğüne yönelmiş yorumların sınırlılığına doğru kapılar ardına kadar açılmış olmaktadır. Öyle ki, insan, kendi gerçek ve olabilir evrenlerini yeniden yorumlamak zorundadır.

Özel bilimsel kalkış noktasından hareket edildiğinde metafizik olanaksızdır. O asla bir bilim olamaz. Onu bir bilim yapma yolundaki (Aristoteles'ten Kant'a ve Husserl'e kadarki) tüm çabalar sonuçsuz kalmıştır ve sonuçsuz kalmak zorundadır. Bu yüzden, bir çok bilim adamının kendi kalkış noktalarından hareketle metafiziği yadsımaları anlaşılabilir bir şeydir. Ama ne var ki, bu bilim adamları çoğu kez, kendi özel alanlarında metafiziksel, yani kendi bilimlerinin sınırlarını aşan sorunlar bulunduğunu ve kendilerinin bizzat bilinçli ya da bilinçsiz metafiziksel kabullere bağlı olduklarını unuturlar. Kuşkusuz metafizik asla "kesin bilim" olamayacaksa da, o daima insan tininin bir macera ve atılımı olarak ilgi çekici kalacaktır.

ÇOK KONUMLULUK

Çok değerlilik doğal olarak çok konumluluğu içerir. Çok konumluluk, bize göre tam da yaratılıştaki gizdir. Geçmişte kalan metafiziklerin varlık, evren, insan, anlam ve değerleri tek konuma dayandırması yanıltıcı olmuştur. İnsan potansiyel olarak çok konumludur ve bu, o ne kadar yaşıyorsa o kadar konuma sahip olması demektir. Amiel'in dediği gibi, "herşeyin tohumu kalptedir ve büyük kahramanlıklar gibi büyük suçluluklar da bize ait modifikasyonlardır". Bu potansiyalite, Homeros, Sophokles, Dante, Shakespeare ve Goethe gibi büyük şairler tarafından yaşama geçirilir. Tinin zenginliğini yapan da budur. Ama bunun dışında bizler edimsel olarak tarihsel bir çok konumluluktan da pay alırız. Gökyüzünden düşmedik; tersine, belirli bir yaşamsal ilişkiler zincirinin ürünleriyiz. İçimizde çeşitli modifikasyonlar taşırız. Benliğimizin en derin yerinde herşeyin birbirine geçtiği bir şey yaşar. Kuşkusuz bundan bir ruhsal hareket anlaşılmamalıdır. Bizler sanki önceki varoluşumuzu anımsar gibiyizdir, tıpkı Buda gibi. Ama bizim yapıp-etmelerimiz kendi doğuştanlığımızın conditio sine qua etkisindedir ve doğuştan sahip olduğumuz bu şeyler giz dolu bir tarzda içimizde yaşarlar ve bizi bilinçsizce belirlerler. Öbür yandan, bizler, geleceğin özünün tohumunu da içimizde taşırız. *İnsan,* bir çok yaşamı tek bir yaşam içinde içsel olarak yaşayan en zengin varlık olduğu gibi, kendi içinde güçlere parçalanan ve bu güçlerin birbiriyle çatıştığı en yoksul varlıktır da.

Tanrının çok konumlu olması, onun tek olmaması demek değildir. Tersine o tek olarak şekilsizdir ve bu yüzden bir çok şekil ve iz içinde açımlanabilir. Bu nedenle bizler, kendi tanrı tasarımımızın tek doğru tasarım olduğunu ve bizim tanrımızın tek doğru tanrı olduğunu savlayamayız. Bunun gibi, evren de tek konumlu değildir; tersine o, pek çok konum içinde kendini dışa vurur. Biz, astronominin bize gösterdiği evreni kendi dünyamızın ölçüleriyle nasıl ölçebiliriz? Yıldızlar ve nebulalar çeşitli küme durumları (aggregat) içindedirler. Yani, *evren aynı zamanda "çok yönlü algılanabilir"* bir şeydir, *o prensip olarak çok sayıda yoruma açıktır ve tek bir prensibe geri götürülemez. Bizim onun hakkında söyleyebileceğimiz şey, sübjektif*

ögelerle (betimler, işaretler, semboller, algılar, kavramlar) objektif verilerin birlikte oynadıkları bir oyun üzerine söylenmiş sözlerdir. Çünkü, objektif veriler sübjektif olanı asla ortadan kaldıramazlar. Bu yüzdendir ki, objektif veriler zorunlu olarak çok yönlü bir sübjektif yorum içinde bize taşınırlar. Eskiler, evrenin çok yönlü olduğunu ve hiyerarşik bir derecelenme içinde bulunduğunu savlarlardı. Bu derecelenme maddeden tanrıya doğrudur. Ama Aristoteles'ten N. Hartmann'a kadar filozofların yapılabileceğine inandıkları böyle bir tablonun betimlemiş olduğu şey, çoğu kez, naif ve antropomorf kalmıştır ve karmaşık gerçeklik böyle basit bir tablo içinde tanınmak istenmiştir. Buna göre, metafiziğin görevi, real evrenin içinde kurulduğu bu dört yüzlü tabloyu betimlemek sayılmıştır, yani anorganik ve organik doğa ve psişik ve tinsel alanlar sıralanmış ve onların kategoryal yapısı ve dayandıkları ontolojik yasalar araştırılmıştır. (N. Hartmann). Burada, anorganik ve organik doğa ile psişik ve tinsel alanlar arasındaki sınırlar birbirlerine geçmiştir. Kuşkusuz böyle bir ontolojik tablo yapılabilir. Ama unutulmamalı ki, bizzat Hartmann için bile böyle bir tablo, derin bir anlayışı gerektiren varlık hakkında ancak bir şemadır.

ÇOK YÖNLÜ BAĞIMLILIKLAR

Çok değerli bir metafizik, sık sık yapılagelmiş olduğu gibi, herşeyi tanrıya, evrene ya da insana indirgemek isteyen bir deneme olmayacaktır. Gerçi o da, tanrı, evren ve insandan yola çıkarak işe başlar, ama bu üçünü birbirine indirgemez, bunları çok yönlü bir bağımlılık içinde ele alır. Şimdiye kadarki metafizikler, çoğu kez, ilişkilerin tek değerliliği prensibi üzerinde inşa edilmişlerdir. Bu inşa biçimi teolojik ise, tanrı ilk nedendir ve doğa ve tarihte olup bitenler ona bağımlıdır. İnşa aklı öne alan bir inanca dayanıyorsa, varlık tek yanlı olarak düşünceye bağlı kılınır ve düşünce yasalarına göre biçimlenir. Son olarak insandan hareket edilmişse, bu kez, evren ve tanrı insani yeteneklerin, tasarımların bilinçli ya da bilinçsiz bir yorumunu içerir. İlişkilerdeki bu naif tek değerlilik ya da tek konumluluk inancı, ilişkiler mantığı alanında uzun süreden beri aşılmış olduğu gibi, metafizikte de aşılmak zorundadır. Geleceğin metafizikçisi için ilişkiler

mantığıyla ilgilenmek kaçınılmaz bir ön koşul olmalıdır. Örneğin öncelikle bilgi kuramının, ama aynı zamanda metafiziğin de sahip çıktığı süje-obje ilişkisi yeni bir görünüm kazanmalıdır. Örneğin, eskiden bir *bire-bir ilişkisi* (one-one relation) - erkek: kadın - söz konusuydu ve ya süje objeye, ya da obje süjeye bağımlı kabul ediliyordu. Ne var ki, aynı konuda *bire-çok ilişkisi* (one-many relation) - bir erkek: çok kadın -, ya da bir *çoğa-çok ilişkisi* (many-many relation) - çok erkek: çok kadın - konumlanabilir. Örneğin atom fiziğinde, bire-bir ilişkisi formunda ifadeler yapmanın olanaksızlığı ortaya çıkmıştır. Biz *bir atom*dan sözedemiyoruz; tersine, sadece atomların oluşturduğu gruplardan sözedebiliyoruz (Bak.: H. Margenau, Doğa Felsefesi). Ne var ki, çok değerli metafizik fikri (ide), böyle bir metafiziğin göreciliğe sürükleyeciliğine inanılırsa, tümüyla yanlış anlaşılmış olur. Böyle bir metafizik, varlığın, anlamların ve değerlerin çok konumluluğuna işaret etmekle yetinemez. Karşı yönden o, bu çok konumlulukla birlikte giden ve çeşitli yorumlamalar içinde yer alan ve değişmez kalan sabiteleri göstermeye çalışır. Tıpkı, çeşitli birey, grup, ulus ve ırklardaki değişik görünümlerine rağmen insan bedeninin antropoloji ve tıbbın formüle etmeye çalıştığı belli bir konumsal yasaya uyması gibi. Tıpkı, felsefi antropolojinin, insanın kültürel ve tinsel alanda hiçbir zaman kapsayıcı olarak ele alınamayacak bir çokluk içinde yaşamasına rağmen, bu alanın yasalarını bulmaya çalışmasında olduğu gibi. Böyle bir konumsal yasaya örnek olarak ben, varlığın-ister real isterse ideal olsun-genel yasası olarak, *çok yönlü bağımlılık temel prensibi* adını veriyorum.

GENEL VE ÖZEL

Geleneksel metafiziğin yanılgılı ve görünüşte sorunlarından bir darbe ile sıyrılmış oluyoruz. Artık, genel ve özeli, sadece birbirlerine yönelik anlam ve varoluş ilişkileri içinde ortaya çıkan şeyler olarak görebiliriz. Platon geneli yalıtmıştı. O, "biz *tek* bir adla gösterdiğimiz nesneler çokluğu için, biricik bir ide koyma alışkanlığına sahibizdir" demişti. Örneğin biz "masa" adını masalar çokluğu için kullandığımızdan, *bir* "masa" idesinin olması gerekir. Böylece Platon,

hem tek anlamlılık, hem de yalıtma hatasına düşmüş oluyordu. Örneğin o, "adil" gibi bir deyimin de bir şeyin adı olması gerektiğine ve bu deyimin kullanıldığı her yerde mutlaka onun bir "ide"sinin olacağına inanıyordu. Bir masa, masa idesinden pay aldığı için vardır ve bir insan adalet idesinden pay alındığı için adildir. Kavramların tek anlamlı olması gerektiği postulatı, hiç de böyle olmadıklarının görülmesine rağmen savunabilmelidir. Çünkü, örneğin hukuksal, sosyal ve ahlâksal bakımdan adalet kavramının tek anlamlı olarak konumlanmasında insanı ilgilendiren bir toplumsal amaç vardır. Ama varlığa ilişkin bir ifade söz konusu olduğunda, *tek* bir ide, ideal bir anlam birliği söz konusu olamaz. Çünkü Platoncu anlamda "adalet" diye bir özden sözedilirse, yani özgörü (Wesenschau) ile kavranan bir "adalet" idesinin varolduğu postulatına başvurulursa, böyle bir yalıtımcılık içinde, hiçbir varlığa işaret etmeyen herhangi bir şey de tasarlanabilir. Öyle ki Platon, yanlış yoldan yaratılmış idelerden somut cisimlere geri dönme yolunu ve son ve ilksel olandan "pay alma" tarzını araştırmakla, çözülmesi olanaksız güçlüklere de yol açmış oldu.

Genelin özeli dikkate almadan bu tarzda değerlendirilmiş olması, tüm rasyonalizm tarihinde izlenen bir yol olmuştur. Bu değerlendirme tarzı sadece metafizik ve bilgi kuramında değil, hatta ahlâk alanında da ulaşılabilecek son sonuçlarına kadar götürülmüştür. Kant'ın ahlâkı, bu konudaki en çarpıcı örnektir. Onun kategorik imperatifi şöyle der: "Öyle davran ki, eyleminin dayandığı ölçüt (maxime) genel bir yasanın ilkesi olsun". Böylece de, insanın eylemde bulunduğu ve özel olarak kendisince bir seçime dayanarak karar verebileceği somut durum dışta bırakılmış olur. Doğaldır ki, burada da genel özelden koparılmış değildir. Buna karşılık nominalist ve empiristler, sadece özel ve bireysel olanı tanımayı denerler. Onlar, "varolan herşey, ister doğal isterse tinsel olsun, tikel ve bireyseldir" derler. Onlar haklıdırlar, ama sadece başka şeylerle de bütünlenmesi gereken tikel bir doğruluğu dile getirirler. Oysa, "kendi özellik ve bireyselliğine rağmen, aynı zamanda bir sınıf ya da grubun üyesi olmayan hiçbir şey yoktur". Aynı zamanda bir grup, ya da sınıfa ait veya onlarca düzenlenebilir olmayan hiçbir taş, bitki, hayvan ve bunun gibi, hiçbir renk, ton, beğeni duygusu yoktur. Empirik açıdan bakıldığında, geneli anlamakta büyük güçlük

vardır; bu yüzden genel ya yadsınır, ya da doğruca adlarla ilgili genel kavramlardan (flatus vocis) sözedilir. Rasyonalist ve empirist tutumlar arasındaki bu yapma güçlükleri aşabilmek için, genel ve özelin çok yönlü bağımlılığı prensibi bu nedenle büyük önem taşımaktadır. Bu prensip, tüm alanlar için konumlandığından ve tüm alanlar için temel sayıldığından bizzat metafizikseldir. Öyle ki, bizzat mantığın kendisi de bu ilkeden bağımsız değildir. Daima olduğu gibi, mantıkta genel ilkelere bağlı çıkarımlarla dedüktif yoldan tikel ve özele ve indüktif yolla da tikel olandan genele ulaşmak söz konusudur. Evrenin yalıtma yoluyla atomsal teklerden ve süreçlerden oluştuğu bir kez kabul edildi mi, bu kabule dayanılarak genelgeçer ilkelere nasıl ulaşılabileceğini görmek zordur. İndüksiyon sorunu çözülebilir bir sorun olmadığı gibi, bizzat dedüksiyon da kuşku götürür. Örneğin J.S. Mill, Aristoteles'in tasımcılığını bir kısır döngü olarak niteler. "Tüm insanlar ölümlüdür" önermesinden Sokrates'in de ölümlü olduğu çıkarıldığında, bu yanlış bir çıkarım olur; çünkü büyük öncülün kendisi indüktif yolla kazanılmıştır ve bu indüksiyonda Sokrates'in durumu içerilmemiştir. Ama Mill, burada genel ve özelin çok yönlü bağımlılığının geçerli olduğunu görememiştir. Sokrates sadece bir birey değildir, o aynı zamanda ölümlülük niteliğine sahip insan sınıfının bir üyesidir. Bu nedenle çıkarım kendi somut formu içinde şunu ifade etmektedir: "Tüm insanlar ölümlü ve Sokrates bir insan ise, Sokrates ölümlüdür". Doğaldır ki, mantık öylesine soyutlaşmıştır ki, matematikte olduğu gibi sembolik mantıkta da tikel ve bireysel olan tümüyle ortadan kalkmış gibi görünüyor. Ama bu sadece, genel ve özelin çok yönlü bağımlılığının çok çeşitli formlara uyabileceği anlamına gelmektedir. Örneğin cebirde x, y ve z ile işlem yapılır ve bu işaretlerin gösterdiği her ilişki, somut objeleri, daha işlem öncesinde dışta bırakır. Ama bu, elde edilen sonuçların gerçeklik hakkında kullanılabilir olmadığı anlamına da gelmez.

KENDİNE AİTLİK VE TEKRAR

Ama, yukarıdaki tartışmalar soyut bir düzeyde kalmıyorlar mı? Onların varlıkla ilişkisi nedir? Metafizik, önünde sonunda bir evren bilgi-

si olmak istemez mi? Sorun da buradadır. Bizim evrenimiz, genel ve özelin *karşıtlığının temel bir rol üstlendiği bir yapı tarzına sahiptir. Empiristler buna karşılık olarak, sadece özel olanın yaşanıp deneylendiğini savunabilirler; ama onlar, içinde sadece özelin olduğu bir evrenin ne bilinebilir ne de egemen olunabilir bir evren olacağını tümüyle unuturlar.* Evren, her karesinde yeni bir şey, yeni renkler, yeni sesler, tonlar, yeni görünümlerin çok çeşitli tarzlarda görüntülendiği bir film olsaydı, ne sağın anlamlı bir sözcük, ne de bir kavram kurma olanağı olurdu. Oysa durum hiç de böyle değildir. Evrende *tekrar etme* ve *yenilik* vardır. Kuşkusuz bu her ikisi de çeşitli biçimlerde birbirlerine dikkat çekici bir şekilde bağlanırlar ve karışırlar. Yenilik taşımayan hiçbir tekrar yoktur. Örneğin bir meşe ağacında, bitkilerin bağlı olduğu temel bir yasa tekrarlanır, ama bu ağaç özel ve bir defalık bir oluşum olarak, içinde bulunduğu çevrenin raslantısal koşullarına uygun bir gelişme de gösterir. Sadece ögelerin ve süreçlerin kesin bağlılıkları tekrar ettiğinden, bir genel kavram kurma ("meşe") ve yasalar koyma (örneğin Kepler'in gezegenlerle ilgili yasası) olanaklı olmaktadır. Tekrarın vuku bulma tarzı, genel kavram ve yasalarla formüle edilebilir. Örneğin bu süreç, meşe sözkonusu olduğunda, birbirine geçmiş süreçlerin bir araya toplanmasıyla ortaya çıkan öylesine karmaşık bir oluşumdur ki, bu konuda yetkin yasalara ulaşmak hiç de kolay değildir.

"Tekrar etme (benzer şekilde ya da aynen tekrar etme)" ve "kendine aitlik (yeni ya da özel olanın kendine aitliği)" arasındaki karşıtlık, "genel" ve "özel" arasındaki karşıtlıkla çok sıkı bir biçimde bağlantılıdır. Bu problemler, uzay ve zamanla ilgili bakış açılarında olduğu gibi, aynı problemin iki yüzü gibidirler; ama bunlar daha çok, bizim yorumlarımız içindeki ideal zaman-uzay sistemi içinde görülmelidirler. Başka bir deyişle, bizler, genel-özel ve tekrar-kendine aitlik boyutları içine sokamadığımız sürece, deneyimlerimiz üzerine hiçbir anlamlı yoruma ulaşamayız. Bilen (özne) olarak bizler, aslında genele ve tekrar edebilene yöneliriz; *özel ve yeni olanda kavranamayan ve irrasyonel olan bir şey kalır daima.*

Biz metafizikte, gerçekliğin temel özelliğini yakalamaya çalışırız. Kendimizin bulduğu farklılıkları, gerçeklikteki farklılıklar saymayı de-

nemek, Parmenides'ten N. Hartmann'a kadar çok etkili olmuştur. Ama geneli Platoncuların yaptığı gibi varlık olarak kabul etmekle ne kazandık ki? Sözel varsayımlara dayalı ve bir dil eleştirisi önünde balon gibi sönüveren tezler üzerine sonuçsuz kalan, verimsiz ağız kavgalarından başka hiçbir şey. *Biz artık kendi kategorilerimizin varlık kategorileri değil,* tersine cum fundamento in re olarak *yorum kategorileri olduklarını görmek* ve kabul etmek zorundayız. Varlık kategorileri, metafizikçilerin savundukları gibi, ne algılanabilir türdendirler, ne de aklımızla, intellektüel bir görü ya da sezgisel bir anlayış yetisi ile bize açıktırlar. Onlar, gerçekten anlaşılmak isteniyorlarsa, algıya dayalı bir yorum içinde anlaşılamazlar. *Onlar bizim doğa ve tarih içinde kazandığımız tüm deneyimlerin bir düzene sokulması için vazgeçilmez koşullardır.* Metafizik, artık Aristoteles'ten beri arzu edilegelen şey, yani varolan olarak varlığın bilimi olamaz; o, *varlığın anlamı hakkında bir bilme türü olmakla yetinmelidir; yani tüm özel bölümleriyle varlığın ifade ettiği anlam üzerine kapsayıcı bir yorum denemesi olmayı öğrenmelidir.*

Bu nedenle, kendine aitlik ve tekrar karşıtlığını varlığın tüm basamaklarında (sfer) izlemek önemli bir metafiziksel görevdir. Ben bu konuyu bir başka konumda araştırmıştım (Archiv für Philosophie, Januar, 1956). Burada sadece vardığım bazı sonuçları derleyebileceğim. "Yaratma", "yaratıcı gelişim" ve "türlerin ortaya çıkışı" gibi deyimler çözümlenmeye başlandı mı, kendine aitlik ve tekrar olgusunu hemen karşımızda buluruz. Onlar birbirlerine bağlıdırlar ve ancak bir arada anlaşılabilirler. Tekrar edilebilirliğin olduğu yerde mutlaka bir kendine aitlik vardır ve ancak kendine ait olana geri gidilebilen yerde hakiki bir tekrar vardır. Kendine aitlik, bu nedenle zaman içinde belli bir başlangıç olmaktan farklı bir şeydir. Kendine aitlik (kendi olma), bir ögenin, bir işlevin, bir edimin, bir konumun, kısacası, daha önce orada olmayan bir şeyin yeni bir şey olarak görünüme ya da varoluşa çıkmasıdır. İşte bir kendine aitliği ya da kökeni-kendinde-olmayı bir başlangıçtan ayıran bu özelliktir. Başlangıçta kaos vardı. Ama kendine aitliğin, kökeni-kendinde-olmanın olduğu yerde bir kosmos vardır. Bu, her kendine aitlikte olduğu gibi, türlerin kökeninde yatan olağanüstülüktür. O, gerçekten de bir "sıçrama"dır. Orada birdenbire herşey

şekillenir. Doğa ve tarih, derin bir görünüm içinde birarada bir birlik oluştururlar. Burada olduğu gibi orada da kendine aitlik, formların ilk kez ortaya çıkışı ve kuşkusuz öncelikle belirli bir alanın temel formlarının ortaya çıkışı vuku bulmuştur. Çünkü canlı doğanın gözlenemez çokluğu nasıl ki bu doğadaki şekillerin belirli temel formlara bağlı yapısal yasalara göre düzenlendiği söylenerek görülenebiliyorsa, tarihin kaosu da, şimdiki kuşağın yaşam biçimine egemen olan konum ve formlardan kalkılarak, yorum yoluyla bir kosmosa dönüşür. Kendine aitliğin formu gibi, tekrarın formu da alandan alana değişir. Onun ilksel formu, gerçeklikte sadece yaklaşık olarak ve parçalı biçimde bize özdeş görünen şeyin tekrarıdır ve onun en yüksek formu, Kierkegaard'ın "tanrı önünde tekrar kendi olma" dediği varoluşsal tekrardır. Tüm durumlarda tekrar, zamana bağlı bir yapısal sürecin özdeşliğine işaret eder. Anorganik alanda o, kendini akım, dalga ve yıldızların hareketi olarak gösterir. Dünya bir yılda güneş çevresinde kurala uygun bir yol çizer. Bunun gibi o, güneşe göre aynı zaman ve yer konumuna sahiptir. Aynı zaman sürecinde kurala uygun bir tarzda çeşitli görünümleri aynı zamansal dilimler ve formlar içersinde tekrarlayan bu ritmik oluşum, organik alanda da, bitki ve hayvanların bu ritmik oluşumdan etkilenmeleriyle sürüp gider. Gündüz-gece ritmi, etkinlik-sükûnet ritmi, ışık-renk ritmi, tek hücreli organizmaların ritmik hareketleri, mevsimlerin ritmi, kış uykusu, kuşların mevsimlik göç uçuşları, baharda bitkilerin açması... Tüm bunlar, kalp atışlarının temel ritminde, ciğerlerin solunum ritminde ya da medüzlerin hareketlerinde tek tek gözlenebilir. Tekrar, insani alanda da temel bir role sahiptir. Bunu herkes kendi deneyimleriyle bilir. Bu yüzden Freud'un tekrarı psikoterapide bilinçli olarak neden kullandığı da anlaşılabilir. O, Charcot'nun "hipnozla anımsatma" yöntemi yerine "çözümlenebilir tutumları ve davranışları tekrarlatma" yöntemini koyar. Freud şöyle der: "Tekrar, doktor için unutulmuş geçmişin yeniden gün ışığına çıkarılması demek değildir; daha çok, aynı zamanda bugünün de gün ışığına çıkarılmasıdır". Burada da tekrar ve kendine aitlik bağlamı kendini gerçeklemektedir. Psikosomatik tekrar, konumsal kaldığı ve organizmanın bu konuma bağlı durumunu düzenlediği sürece, yapıcı bir etkinliğe sahiptir. Ama bu tekrar parçalı kaldığı ve bir nevroz zorlaması

ile olduğu sürece kırıp dökücü ve dağıtıcıdır. Böylece, kendine aitlik ve tekrar, sadece gerçekliğe götüren kategoriler değil, aynı zamanda verimli araştırmalar için bir zemindir de. Bu konuda Hermann Weyl'in simetri üzerine yaptığı incelemelere değinmek yerinde olur (Princeton 1952). Weyl, simetrinin dayandığı temel konumsal ilkeyi, matematiksel bir bakış açısından kalkarak araştırmayı denemiştir. O, simetrinin anorganik, organik doğada ve sanatta ne gibi formlar içinde ortaya çıktığını bulmaya çalışmıştır. Buna göre, tüm simetri formlarının temelinde yatan ide, *ögelerin şekillendirilmesi* (configuration of elements), yani *değişmezlik*tir. Öyle ki, simetri, aslında kendi başına yapıları olan şeylerin transformasyon yoluyla gruplaştırılmasıdır. Weyl, böylece bizler için yönlendirici olan bir bakış açısı sunmaktadır.

Burada geliştirilen metafizik idesi için *panperspektivizm* denebilir. O, zorunlu olarak birbirlerini bütünleyen perspektiflerden söz etmektedir. Ama o, aynı zamanda perspektiflere bağlı dönüştürmelerde ortaya çıkan değişmezleri de bulmayı denemektedir. Öyle ki, bu değişmezler, aslında *varlık* olarak araştırılmak istenen şeyi betimlerler. Bizim vardığımız bu sonucu başka bir şekilde ifade etmek de olanaklıdır. Jaspers, varoluş aydınlatmasını, felsefenin temel görevi olarak gösterir. Ama bir varoluş aydınlatması bağlaşık bir *varlık aydınlatması* olmaksızın verimli olabilir mi? İnsan bir yalıtım içinde varolmaz, tersine o, evren bilmecesi üzerine kendine ait bir yanıt verebilir ve o varlığın kendiliğindenliğine ancak bu yolla açıklır. İnsanın metafiziksel yanıtı varlık aydınlatması içinde oluşur ve bu da ancak, kendine özgü bir varlık olan insanın tüm varlıkla ilişkiye girmesi demektir.

KAYNAKLAR

ÖNNOT

Metafizik kavramı, hiç de sınırları belli bir kavram olmamıştır. Bu yüzden, burada 19. yüzyılın ortalarına kadar filozofların ana yapıtlarının çoğunu kaynak olarak göstermek bile olanaklıdır. Gerçi metafiziği Aristotelesçi-Thomasçı gelenek içinde tanımlarsak, kuşkusuz sağlam, belirli bir kitap listesi verebiliriz; ama bu durumda bu konudaki öbür bakış açıları dışta kalmış olur. Son olarak, metafizik hakkında kişisel bir tanımdan hareket edilerek de bir kaynak seçimi pekala yapılabilir. Aşağıdaki liste bu durum gözönünde tutularak en yararlı olabilecek şekilde düzenlenmiştir.

TEMEL YAPITLAR

Metafiziğin ne olduğunu bilmek isteyen kimse, aşağıdaki klasik metinleri okuyarak işe başlamalıdır:

PLATON, *Phaidon,* (MEB yayını olarak Türkçeye çevrilmiştir.)
PLATON, *Timaos*
ARİSTOTELES, *Metafizik* (I. Kitabının Türkçe çevirisi, Ahmet Arslan tarafından yapılmıştır. E.Ü. Ed.Fak.yayını, İzmir 1985-çev-)
PLOTİNOS, *Enneadlar* (Bkz: *Ortaçağda Felsefe,* B.Çotuksöken/ S.Babür, Ara Yayıncılık, 1989 -çev-)
DESCARTES, *Meditationen* (MEB yayını olarak "Metafizik Düşünceler" adıyla Türkçeye çevrilmiştir. -çev-)
SPİNOZA, *Ethica* (MEB yayını olarak "Etika" adıyla H.Z.Ülken tarafından Türkçeye çevrilmiştir. -çev-)
LEIBNİZ, Monadologie (MEB yayını olarak "Monadoloji" adıyla Türkçeye çevrilmiştir. -çev-)
SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İstenç ve Tasarım Olarak Evren)

KONUYA TARİHSEL BAKIMDAN YÖNELMEK İÇİN

HARTMANN, E.v., *Geschichte der Metaphysik,* Leipzig 1899-1990, 2 cilt

STENZEL, J., *Metaphysik des Altertums,* München 1931
DEMPF, A., *Metaphysik des Mittelalters,* München 1930
HEIMSOETH, H., *Metaphysik der Neuzeit,* München 1929
Ayrıca; Ritter, Erdmann ve Windelband'ın büyük felsefe tarihlerinde konuyla ilgili geniş malzeme vardır.

METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

KANT, I., *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,* (yayıncı: K. Vorlaender), 6. baskı, Leipzig 1920 (Ioanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Ankara 1983 - çev-)
KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft,* Riga 1787, 2. baskı (Bkz: *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,* E.Cassirer, çev. Doğan Özlem, E.Ü.Ed. Fak. yayını, İzmir 1988 -çev-)
CARNAP, R., *Scheinprobleme der Philosophie,* Berlin 1928

GÜNÜMÜZDE METAFİZİK

BERGSON, H., *Einführung in die Metaphysik,* Jena 1912
BERGSON, H., *Schöpferische Entwicklung,* Jena 1912 ("Yaratıcı Tekâmül" adıyla M.Şekip Tunç tarafından Türkçeye çevrilmiştir, MEB. yayını 1986, 2. baskı, -çev-)
HARTMANN, N., *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlin 1935
HARTMANN, N., *Der Aufbau der realen Welt,* Berlin 1940
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit,* Halle 1927
HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik ?,* Frankfurt 1949, 5. baskı
HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen 1953
HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege,* Haag 1950
HUSSERL, E., *Erste Philosophie,* Haag, 1956 ve 1959
LAVELLE, L., *Introduction a l'Ontologie,* Paris 1947
MARİTAIN, J., *A Preface to Metaphysics,* London 1939
MARCEL, G., *Le mysteré de l'être,* Paris 1951
PEARS, D.F., (yayıncı), *The Nature of Metaphysics,* London 1957 (Oxford Analitik Okulu yandaşlarıyla metafiziğin anlamı üzerine yapılan radyo konuşmaları)
WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality,* Cambridge 1928

BU YAZIDA SAVUNULAN GÖRÜŞLER İÇİN

HEINEMANN, F., *Odysseus oder die Zukunft der Philosophie* (Bermann-Fischers Schriftenreihe "Ausblicke"), Stockholm 1939

HEINEMANN, F., *Jenseits des Existentialismus,* Stuttgart 1957

HEINEMANN, F., *Man the Believing Animal,* The Hibbert Journal, 1954

HEINEMANN, F., *Philosophie und geistige Führerschaft,* Zeitschrift für philosophische Forschung, 1955

HEINEMANN, F., *Ursprung und Wiederholung,* Archiv für Philosophie, 1956

MARTIN, G., *Einleitung in die Allgemeine Metaphysik,* Köln 1957

SCHULTHESS, R., *Ich, Freiheit, Schicksal,* Tübingen 1959

JACOBI, G., *Ontologie der Wirklichkeit,* Halle 1921

MOSER, S., *Metaphysik einst und jetzt,* Berlin 1958 (kitabın özellikle "Doğa Metafiziği" ve "Teknik Metafiziği" başlıklı 7. ve 8. bölümleri)

1960'LARDA DURUM

KLIBANSKY, age., cilt II, "Metaphysik und Analysis", 1958

STRAWSON, P.F., *An Essay in Descriptive Metaphysics,* London 1959

BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung,* Frankfurt 1959

TEILHARD de CHARDIN, *Eucres,* Paris 1955,

WAGNER, H., *Philosophie und Reflexion,* München 1959.

BİLGİ KURAMI

ALWIN DIEMER

GENEL

Modern dil kuramının temel önermesi,sözcüklerin ve sözcük gruplarının, kendilerine uygun düşen insani duyum ve davranış içeriklerine göre genişliğine ve derinliğine karakterize olduklarını belirtir *(J.Trier)*. Gerçekten de *bilmek* (erkennen) sözcüğünün yalın anlamı *tanımak*tır ve dolayısıyla, bu sözcüğe ve bu sözcükten türeyen sözcük gruplarına baktığımızda, bunu daha açık olarak görebiliriz. Almanca'da Erkenntnis (bilgi), bekennen (tanıma, onaylama, ikrar etme), Bekenntnis (tanıma, onay, kabul), Bekanntheit (tanınmış olma, malûm olma) sözcüklerinin tümü, Erkennen sözcüğünden türerler. *Bilme* (Wissen) sözcüğü de etimolojik bakımdan Latince "vid" kökünden gelir ki, Latince "videre" ve Sanskritçe "veden" sözcükleri "görmek" (sehen) anlamındadır. Örneğin *E-videns* (bilgide apaçıklık) sözcüğünün Almancadaki karşılıklarından biri, "görmek" (sehen) fiilinden türetilmiş olan "Einsicht"dir. "Kavramak", "anlamak" gibi sözcüklerin kökeni de, elle yapılan (manuel) iş ve eylem adlarındadır. Örneğin "kavramak" (begreifen, Latince: con-cipere), "anlamak" (ver-stehen) sözcükleri el ile tutmak, kucaklamak, sarıp sarmalamaktan gelir.

ADLANDIRMA

Bugün yaygın olarak benimsenmiş olan *bilgi kuramı* adı, esaslı olarak ancak 19. yüzyılın ortalarından buyana kullanılmaya başlanmıştır. Bu ad yanında, (formel mantığa karşıt bir şey olarak) *içerikli (materyal) mantık, noetik* (Grekçe; nous: bilen tin), *gnoseoloji* (Grekçe; gnosis: tanıma, bilme), *epistemoloji* (Grekçe; episteme: bilgi) adları da kullanılır. Fransızca ve İngilizce konuşulan ülkelerde daha çok bu son ad yaygındır. (Fr.: épistémologie, İng: epistemology). Almancada ise *bilgi kuramı* (Erkenntnistheorie) adına daha çok başvurulur. Ama Almanya'da zaman zaman *bilgi metafiziği* (N.Hartmann, 1923) adının da geçtiği görülür.

BİLGİ KURAMLARI

Bilgi olayını *süje-obje ilişkisin*den hareketle, ama bu ilişkide süjeye veya objeye verdikleri öncelik ve öneme göre ele alan çok çeşitli bilgi kuramı tipleri vardır. Bunlar çok genel olarak şöyle sıralanabilir:

1. Bilgi Olanağını Yadsıyan Kuramlar:

Bu kuramlar, bilgi objesine "uygun düşen", onu "karşılayan" (treffende) bir şey anlamında bilginin olabilirliğini yadsırlar. Bu kuramların en köktencisi *agnostisizm*dir (Grekçe; a-gnosis: tanınmazlık, bilinmezlik). Herşeyden kuşku duymayı savunan haliyle *septisizm* (Grekçe; skeptis: kuşku), agnostisizme göre daha az köktencidir. Ne var ki, septisizm eleştiricileri, "herşeyden kuşku duyulmalıdır" önermesinin kendisinden de kuşku duyulabileceğini belirtirler ve duruma tersinden bakıldığında, septiklerin "hiçbir doğru yoktur" önermesi geçerli ise, en azından bu önermenin doğru olduğundan kuşku duyulamayacağını belirtirler. Yani, sonuç olarak, septisizmde bile bilginin olabilirliğinden sözedilebilir. Septikler üzerine *Herbart*'ın şu sözleri ilginçtir: "felsefeye en uygun şekilde başlayanlar septiklerdir; ama tersinden bakıldığında, her septik, septik kaldığı sürece, felsefenin başlangıcında kalan kişidir".

2. Epistemolojik Realizm:

Epistemolojik realizm için bilginin dayandığı temel, süjeden bağımsız olan gerçekliktir (realite). Buna göre, bilme (Wissen) olayı, bu kendi başına varolan gerçekliğe göre ikincildir. Ama burada gerçeklik kavramının iki anlama geldiği de görülür. Örneğin gerçeklik, Ortaçağda kendi başına varolan bir ideler evrenine verilen ad (Platonizm) da olmuştur ve bu ideler evrenine uygun düşen kavramlardan (tümeller) sözedilerek bir *kavram realizmine* varılmıştır. Ama epistemolojik realizm, yaygın ve genel olarak ikinci anlamıyla anılır. Buna göre epistemolojik realizm, duyusal/algılanabilir olan gerçekliğin

"realite"sinden, yani duyusal/algılanabilir gerçekliğin, aynı zamanda kendi başına varolan gerçeklik olduğundan hareket eder.

Epistemolojik realizm içinde *naif realizm*, sübjektif deney ile objektif gerçekliğin mutlak-özdeş upuygunluğuna inanır. Buna karşılık *eleştirel realizm*, Marksizme kadar uzanan bir çizgide, düzeltilmiş bir naif realizm olarak görülebilir. Örneğin Marksizme göre bilgi, en sonunda maddesel bir şey olan gerçekliğin bir "yansıması", bir "resmi", bir "kopyası" (Lenin)'dır. Yüzyılın başlarında Amerikan felsefesinde, öncelikle de *Ch.S.Peirce* tarafından geliştirilen *yeni realizm* (fNew Realism, 1912), bir yandan bilgi-gerçeklik özdeşliğinin eleştirisine yönelirken, öbür yandan bilgi-gerçeklik ilişkisini modern bilim ve yaşam pratiğinin gereksinimleri açısından ele alır.

3. Epistemolojik Yansıtma Kuramları:

Bu kuramlar aslında *doğruluk kuramı* ile ilişkilerinden dolayı burada özel olarak ele alınmayacaklardır.

4. Nominalizm:

Nominalizm, esaslı olarak, genel şeylerin değil, tersine sadece bireysel, tek tek şeylerin olduğunu, "genel" denen şeyin sadece bir "ad" (Nomina)'dan ibaret bulunduğunu benimseyen öğretidir. Bugün bu öğreti altında bilgi kuramı bakımından anlaşılması gereken şey şudur: Nominalistler de realistler gibi kendi başına bir gerçekliğin bulunduğuna inanırlar; ama bu gerçeklik, kendisi hakkındaki bilgimize "upuygun" değildir; biz bu gerçeklikte ancak bireysel, tek tek şeyleri tanırız ve bu nedenle bu gerçekliğin bilgisinin "genellik"inden sözedilemez.

Nominalizme göre, buradan hareket edildiğinde, bilgi, "tek anlamlı ve kesin kılınmış" sözcüklerin ("kavramlar") bir düzeni içinde, gerçek verilere "işaret eden" bir şey olarak ortaya çıkar.

Tabii ki, böyle ilkel bir nominalizm hiç de güçlü görünmez. Çünkü dil, daima genel bir şeydir ve her ad, ne kadar tek tek şeyleri belirtmekte kullanılırsa kullanılsın, daima bireysel olandan daha fazla bir

şeyleri içerir. En sonunda dilsel problemlere bağlanan bu konuyla ilgili problemler topluluğu, günümüzde neopozitivizmin ana konusunu oluşturmaktadır.

5. Epistemoloik İdealizm:

(Varyasyonları ile birlikte) epistemolojik idealizm, bilginin temelini süjede görür. Epistemolojik idealizm için, süjeden ve dolayısıyla süjenin bilgisinden bağımsız bir gerçeklik yoktur. Gerçeklik, herşeyden önce süje tarafından tasarımlanan bir şeydir. Hatta, realizmde olduğu gibi, gerçekliğin bizden bağımsız olduğunu tasarlayan da yine süjedir. Başka bir deyişle, kendi başına, bağımsız bir gerçeklik bulunduğuna da, onun "ne" olduğuna da karar veren en sonunda süjenin kendisidir.

Epistemolojik idealizm içinde bilgiyi süjede temellendirme çok çeşitli tarzlarda olur. *Geleneksel rasyonalizm* için bilgi, süjede önceden verilmiş şeyler olarak bulunan içerilmiş yapılar, örneğin "doğuştan ideler", "a prioriler" yardımıyla aşkın (transendent) bir kavrayışın ürünüdür. Platon'un bilgiyi ruhun anımsamasına (anamnesis) bağlayan öğretisine dayalı bu çok eski gelenek, *Augustinus*'tan *Descartes*'ın "doğuştan ideler" öğretisine ve *Kant*'ın "deney olanağını sağlayan aşkın koşullar" öğretisine ve oradan da Yeni-Kantçılığın çeşitli varyasyonlarına kadar modern rasyonalist kuramlar içinde de etkilidir.

Sensüalizm ve *empirizm* için, gerçek olan, sadece ve her zaman tekil duyu verileridir. Gerçeklik, daha sonra bunların kombine edilmesi ile kazanılan bir şeydir: "Esse est percipi" (varolmak algılanmış olmaktır) diyen *Berkeley*, günümüz sensüalistleri için de yol göstericidir.

Hiç kuşkusuz en uç şekilleriyle bile, realizm ile idealizm arasında sürekli geçişler hep vardır. Bu geçişler ve birbirinden almalarla çok çeşitli ara biçimler oluşur ki, bunların arasında *fenomenalizm* ön sırayı alır. Fenomenalizm bir yandan kendi başına, bağımsız bir gerçeklik olduğunu kabul eder; öbür yandan bu gerçekliği en sonunda saf bilinç işlevleri içinde bize açık bir görünüş sayar. Bunun gibi, hatta *Kant*'ın bilgi kuramı da, *Avenarius* ve *Mach*'ın empiriokritisizmleri de, bu ara biçimler içinde sayılabilirler.

6. Neopozitivizm:

Neopozitivizm, benzer tasarımlardan yola çıkmakla birlikte çok çeşitli yönlerde yürüyen bilgi araştırmalarının toplu adıdır. Burada bir yandan rasyonalizm ile empirizm arasındaki klasik karşıtlık giderilmek istenir. Örneğin "mantıkçı empirizm", bilginin "rasyonel" ögelerini hipotetik dayanaklar, hipotetik temeller sayar ve bilginin bu ögelerle "duyusal-empirik" ögelerin doğrulanabilir sentezleri olduğunu ileri sürer. Öbür yandan neopozitivizm içinde bilgi fenomeninde yeni boyutlar keşfedilir. Örneğin bilginin dile ilişkinliği, bilginin süjelerarası toplumsal tasarımlara ilişkinliği araştırılır.

7. Pragmatist-İşlemci Bilgi Kuramları:

Bu kuramlar için bilgi, nesnelerle ilişkiye girmede beliren bir *modus*tur. Yani bilgi, eyleyen insanın nesnelerle belli türden ilişkilerinin bir ürünüdür. Böyle olunca da, tasarımlar da, bilgiden beklenen amaç da, işlemsel (operatif) yoldan belirlenir; örneğin kavramlar işlemsel açıdan tanımlanırlar; doğruluk, bilgiden beklenen pragmatik amaca göre belirlenir.

BİLGİ KURAMININ GÖREVİ

Bir bilgi kuramının görev ve amaçlarının belirlenmesine yönelik her deneme, bu konudaki *epistemolojik döngüyü* tanımak zorundadır. İlk kez *Hegel*'in işaret ettiği bu döngü şöyle betimlenebilir: Bilginin "öz"ünü belirlemek istedik mi, kaçınılmaz olarak bilginin ne olduğunu bilebileceğimizi tasarlamak, yani bir "bilgi bilgisi" düşünmek zorundayız; ama öbür yandan bir "bilgi bilgisi" olarak bilgiyi her belirleme denemesi, bizi tekrar yeni ve başka bir bilgi-modusu (bir meta-bilgi) aramaya, yani "bilgi bilgisinin bilgisi"ni aramaya götürür ki, bu meta-bilgi de zorunlu olarak aynı aramanın konusu olur ve bu sınırsızca devam eder.

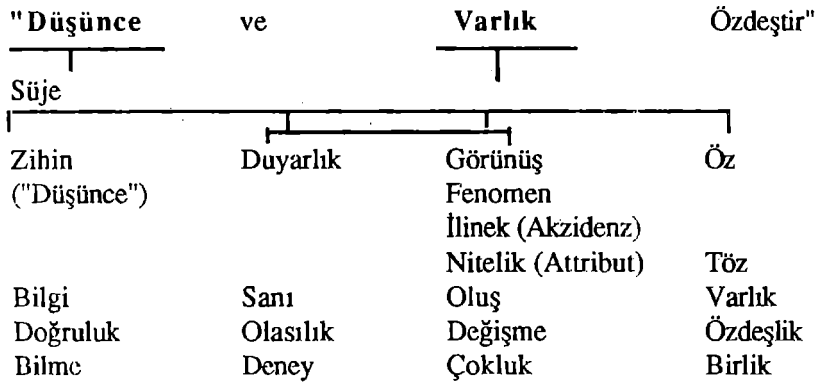
Bilgi kuramının görevi, bilgi fenomeninin açıklanması olarak belirlenebilir. Bu görevin içine, bilgi kavramlarının, bilginin öge, yapı ve yasalılıklarının, bilgi tiplerinin, bilgi koşullarının ve bilginin

oluşma sürecininin, ölçüt ve sınırlarının açıklanması girer. Böyle görüldüğünde, bilgi fenomeni "doğruluk" idesine ve bu ideyi konu alan bir felsefe disiplini olarak *doğruluk öğretisi* denen disipline ait özel bir konu olarak da görülebilir. Gerçekten de, herhangi bir bilgi kuramı, herhangi bir "doğruluk" tasarımı ile işe başlamak zorundadır. Ama "doğruluk" kavramı sadece epistemolojik doğruluk ile sınırlı olmayıp, tersine çok daha kapsayıcı bir kavram olduğundan, doğruluk öğretisi içinde özel bir tarzda ele alınmayı gerektirir.

BİLGİ KURAMININ TARİHİ

Bilgi kuramını da içerecek biçimde "bilgi felsefesi" tarihinde üç büyük evre ayırdedilebilir: Birinci evre *eleştiri-öncesi* dönem olarak Avrupa felsefesinin başlangıcından Yeniçağ başlarına kadar uzanır. İngiliz filozofu *J.Locke* ile birlikte, genel anlamda özgül bir *bilgi kuramı ve bilgi eleştirisi* dönemi başlamıştır. Son evre ise, 20. yüzyılda yaşanmakta ve bu dönemi özellikle fenomenoloji ve içlerinde özellikle "analitik felsefe" olmak üzere çeşitli neopozitivist akımlar karakterize etmektedir.

Bilgi problemi üzerine tartışmaların başlangıcında *Parmenides* bulunur. Onun süje-obje ilişkisi modeli ("Parmenides modeli"), ana çizgileriyle günümüze kadar geçerli kalmıştır ve hatta günümüzdeki tartışmalar için bile ana modeli oluşturmaktadır:



Bu model daha sonraki çağlarda hep tasarımlanır; özellikle Platon, Aristoteles, Thomas ve Descartes'ta. Modelde önceleri daha çok objeye ağırlık verilir. Tüm bilginin taşıyıcısı objedir ve objeyi bilme, objenin kendi başınalığına göre ikincil bir olaydır (realizm). Kuşkusuz zaman zaman bilginin sübjektifliğine, dolayısıyla süjeye dayanıldığı da olur. Örneğin sofistler (Protagoras: "İnsan herşeyin ölçüsüdür", "insan-ölçüt -homo mensura- ilkesi") gibi. Skolastikte de, tüm bilginin "bilen süjenin ölçütleri"ne göre oluştuğuna işaret edildiğini görürüz.

Ama ilk kez *Descartes*'la birlikte felsefeye yeni bir temel-önerme ve yeni bir süje kavramı girer: "düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, tüm bilginin süjeden yola çıkılarak ele alınabileceğini postüle eder. Öyle ki, bilme (Wissen), ancak ve ancak, gerçekliğin gerçeklik olarak süje tarafından düşünüldüğü yerde başlar. Bu önerme, daha da ilerlenirse, daha önceleri tüm evrenin yaratılmış olduğu tasarımının garanti ettiği bir şey olarak "evrenin kendi başına gerçekliği" imgesinin ve dolayısıyla nesnelerle doğrudan doğruya bir ilişki kurma olanağının kaybolması demektir ve hatta bu durumda artık, nesnelerin gerçekliği, her şeyden önce kanıtlanması gereken bir konu haline gelir. Öyle ki *Kant*, buradan yola çıkarak, "dış dünyanın gerçekliğinin kanıtlanması"nın asla mümkün olamayacağı sonucuna varır ve bunu "felsefenin skandalı" olarak niteler.

Bilgi probleminin çağlar boyunca "ilk felsefe", "metafizik" adları verilen bir temel felsefe disiplini içinden çıkarılıp "bilgi kuramı" adı verilen yeni bir özel felsefe disiplininin konusu olması, aynı zamanda, genel bilgi felsefesi tarihinde o zamana kadar sürekli etkili olmuş olan objektivist-ontolojist bilgi anlayışının, Descartes'la birlikte başlayan modern süje felsefesiyle dağılması sürecini de içerir.

Bir bilgi kuramının görevlerini ilk kez uygun biçimde formüle eden, "İnsan Anlığı Üzerine Deneme"nin yazarı *J.Locke* olmuştur: "... İnsani bilginin köken, kesinlik ve değerini; bunun gibi, inanç, eğilim ve kanıların nedenlerini ve derecelerini araştırmak" (*Deneme*, I, s.2). Bu görev, daha sonraki dönemlerde de aynen korunmuştur; ancak süreç içersinde eleştirel yöntem daha da güçlenmiş ve giderek bilgi problemine sokulmuş olan eski metafiziksel dayanak ve arka planlar derece derece kaybolmuş ve özellikle 19. yüzyılda bilgi kuramında pozitivist

yönde güçlü bir serpilme meydana gelmiştir.

Üçüncü dönem çeşitli ögelerle karakterize olur. Genel olarak belirtmek gerekirse, 20. yüzyılda bilgi koşulları üzerine olduğu kadar bizzat bilgi kuramı üzerine de bir refleksiyona rastlanmakta ve öbür yandan bilgi kuramının ele aldığı konularda gitgide artan bir genişleme görülmektedir. Fenomenoloji yanında, günümüzde, çeşitli varyasyonlarıyla birlikte özellikle *neopozitivizmin* bilgi-kuramsal problemlere yoğun biçimde eğildiği saptanabilir. Çok kaba olarak neopozitivizm, olgulardan yola çıkar ve "doğru bilgi" olarak tüm bilginin ancak olgulara ilişkin bilgi olabileceğini, böyle bir bilginin de bilimler tarafından elde edilebileceğini savunur. Ama neopozitivizme göre, bu bilgi, ancak ve daima ifadeler, önermeler, yargılar, kısacası "dilsel yapılar" içinde yer alır. Bu nedenle de bilgi problemi, büyük ölçüde bir dilsel konum içinde görülmelidir. Neopozitivizm, böylece bir yandan bir dil çözümlemeciliği geliştirirken, öbür yandan, -giderek artan bir kısıtlamacılık içinde- bilgi problemini tamamen ve nihai olarak "scientistic", yani "sağın doğabilimcilik" örneğinde ele alan bir "bilim kuramcılığı"na yönelir.

Neopozitivizm, duyusal yoldan elde edilen bilgi yanında, "anlama" ya dayanan ve "tinsel bilimler"e özgü sayılan bir bilginin olabilirliğini atlar. Günümüzde tinsel bilimlere özgü bir bilgi, *hermeneutik* ve ilgili olarak "tinsel bilimler mantığı"nın başlıca konusudur. Ne var ki, bu alanda çok sayıda ve "yaşama felsefesi"nin doğasından kaynaklanan -en azından Alman felsefesinde bu böyledir- metafiziksel önyargılar oldukça ağırlıktadır.

Kuşkusuz günümüzde bilgi problemi çok daha değişik tutumlar altında ve çok değişik alanlarda geniş araştırma ve incelemelerin konusudur. Ama geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir "genel bilgi kuramı"ndan sözetme olanağı yoktur.

SİSTEMATİK BİLGİ KURAMI

1. Bilgi Fenomeni:

Bilgi, tüm bilgi kuramlarının açıktır ki ortak problemidir. Böyle bir problemi ele almak ve onu ana çizgileriyle betimlemek,bu yüzden büyük güçlükler gösterir. Burada, bir konu üzerinde konuşmak için, önce o konuyla ilgili olarak başvurulan kavramların çözümlenmesi gerektiğini ileri süren modern analitiğe başvurmak zorunluluğu kendini gösterir.

Herşeyden önce, bilgi olayında, bilgi süjesinin bilgi objesine yöneldiği bir süreçten sözetmek gerekir. Burada süje, hiç kuşkusuz kendisinin de öbür objeler arasında bir obje olduğunun farkındadır ("süjenin kendi hakkındaki bilgisi"). Bu süreç içinde süje, objeyi kendi zihinsel olanakları içine taşıma gibi bir eylemde bulunmaktadır. Süjenin sahip olduğu bu zihinsel olanağa genel olarak *bilme* (Wissen); süjenin objeye yönelik eylemi sonunda ortaya çıkan şeye de *bilgi*(Erkenntnis) adı verilebilir. Bilgi ise, ifade, önerme, yargı gibi adlarla anılan dilsel yapılar içinde kendini gösterir. Böylece bilgi olayı da, bilgi kavramı da bir çok-boyutluluk içindedir.

Bilgi, zihinsel kavrayış içinde oluştuğuna göre, bu kavrayışın niteliği dört açıdan görülebilir:

a) Ontolojik açıdan bakıldığında, bir *varolan* şeylerin bilgisinden sözedilebileceği gibi, bir *varlık* bilgisinden de sözedilebilir. Bilginin varolanların bilgisi olduğu konusunda bir tartışma pek yoktur; tartışma esasında ikinci tür bilgi üzerinde yoğunlaşır.

b) Sübjektif koşullar açısından bakıldığında, bilgi ya kuramsal ya da değildir. Bilgi kuşkusuz bir duyusal içeriğe sahiptir. Ama o zihinsel olanaklar içinde oluşan bir şey olarak,daima kuramsal kalır.

c) Bilginin varlık değil de varolan üzerine bir bilgi ve (b)'de belirtilenlere göre daima kuramsal kalan bir şey olduğu kabullenildiğinde, onu kendi içinde, tek tek şeylerin bilgisi, *individüel bilgi* ve *genel bilgi* olarak ayırdetmek gerekir. Aslında genel bilginin ne olduğu problematiktir ve böyle bir bilgi türünün olduğuna ancak inanılabilir. Örneğin giderek artan bir ölçüde doğabilimine yönelen modern bilgi-

kuramsal refleksiyon, sadece genel bilgiyi tanır ve tek tek şeylerin bilgisinden sözetmeyi problematik kabul eder. Bu konuda eski bir önerme vardır; "Individuum est inefabile" (Leibniz). Yani "tekil olan dile getirilemez". Bu demektir ki, teklik dile taşınamaz ve bir individüel bilgi olamaz. Buna tam karşıt olarak, tinsel bilimlere yönelen bir bilim kuramı, tekil olanın bilgisini temellendirmeyi kendi özel konusu olarak görür. *Windelband*, doğabilimlerini *nomotetik* (yasa koyucu) ve tinsel bilimleri *idiografik* (tekil olanı betimleyici) olarak birbirlerinden ayırır. Windelband'ın yaptığı ayırım, bu konudaki en yeni sınıflamalar için bile belirleyici olmuştur.

d) Ontoloji, birbirlerine halkalanan çeşitli gerçeklik alanlarından (varlık tabakalarından) sözeder. Bu yüzden bu farklı gerçeklik alanları için farklı bilgi yönelimleri ve tipleri olacaktır. Buna karşılık *epistemolojik monizm*, bu gerçeklik alanlarına ilişkin farklı bilgi tarzlarını, tek bir bilgi cinsinin türleri sayar. Örneğin sağın bilimsel bilgiyi tek bilgi cinsi olarak tanıyan fizikalistler de, bilimsel bilgiyi fizikalistlerden çoğu yerde farklı kavrayan materyalistler de bu gruba girerler. *Epistemolojik pluralizm* ise, önceliği doğa bilgisi ve doğabilimsel bilgiye vermekle birlikte, tin ve ilgili olarak kültür bilgisinin tinsel bilimlere özgü ve doğabilimsel bilgiden farklı bir bilgi olduğunu ileri sürer. Kültür alanında bilgi elde etme, genelinde bir *anlama* etkinliği sayılır ve bilgi kuramı bu alanda bir *hermeneutik*'e dönüşür. Hatta hermeneutik, doğabilimci bilgi kuramını da kapsayacak bir metaepistemoloji haline gelebilir.

3. Bilgi Uğrakları (Bilgi İnstansları):

Bilgiyi herşeyden önce insanın kuramsal etkinliğinin ürünü saydığımıza göre, burada önce böyle bir kuramsal etkinliği sağlayan bir olanaktan, daha sonra bu etkinliğin yöneldiği bir bilgi alanından, üçüncü olarak da, bilginin "doğruluk" iddiası taşıyan önermeler içindeki görünümünden, yani bilgideki dil dolayımından söz etmek ve bunları sorgulamak gerekir.

a) Bilgiyi insana ait bilme (Wissen) olanakları ile nesnelerin karşılaşmasının ürünü sayan klasik antropolojik temellendirmede, Pla-

ton ve Aristoteles'ten beri üç bilme olanağı ayırdedilir: *Duyarlık, fantazi ve zihin (anlık, akıl).* Duyarlık beş duyuya dayanır ve gerçeklikle aracısız ilişkidedir ve bir çok bilgi kuramcısına göre de duyular bilginin tek kaynağıdır. Bu, Aristoteles'in şu tümcesinde formüle edilir: "Nihil est in intellectu qued non prius fuerit in sensu" (akılda, daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şey yoktur). Ama rasyonalist Leibniz, daha sonra şunu ekler: "...nisi intellectus ipse" (... aklın kendisinden başka). Aristoteles'e göre duyarlık ve zihin arasında fantazinin görevi, zihinsel etkinlik için önceden sahip olunması gereken imgeleri oluşturmak, "temsil edici şeyler" (Represantations)'i kurmak ve bunları nesnelerle ilişkiye sokmaktır.

Duyarlık ve zihin bir yandan iki uçturlar, ama öbür yandan zorunlu bir işlev birliği içinde birbirlerine bağlıdırlar. Ortaya çıkan şey (bilgi), her zaman bu ikisinin çalışmasının ürünüdür. Ama bu konumlamanın Kant'la birlikte değiştiğini görürüz. Kant, duyarlık ve zihni birbirlerinden kesinlikle ayırır. Buna göre bilgi, duyarlık ve zihnin ortak çalışmasının bir ürünü olmaktan çok, zihnin (anlık) duyarlıktaki malzemeyi işlemesi ve biçimlemesinin ürünüdür. Yani bilgi, zihnin önceden sahip olduğu olanakların duyusal malzemeye taşınması ile (Kant'ın sözleriyle: aklın a priorilerini nesnelerin içine sokmasıyla) oluşur. Kant, zihin ile duyarlık arasındaki ilişkiyi ilk kez derinliğine gören filozof olmuştur; ama onun zihin ve duyarlık arasında yaptığı kesin ayırım ortaya yeni güçlükler de çıkarmıştır. Çünkü her iki bilgi uğrağı (zihin ve duyarlık) birbirlerinden kesinlikle ayrı iseler, bu bir bakıma onların "nelik (mahiyet) bakımından ayrı" olmaları demektir. Oysa modern fiziğin sonuçları, değişmez zihinsel nitelikler (a prioriler) kadar değişmez duyarlık formları olmadığını yeterince göstermiştir. Tersine, yeni duyarlık formlarına (örneğin, "dört boyutlu uzay") göre biçimlenen yeni zihinsel nitelikler (örneğin, "çokdeğerli mantıklar") söz konusudur. Özetle, zihin ve duyarlık birbirlerinden kategorik olarak ayrılan değil, birbirleriyle sürekli bir karşılıklı etkileşim içinde olan bilgi uğraklarıdır.

b) Antropolojik temellendirme içinde bir de "alt" ve "üst" bilgi ayırımı yapılır. Özellikle 18. yüzyıl bilgi terminolojisinde rastlanan bu ayırıma göre, birincisi nihai anlamıyla *deney bilgisi*'dir. Burada,

nesnelerin doğrudan kavranılışına, bugün bizim nesnelerin bize duyu verileri olarak açık olması anlamında *algı* adı verilir.

Deney daha sonra *soyut düşünme* içinde "üst" düzeyde işlenir. Ama bu soyut düşünmenin niteliği konusunda da tam bir tartışma vardır. Bu soyut düşünme yetisini, deneyden bağımsız bir olanak (Kantçı anlamda bir a priori koşullar toplamı) sayanlar kadar, onu deneyden türevlenen özel bir şey sayanlar da vardır. Genel olarak bugün, onun belli ölçülerde "özerk" olduğu, ama tek başına bilgi üretebilecek bir merkez de olmadığı kabul ediliyor. Örneğin bilgisel içerikli tümceler, yani önermeler, mantıksal bakımdan mutlaka analitik, yani totolojik bir karakter taşırlar. Ama onların içerdiği bilgi, bir şeyin kendisinden başka bir şey olmadığını tekrarlayan bir özdeşlik bilgisidir. Oysa buna karşılık bir nesne veya durumu özellikleriyle bilmek demek, önermenin yüklemine yeni bir şey koymak demektir ki, bu durumda önerme sentetiktir. Gerçekten de bilgi, bu "özerk" alanın kendinden çıkan totolojik bilgi dışında, daima sentetik (yani bu "üst" alanla, "alt" alanın, deney alanının karşılıklı işbirliğinin ürünü) olmak zorundadır.

c) Bilginin üçüncü uğrağı olarak yukarıda "dil dolayımı"ndan sözettik. Gerçekten de bilginin oluşumundaki bu son uğrak, özellikle günümüzde neopozitivist kuramlar içinde genişliğine ele alınmaktadır. Hatta bilgideki iki klasik boyut (süje ve obje) yanında neopozitivistler, bir üçüncü boyut olarak "semantik boyut"tan sözederler. Hatta "semantik boyut", öbür iki klasik boyutun da önünde yer alır. Buna göre, tüm bilgi, önerme denen bir dilsel ifade kalıbı içinde ortaya çıkan, görünüm kazanan bir şeydir. Bir kez bilgi, herşeyden önce tekil dilsel ifadeler, yani "atomsal önermeler", doğrudan doğruya duyu verilerini dile getiren "basit önermeler" içinde görünüm kazanır. Bu atomsal önermeler, bilginin özel taşıyıcılarıdır. Bilgi içerdiği söylenen tüm öbür önermeler (kimya ile analoji içinde) "moleküler önermeler" konumundadırlar; yani "bileşik önerme" kalıbındadırlar. Öbür yandan, "önerme" denen şey, mantıksal-analitik ögelerin bir bireşimidir. Öyleyse bilgi içerdiği söylenen moleküler önermeler, mantıksal çözümleme (sembolik mantık) yardımıyla bileşenlerine (atomsal önermelere) her zaman ayrıştırılabilir. Ve tersine, mantıksal araçlarla tekrar yeni önerme grupları oluşturulabilir. Bu işlem, öne sürülen bir

hipotez veya kuramın mantıksal tutarlılık ve geçerliliğini denetlemek bakımından zorunludur. Ama bu hipotez veya kuramın en sonunda olgulara gidilerek doğrulanmaları gerekir. Modern pozitivist düşünce, buradan yola çıkarak, geleneksel anlamıyla bilgi kuramına eşdeğer, hatta onu içerecek olan bir "bilim kuramı" geliştirmiştir.

Neopozitivizmin bilgi fenomeninde yeni bir boyut keşfettiği açıkça teslim edilmelidir. Ama şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, neopozitivizm, bilgi kuramının geleneksel ögelerini de gereğinden fazla dışta bırakma eğilimindedir.

4. Bilgi Süreci:

Bilgi sürecini ele alma sırasında birbirleriyle tartışan iki karşıt kuram vardır. Birincisi bilgi olayında veriyi *doğrudan* ve aracısız kavramamızı sağlayan bir süreç olduğunu ileri süren *sezgi kuramı*dır. Bu kuramın temellendiricisi Platon'a göre, bilgi, objenin özüne doğrudan ve aracısız olarak tam karşılık gelen bir şeydir. Buna karşılık *eleştirel kuram*, objenin "nasılsa öyle" veya "olduğu gibi" kavranabileceği konusunda kuşkucudur. Günümüzde sezgicilere tinsel bilimciler ve toplum felsefecileri arasında daha çok rastlamaktayız. Burada özellikle M.Scheler'in "Sen'in doğrudan gözlemi" kuramı ünlüdür.

Bilgi sürecinde doğrudan ve sezgisel bir kavrayış olduğunu belirten bu kurama karşı, Aristoteles'ten bu yana bilgi sürecinde *soyutlamaya* dayalı *dolaylı* bir kavrayış olduğunu ileri süren eleştirel kurama göre, bilgi herşeyden önce, duyarlık ve zihin dolayımından geçerek oluşur. Hatta Aristoteles'e göre, zihin, bilgi sürecinde bilgi malzemesini bir elemeye tâbi tutar ve değişmez ögeleri saptayıp bunları üste çıkarır (ab-strakt: üste çıkarılmış).

Bu iki kuramı bağdaştırmaya çalışan ara kuramlar olduğu kadar, bunları aşmaya çalışan kuramlar da vardır. Genel olarak bakıldığında, Yeniçağın başından beri iki bilgi türü ayırdedildiği görülür: Sezgisel ve simgesel. Örneğin matematik simgesel bir sayı dilidir; ama aynı matematiğin temellerinde bazı sezgisel aksiyomlar vardır (Leibniz, Wolff, Husserl).

5. Bilgi Yapıcı Ögeler:

Şimdiye kadar bilgiyi kendi oluşum ve karakteri içinde betimlemeye çalıştık. Ama bilgi, aynı zamanda "bilinmiş olan"dır da. Yani bizim Hegel'in dediği gibi, "bilgi üzerine bir bilgi"miz de vardır. Geleneksel bilgi kuramında, bu konuda, bilgiyi yapan ögelerin duyusal ve zihinsel ögeler olduğu söylenir ve bilgi, kabaca, bu ögelerin karşılaşmasının ürünü olarak tanımlanır. Ama burada tanımlanan şey, bir "genel bilgi"dir. Yani zihnimiz, tek tek duyusal içerikleri daima mantıksal bir genellik içinde kavrar; bu yüzden Leibniz'in de belirttiği gibi, tekil olanın bilgisinden sözedilemez; hatta bir teklik bilgisinden bile ancak genel *kavramlar* içinde sözedilebilir.

Kavram, eski geleneğe göre, soyutlama ile kazanılmış bir genelliğe sahiptir; hatta üzerinde bunca tartışılan *tekil kavram* için de aynı şey geçerlidir. Kısacası bilgi, bir soyut genellik olarak daima kavramlar içinde görünür. Bilgide genellik ve tekillik tartışması, bir bakıma Ortaçağın evrenseller tartışmasına bağlanır. Günümüzde ise bu tartışma, doğabilimlerinin genel kavramlarla,tinsel bilimlerin ise teklik kavramlarıyla çalıştıkları söylenerek devam ettirilir. İşte yine günümüzde, genellik-tekillik arasındaki gerilimi gidermek üzere bir *tip kavramının* ortaya atıldığını görürüz. Tip kavramı, mantıksal bakımdan genel, boş, soyut ve durağan bir şey olarak görülen genel kavrama karşıt olarak, daha çok tekil durumlar için düşünülmüş, dinamik ve her durumda yenilenebilen bir kavramdır. Bu, özellikle Weber'in kullandığı *ideal tip* kavramı için geçerlidir.

Neopozitivizm ve "analitik felsefe" bu konuda eleştirici bir tavır alır. Bilgi, herşeyden önce önerme denen ve mantıksal-sentaktik kuruluşu bakımından daima "bütüncül" anlamlara işaret eden dilsel yapılar içinde ortaya çıkar. Bu "bütüncül" anlamın gerçekliğe uygun olup olmadığı ise ancak bir "doğrulama" işleminden sonra ortaya çıkar. Doğru olma koşullarını yerine getiren bir önerme doğru bilgi verir. Bu yüzden bilginin genelliğinden, tekilliğinden, bağlı olarak genel kavram-tekil kavram ayırımından çok, bir önermenin doğrulama derecelerinden sözetmek gerekir. Ne var ki, neopozitivizm önermeyi dilsel bir yapı olarak ele alıp onu böyle çözümlemekle, bilgi problemini, gide-

rek artan bir ölçüde linguistik bir konum içine sokmakta ve problemi bilim kuramı ve lojistik (sembolik mantık) ile ilgi içinde ele almaktadır.

6. Bilginin Sınırları:

Platon'dan beri sık sık vurgulandığı gibi, bilgi problemi, sonluluk ve insanın sınırlılığı ile de ilgilidir. Bir tanrı varsa, kuşkusuz onun için bilginin sınırları diye bir problem varolamaz. Bu açıdan bakıldığında, tüm insani bilginin temelinden bir olumsallık taşıdığından sözedilebilir.

İkinci olarak soruna bilgi süreci açısından bakılabilir. Sorun, insani yetilerin ve insani bilginin ilerlemesinde temel sınırlar olup olamayacağıdır. Modern anlayış, -sözcüğün öbür anlamlarını da içermek üzere- bilgide hiçbir sınırın olamayacağı şeklindedir. "Bilgiye hiçbir sınır konamaz" (Schlick).

Bilginin sınırlarından üçüncü bir anlam içinde de sözedilebilir. Burada, tüm bilginin zorunlu olarak belirli ön-koşullardan çıktığına işaret edilir. Bir şeyi bilebilmek için modellere, kuramlara sahip olmak zorundayız. Hatta denebilir ki, bilgi daima bir dünyagörüşünce belirlenir ve bu dünyagörüşü de çoğu kez bir ideolojiden başka bir şey değildir. Bu anlamda bilginin sınırları problemiyle özellikle *bilgi sosyolojisi* (M.Scheler, K.Mannheim) ilgileniyor.

7. Gerçeklik Bilgisi:

"Dış dünyanın gerçekliğini kanıtlama", bugün de bilgi kuramı içinde genel bir problem olarak görülüyor. Problem, özellikle Yeniçağın başından, yani aynı zamanda bilgi kuramının ortaya çıkışından beri felsefedeki önemini koruyor. Descartes'a göre, özel bir tasarımın, fantazinin vb. altında daima özel bir istenç yatar. Bu açıdan "benim istencime karşı olan bir şey" olarak oluşmuş olduğunu gördüğüm ve dolayısıyla benden "bağımsız" olduğunu söyleyebileceğim bir gerçeklik vardır. Kant'tan buyana ise, süjeden bağımsız bir gerçekliğin kanıtı olarak, örneğin -düşlere karşıt olarak-

zaman içindeki oluşumların düzenlilik ve sürekliliği öne sürülür. Dilthey ise, süjeden bağımsız bir gerçekliğin kanıtlanamayacağına, ama buna naif olarak inanabileceğimize değinir.

KAYNAKLAR

ASTER, E.v., *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie,* 1934

BALLAUF, T., *Das gnoseologische Problem,* 1949 (metinler)

CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* cilt I-III, 1922, cilt IV, 1957, 3. baskı

EISLER, R. *Einführung in die Erkenntnistheorie,* 1907

HARTMANN, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1949, 4. baskı

KRAFT, V. *Erkenntnislehre,* 1960

PAP, A., *Analytische Erkenntnistheorie,* 1955

RICKERT, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 1929, 5. baskı (Rickert'in bilgi ve bilim kuramı için bkz: Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* I. Bölüm, Ara Yayıncılık, 1989 -çev-)

SCHLICK, M. *Allgemeine Erkenntnistheorie,* 1925, 2. baskı

SCHNEIDER, F. *Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie,* 1959

BİLGİ KURAMI

FRITZ HEINEMANN

Bilgi sorunu, özel bir felsefe disiplinin konusu olmazdan önce de her zaman filozofları meşgul etmiştir.Bilgi kuramı, ilk kez Yeniçağda ayrı bir disipline dönüşmüşse de, Eskiçağın metafiziğinde de, Ortaçağın teolojisinde de hep temel bilim olmuştur. Bilgi kuramının kurucusunun, "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" adlı yapıtıyla *John Locke* olduğu kabul edilir. O, tanrı ve evren üzerine spekülasyonlara başvurulmadan önce, insan anlığının çözümlenmesini ve insan anlığının sahip olduğu olanakların araştırılmasını talep etmiştir. Onun bu konuda kendisine koyduğu amaç şuydu: "Bilginin kökeni, doğruluğu ve sınırları, buna göre de, inanç, kanı ve yargılarımızın derece ve temelleri"ni araştırmak. Kendisine bu amacı koyarken, Locke, farkında olmadan bilgi kuramının tanımını da yapıyordu. Bu tanım yönlendirici olmuştur. Bize de, aşağıda sonradan aşmak zorunda kalacaksak da, bu tanım yol gösterecektir.

BİLGİ KURAMI VE MANTIK

Gerçekte hiçbir zaman birbirlerinden ayrılmamalarına rağmen, bu yeni disiplini (bilgi kuramını) mantıktan ayrı olarak ele almak, onu daha iyi anlamamızı sağlar. Mantık, esas olarak, bilgimizin *biçimi*ni çözümler; o, doğru düşünmek ve sağlam çıkarımlar yapmak için gözetilmesi gereken kuralları formüle eder. Formel mantık, önermelerin, çıkarımların ve yöntemlerin yapısını araştırır; bunu yaparken de önermelerin içerikleriyle ilgilenmez ve sadece onların mantıksal formuna bakar. O, "doğru", "yanlış" gibi doğruluk değerlerine başvurursa da, bu kavramları tanımlamaz; yani mantık doğruluk sorununu tartışmaz; o bu sorunu bilgi kuramına bırakır. Buna karşılık, bilginin *içerik*sel yönü bilgi kuramının başlıca konusudur. Bilgi kuramında şöyle sorular sorulur: Neyi bilebiliriz? Biz nesneleri oldukları gibi mi, yoksa bize göründükleri gibi mi biliyoruz?

Hiçbir şey bilemeyeceğimizi savunan *septikler* haklı mıdırlar? Haklı değillerse, bilgi konusunda hangi kesinlik derecelerine ulaşabiliriz? Olabilirlilik mi, olasılık mı, kesinlik mi, yoksa hatta apaçıklık mı? Bir önermeyi doğru yapan ölçüt nedir? Doğruluk önermelerle mi sınırlıdır? Bazı pozitivistlerin savunduğu gibi, doğruluk bilimlerin işi midir? İçeriksel ve formel olarak bilginin çeşitli tarzları var mıdır? Eğer varsa, bilginin sınırlarını saptamak istemek anlamsız olmaz mı? Bu türlü sorular, bilgi kuramının temel ve kaçınılmaz sorularıdır.

Bilgi kuramı ve mantık ilke olarak birbirlerinden ayrı tutulurlarsa da, aslında birbirlerine bağlıdırlar. Çünkü, içerik ve formu birbirinden ayırmak ancak bir soyutlamadır. Mantık kuralları sadece içeriksel önermelere ("Sokrates bir insandır") uygulanabilirler. Bazı mantıkçılar, bu konuda çok belirgin bir bilgi-kuramsal tutuma sahiptirler. Onlara göre, örneğin sadece tek tek şeyler vardır ve genel (tümel) şeyler indüksiyon yoluyla bu tek tek şeylerden türetilmişlerdir. (*J.S.Mill*, "Mantık"). İşte bu nedenle bilgi kuramı mantığa çok sıkı bir biçimde bağlıdır. Mantıksal olarak çelişkili olan bir önerme içeriksel bakımdan doğru olamaz. Mantık bilgi kuramına göre çok daha hızlı bir gelişme gösterdiğinden beri, bilgi kuramı, yaşlı kızkardeşinden çok daha fazla yararlanmaya başlamıştır.

BİLGİ KURAMI VE BİLİM

Mantık ve bilgi kuramı, en yüksek formel doğruluk peşindeki matematik ve içeriksel kesinliğe ulaşmak isteyen doğabilimleriyle çok sıkı bir ilişki içindedir. Özellikle mantık, *Russell* ve *Whitehead*'ın çabalarıyla soyut bir cebire indirgenmiş bulunmaktadır. Ama mantık, matematiksel kanıtlama, yöntem ve sistem yapılarını ele alırsa, bilgi kuramı da kendini matematiğin bir *bilgi tarzı* altına konulmuş bulur. Platon'dan 1820'lere kadar, yani Öklitçi olmayan geometrilerin keşfine kadar, matematikte sağlam, mutlak, deneyden bağımsız (a priori), zorunlu bir bilgi olduğuna inanılırdı. Öyle ki, matematikteki *akılsal doğruluk*, sadece bir bilme *tipi* oluşturmaz; rasyonalistler için aynı zamanda tüm gerçek bilginin de modelidir.

Matematik giderek daha çok formelleştiği ve bilgi kuramı da daima içeriksel bilgiye yöneldiği için, her ikisinin de doğabilimleri ile

ilişkisi çok ağırlıklıdır. Bu ilişkiyi çok genel bir şekilde şöyle dile getirebiliriz: *Bilgi kuramı ve bilimler, çok yönlü bir bağımlılık ilişkisi içindedirler. Bilimsel bilgi olmadan bilgi kuramı boş, bilgi-kuramsal bir yorum olmadan da bilimsel bilgi körrdür.* Bilgi kuramı, Yeniçağda fizikle birlikte gelişmiştir. Yeniçağın fiziğine ise, deneysel yönden empirizm *(Bacon, Locke, Hume, Mill)* kuramsal yönden de rasyonalizm *(Descartes, Leibniz, Kant)* yol göstermişlerdir. İlk kez, 19. yüzyılda biyolojinin *(Spencer, Nietsche), toplumsal bilimlerin* (Marx: bilgi sosyolojisi) ve tinsel bilimlerin *(Dilthey),* bilgi kuramı üzerindeki etkileri büyük olmuştur. Ama bilgi kuramı bilimsel bilgiyle sınırlandırılamaz. Böyle yapılırsa, o, sadece özel bilimlerin en sağın bilgiye nasıl ulaşabileceklerinin araştırıldığı bir *bilim kuramı*na dönüşür. Bugün bir bilim kuramcısı, hem bilgi-kuramsal sorunları, hem bilimlerin, özellikle fiziğin bulgularını, hem de bilimsel olmayan bilgi alanlarını birarada gözönünde tutmak zorundadır. Örneğin *Adolf Harnack*, bir keresinde, *Einstein* ve *Planck* gibi fizikçilerin, bugün artık gerçek anlamıyla filozof sayılmaları gerektiğini belirtmişti. Hem görelilik, hem de kuantum kuramında, yeni bir bilgi-kuramsal anlayış vardır. Bu kuramlarda mutlak uzay ve mutlak zaman (ve bu arada eşzamanlılık) ortadan kaldırılmaktadır ki, böylece, gözleyen özne (süje) ile gözlenen nesne (obje) arasındaki geleneksel bağın yerine, her ikisinin birarada çalışması ile oluşan yeni bir bağ konumlanmıştır. Atom fiziği alanında kesin nedensellik yasalarının yerini olasılık yasalarının almış olması bunu göstermektedir.

BİLGİ KURAMI, METAFİZİK VE FELSEFİ ANTROPOLOJİ

Bilgi kuramı, içeriksel (materyal) bilgi olanağı ile uğraştığından, o evren ve insan hakkındaki öğretilerle birarada gelişmiştir. Materyal bilgi, varlık ve evren, nesne ve kişiler hakkında bir bilgi olmak ister. Böyle bir bilgi, sadece insanın psikolojik etkinliği üzerinde kurulabilir. Bu yüzden, bilginin yorumu,her zaman, bilinçli veya bilinçsiz, evren ve insanla ilgili bir kabule bağlanır.

Bilgi-kuramsal çıkış noktalarının çeşitliliği de, en iyi biçimde bu

bağlamdan kalkılarak anlaşılabilir. Örneğin Greklerde, evrenin kendi içinde düzenlenmiş bir kosmos, bir bütün olarak yorumlandığı, bilginin bu kosmostan *pay alma* ile gerçekleştiğine inanıldığı görülür. Ben bu evrendeki şeyleri bilirim; çünkü ben onun bir parçasıyım ve ondan pay almışımdır. Bu pay alma *özdeşlik* olarak yorumlanabilir. Bu özdeşlik, *Parmenides*'ten *Hegel*'e kadar rasyonalistlerin savunduğu gibi ya rasyonel özdeşlik ("insan aklı ile evren aklı, düşünce ile varlık özdeştir"), ya da mistiklerin her zaman savundukları gibi, irrasyonel özdeşlik ("insanın en derin özü varlıkla aynı özdür") olabilir. Özdeşlik aynı zamanda *eşitlik* olarak da kavranabilir ("ben hayvanları, benzer süreçler bende de etkili olduğu için anlarım ve bu benzerliğe dayanarak, onları kavradığıma inanırım). Pay almaya dayalı bilgi anlayışının en etki bırakmış biçimi *Platon*cu pay alma kuramıdır. Buna göre, tek tek şeyler, tek tek cisimler, örneğin bir meşe ağacı, sonsuz ve değişmez bir ideden (meşe ağacı idesinden) pay alır ve insanın bilmesi (Wissen), bu pay alma dolayısıyla bu ideye yöneliktir. "Bu pay alma, özellikle, insanın pek çok sayıda temel ilkelere sahip olduğu anlamına gelir. Sayı, nokta idelerinden pay almış, aracısız bilinen ve 'apaçık' olan 'aksiyomlar' vardır. Matematiğin bu antik yorumu, yani, matematiğin, sarsılmaz temellerini apaçık aksiyomlarda bulan bir ilkeler sistemi olarak yorumu, geçen yüzyılda Öklitçi olmayan geometrilerin bulunmasına kadar, Batı düşüncesinde tartışmasız egemen olmuştu" (P.Lorenzen).

Öklitçi olmayan geometrilerin bulunmasıyla, "yetkin" bir evrene dayanarak her durum için genelgeçer biçimde konumlanan cinsler ve türlere artık inanılmaz olmuş; tersine, bu evrenin hiç de yetkin olmadığına ve sürekli olarak değişebilirliğine inanılmaya başlanmıştır. Bilgi sorunu da bu açıdan ele alınmıştır. Böylece bilginin kuramsal değil de pratik yönünü vurgulama eğilimi başgöstermiş ve yaşamın gereklerine uygun ve verimli olan şeye doğru gözüyle bakılmıştır. *C.S. Peirce* ve W. *James*'in *pragmatizmi* için bir kavramın veya önermenin anlamı, onun mantıksal ve pratik sonucudur ve bu nedenle sonuçları özdeş iseler, iki kavramın birbirinden farklı olduğunu tartışmak sözkonusu olamaz. Bunun gibi *J.Dewey*'in *enstrümentalizmi,* bilgi ve eylemi, eşya (meta) üretiminin aracı sayar

ve önermelerin doğruluğunu, onların işteki başarısına bağlar. *P.W.Bridgman*'ın *operasyonalizmi*, şu temel tanımıyla bir adım daha atar: "genelde biz, belirli bir kavramla artık bir işlemler dizisini kastetmeyiz; bir kavram, işlemlerin uylaşımsal (korrespendant) dizisi ile eşanlamlıdır". Bu işlemci yorum, en güçlü biçimde günümüz fiziğinden destek almaktadır. Ama ne var ki, tüm fiziksel kavramları işlemsel olarak tanımlayamayız. Son zamanlarda *Paul Lorenzen* işlemci yorumu mantık ve matematiğe taşımak istedi. Bu türlü çıkış noktaları Amerika'da türediklerinden, özel Amerikanvâri bir tarz taşırlar; ama *homo faber*'in ve onun yetkin olmayan evreninin modern yorumundan zorunlu olarak çıktıklarını da kabul etmek gerekir. Avrupa'da ise, aynı çıkış noktalarından hareketle, modern matematik ve fizikle bağlantı içinde bir *yapı bilgisi* geliştirilmiştir. Descartes, Locke ve izleyicilerinin kabullerinden hareket edilerek, bize bilincimizin verilerinden (duyum, tasarım, kavram, v.b.) başka hiçbir şeyin verilmediğini söylersek, nesnelerin ve evrenin bu verilerden çıkarılmış kurgular olarak yorumlanması gerekir. Locke, *Berkeley* ve Hume, nesneleri "ideler topluluğu" (collection of ideas), Russell ve bazı yeni pozitivistler "duyusal verilerden çıkan kurgular' olarak adlandırırlar. *Kant*'ın *transendental idealizmi*, duyularımızın oluşturduğu temel (baz) olarak kaosun, tinimizin sentetik işlevleri (görü, anlık ve akıl) ile nesnelerin ve evrenin kosmosu halinde düzenlendiğini kabul eder. Kant'ın kendi deyimiyle, onun "Kopernikusvâri devrimi", nesnelerin bizim bilgimize göre biçimlendiğini, bilgimizin nesnelere göre biçimlenmediğini söylemiş olmasıdır. Kant, bu kurgu bilgisine geçerken, matematiğin ve fiziğin yöntemlerini gözönünde tutar. Ona göre matematiksel bilgi bir "kavramlar kurgusu"dur. Bu nedenle, ona göre matematiksel bilgi sentetiktir ve sentez, onun düşüncesinde egemen bir rol oynar. Kant şuna inanır: "Biz nesneler hakkında sadece bu nesneler içine koyduğumuz şeyi a priori biliriz". Bizim nesneler içine koyduğumuz şey, a priori uzay ve zaman formları, kategoriler (birlik, nedensellik vb.) ve ideler (süreklilik vb.)dir. Kant, bilginin bu kurgusal niteliği nedeniyle, doğruluğun o eski kavramına, yani kavramlarla nesnelerinin birbirlerine uydukları (adequat) hakkındaki uylaşımcı doğruluğa (korrespondant doğruluk) erişilemeyeceğini, tersine bunun yerine *transendental*

doğruluk kavramının konması gerektiğini açıkça görmüştü. Yargılar, biçimsel olarak çelişkili değillerse doğrudurlar ve bizim deneylerimizin bütünlüğü içinde bir nesneye ait verilerin genelgeçer sentezlerini oluştururlar. Ya da onlar, fenomenlerin tümüyle açıklanması için geliştirilmiş varsayımlar olarak ve ancak bu nitelikleriyle fenomenlerle ilgilidirler. Kant'ın bu görüşlerinin, onlardaki *a priori* ögeler görülmezse, psikolojik açıdan da geçerli olduğunu ünlü İsviçreli psikolog *Jean Piaget* göstermiştir. Onun "The Child's Construction of Reality" (1955) adlı yapıtına göre, yeni doğan çocukların evreni, önce nesnesiz bir evrendir. İlk 18 ayda çocuk, nesne, zaman, uzay ve nedensellik kavramlarını birbirine bağlar ve onun evreni ancak böylece oluşmuş olur. Yani, önce duyusal-motorlu bir etkinlik ve sonra nesneler vardır. Halen sürmekte olan bu araştırmalar deneylerle de desteklenerek, bilgi kuramı ile ilgili ciddi sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Kant ve Piaget, tinin sentetik ve kurgucu gücüne inanırlarken, empiristler duyumları gözönünde tutarlar. Anglosakson kültür çevresinde egemen olan empirizm, tüm bilgiyi dışsal ve içsel deneyden türetir ve her türlü doğuştan ideleri ve ekstrem bir tutumla da her türlü a priori ögeyi yadsır. Buna karşılık rasyonalizm, anlık ve akıla öncelik tanır; matematiği deneyden bağımsız, a priori bir bilim olarak konumlar ve onun kuşku götürmez biçimde kesinliğine inanır. Kısacası rasyonalist, salt aklın içinde bilgimizin a priori temelleri bulunduğunu söyler. Bunda ısrar edilirse, bir *dogmatizm* oluşur. Kant'la birlikte, salt akıl'a bir eleştiri yöneltilir ve kavramların duyusal görüden yoksun olmaları halinde boş kalacakları ve bu nedenle deney temeline dayanmadan varlık hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği belirtilirse, bu bir *kritisizm* olur. Hem duyulardan, hem de anlıktan kuşku duyulursa, bu bir *septisizm*dir. Septikler, her metafiziksel sava (örneğin, "su herşeyin temelidir" -Thales-) aynı güçte bir karşıt savla karşı çıkılabileceğini ve bunların arasında bir fark olmadığını göstermişlerdir. Öyle ki, septik kuşkuculuk, insanın dogmatik uykusundan uyanması konusunda olumlu bir işlevi yerine getirmiştir.

Şimdiye kadar verilen örnekler, bilgi kuramı, metafizik ve felsefi antropolojinin nasıl çok yönlü olarak birbirlerine bağlı olduklarını göstermeye yeterlidir. Bu durum, kuşkusuz, onların arasındaki

sınırların belirsiz olduğunu göstermez. Örneğin bilgiyi ontolojik bir temele çekmek ve bilginin nesneye bağlı olduğunu söylemek yanlıştır. Bunu söyleseydik, dogmatizme düşerdik ve haklı olarak kritik ve septik açıdan söylediklerimizin yadsınması gerekirdi.

BİLGİ SORUNU İLE İLGİLİ TUTUMLAR

Şimdiye kadar söylenenlerden şunlar çıkarılabilir: 1. Çeşitli bilgikuramsal çıkış noktaları vardır, 2. bu çıkış noktalarına bağlı çeşitli bilgi tarzları vardır; bilginin pay alma, kurgu, algı, aklın yapıcı bilgisi ve a priori (deduktif) bilgi yoluyla oluştuğu gibi. Bunlara, bilginin sezgi ve içe doğuş (mistisizm) yoluyla oluştuğu hakkındaki görüşler de katılabilir. Bu tarzlara bağlı olarak, bilgi sorununa eğilen çok çeşitli tutumlar ortaya çıkar. Bunların arasında dil-eleştirisel ve semantik tutumlar özellikle önem taşırlar. Çünkü her türlü bilgi işaret ve sözcüklerle ifade edilir. Bu nedenle, bilgi dilini, bu dilin işaret ve sözcüklerini, bunların simge ve anlam işlevlerine göre araştırmak oldukça önemlidir. Bilimsel empirizm *(Carnap, Morris) semiotik* adı altında genel bir işaretler kuramı geliştirmiştir ki, bu kuram önemli ölçüde dil içindeki işaretlere yönelir. Semiotik, işaretlerle onların nesneleri arasındaki ilişki hakkında bir kuram olarak da *sentaktik*'i içerir. Sonuncusuna, bilim diline yönelmesi halinde *mantıksal sentaks* da denir ki, *Carnap* için bu, formelleştirilmiş mantığı da içeren bir formel kalküller öğretisidir. Bu araştırmalar, dilin bir yansıtma işlevi değil, sadece bir simgeleştirme işlevi olduğunu göstermiştir. Örneğin, "koyun" sözcüğü, koyunu yansıtmaz; o bir simgesel temsildir (representan). Sözcüklerin nesnelerin kendiliğindenliğini dile getirdiğini söyleyen her deneme, bu nedenle kuşku ile karşılanmalıdır. *Berkeley*, zaten bizim sözcüklerimizin cebirin x, y, z'leri gibi, nesne ile ilgili bir anlam taşımaksızın salt temsilî işaretler olduğunu, yani düşüncemizin oynadığı bir satranç oyununun piyonları olduklarını ileri sürmüştü. Bunun yanısıra, *Husserl*'in (yeni bir deyimle "fenomenoloji" dediği şey doğru tanımlanırsa) bilgi fenomeninin betim ve çözümlemesini yapmak isteyen *fenomenolojik* tutumu da bu konuda önem kazanmaktadır. Öbür yandan, psikolojik tutum da, bilgi aktlarına yönelerek bu aktları

işlevlerine göre bölümlemek ve bilgi edinmedeki aksaklıklara dikkat etmekle ve bu aksaklıkları dil ve bilgi rahatsızlıkları (alfazi ve agnozi) olarak gözlemekle, bu konuda verimli omaktadır.

Wittgenstein'ın öğrencilerinin bilgi kuramı diye bir sorun kalmadığını ve bu sorunun çözülmüş olduğunu söylemelerine, öbür yandan *Hartmann*'ın bilgi kuramını ontolojiye ve dolayısıyla metafiziğe bağlamış olmasına rağmen, ben, çağdaş bilgi kuramı ile ilgili en önemli yönelimleri daha iyi kavrayabilmemizi sağlayacağını umduğum bir hareket noktası seçtim. Bu hareket noktası, 1. bilgi kuramı tarihine yeni bir bakışla bakmamızı sağlayabilir, 2. *alternatif bilgi kuramlarına* uygun alternatif mantıklar bulunduğunu gösterebilir, 3. yönelmemiz gereken yolu daha açık kılabilir. Doğal çıkış noktamızı, sözcükler arasındaki ilişkiyi ele alma sırasında ortaya çıkan semantik sorun, yani sözcüklerin neyi gösterdikleri, bir başka deyişle, sözcüklerin anlamları ile nesneler arasındaki ilişki sorunu oluşturmaktadır. Eskiden beri, sözcüklerin anlamsal ve nesnel işlevleri yanlış olarak özdeşleştirilmiş ve ad işlevi, her türlü soyut ifadeye de taşınmıştır. Çünkü, "Sokrates" adı belirli bir bireyi gösterdiğinden, yatak, masa, yaklaşıklık, doğruluk gibi sözcüklerin de, Platon'un ide dediği genel nesnelerle ilgili olduğuna inanılmıştır. Platon şöyle der: "Biz *tek* bir adla gösterdiğimiz nesneler çokluğu için, biricik bir ide koymak alışkanlığına sahibizdir" (Devlet, 596 A). Bu kabule dayanılarak doğruluk*lar* ile ilgili bilgi*ler* olduğuna inanıldığında, aşağıdaki durum ortaya çıkar:

TEK DEĞERLİ BİLGİ KURAMLARI

Bu kuramlar, *tek* bir doğruluk olduğunu, onun varlığa ve ontolojik bir kesinliğe sahip olduğunu ve sadece kavranmaya muhtaç bulunduğunu kabul ederler. Bu türlü kuramlar, bu nedenle yalıtık (isoliert) halde olamazlar; tersine ancak metafiziksel kuramların işe karıştığı bir bağlam içinde geliştirilirler. Onlar bugün bize saçma görünebilirlerse de, tarihsel açıdan büyük önemleri vardır. Çünkü onların temel kabulleri, günümüze dek etkili olmuş olan önyargılardır. Şunlara inanan insanlar daima vardır: 1. Kendi başına olan ve sadece kavranılmaya muh-

taç bulunan *tek* bir doğruluk vardır, 2. bu doğruluk ya apaçık (evident), yani her normal aklın aracısız kavrayabileceği bir şeydir; ya da, bizim içimizde vahyedilmiş (offenbar) olarak vardır, 3. bu *tek* doğruluğa bağlı parçalı doğrular, aynı biçimde, sadece keşfedilmeyi beklerler, 4. onları kavradığımızda, genel doğrudan, ışığın renklere bölünmesinde olduğu gibi, pay alırız. 5, bu doğruluk alanı dışında kalan şeyler doğru kabul edilirlerse, bunlar kaba inançlar, görüntü ya da hatta yanılgıdan kaynaklanmış bir illüzyon olurlar. Doğruluğa sahip olunduğu savı, hiç de sadece dogmatik teologlar ya da filozoflara özgü değildir. *Parmenides*, böyle tek değerli bir bilgi kuramının ilk ve anıtsal örneğini verir. O, tüm değişimi ve çokluğu içindeki görüntü evrenini bir yana bırakır ve bütünüyle *asıl gerçekliği* bildiğine inanır. O sanki herşeyi bölen ve birleştirendir. Parmenides, bilgi- kuramsal bir kararla işe başlar: "O, ölçütün akıl (logos) olduğunu, duyuların kesinlikten yoksun bulunduğunu söyler" (Diogenes Laertius, IX, 3). Parmenides için doğruluğa akıl yoluyla gidilebilir. O, üç türlü olanak olduğunu öğretir: 1. varolan vardır, 2. varolmayan vardır, 3. varolan ve varolmayan vardır. 2. ve 3. çelişkilidir, geriye bir tek olanak kalır; bu *formel doğruluk*tur, yani varolan vardır. Düşünce burada varlığı kavrar; "çünkü, düşünce ve varlık aynıdır". Özdeşlik ve çelişmezlik yasaları varlık için de geçerlidir ve bu yasalar ontolojik kesinlik taşırlar. Düşüncenin kendisine verilmiş materyali birleştirmek, özdeşleştirmek işlevi, burada böylece varlığın da karakteri olur. Öyle ki, Parmenides, kendi *tek materyal doğrusu*na, bu doğrunun varlıkla özdeş olduğuna, bu doğrunun sabit, hareketsiz ve homojen bir bütün olduğuna inanır. Burada bizi ne onun materyal doğruluğunun özellikleri, ne de onun görüntü (ya da görünüşler) öğretisi ilgilendiriyor; tersine, bizi ilgilendiren sadece şu noktadır: Tek-doğru kuramı, burada bir iki dünya kuramına (varlık ve görünüş dünyaları) dayatılır. Doğruluk uylaşımsal (korrespondant) olarak düşünülür. Bir önerme gerçekliğe uygunsa doğrudur. Ne var ki bu uygunluk, duyum yoluyla doğrulanmaz; tersine, doğru düşünme ile doğrulanır. Doğru düşünme, uylaşımı, tekabülü (Korrespondenz) özdeşliğe yükselten ve ona ait olandır; varlık hakkındaki ifadeleri zorunlu olarak geçerli kılan düşünmedir. Ama, görünüşler ya da görüntüler evreni olarak ikinci evrene ait sorunlar

olduğu gibi de yadsınamazlar; böylece de bu ikinci evren hakkındaki bilgi ve bu bilginin "doğruluğu" sorunu ortaya çıkar. İşte, Platon, evrenin bilgisinin, yani empirik bilginin hakkını teslim eder. Böylece Grek felsefesi, daha sonra yeni dönemlerin felsefesine de egemen olan iki değerli bir bilgi kuramının temellerini atmış olur.

Parmenides'in bu tek değerli bilgi kuramı, Platon, Platoncular ve Ortaçağ teolojisine yapmış olduğu tarihsel etki dolayısıyla önem taşımaktadır. Parmenides'in doğruluğu *bir* varlıkla özdeşleştirmesi gibi, Aquino'lu Thomas da, onu *bir* tanrı ile özdeşleştirir. Thomas şöyle der: "Doğruluk sadece tanrıda değildir; tersine, tanrı doğruluğun bizzat kendisidir, egemen ve ilksel (primitiv) doğruluktur". Daha sonra, temelde sadece *tek* bir doğruluk bulunduğu kabulü, yeni dönemlerin felsefesini de, tek değerli bilim kuramı olarak uzun süre etkilemiştir. Bu kuram, *tek biçimcilik* (monomorfizm) kabulüne dayandığından, aslında dayanaksızdır. Sonuç olarak, bir sözcüğe bir mahiyet (ya da tek anlam) yüklemek yanlıştır.

İKİ DEĞERLİ BİLGİ KURAMLARI

Descartes'tan neopozitivizme kadar, Yeniçağın bilgi kuramları hep *iki değerli*dir. Yani bu kuramlar, bilginin ve doğruluğun iki türü olduğunu kabul ederler. Bir yanda empirik bilgi ve *olgusal doğruluk;* öbür yanda rasyonel bilgi ve *akılsal doğruluk* vardır. İki değerli bilgi kuramları, ne var ki, iki değerli mantıklarla da karıştırılmamalıdır. İki değerli bir mantık, sadece iki doğruluk değeri, yani "doğru" ve "yanlış"ı kabul eder. Buna karşılık iki değerli bir bilgi kuramı, nitelik açısından iki farklı bilme türünden söz eder. Bunlardan biri gözlem ve deneyle, öbürü düzenleyici akılla ve mantıksal çıkarımlarla ilgidir ve bu nedenle her iki bilme türünün doğruluğu farklıdır. Bir yandan empirik ve deneysel, öbür yandan kuramsal ve matematiksel bazlı yeni bilimlerin güçlü bir biçimde gelişmesi, empiristleri de, rasyonalistleri de, her iki bilgi türünü tanımaya zorlamıştır. İki değerli bilgi kuramları, bu etkilerle klasikleşmişlerdir. Bu kuramların şeması, bir şarkının temel melodisi (Leitmelodie) gibi yüzyıllar boyunca korunmuş, ne var ki, değişik tarzlarda yorumlanmış ve değişik kılıklara bürünmüştür.

Descartes, *Hobbes,* Locke, Berkeley, Leibniz, Hume, Kant, Mill, *C.I. Lewis* ve *A.J.Ayer*'e kadar hep bunu görürüz. ("Philosophy and Phenomenological Research", Mart 1956, s.367).

Rasyonalistler, akılda *a priori* bir bilme kaynağı olduğuna inanırlar. Matematikte olduğu gibi, öbür bilgi alanlarında da böyle bir bilgiye de bu yüzden erişilebilir. Leibniz, her iki doğruluk arasındaki fark konusunda ilk kesin tanımı yapar: "Aklın doğruları zorunludur ve onlara karşı çıkılamaz; olgusal doğrular olumsal (kontingent)'dır ve onlara karşı çıkılabilir" (Monadoloji, s.33). Bir önerme, karşıtının ortaya konması olanaksız ise, *zorunlu*dur. Örneğin, Pythagoras teoremi (Öklit geometrisinde) zorunludur; çünkü onun karşıtı olanaksızdır. Buna karşılık, yağmur yağması olumsaldır ya da rastlantısaldır. Yağmur yağmadığı zaman, burada bir çelişki yoktur. Leibniz hemen ekler; "Bir doğruluk zorunlu ise, ona dayanarak, basit ide ve doğrular içinden onu çözümleme (analiz) yoluyla çekip çıkarmak ve ilk temele varıncaya kadar geriye gitmek olanaklıdır". Böylece aklın doğruları *analitik* olarak adlandırılmış olur. Ancak (B.Russell'ın Leibniz üzerine yazdığı kitabının ilk baskısındaki yanılgı gibi), Leibniz'in analitik doğrulara göre olgusal yargıları *sentetik* olarak gösterdiğini kabul etmek yanlıştır. Olgusal yargıların sentetik karakterini ilk gösteren Hume olmuştur. Hume, Leibniz'in yaptığı ayırımı kabul eder, ama çok güçlü eleştirel bir tutumla. O, aklın doğrularını sadece bir *bilme tarzı* olarak kabul eder. Empirist, olgusal doğrudan yola çıkar ve kendi mantıksal temellendirmesine göre şu soruları sorar: Doğal olgular arasında bir zorunlu bağlantı olduğunu ne hakla söylüyoruz? Doğabilimlerinde ve deney alanında zorunlu bir bilgiye ulaşabilir miyiz? Kant, bu türlü sorularla dogmatik uykusundan uyanır. O, matematiksel bilgiyi asla bir yana atmaz, ama aklı, zorunlu bilginin yetkin kaynağı olarak da görmez. Bu nedenle Kant, Leibniz'in kabul ettiği metafiziksel, ahlâksal ve teolojik akıl doğrularına inanmaz. O, geometriyi empirik bir bilim olarak açıklar ("Treatise") ve bununla aritmetik ve cebirin "zorunlu" bilgilerinin mantıksal temelleri sorununu ortaya atmış olur. Onun için akıl bilgisi "tasarımlar arasındaki ilişki bilgisi" (knowledge of the relations ideas)'dir ve deneyden beslenir. Akıl bilgisi, empirik bilginin değişen ilişkiler ve olasılık ifadeleri ile

sınırlanmış olması yanında, olsa olsa sabit (konstant) ilişkilerin bilgisidir.

Böylece her iki bilgi tarzı ve doğruluk arasında yapılan ayırım, bunların apaçıklık karakterlerini, "zorunlu" ve "olumsal" olmaktan da çıkarır. Öklitçi olmayan geometrilerin keşfiyle bu sonradan tümüyle sarsılmıştır. Nimbus'un matematiksel ilkeleri, bir darbe ile *mutlak* zorunluluklarından sıyrılmış oldu. Alternatif geometriler ve matematikler varsa, bu geometri ve matematiklerin ilkeleri sadece hipotetik (yani ancak belirli aksiyom sistemlerinin kabulü altında) zorunluluk taşırlar. Örneğin üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması, Öklit geometrisinde *zorunlu*dur, ama bu toplamın iki dik açının toplamından az veya çok olabildiği Öklitçi olmayan geometrilerde zorunlu değildir, hatta yanlıştır. Aksiyom yapmak serbesttir ama keyfi de değildir; çünkü onlar rasyonel olarak belli inançlara dayanırlar. Böylece "olumsallık", rasyonel bilgiye de taşınmış olur.

Bu yüzden, bugün her iki bilgi türü arasındaki ayırımın alışkanlıkla *analitik* ve *sentetik* önermeler arasındaki ayırım olarak konumlanması artık tartışma götürür. Mantık ve matematiğin önermelerinin analitik, deney bilimlerinin önermelerinin ise sentetik olarak adlandırılması, bugün artık geçici bir adlandırma olarak kabul ediliyor. Kant, hiçbir yeni bilgiye götürmeyen, yani yüklemin öznenin tanımını zaten içermiş ya da onunla kısmen özdeş olduğu önermelere analitik diyordu. Ona göre, "her cismin boyutları vardır" önermesi analitiktir, çünkü boyutsuz hiçbir cisim düşünülemez. Buna karşılık, o, yüklemin özneye yeni bir şey kattığı önermelere sentetik diyordu. "Bir cismin ağırlığı vardır" önermesi ona göre sentetikti, çünkü matematiksel nesnelerin ağırlığı yoktur. Ayırım önemli ve kaçınılmazdır. Ama bu ayırım her iki bilgi tarzının ayırımı konusunda yeterli de değildir ve buradan hareketle bu iş için de formüle edilmiş değildir. Kant, buna karşılık matematiksel önermelerin sentetik karakterinden söz etmişti. Matematiksel bilgi bir kurgu bilgisi olduğu sürece, onun sentetik karakteri göz ardı edilebilir. Her ne kadar matematikçiler bugün Kantçı anlamda sentetik a priori'ye inanmıyorlarsa da. Ama benzer şekilde, mantıksal ve matematiksel bilgiyi analitik önermelerle sınırlamak da olanaklıdır. Her iki önerme türü arasındaki ayırım, hiç de

mutlak değil, görelidir. Öznenin tanımından yola çıkıldıktan sonra, bir önermeye analitik ya da sentetik denebilir. Bu Kant'ın eski özne-yüklem mantığı tanımından hareket ettiğini gösteriyor. Ama artık yeni ilişkiler mantığı ve klasik olmayan mantıklar için bu geçerli olamaz. Sonuç olarak, şimdiye kadar analitik önermeler hakkında yeterli bir tanım bulmak olanaklı olmamıştır (Quine).

Şurası çok dikkate değerdir ki, önceki gelişim basamaklarının daha sonraki gelişim basamaklarında da çeşitli ölçülerde korunduğu hakkında iki yasa, iki değerli bilgi kuramlarında da kendini belli ediyor. İki değerli bilgi kuramları içinde de, bilginin ve doğruluğun iki türünü *tek* bir türe indirgeme eğilimi vardır. Rasyonalistler, empirik bilginin temeline rasyonel bilgiyi koyarlar (Descartes) ya da empirik bilgiyi rasyonel bilgi üzerinde temellendirirler (Kant) veya empirik bilgiyi tümüyle rasyonel bilgiye indirgerler (Leibniz). Leibniz, şaşılacak bir tarzda, empirik önermelerin de analitik oldukları savını ortaya atar; sadece, empirik önermelerin çözümlenmesinin sonsuza dek devam edeceğini, çünkü olguların sonsuz sayıda bir nedenler dizisine bağlı olduğunu, bu yüzden onların sadece tanrısal bir akıl tarafından sonuna kadar izlenebileceğini söyler. "Esas olan şudur ki, sadece tanrı olumsal (kontingent) doğruluk hakkında a priori bilgiye sahiptir ve o kendi yanılmaz gücü ile deney yerine başka araçlarla bu bilgiye ulaşır". Leibniz böyle anlaşılması güç (absurd) bir görüşe ulaşır, çünkü o doğruluğu "öznedeki yüklemin içerdiği şey" olarak tanımlar; öyle ki, tüm doğruluk, empirik de olsa, analitik olmak zorunda kalır böylece. Empiristlerin karşıt eğilimi, tüm rasyonel bilgiyi empirik bilgi üzerinde temellendirmek istemeleriyle ortaya çıkar ki, bu eğilim en yalın (krassest) ifadesini J.S.Mill'in "Mantık"ında bulur. Mill için temelde sadece olgusal doğruluk vardır ve tüm akılsal doğrular bu empirik doğrulardan türerler. Mill, *a priori*'yi psikolojik yoldan kazanılmış bir kabul ve matematiğin zorunluluğunu bir illüzyon sayar. Mantık ve matematiğin aksiyomları, onun için gözlemlerden çıkarılmış genelleştirmeler ya da doğabilimlerinin başvurduklarından hiçbir önemli farkı olmayan empirik tasarımlardır. "Tüm bilimlerin dayandığı temel, bizzat dedüktif ve tanıtlamacı (demonstratif) olanlar da içinde olmak üzere, indüksiyondur. Her kanıtlama, bizzat geometride olduğu gibi,

indüksiyonun kullanımından başka bir şey değildir". Böylece rasyonel bilginin kesinliği, kökünden ortadan kaldırılmış olur; çünkü bir kez, indüksiyon ancak olasılı önermeler sağlayabilir ve bu önermeler her zaman yeni bir deneyle yadsınabilirler (indüktif yolla elde edilen "tüm kuğu kuşları beyazdır" önermesi, siyah kuğu kuşlarının keşfiyle yanlışlanmıştır); ikinci olarak, indüksiyon son derece problematik bir yöntemdir ve onun mantıksal yönden temellendirilmesinde hiçbir açıklık yoktur.

Doğaldır ki, rasyonel bilgiyi empirik bilgiye ya da empirik bilgiyi rasyonel bilgiye indirgemek olanaksızdır. Yeni pozitivistler, her iki bilgi türü arasındaki ayırımı iki önerme sınıfı (a priori ve empirik) üzerine indirgemekle bu bölümlemeyi tam olarak açıkladıklarını ve bunun için ahlâksal, estetik, teolojik ve metafiziksel içerik taşıdıklarından bu bölümlemeye girmeyen önermeleri anlamsız saydıklarını belirtmekle, bu iki değerli bilgi kuramını saçmaya indirgemiş (reductio ad absurdum) oldular. Aslında, bilginin her iki tarzı arasındaki ayırım kendi başına yanlış değildir; yanlışlık, empirik ve rasyonel bilgiyi *tek* bir türe, *tek* bir bilgiye indirgeme denemesi yapıldığında ortaya çıkar. Gerçeklikte, her iki bilgi tarzı da çok yüzlüdür. Bu yüzden, bize düşen görev, araştırma yönünü değiştirmektir. İki değerli bilgi kuramlarını tek değerli hale indirgemeyi denemek yerine, bizler bu bilgi kuramlarının dar çerçevesini aşıp, çok değerli bilgi kuramlarına yönelmek zorundayız.

ÇOK DEĞERLİ BİLGİ KURAMLARI

Çok değerli bilgi kuramlarına geçiş üç aşamalı olmuştur. Önce *anlamlar,* sonra *tutumlar* ve en sonra da *değerler* çokluğu söz konusu olmuştur. Çok-anlamlılık önde geldiğinden, bu anlamlar topluca bölümlenerek dile getirilmiştir. Biz, burada sadece "bilme" ve "tanı bilgisi" hakkındaki anlamlarla yetineceğiz. Hemen belirtelim, "doğruluk" sözcüğü çok anlamlıdır. Artık bugün bilimsel olarak eğitilmiş hiç kimse tek ve herşeyi kapsayan bir doğruluktan sözetmiyor. Böyle bir kimse, doğaldır ki, akılsal doğruluk ve olgusal doğruluktan sözeder. Ama bu ifadeler Leibniz zamanı için yeterli olan

ifadelerdi. Ne var ki bugün için yetersizdirler ve ancak iki alana işaret etmek üzere kullanılan sözcüklerdir. Bu iki alanın problemleri çok yönlü ve karmaşıktır. Formelleştirilmiş dillerde ("mantık" gibi), örneğin *semantik doğruluk*tan sözedilir. Semantik doğruluktan kastedilen şey, bir önermenin işlev özelliğidir. Doğru bir önerme, bağımsız değişkenleri içermesi halinde, bu değişkenlerin tüm değerleri için doğru olan önermedir. Böyle bir önerme Wittgenstein'dan beri *totoloji* adıyla anılıyor. *Tarski*, ünlü yazısı "Formelleştirilmiş Dillerde Doğruluk Kavramı"nda, bir mantıksal sistemin (L sisteminin) semantik doğruluğunu bir meta-dil içinde tanımlamayı denedi. Bu meta-dil, L hakkındaki formüller gibi, bunlar arasındaki sentaktik ilişkiler hakkındaki ifadeleri de içerirler. Ne var ki, böyle bir dil, belirli koşullar altında olanaklıdır. B.Russell, matematiksel doğruluğu sentaktik olarak adlandırır; yani bu doğruluk ona göre, matematiksel simgeler arasındaki formel ilişkilerle ilgilidir. Dedüktif bilimlerde bir önerme, sistemin aksiyomlarından zorunlu olarak çıkıyor ve bu sistem içinde bir yere oturtulabiliyorsa,doğrudur. Buna karşılık empirik bilimlerde bir önerme, ancak, gözlem ya da deneyle doğrulanabildiği sürece doğru olarak kabul edilir. Doğrulama yöntemleri ise, bilimden bilime değişir. Pragmatizm, enstrümantalizm ya da operasyonalizmle birlikte, düşünce eyleme göre düzenlendiği için, bir önermenin doğruluğu onun kullanılabilirliği, yararlılığı ya da verimliliğiyle özdeştir. Burada herhangi bir kabul (tutum) kendisinden beklenen işlevi yerine getiriyorsa doğru olarak görülür; örneğin, biz bu kabulle sorun yaratan bir görünümü açıklayabiliyorsak, bu kabul doğrudur. Daha Kant, kurgucu bilmenin (kurgu bilgisinin) yeni bir doğruluk kavramını gerektirdiğini görmüştü. O, "transendental doğruluk" kavramını bu yüzden vurgular. Bu doğruluk, deneye yönelmiş kavramlar arasındaki genel ilişki içinde bulunur, yani empirik doğrulukla ilişkilidir. *Jaspers*, doğruluğun çeşitli formlarını kendi felsefesi içinde düzenlemeyi denedi. Ona göre, doğru, bir varoluş basamağında yaşamak için gerekli olan şeydir. Bilinç basamağında bu gereklilik hiçbir çelişki taşımaz; tin basamağında ise, idenin bütünlüğüne göre düzenleyici olur. Varoluş kişisel doğruluğa uyduğunda, onunla özdeşleşilir ve onun uğrunda yaşanır ya da ölünür. Çok değerli bilgi kuramı önünde henüz çözülmemiş bir

görev vardır; bu da, doğruluk kavramının çeşitli anlamlarını elden geldiğince sağlam bir şekilde tanımlamak ve göreliliğe düşmemek için, bu anlam bağlamlarını açığa çıkarmaktır.

Çok değerli bir bilgi kuramı, ikinci olarak, bilginin bir çok *konumları* olduğunu kabul eder ve buna bağlı olarak bilgi kuramına yaklaşır. Paradoksal olarak şöyle denebilirdi: Ne bilgi, ne de bilgi kuramı diye bir şey vardır; tersine, sadece bilg*iler* ve bilgi kuram*ları* vardır. Ama bu, ışığın renklere ayrılması örneğine göre şöyle açıklanabilir: Işığın renklere ayrılması nasıl ki bir azlığı değil de çokluğu gösteriyorsa, kendi çok yönlülüğü içinde, kendi başına hiçbir konuma sahip olmayan bilginin de böyle bir çokluğu, zenginliği vardır. Şunu iyice vurgulamak gerekir: *alternatif bilgi kuramları vardır*. Bu olguyu görmezlikten gelmek yanılgılara sürükler. Onu tanımak ise bir tolerans işidir. Locke'dan *Prihard*'a ve *Price*'a kadar uzanan klasik İngiliz bilgi kuramı, örneğin önemli ölçüde bir *algı bilgisi* kuramıydı. Locke için algı bizim tinimizin temel işlevidir ve tüm bilginin kaynağıdır. Locke, kuşkusuz "anlama" ile "algılama" (perceiving)'yı özdeşleştirir. O, algının üç türünü ayırır: 1. İdelerin algısı (örneğin, kırmızı ya da sarının algisi), 2. işaretlerin anlamının algısı (örneğin sözcüklerin algisi) ve 3. herhangi bir idenin uygunluğunun ya da uygunsuzluğunun algısı (örneğin, "kırmızı sarı değildir"). Hume, algı kavramını tinimizin temel akt'ı olarak daha da geliştirir. Tinin her akt'ı, ona göre algıdır. "Kızmak, sevmek, düşünmek, hissetmek, görmek: Bunlar algılama (perceive)'dan başka bir şey değildirler". Ama algılama kuramları öylesine kurulurlar ki, kendilerine koydukları sınırları zorlamazlar. Buna karşılık Kantçı bilgi kuramı, bir kurgucu bilgi kuramıdır. Olgucu bir kuramcı gözüyle okunduğunda, Kant zorunlu olarak yanlış anlaşılır. Çünkü, onun "Kopernikusvâri devrimi" de tam işte burada, yani algı bilgisinin (ki bu bilgi içinde nesnelere yönelinir) yerine bir *kurgu bilgisi* (ki bu bilgi içinde nesneye bilgiden kalkılarak yönelinir) koymasıdır. Kantçı, matematiksel bilgiyi kavram kurgusundan çıkan bir bilgi olarak tanımlar ve haklı olarak modern fiziğin kurgusal karakterini vurgular. Bu kurgu bilgisi, Alman düşüncesinde, bu düşüncenin tüm yönelimlerinde, yani kurgucu-spekülatif bir bilgi olarak, Leibniz'den Husserl'e ve *Dingler*'e kadar merkezcil bir rol oynar.

Son olarak, çok değerli bilgi kuramı, bilginin çeşitli niteliksel ve niceliksel *değerler*ini araştırmaktadır. Burada yeni araştırmalar için erişilmez genişlikte yeni bir alan açılmaktadır. Bu araştırmaların yönelim tarzları, yeni bir tutum olarak devrimcidir. Bu yeni tutum, günümüz biliminde ortaya çıkan köktenci değişimle sıkı bir ilişki içindedir. Burada ancak bununla ilgili olarak aşağıdaki noktalara değinmekle yetineceğiz: 1. Günümüz fiziğinde olduğu gibi, mikrofiziğin "olasılık önermeleri"nden makrofiziğin "zorunluluk önermeleri"ne, zorunluluğu olasılığın bir sınır durumu olarak görmekle geçilebilir ki, bununla bilgi kuramında "inanç önermeleri"nden yola çıkarak bunları "bilgi önermeleri"ne dönüştürme koşullarını araştırabiliriz. 2. İnanç, tinsel yaşamın temelidir. O sadece bilgi ve eylemle ilgili de değildir, tersine bir *karar*dır ve bu nedenle salt istençten (Dingler) çıkar. Çünkü ancak belirli bir inanç tutumuna dayanılarak karar verilebilir. 3. Bu inanç hem kuramsal bilginin aksiyom, hipotez ve postulatlarında, hem de empirik olguların yorumunda temelde yatan şeydir. Ne var ki, inanç, kabul umut, olgu, deyiş, hipotez, olanak, olasılık ya da tutum gibi çok çeşitli kalıplar içinde, bu kalıplara sinmiş halde bulunabilir. İşte bu kalıpların iyice araştırılması gerekmektedir. 4. İnancın bu rolünden kalkarak, alternatif felsefelerin, mantıkların, matematiklerin, bilimlerin, dinlerin ve sanatların temelini oluşturan perspektiflerin çeşitliliği ortaya konabilir. 5. Tüm bu alanlarda inançtan bilgiye doğru bir geçiş, ne var ki, tek tek elden geçirilmesi gereken çok çeşitli kanallarla olur. Bu geçiş, ancak klasik olmayan mantıkların yardımıyla daha sağın biçimde formüle edilebilir; çünkü böyle bir mantık, "belki", "olabilir", "zorunlu", vb. gibi nüanslarla çalışan bir mantıktır ve konuyu sağın biçimde ele almamızı da onun bu niteliği sağlayabilir. 6. Böylece aynı zamanda şimdiye kadarki bilgi kuramının bilen özneyi (süje) bilinen nesnenin (obje) karşısına koyan özne-nesne şeması, günümüz kuantum fiziğinin dayandığı şema ile sıkı bir ilişki içinde aşılabilir. 7. Bununla kuşkusuz bilginin alanı sınırlanmış oluyor. Çünkü bilgi belli bir inanç formu içerir. Öyle ki, nesneleri oldukları gibi bilme savı anlamsızdır. Ama öbür yandan, bilginin alanını sınırsız olarak genişlemiş de buluruz.Bilgimizin sınırları, klasik bilgi kuramının sandığı gibi, hiç de

genel ve a priori şeylerde takılıp kalmaz; tersine, ancak durumdan duruma değişen saptamaları gerektirir. Beş duyunun sınırları uzunca bir süredir aşılmıştır. Psikoanaliz okulları bilincin sınırlarını zorlamaktadır; gizil (okkult) fenomenler artık ciddi araştırmaların konusu olmaya başlamıştır. Mikroskop ve teleskopun yeni baştan geliştirilmeleri ile, gözlem alanı sınırsızca genişlemiştir. Yanıltıcı çıkarımlardan, yani bir dilin eleştirilmeden benimsenip kullanılmasından ötürü ortaya çıkan bu türlü yanıltıcı çıkarımlardan sakındığımız ve kendi kabullerimizi sert bir eleştiriye tâbi tuttuğumuz takdirde, önümüzde bilgi olanaklarının sınırsız zenginliği öylesine açılır ki, bizden önceki kuşaklardan hiçbiri böyle bir zenginliğe açık değillerdi. Günümüzde bilgi bir macera ve tehlikelerle dolu cesur bir atılımdır. Ama her yerde olduğu gibi, burada geçerli olan da şudur: Tehlikeyi göze alan kazanır.

KAYNAKLAR

Okunması Gereken Temel Yapıtlar

Bilgi kuramının ne olduğunu bilmek isteyen kişi, öncelikle şu klasik ana metinleri okumalıdır:

PLATON, *Theaitetos* (MEB yayını olarak Türkçe çevirisi vardır-çev-)

ARİSTOTELES, *İkinci Analitikler* (MEB yayını olarak Türkçe'ye çevrilen "Organon"un IV. kitabı)

DESCARTES, *Abhandlung über die Methode* (MEB yayını olarak "Yöntem Üzerine Konuşma" adıyla Türkçeye çevrilmiştir -çev-)

LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*(İnsan Anlığı Üzerine Araştırma)

LEIBNIZ, *Neue Versuche über den menschlichen Verstand* (İnsan Anlığı Üzerine Yeni Araştırmalar) (Locke ve Leibniz'in kitapları birlikte okunmalıdır)

BERKELEY, *Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (İnsan Bilgisinin İlkeleri)

HUME, *Traktat über die menschliche Natur* (İnsan Doğası Üzerine Deneme)

KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (Salt Aklın Eleştirisi)

Konuya Tarihsel Bakımdan Yönelmek için:

ASTER, E.v., *Geschichte der neuren Erkenntnistheorie*, Berlin 1921 (Yeniçağ Bilgi Kuramı Tarihi)

CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit) Cilt I-IV, Berlin 1907* (Yeniçağ Felsefe ve Biliminde Bilgi Problemi)

Bilgi Kuramı Eleştirisi

NELSON, L., *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*, Göttingen 1906 (Bilgi Kuramının Olanaksızlığı)

HARTMANN, N., *Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1941, 3. baskı (Bilgi Metafiziğinin Temelleri)

Bilgi Kuramının Bugünkü Durumu Üzerine

CARNAP, R., NEURATH, O, MORRIS C. (Yayıncılar): *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago 1955 (Viyana Okulu'nun mantıksal pozitivizminden hareket eder)

PAP, A., *Analytische Erkenntnistheorie*, Wien 1955 (Amerika ve İngiltere'deki yeni gelişmeler üzerine eleştirel bir bakışı içermektedir). Bu gelişmeler üzerine PEARS ve QUINTON'un görüşleri için bkz: KLIBANSKY, *Philosophy in the Mid-Century*, cilt II, Floransa 1958.

EDWARDS, P/PAP, A., A Modern Introduction to Philosophy, London 1957 (Kitap a priori bilgi, tümevarım ve doğrulama üzerinde yoğunlaşan günümüzdeki tartışmalara ilişkin çok değerli bir bibliyografya içermektedir)

RUSSELL, B, *Human Knowledge*, London 1948

RUSSELL, B., *Logic and Knowledge, Essays 1901-1950*, London 1956

SCHELER, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926 (Bilgiye ve bilgi kuramına toplum felsefesi ve bilgi sosyolojisi açısından bir yaklaşımı içermektedir)

MANNHEIM, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, 2. baskı

MANNHEIM, K., *Essays on Sociology and Social Psychology*, London 1954 (Mannheim'ın kitapları bilgi sosyolojisinin klasikleri sayılırlar).

PIAGET, J., *Introduction a l'epistèmologie gènètique*, Paris 1950, (önemli bir psikologun bilgi kuramına katkısına güzel bir örnektir) (Ali Cengizkan tarafından *Genetik Epistemoloji* adıyla çevrilmiştir. Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984 -çev-)

ROUGIER, L., *Traitè de la Connaissance*, Paris 1955 (Pozitivist bakış açısından hareketle, matematikteki gelişmeler sonucu bilgi probleminin kazandığı yeni boyutlar üzerine açık bir anlatımla bilgiler verilmektedir)

Yazarın bu yazıda savunduğu görüşler için

HEINEMANN, F., *The Meaning of Negation. Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 44, ss.127-152, London, 1944

HEINEMANN, F., *Vèritès de Raison et Vèritès de Fait*. Proceding Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1949

HEINEMANN, F., *Truths of Reason and of Fact.* Philosophical Review, Eylül 1948.

HEINEMANN, F., *Are there only two kinds of truth?* Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XVI, s.367, Mart 1956.

HEINEMANN, F., *Meta-Analysis,* Archivio di Filosofia, "Semantica" özel sayısı, 1955

HEINEMANN, F., *Alternative Theories of Knowlodge,* Proceedings of the XII th International Congress of Philosophy, cilt V, 1960, s.229

HEINEMANN, F., *Das Grundprinzip der Alternativen,* Logique et Analyse 11-12, 1960, s.231

1960'dan Sonraki Yayınlar

KRAFT, V., *Erkenntnislehre,* Wien 1960

TOPITSCH, E., *Probleme der Wissenschaftstheorie,* Festschrift für Viktor Kraft, Wien 1960.

AYER, A.J., *Logical Positivism,* London 1959 (Bkz: A.J.Ayer, *"Dil, Doğruluk ve Mantık* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, 1984 - çev-)

PEARS, D., *Epistemelogy. Publications in English,* in: KLIBANSKY, *Philosophy in the Mid-Century,* cilt II

VARET, R., *Thèorie de la Connaissance,* In: KLIBANSKY, agy, s.119 (bugünkü durum üzerine zengin bir bibliyografya içermektedir)

HAMLYN, D.W., *Sensation and Perception.* London 1961 (algı bilgisi üzerine tarihsel bir betimi içermektedir)

EK:

BİLGİ KURAMI TARİHÇESİ

H.KRINGS / H.M. BAUMGARTNER

"Bilme" ve "bilgi"nin betimi ve "bilgi bilinci", her zaman için insan kültürüne ait ve ona ilişkindir. Felsefi bakımdan "bilgi" kavramı, en genel biçimiyle *Herakleitos ve Parmenides*'den beri hep şöyle karakterize olmuştur: *Bilgi,yöntemli yürütülen bir refleksiyonun ürünüdür ve uygun ya da uygun olmayan bilgi, yani bilginin konusuna uygunluğu (hakikat, Wahrheit, verité) da yine bu refleksiyon ile denetlenir.*

Bilgi kavramının aşağıdaki tarihsel betimi de, tüm felsefe çağlarının, bilgi üzerine geliştirdikleri refleksiyon tarzlarıyla karakterize oldukları kabulünden hareket etmektedir. Her ne kadar yeterli değilse de, betim, bu kabule dayalı bir ölçüte sonuna kadar sadık kalmakta ve tek yanlı ve kısmî kalacağını bile bile, bu ölçüt üzerine kurulmaktadır. Ama betim böyle bir yol gösterici (heuristik) ilkeden hareket ediyorsa da, bu, onun içeriği belli bir önyargıdan yararlandığı anlamına gelmemektedir.

1. M.Ö.6. yüzyılın ilk yarısında, felsefi anlamda bir bilgi kavramına rastlanmaz. Refleksiyon daha çok *Anaksimandros*'un herşeyin kökeni ve açıklayıcı nedeni saydığı *apeiron*'u üzerinedir. Ama burada herşeyin kökeni ve açıklayıcı nedeni, örneğin artık tanrılar soyunun şeceresine, soy kütüğüne dayanılarak betimlenmemektedir. Öyle ki, artık nesneleri ya da olguları aracısız olarak, mitosları işe karıştırmadan bilmeyi sağlayacak bir bilgiye ulaşma çabası vardır. Bu çaba, böylece evrenin başlangıçlarını mitosla hikâye etme çabasının yerini alır. Herşeyin başında de facto bulunan *belirsiz-sonsuz* (apeiron) kavramı, aslında bir refleksiyon kavramıdır. Burada refleksiyon, bil-

giye konu olan nesneyi önce belli bir özellikle belirlenmiş bir şey, yani "obje" olarak kavrar ve bunu izleyen ikinci bir refleksiyon basamağında ise, her türlü özellik, yani herhangi bir belirleyicilik ve sınırlama yadsınır.

Herakleitos ve Parmenides, Anaksimandros'ta bilginin içine de facto sokulmuş olan bu belirlilik-belirsizlik ayırımı üzerine eğilirler ve *görünüşe ilişkin bilgi* kavramına karşıt bir kavram olarak *hakiki bilgi* kavramını ortaya atarlar. Onlar, o zamandan beri felsefenin karakteristiği olarak kalmış olan eleştirel refleksiyonun yaratıcıları olmuşlardır. Artık bu eleştirel refleksiyonla, bilgi kavramı, M.Ö.5. yüzyılda şu aşamaları izler: a) Bilgide bir *a priori* yan vardır ve o, genel ve zaman-üstü geçerliliğe sahip bilginin koşuludur (Herakleitos, Parmenides, *Pythagorasçılar)*; b) insan bilgisinin dayanacağı zemin duyusal algıdır *(Empedokles, Demokritos);* c) tüm nesnelerin nitel ya da nicel yapısına dayalı bir çalışma ile sağlam bilgiye ulaşmak olanaklıdır *(Anaksagoras,* Demokritos); d) insan bilgisi öznel ve görelidir *(sofistler);* e) eleştirel bir refleksiyondan hareketle hakiki bilginin elde edilebileceğinden,hatta böyle bir bilginin olabilirliğinden kuşku duyulmalıdır *(septikler).*

Herakleitos'un herşeyi oluşturan, herşeyde bulunan ve herşeyi birliğe getiren *logos* kavramı, aynı zamanda hakiki bilgiyi temellendiren bilgi ilkesidir de. Logos, insanın nesnelere ve olgulara nüfuz etmesini sağlayan şeydir. Hem varlığın (ontos) hem de aklın (logos) ilkesi olan bu onto-lojik ilke sayesinde insan, varlığı özünde tek başına yapan bir yasanın olduğunu anlar. Yani logos, meydana gelme ve yok olmanın, gelişmenin ve çöküşün, görünüşün (phainomenia, tezâhür) ve nelik'in (Wesen, mahiyet) kendisinde özdeş oldukları şey olarak, aynı zamanda *düşünme* ve *konuşma* da demektir. Düşünme ve konuşma sayesinde çokluk içinde biricik olan şeyi (çokluktaki birliği), yani yasayı, evren düzenini, uyumu bulur ve ifade ederiz.

Hakiki bilgi (nous, nouisia, episteme, Wahrheit, verité, hakikat) sorununun felsefe tarihinde yazıya geçmiş ilk örneğini Parmenides'in şiirinde buluruz. Şiir, hakiki bilgiye varmak için düşünceyi ele almak gerektiğini söyler.Hakikat, "insanın kalbine yerleşmiş bir tanrıça"dır. Hakikat olan ile hakikat olmayanı ayırdetme yetisini biz bu tanrıçadan

alırız. Hakikat, en aşkın (trancendent) haliyle bir *onaylama* ya da *yadsıma*dır. İnsan düşüncesinde ise bunlar birbirine karışmıştır. İnsan, onaylama ve yadsımanın karşıtlığının bilincindedir ve insan bilgisi, Parmenides'in "ışık" ve "karanlık" dediği iki ilke üzerine kurulur. "Bilme" dediğimiz şey, varlığı onaylamaktan, "vardır"ın (ontos on, esse est) a priori olarak kabulünden geçer ve bu bölünmez, tek, değişmez ve zorunlu olan "vardır"ın aşkınlığında temellenir. Böylece hakiki bilgi, değişmez ve zorunlu olanın bilgisi olur.

Herakleitos ve Parmenides'le birlikte, bilgi, felsefe tarihi boyunca süregiden bir ikicilik (dualite) içine sokulmuş olur: Kökü kendinde olan bilgi ve kökü kendinde olmayan bilgi. Başka bir deyişle, çokluğu bir aracı süreç yardımıyla biricik olana taşıyabilen bilgi ve çokluğun içinde kalan bilgi, çokluk bilgisi. Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos, bu sorunu, bilgideki bu ikiliği işlerler. Veriler çokluğu "Durağan-Bir" ile ilgi içine sokulur ve bu "Bir" kendi zorunluluğu içinde "seyredilir". Sokrates öncesi felsefede bilgi kavramı, böylece bilgi psikolojisi ya da fizyolojisinin hipotezlerine başvurulmadan ele alınmış olur: "özdeş, özdeş olanla bilinir".

2. *Sofistler*, bilgi sorununu ontolojik bakımdan temellendirme çabalarını bir yana bırakırlar. Onlar, felsefede kalkış noktasını evrenden insana çekerler. Sofistler, insanı, bilen, algılayan ve toplum içinde oluşan bir birey olarak görürler. *Protagoras*'a göre "insan herşeyin ölçüsüdür". Bir şeyin varolması veya varolmaması hakkındaki bilinç insana aittir. Varlık, bir belirlenimi varsa, bu belirlenimi bireyin algılarında bulur. Ne var ki sofistler bilgi konusunda bunları belirtmekle yetinirler ve retorik ve siyasete yönelirler. Ancak, onlar bilgi kuramı tarihinde çok önemli bir keşfin sahibi olurlar: Bilgi olayında *bilen özne*nin (süje) yeri ve birliği.

Sokrates, sofistik gelenek içindedir. O da, sofistler gibi, herşeyi önceden düzenleyen bir logos peşinde değildir. Sofistler gibi Sokrates de, logos'a yüklenen çifte değeri ve çok anlamlılığı benimsemez. Logos, Sokrates'te artık bilgiyi geçerli kılan bir bilme olanağı olarak düşünülür. Gerçi Sokrates de logos'u başka bir tasarıma artık geri götürülemeyecek olan ve tüm bilginin temelinde bulunan şey olarak anlamaya devam eder. Ama ne var ki, logos, soyut ve aşkın bir haki

kat, insanda aracısız ve (Parmenides'te olduğu gibi) doğuştan bulunan bir şey olmaktan çıkar. Logos, aranılan, araştırılan bir şey haline gelir. Logos, hakikate sahiptir ve hakikati içerir; ama ona ulaşmak gerekir. Logos kendisini bize açmaz, o bizde önceden mevcut değildir, bize düşen onu aramaktır. Ama insan onu ararken, aslında her zamanki bilisizliğinin farkına varır. Böylece Sokrates'in karşılıklı konuşma (diyalektik) yöntemi, Logos'a ulaşma çabaları içinde, aslında insanın bilme yetisinin bir özcleştirisine dönüşmüş olur. Bilindiği sanılan şey alaya alınır ve hakikate ulaşma çabası içinde çözülüp gider. Sokrates'le birlikte, bilme yetisi ile bilinemez olana yönelme, bilme ve bilisizliğin diyalektiği, bilgi kuramının kalıcı bir uğraşı olarak günümüze kadar gelir.

3. *Platon*'un i*dealar öğretisi,* bilme konusundaki Sokratik aporiyi, objektif-ontolojik bir yöne çeker. Bilme ve bilisizlik arasındaki ilişki, Platon'da *idea* ile *görünüş* arasındaki ilişkiye dönüşür. Bu farklılığa dayanılarak, bilgide *episteme* ve *doxa*, yani hakiki bilgi-görünüş bilgisi ayırımı yapılır. Duyusal algıları hakiki bilginin temeli ve zemini olarak yadsımak ve bunu doxa (görünüş bilgisi) olarak nitelemekle, Platon, Herakleitos ile aynı çizgidedir. Hakiki bilginin objesi idealardır. İnsan bu ideaların bilgisine, yani hakiki bilgiye, ancak kendi içine bakarak ulaşmayı deneyebilir (anımsama -anamnesis- kuramı).

Platoncu diyalektik, indirgeme ve tümdengelime dayanır. Diyalektik, *noesis* (hakikat) ile *dianonia* (görüntü) arasındadır. Noesis rastlantısal değildir. O, ancak diyalektiğin zahmetli yoluyla parçalı olarak bilinebilir. Bilgide bu amaca pek az erişilebilir. Ama Platon böylece Sokratik aporiyi çözmüş olmuyordu. Tersine, apori, kendi konumu içinde daha iyi aydınlığa çıkıyor ve daha belirli hale geliyordu. Hakiki bilgi hakkında Platoncu refleksiyon, felsefi açıdan bilgi problematiğinde sadece episteme ve doxa arasındaki ikiliği göstermekle kalmıyor, aynı zamanda bilme yetisi ile ilgili son temeli "iyi" gibi bir ideaya da bağlıyordu.

4. *Aristoteles*, hakiki bilgiyi, kanıtlamacı bilimin (e epideteye apodeiktike) konusu yapar. Bu bilimin amacı, kendi içinde zorunlu ilk temeli göstermek ve onu kanıtlamaktır. Bu niteliğiyle bu bilim, deney biliminden ayrılır. Deney bilimi yalnızca olan'ı bilir, sebep'i (akılsal

neden, ratio) değil. Deney yeterli değildir, logos'a ve sebep'e götürmez. Bilimin kendisine dayanacağı öncüllere gereksinimi vardır.Bu öncüller kanıtlama işleminde her zaman kullanılırlar. Ama bu öncülleri de kanıtlayacak başka öncüllere gereksinim vardır ve kanıtlama işlemi, bir başka öncül kalmayıncaya kadar geriye doğru devam eder. Öyle ki, son öncül, artık kendisinden başka bir şeye dayanmaz. Ama bu öncüller, yani "ilkeler" nasıl tanımlanabilirler ve bilinebilirler? İlkelerin bilgisi, Platon'a göre doğuştandır. Aristoteles ise bunu kabul etmez. Ama öbür yandan, yine ona göre, bu ilkelerin bilgisine Platon'un da belirttiği gibi deney biliminden geçerek de ulaşılamaz. Çünkü deney biliminin kendisinin varoluşu, böyle bir ilke bilgisine bağlıdır. Ne yazık ki, Aristoteles buradaki ikilem üzerinde fazla durmaz. O, bu ikileme değinmekle yetinir ve bilmenin dayandığı çıkarım biçimlerinin bir kuramını geliştirmeye yönelir. İlkelerin bilgisi, tüm öbür bilgilerin temelinde olması gereken bilgidir. Böyle bir bilgi tanı bilgisine, algı bilgisine dayanamaz. Gerçi biz böyle bir ilke bilgisine yine de tanıdan, algıdan, deneyden yola çıkıp soyutlama yoluyla varırız; ama pek çok şey (çokluk) hakkında tek ve genel olan şeyin bilgisi, artık tanı, algı ve deney bilgisi olmaz. Çünkü deneylere dayalı genellemelerin kendileri (günümüzdeki anlamıyla; bilimsel bilginin kendisi) her zaman bir ilkeye dayalı olarak ortaya atılabilir. İlk ve kendisinden başka bir şeye dayanmayan ilkeler de, buna göre, aslında algıya ve deneye dayanan kavramlar (genellemeler) gibi elde edilirler. Ama onlar, onlara dayanılarak kanıtlanan şeylerden daha hakiki olduklarından, bizim *nous*'a (akıl ve aynı zamanda hakiki varlık bilgisi) yönelmemizi sağlarlar. Bir kez ilk önermeye, temel öncüle ulaşıldı mı, bilgiye giden yol, artık bir çıkarım zinciri içinde bize açılmış olur.

5. *Plotinos*, sadece Platoncu ve Aristotelesçi bilgi öğretilerini birleştirmekle kalmaz; o bu öğretileri köktenci bir biçimde, bilgiye düşüncemizin içinde bizzat sahip olduğumuzu söyleyerek birleştirir. Onun temel hipotezi, nous'un birliğidir, düşünce ile düşüncenin konusunun, noesis ile noeton'un birliğidir. Bu birlik, bilginin temellendirilmesinde dayanılan ana aksiyomdur. Düşüncenin, tinin birliği, bilgiyi de, bilgi öğretisini de "içine alır". Plotinos, Aristoteles'in algı öğretisine dayanır. Ama o *ruh*'u "alttan" algının, "üstten" de tinin be-

lirlediği iki bölümlü bir şey olarak görür. Bu ikisinin ortasında ise anlık bilgisi (dianoia) vardır. Bilgi süreci, aslında kendi kendini bilme sürecidir. Tin, *başkasında* kendini tanır (eterotes). Böylece bilgiyi, tin ile tinden başka, ondan ayrı olan şeyin ilişkisi doğurur. Tin, anlığın refleksiyonu ile kendi üzerine yönelir (anabainein), yani kendine özgü doğasının bilgisine. Kendi üzerine katlanan tin, giderek yükselen bir hareket içinde duyusal ve bedensel olandan uzaklaşır. Duyusallık ve bedensellik tini olumsuz biçimde karakterize eder. Olumlu olarak o, birliğe doğru ilerleme içinde, tâ tinin kendinde olması ve kendi kendisini aracısız görülemesi (temaşa etmesi) aşamasına kadar yoluna devam eder. Bu kendinde birlik içinde her tin, "Bir" olanın hakikatine yönelmiş olur.

6. *Augustinus*, antik felsefeyi eleştirel yoldan bütünlemek isteyen, ama bunu Hıristiyanlık açısından yapmayı arzulayan apologetik bir denemeye girişir. Onda Platoncu, Plotinosçu ve Aristotelesçi gelenek, birleştirilmiş bir halde hıristiyan öğretisine uygulanır. Temel sorun, *inanç* ile *bilgi*nin ilkesel birliği sorunudur. Bu birliğin kavranması zorunludur. Çünkü herşeye öngelen bir şeye inanma, kaynağını, durumlara ve şeylere duyulan inançta bulamaz. Tersine böyle bir inanç, söz ve kavram karşıtlığı içine sokulamayacak bir kavrayış olarak anlaşılır. Böylece inanç, logos'u da yapan şey olur. Bu nedenle felsefi bilme, doğrulanmasını, inanca bağlı bir bilme etkinliği içinde, yani bu inanca dayalı içkin (immanent) bir mantıksallığın yansımasında bulur. İnanç, hakikatin aracısız bilinmesi ve görülmesini sağlar. İnanç, *cum assenciene cogitare* için, yani her türlü bilme ve tanıma için gerekli öngörü ve tasarımdır.

Augustinus, bilmenin, *cognitio*'nun her iki temel tarzı arasındaki ilişkiye dayanarak sorunu aydınlatmaya çalışır. Bilmenin bu iki tarzı *scientia* (deney bilgisi, bilimsel bilgi) ve *sapientia* (hakiki bilgi)'dır. Scientia, ayrıştırıp bölerek açıklar. Onun kendine özgü bir biçimde açıkladığı şey, aracısız birlik (teklik) içindeki sapientia'ya ulaşmaya yardımcı olur. Ayrıştırma ansal düşünmenin, *temporalia*'nın; birlik,teklik (vahdet, unitas) ise akıl'ın, *rationes acternai*'nın alanına girerler. Scientia'nın sapientia'dan ayrılması, Augustinus'u "Contra Aca-

demicas"daki yazılarında bir septisizme götürür. Scientia, kendi donatımına, Aristoteles'te olduğu gibi, sapientia sayesinde sahip olur. Ama Augustinus, bilgi elde etme olanağı ve bilginin hakikati için, Platon'un anamnesis kuramının etkisi altında *memoria* deyimini kullanır. Öyle ki, *memoria*,her türlü bilginin a priori dayanağıdır ve bu haliyle hakikati sağlayan şeydir. Hakikatin görülebildiği yer de Hıristiyanlık inancıdır ve bu inanç, felsefenin de hakikatidir.

7. *Canterbury'lu Anselm* ve Ortaçağ başlarının Platonizmi, tanrının yaratısı olarak evrenin salt akılla betimi gerektiği konusunda Augustinus'la uzlaşırlar. *Sola ratione* (salt akıl), Anselm için, *rationes necessaria*, yani zorunlu akıl ilkeleridir. Zorunlu ve hakiki bilgi akıl içinde bulunur. Bilginin yeşerdiği toprak akıldır. Anselm'le birlikte, hıristiyan apologetiği sistematik bir nitelik alır.

Hakiki bilgi sadece *olan*'a ilişkin değildir; o, *olması gereken*'i de görmeyi sağlar. O herşeyin kendisine bağlandığı, herşeyi kapsayan şey, *summa veritas*'dır. O kendisinden başka bir şeye dayanmaz ve ona ancak yaklaşılabilir. Bu da inanç yoluyla olur. İnanç burada hakikate götüren bir vesile (Occasio) de değildir; tersine o, bilgiyi hakiki bilgi olarak oluşturan şeydir. Çünkü akılsal olan ile yaratılmış olan birbirleri dışında değildirler. Akılsal olan yaratılmış olandan çıkar ve akıl yoluyla kavranan ile açınlanan (vahyedilen), bir birlik oluştururlar.

8. Ortaçağda bilgi problematiğinin doruğunda, evrenin, bir tanrısal yaratı olarak akılsal yoldan kavranması yer alır. Bilgi kuramları burada iki uçtan hareket ederler: Salt sübjektivizm ve salt rasyonalizm. Bin yıllık evrenseller tartışması da bu uçlar arasındaki gerilim içinde sürdürülür. *Aquino'lu Thomas*, dialektik bir bağdaştırmacılığa yönelir. O, tezlerini Aristoteles'e dayanarak ortaya koyar. Bilginin temeli duyumlardadır, ama bilgi ne aklın salt ve kendi başına sahip olduklarında (passiones propria) ne de sadece nesnelerin kendilerinde (res) ortaya çıkar. Yani bilgi, nesnelerle doğrudan kurulan bir ilişkinin ürünü değildir. *Cognitio*, düşünülen şeylerle objeler arasındaki ortamdır. Yani bilme, bir ortamdır (media) ve bilginin bu ortama ilişkin olma (medial) karakterinin yapı ve işlevini Thomas "species", "similitude", "intentio" gibi kavramlarla işler. Bilginin formel belirlenimi bilgi süjesinden hareketle ortaya konur (cognitio secundum, modus cognos-

centis). Aslında akıl, nesne kavramını oluşturmakla, kendi hakkında bir tanıya ulaşan bir refleksiyon içindedir. Bilgi içeriğinin formel modifikasyonunu Thomas "similitudo" olarak niteler. Böyle olunca, bilgi, süjenin objeyi yaklaşık ve benzer olarak kavramasının ürünüdür. Yani bilgi, düşünülmüş olanın obje olarak içsenmesi, dışta olanın (nesnenin) süje tarafından massedilmesi (assimilatio) ortamıdır. Bir ortam olarak yapılanan bilme içinde, obje kendi nesnel varlığının modusuna göre değil (secundum modum rerum), daha çok bir birlik momenti ile, yani madde ile form'un kompozisyonu olarak kavranır. Hakikat de, medial bilgi yapısında bir "compositum" olarak görünür. Süje ve obje arasındaki ortamdan hakikate gitme edimi "intellectus agens"dir. Bu edim içinde oluşan mantıksal yapılar "intention"lardır. Bu nedenle bilgi hakikati, tek yanlı bir ilişki içinde belirmez. Tersine, bilen öznenin (süjenin) değişen nitelikleriyle, bilinmek istenen nesnenin (objenin) değişen niteliklerinin "karşılıklı uyum"u olarak belirir. İşte bu yüzden bilginin yeri akıldır. Thomas'ın "intellectus agens" kavramı, buraya kadar sözü edilen bilgi öğretilerinin bir bireşimidir de.

Thomas'ın kuramı 14. yüzyılda temelli bir değişikliğe uğrar. Nesneler hakkındaki arasız bilgi, *Johannes Duns Scotus ve Ockham'lı William*'da soyut bilginin duyusal temeli olmaktan çıkar. Aracısız bilgi, tek tek şeyleri doğruca bir *intentio prima* içinde kendiliğinden kavrayan edimin ürünüdür. Genel kavram ya da evrensel (Universum),Ockhamlı'da özelin (species) ve intellectus agens'in yardımı olmaksızın, *actus primus*'un bir *actus secundus* içine yükseltilmesi, yani ilk ve doğrudan yönelimin, intentio prima'nın üzerinde bulunan bir soyutlayıcı refleksiyonla kazanılır. Bu yüzden genel kavramlar, evrenseller, tümeller birer *fictum*, birer yapıntıdır. Onlar aklın yaptığı, "yapıntısal" şeylerdir. Onlar birer *imago* (imge), birer sitimilitude(uygulamaya koyucu, hareket ettirici) dir. Onlara objenin özellikleri olarak bakılamaz. Onlar, çokluğu birlik içinde göstermeye yarayan işaretler, *significando*'lardır. Onlar tek, biricik benzemez olanı akılsal ve bilimsel yolla kavrama araçlarıdır. Bu yüzden onlar aynen yansıtan değil, "temsil eden" (suppeitiv) şeylerdir. Bilimin mantıksal/özerk alanı da onlarla temellenmiş olur. Öyleyse gerçeklik bilgisi, ancak böyle bir "temsil" yolu üzerinde olanaklıdır. Öyle ki, bilimin, kendi-

sine ilk elden, doğrudan ulaşacağı bir objesi yoktur. Başka bir deyişle, Ockhamlı için bilimin objesi, sanılanın tersine "gerçek olan" değil, onun üzerine geliştirilmiş kavram ve önermelerdir. Ama Ockamlı'nın "bilim"den anladığı şey, modern anlamıyla "scientia" da değildir. Ockhamlı'ya göre scientia, gerçek olanın, olup bitenin bilgisi basamağında kalan bir bilgi peşindedir. Oysa Ockhamlı için "bilimsellik"in asıl değeri metafizikte, psikolojide, ahlâkta ve hepsini içerecek biçimde teolojide görülebilir.

9. *Rönesans*'ta yeni düşünce motifleri öylesine çoktur ki, bu dönemde bilgi kavramının gösterdiği gelişime ancak özet halinde bakılabilir. 15. ve 16. yüzyıl filozoflarının çoğu natüralisttir. Onlar doğa hakkındaki bilgiye empirik nedenlerin araştırılmasından hareketle ulaşmayı önerdikleri gibi, insani bilginin kaynaklarının bir tarih ve toplum araştırmasıyla da gösterilmesi gerektiğini vurgularlar. Artık bilgi konusunda dialektik ve soyutlamacı yöntemlerle yetinilemez. Bilgi, sadece edinilen bir şey değil, yeniyi keşfetmek ve tanımak için bir araç da olmalıdır. Bu çağı simgeleyen şey *ars inveniendi*, yani bilgi yoluyla doğaya nüfuz etmek kadar, mevcudu değiştirmek, yeni olanı uygulamaya geçirmektir. Böylece, bir yanda doğa felsefesinde tümevarımcı yöntemler, öbür yanda tarihsel, eleştirici yöntemler ortaya çıkar. Bacon bir *scientia naturalis* (doğabilimi) ve ars inveniendi peşindedir. O, algıya dayalı bulgulama yönteminden, tümevarımdan hareket eder. Ama Bacon için de, tek tek şeylerin bilgisinden oluşan bir bireysel-tekil bilgiler topluluğunu düzenlemek için bir formlar öğretisine gereksinim vardır. Gerçi Bacon'un savları, yeni bir bilgi kuramının temellendirilmesine yönelik değildir, ama o doğabilimlerinde ve felsefede matematiksel yöntemin kullanılmasını gerçekleştiren 17. yüzyılın hazırlayıcısıdır. Matematik örneğinden hareket eden 17. yüzyıl, doğal olgu ve güçleri değişmez matematiksel büyüklüklere taşımak peşindedir. Doğa, tam bir mekanik süreç olarak yorumlanır *(Galileo, Kepler, Newton)*. Bilgi ilkesi, artık tözsel bir şey değil, olgu ve süreçleri belirleyen ve aydınlatan bir "mekanizm"dir. Bilgi, olgu ve süreçlerin akılsal yapılarının pekin (matematiksel-doğabilimsel) formüller içindeki betimidir. Nedensel çözümleme ve matematiksel yöntem, bizi objelerin, yani doğanın, devletin, hukukun, tarihin, dilin,

vb. hakiki bilgisine ulaştıracak dayanaklardır. Amaç objeler hakkında içeriksel bir bilgiye ulaşmaktır. Bu yüzden bilginin kendisi, onun yapısı, artık bir çözümleme konusu yapılmaz. Oysa matematiksel yöntemlerin pekinliği, bu yolla elde edilen bilginin hakikiliğini garanti edemez; eğer bilen özne (süje), kendisi ve sahip olduğu bilgisel olanaklar üzerine açık bir bilgiye sahip değilse.

Çünkü, bilgi, herşeyden önce ve daima, bilen öznenin (sujenin) kendisi hakkında oluşturduğu bir bilinci gerektirir. Bu bilinç, *cogito* bilincidir. *Descartes*, bu bilince yöntemli kuşkunun indirgemeye dayalı yolu üzerinde ulaşır. Ama cogito, bilgiyi içerik bakımından temellendiren bir yeti de değildir. Bu yüzden Descartes indirgemeye devam eder. Düşünme ediminin *(cogitare)* içeriğini belirleyen *cogitatio* (idea)'dur. Ama ideaların kendileri düşünme ediminin ürünü değildirler. O halde idea'nın içeriğini yapan şey nedir? Örneğin bizde bir ilk neden (causa prima) ideası ve bir sonsuz töz (substantia infinita) ideası vardır. Öyle ki, biz sonsuz tözü ancak ilk neden ideasıyla düşünebiliriz. Doğuştan gelen bu ideaların tasarımı, aynı zamanda en yüksek ve hakiki bilgidir. Cogito'yu da mümkün kılan koşul olarak bu sonsuz töz ideası, aynı zamanda tanrı hakkındaki bilgimizi de içerir.

Spinoza bilgi ve bilgi hakikati sorununu köktenci bir biçimde ele alır: "Tanrının dışında bir töz olamaz ve böyle bir şey kavranamaz." Herşey tanrı idesini izler. Bu yüzden Spinoza bilgi eleştirisini yadsır. Örneğin *vera* (hakikat) idesi refleksif bilginin normudur, ama kendisi refleksif değildir. Çünkü *veritas* kendi başınadır. Aklın kendisi, onun bilgisinden, *idea vera*'dan hareketle yeni bilgilere götüren bir araçtır ki, bu haliyle o dedüktif çalışan bir aygıttan ibarettir. İnsan, ilk hakikat idesine, herşeyi dedüktif olarak ondan çıkarabileceği bir içkin araç (instrumentum innatum) olarak sahiptir.

Descartes ve Spinoza öncelikle *more geometrico* tarzında inşa edilmiş bir bilgi sisteminin dayanacağı temelleri, doğuştan sahip olduğumuzu belirttikleri ve hakiki bilgi saydıkları idelerde (tanrı, sonsuz töz, vb.) bulup her türlü bilgiyi bu idelerden türeyen a priori önermelerden türetme yoluna giderlerken; *Hobbes, Locke, Hume,* onların başvurdukları metafiziksel kavramları bir yana bırakırlar ve on-

ların yerine, köken ve yapı bakımından "empirik" olan bilgi kalıplarını koyarlar. Gerçi bilgi "empiri" ile sınırlanamaz; ama doğuştan hakikatlere, idelere de bağlanamaz. Bilgi, bazı ögelerin birlikte çalışmasının bir ürünüdür. Bu bilgi ögeleri, bağlantı kurucu şeyler olarak (tekrar, anımsama, çağrışım vb.) yine de empirik kökenlidir. Bu yüzden bilgi ve bilgi süreci, tözsel bir bağlam olarak değil, işlevsel bir bağlam olarak anlaşılmak zorundadır.

Olgusal ilişkiler dışında, salt düşünsel ilişkilerden (relations of ideas) oluşan kendi içine kapalı bir bilgi kuramı temelden yoksundur. Olgulardan bağımsız, hakiki ve a priori bir bilgi tasarımı, olsa olsa *Berkeley*'in "immateryalizm"inde veya *Leibniz*'in monadlar öğretisinde düşünülebilir. Leibniz, 17. yüzyılın rasyonel ve kapsayıcı bir bilgi kuramına ulaşma konusundaki çabalarını birleştiren kişidir. O, bilgiyi özdeşlik ve yeterli neden ilkeleri üzerine kurar. Bu sistem içinde her obje, özünden belirlenmeye elverişli sayılır. Hatta yetkin bir işaretler sistemi (characteristica universalis) kurulabildiği takdirde (örneğin günümüzde sembolik mantıkçılar da böyle bir sistem peşindedirler), tam anlamıyla evrensel bir bilim ortaya çıkacaktır.

10. Empirist kuram, bilgi sorunundan doğuştan ideleri, metafiziksel kavramları ayıklama konusunda başarılı olursa da, bilgi sorununa yeterli bir açıklama getiremez. Rasyonalist kuram, kuşkusuz bilgiyi açıklar, ama bunu metafiziksel tasarımlara dayanarak yapar. *Kant*, eleştirici tutumuyla empiristleri izler ve bilgiyi tümüyle verilere dayatır. Ama öbür yandan o, a priori bilgi, anlık ve duyarlığın salt formları hakkında geliştirdiği kuramı ile rasyonalistleri izler. Bilginin temellendirilmesi, bilgi olanağının çözümlenmesi sırasında a priori olarak mevcut koşulları saptamakla olabilir. Ancak bu a priori koşullar, doğuştan ideler veya metafiziksel tasarımlar değil, bilgi objesini olanaklı kılan koşullardır. Bilgi, Kant tarafından, formel düzeyde "anlığın eylemi" olarak belirlenir ve bilgi bu haliyle, hiç kuşkusuz bir bireşimdir. Çünkü algı bile, a priori duyarlık momentleri (uzay, zaman) yardımıyla gerçekleşir. Ama obje, henüz bize algının gösterdiği şey de değildir. Obje, algının zihnimizdeki bağlantı kurucu ögeler (kategoriler) altında işlenmiş halidir. Zihnimizdeki bu bağlantı kurucu ögeler, bu kategoriler ise, bize objeyle birlikte verilmiş şeyler ol-

mayıp, objeye yönelmezden *önce* sahip olduğumuz şeylerdir. Öyle ki, hatta biz kendimizi bile objeye bağlı olarak tasarlayamayız; tersine, kendimiz hakkındaki bilincimiz de bu kategorilerle mümkün olur. Bu yüzden objenin de, önceden sahip olduğumuz bir bağıntı içersinde tasarlanması gerekir. Bağıntı kavramı ise, her zaman "birlik" kavramını gerektirir. Çokluğun zihnimizde birlik olarak kavranmasını olanaklı kılan şey de, herşeyden önce kendimiz hakkındaki bilincimiz, "ben-bilinci"dir. Bu bilinç sübjektif değil, "süjeler arası ortak" bir bilinçtir ve bu niteliğiyle aşkındır (trancendent). Buna göre bilgi, zihnin salt kavramlarının müdahalesi ile ve bu aşkın birlik tasarımı altında oluşur. Yani bilgi, empirik verilerin bir toplamı değildir. Öbür yandan bilgi zihnin salt kavramlarının tek başlarına yaptıkları bir şey de değildir. Kuşkusuz zihnin sahip olduğu bu salt kavramlar, bu kategoriler, duyusal olmayan, empirik kökenden yoksun tasarımlar (örneğin ideler) hakkında da kullanılabilir. Ama zihnin bu yolda kullanımı bilgi doğurmaz. Sonuç olarak bilgi, zihinde önceden bulunan bu salt momentler (kategoriler) ile duyusal içeriğin karşılaşmasının bir ürünüdür. Öbür yandan, bilgiye öngelen bu zihin kavramlarının, bu "akıl kategorileri"nin de bilgisine gereksinim vardır ki, salt akıl bilgisinin niteliğini saptamaya yönelik böyle bir çaba "transendental analitik"in konusudur. Bir başka deyişle transendental analitik, insanın kendi Ben'i hakkındaki bilgisinin eleştirisidir. Böyle olunca, o, bir zihin çözümlemesini aşar. Çünkü Ben, sadece zihin kategorilerine sahip değildir; onda bir *ereklilik* bilinci de vardır. Aslında obje hakkında zihin yardımıyla elde edilen bilgi tek başına anlamlı değildir. Bilgi, erekler koyan bir Ben için bir anlam taşır. Bu nedenle bilgi sorununun çözümlenmesinde salt akıl kadar ereklilik tasarımına da ihtiyaç vardır.

11. Kant'ın Salt Aklın Eleştiri'sindeki düşünceleri *Fichte* tarafından köktenci bir biçimde işlenir. O, bilginin sağlamlığını deney alanının üzerine bir üst-kritik getirerek sağlamak ister. Böylece felsefe, bilimlerin olanağını sağlayan koşulları sert bir biçimde tartışan bir forum'a dönüşür. "Şimdiye kadar felsefe diye adlandırılan şey, bilimlerin bilimi gibi bir şeydi". Aynı zamanda aklın kendiliğindenliği ve a prioriliği Fichte'de sistematik olarak felsefi refleksiyonun odağı olur.

Bilim öğretisi "insani bilginin en son temellerine yönelen bir bi-

lim" olarak akıl "sistemi"nin eleştirisini salt prepedeutik karakteriyle karşıtlık içinde dışa vuran bir bilimin öğretisi olarak, aklın kendiliğinden bir yaratıcılığı olduğu görüşünden hareket eder. Bu öğreti, bu yaratıcı güce (eylem) bakmaya çabalayan bir denemedir. İlk ve kendinden başka dayanağı olmayan "insani bilme temeli", böyle bir görüşün mutlaklığı üzerinde yatar. Mutlak olanın yapıcısı olarak özgürleşen şey, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir tavır alma, bir etkinlik olarak şu tümcede belirlenir: "Ben, kökeninde mutlak olarak kendi varlığını bulur."

Etkinlik, tüm bilgiyi yapan kayıtsız şartsız momenttir. O bir bilinç olgusu değildir. Tersine, tüm olgusal olan şeylerin kendi oluşumları içinde "görülebildiği" yerdir. O, süje ve obje arasındaki olgusal karşıtlık içinde tasarlanması gereken birliği yapan şeydir; süjeyi bilen, objeyi bilen, yapan odur. Bu birlik, süje ve obje arasındaki ayrılık olgusunun soyutlanması ile sonradan oluşan bir şey de değildir. O daha çok, bu ayrılığı mantıksal olarak öne alan temeldir. Süje-obje birliği ne sübjektif ne de objektiftir. Bu birlik, aracısız bir bakışla kavranır.

Önce, aracısız birliğe giden erk olarak böyle bir bakıştan hareketle, bu erk içinde yasası kendinde olan süje-obje birliğinden bir farklılaşma oluşur (form-içerik, yaratı-olgusallık, teorik akıl-pratik akıl). Erk bu ögelerin temel birliği olduğundan, bilgi içeriği, Kant'ta olduğu gibi veriler içinde görünmez, tersine kendisini bizzat kuran yaratıcı düşünceye a prioriliği içinde açılır.

Böylece felsefi tanıma,bir etkinliğin ürünü, hakikati kendine göre tam olarak kuran mutlak düşüncenin açımlanmasıdır. Bilginin her formunu meşru kılan evrensel yer budur. İnsani bilgi, derecelerine göre sonsuz, ama bu türe göre kendi yasasına dayalıdır ve tümüyle kendini yaratır. Fichte'nin transendental düşünmenin sistemini kurma çabası burada temellenir. Transendental düşünme Alman İdealizminin de temelindedir.

Schelling, bilgiyi "tarihsel açı"dan ele alır. Bilim bir sürecin betimi ve kurgusudur. Onun ilk basamağı invokation (geçmiş)dir. Daha sonraki bilimsel aşama explication (şimdi) dur. Bu süreç ne doğa ne de akıl yoluyla kavranılır olduğundan, "tarih"in bilgisi, bilgi, bir

farklılaşmamışlık halinden özdeşliğin farklılaşması ile oluşan "tarih"in kendisidir. Schelling, doğa, özgürlük ve tarih aşamalarında dizgeleşen bir transendental sistem peşindedir.

12. Fichte ve Schelling'te soyut bilme, süje ve objenin aracısız birliğini gösterir. Bu birlik ilke bakımından özellik taşıyan kavramlarla daima yetersiz, yani birbirine bağımlılık içindedir. *Hegel*, buna karşılık kavram yoluyla oluşan bu sistemin kendisini dışta bırakmayı savunur. Kavram ve nesne arasında kavram içinde oluşan farklılaşma hiçbir zaman salt bilmeye başvurulmadan, kendiliğinden ayırdedilemez. Soyut bilme işte budur. 1807'de yayınlanan "Tinin Fenomenolojisi"nde Hegel, kavram ve nesne arasındaki ayrılığı göstermeyi dener. İlke olarak alındığında kavramın ne olduğu çelişkilidir. Kavram, bir oluşumun ilk prensibi gibi bir şey değildir. Kendini mutlakta yansıtan, kendini görüden prensip olarak ayrı tutan şey de değildir. Kavram, birlik ve ayrılıkta içiçe geçmiş olarak görünen harekettir. Kant'ın transendental ben'i ve Fichte'nin mutlak birliği, çokluğu bilmenin nasıl ki ilk koşulu ise, kavram, tüm çokluklar karşısında mantıksal bir fazla oluştur ve bu mantıksal *fazla oluş* içinde salt formun her türlü ölçüyü aşan gelişmesi saklıdır. Bu yüzden de, kavram bir çelişkidir. Çünkü, o tüm içeriğini farklı kılınan bir şey, başkası (diğeri) olarak bulur. Aracısız birlik bu yüzden farklılıktır, salt olumsuzlukla aynı şeydir. Bilgi bu basamakta dışa dönük bir eylemdir. Bu eylem spekülatif kavramı gerektirir. Bu kavram salt bilme (mutlak kesinlik) ve mutlak hakikat arasındaki farkı kavrar ve bu, kavram içinde ortaya çıkar. Bu ortaya çıkmanın sonucu, form ve içeriğin somut birliği olarak kendini gösterir. Yani somut genellik olarak. Ama bu birlik tek-anlamlılık ve genelgeçerlilik anlamında bir birlik değildir. (Descartes, bunu açıklık ve seçiklik olarak tanımlamış ve böylece kavramın hareketini ister istemez yadsımak zorunda kalmıştı). Spekülatif kavram öğretisi, açıklık ve seçiklik açısından yargının mantıksal formunun kurgusudur da. Hegel'e göre bu kurguların çözümlenmesi spekülatif kavramları gerektirir. Bilgi, hakiki olanın bilgisi olarak olumluluk ve olumsuzluğun dialektik özdeşliğidir.

Hegel'in refleksiyon felsefesine dayalı eleştirisiyle hakiki bilginin son temelini bulma konusundaki spekülatif çaba, mutlak olan şeyin

felsefesini yapmakla mümkün olacak bir şeymiş gibi görünür. Tüm bilginin ortaya çıkması ve kurgulanmasını tinin mutlak hareketi içine sokmak, evren ve tarih hakkında bilimsel bilgiye dayalı genel ilgiyi doyumsuzluğa iter. Bu, bilimler problematiğine yeni bir yaklaşımı gerektirir. 19. yüzyılın bilgi kavramı spekülatif bir pozisyona sokulmaz. Ama Hegelce transendental felsefeye sokulan yanılgı bilgi kuramını, anti-spekülatif yönde yürümeye zorlar. Hegel, bilgi kuramını, transendental-eleştirel refleksiyondan yola çıkarak pozitif bilimlerin metodolojisine yönelmeye tahrik etmiştir.

13. Bilgi kavramının 19. yüzyıldaki gelişimi, bir yandan bilgiyi deneysel bilimlere ait bilgi formu içinde görür ve ölçütü buna göre koyar (pozitivizm); öbür yandan bilgi kavramı bir potentia haline dönüşür ve aklın kendi içindeki eğiliminin ürünü sayılır (Kierkegaard).

19. Yüzyılda *pozitivizm* (ya da empirio-kritisizm) bu problematiği bilim ve metodoloji bazında ele alır. Pozitivizmin bilgi kavramı sağın doğabilim idealine dayanır. Yani empiriye, mantığa ve deneye. Bilgi kuramının analitik bilim öğretisine dönüşmesi, bilgi kavramına yüklenen tüm metafiziksel yüklerin elenmesi sürecini belirler. *Avenarius, Mach* ve Viyana Çevresinin kurucusu *Schlick*, artık bilgi problemini a priorinin kurgusal anlamı, sübjektif bilinç ve mutlak hakikat arasındaki ilişki sorunundan hareketle ele almazlar. Tersine, konu, sağın olguları açıklama için gerekli yöntemsel tasarımları tartışma ile sınırlıdır. Bilginin sağınlığı ve açıklığı, süjeler arasında denetlenebilir olmasıyla garanti edilir. Bilime ait yöntemsel tasarımlar öylesine olmalıdır ki, bu tasarımlar dilsel düzeyde ortaya çıkan çok-anlamlılıkları giderebilsin. Kurgusal bir evrensel bilim dili *(Carnap, Neurath)* bu nedenle öylesine yorumlanabilmelidir ki, o hem bilimsel ilkelerin matematiksel yoldan aksiyomatikleştirilmesi talebini *(Hilbert)*, hem de dil çözümlemesi ve dil eleştirisinin sonuçlarını (Wittgenstein) içine alabilsin.

Matematiksel mantık, semantik ve semiotik, aynı zamanda pozitivizmin temel disiplinleri arasındadır. Bilimin bu disiplinler yardımıyla sağınlaşmış yöntemleri, ya sentaktik ve semantik anlam eleştirisine uygun olarak çelişkisizlik ve yanlışlanamazlık aracılığıyla, ya da prag-

matik olarak empirik araştırmaya başlamak için gerekli uygulamaya elverişlilik aracılığıyla doğruluğunu gösterir. Bilgi hakikati ile ilgili eleştiriler spekülatif bir doğrulama felsefesine başvurularak yapılamaz. Çünkü bilgi, mevcut olanın sağınlıkla ve kuramlar aracılığıyla ortaya çıkarılması ile bir taslak olarak oluşur *(Popper)*.

Yeni-Kantçılık, özellikle Marburg Okulu *(Cohen, Natorp, Cassirer),* esaslı olarak bir bilim kuramı olarak anlaşılırsa da, o pozitivizmden, bilgiyi bir ürün (simge) ve bizzat görü materyali ya da olgu olarak adlandırılabilen şey diye konumlamakla ayrılır. Bilgi, verilerin değil aklın bir ürünüdür. Bilginin spontanitesi, sadece verisel çoklukların bir sentezi olarak görülemez; tersine bilgi çokluk ve birliğin bir ürünüdür aynı zamanda. Bilginin tüm momentlerini ve bu arada bilimi de bir ürün olarak yorumlamakla, Yeni-Kantçılık sağın doğabilimlerine dayalı tek yanlı yönelmelerden kendini sıyırmış olur ve hem tarihsel bilginin ilkeleri *(Windelband, Rickert, Lask)* hem de önbilimsel bilginin temellendirilmesi *(Cassirer)* çabalarına yönelir. Böylece bilgi, temelinde bir ürün olarak anlaşılmış olur. Bilginin hakikati problemi de böyle ele alınır. Bilgiye artık gerçeklik ya da saptanmış olgularla karşılaştırmalar içinde elde edilen bir şey gözüyle bakılmaz. Tersine bilgi, bilgi aktına içkin olan bir ölçüt içinde temellendirilir, bu ölçüt de "değerler"dir. Değerler, varoluşlarını"geçerlilik" lerinde bulan şeylerdir.Bu nedenle bilgi kuramı zorunlu olarak bir "değer kuramı"na dayanmalıdır.

Bilgi kavramının potansiyelleştirilmesi, romantik eğilimlerle hiç de bağlantısı olmaksızın *Kierkegaard'ın* Hegel eleştirisinde kendini gösterir. Bu eleştiride Kierkegaard, kavram ve gerçekliğin birliği idesini paradoksal bulur ve objektif bilgi kavramının karşısına "kendine maletme" ve "sübjektif hakikat" kavramlarını koyar. *Nietsche,* hiç kuşkusuz pozitivist bir bilgi kuramından hareket etmez. Tersine onun için belirgin soru, bilginin anlamıdır. "Bilginin bilgisi" ona göre bir "naivite"dir ve "pessimizm"in ifadesidir. "Bilgiyi kendisi için istemek, bu altında moralin yattığı son tuzaktır". Onun için şeytan "bilginin en eski arkadaşıdır". Öbür yandan, "biz bilenler" derken ifade edilen şey, yeni bir ahlâka bağlı "daha yüksek bir tarz"a göre kendini gösteren insandır. Yani bilgi yaşamın yükseltilmesi için bir araç ve kalıptır. O

"en sonunda yaşam için önemli olan bir değeri gösterir".

Yaşama felsefesi (Bergson, Simmel, Dilthey, Scheler) bu bakış açısını geliştirir ve bilgiyi empirik ya da rasyonel bir evren kurgusu olarak gören görüşü kökünden yadsır. Bilgi, insanileşmiş bir anlam boyutu içinde oluşur. Ya da özü bakımından insanın vital-psişik derinliği ile belirlenir. İnsan (Nietsche, *Freud, Klages)*, bilginin yorumlandığı odaktır. Böylece bilgi kavramı üzerine mevcut yanlış görüşler ortadan kaldırılabilir.

Aynı sıralarda *Brentano*'dan *Meinong* ve *Husserl*'e uzanan ve objeden yola çıkan bir düşünsel gelişim vardır. Bilgi problemi burada *intentionalite* kavramından yola çıkarılarak işlenir. Akt ve içerik ilişkisinin yeni bir tarzda ele alınmasıyla Husserl'in "salt fenomenolojisi", öz'de (eidos) olgular karşısında *yeni objeyi* bulur. "İrreal", aşkın olarak indirgenen fenomen, araştırmanın ve bilginin objesi olur. Fenomenolojide bilginin kavram ve anlamını belirlemek, önce bir "tutum" değişikliği ile olanaklıdır. Çünkü bilgi köktenci-aşkın anlamda bir "soyut varlık" olarak salt bilincin kendine ait apaçıklığıdır. Böylece bilgi, "öz'ü tanıma"yı ifade eder. Yani salt içkinlik halinde görülebilir olan eidetik durumun betimini. Salt içkinlik halinde kurgulanmayan herşey edietik indirgeme içinde kapalı kalsaydı, Husserl'e göre bilgi olanağı ortadan kalkmaz, tersine bu olanağa yol açılırdı. Çünkü bu indirgeme olmadan herşey kuşkulu kalır, salt biçimde temellendirilemez ve rastlantısal bir şey olurdu. İndirgeme objeye ait yükü (Bezug) elemez. "Tüm görü aktlarında biz bir 'kendisi olan' görürüz". İndirgeme, kuşkulu bir tezi ortaya atar: "Dünyanın rastlantısal olduğu tezi, benim salt ben'imin ve benim ben-yaşamı'mın tezinin, yani 'zorunlu' ve kesinlikle kuşkudan arınmış olan ben tezinin karşısındadır." Bilgi altında yaşantı ve durum ilişkisi anlaşıldığı sürece, fenomenolojinin "temel bilim" olarak kesin ve betimsel olarak bilgi olanağı sağladığı ileri sürülür.

Yaşama felsefesinin objektif bilgiyi kısıtlaması *personalistik kuramların* bilgi kavramı için de işlevseldir. Bilimin kuramsal açılımı insani-personel varoluş üzerine bir refleksiyon üzerinde ortaya çıkar. Pozitivist bilgi kuramı ve spekülatif akıl metafiziğinin birbirleri karşısında yer almaları içinde *personalizm (Brunner, Ebner, Buber, Ro-*

senzweig, Blondel, Lavelle, Berdjajew) mantıksal formlar ile *tinsel varoluşa* ilkece geçilemeyeceğini (Ebner), tinsel varoluş karşısında mantıksal formlarının yetersizliğini savunur.

"İnsan nedir?" sorusuyla sadece bilimler değil, aynı zamanda idealist geleneğe bağlı felsefeler (Yeni-Kantçılık, yeni idealizm) de sorguya çekilir. O aynı zamanda teknik devrimle kendine yabancılaşan bireyi kendi tinsel kişiliğinin bilincine taşımalıdır. Bilgiyi deney bilgisi ya da spekülatif bilgi olarak konumlamak, ancak sevgi ve inanç sayesinde mümkündür. (Buber). Buber'in temel kategorisi olan "arada olmak", insanlar arası oluşumların yeri ve taşıyıcısı olarak teorik-pratik bakımdan tek bir odak noktası anlamına sahip değildir. Ama o insanlar arasında olup biten karşılaşmalar içinde belirir ve bununla her türlü normatif/a priori belirlenimden apayrı bir şeydir. Bunun gibi, pratik aklın özerkliğinin altında, süjeler arası personel ilişkiler yatar. Çünkü varoluşun özgürlüğü ilkesel bir açın (vahiy-Offenheit) içinde *Seni deneylemenin* anlayıcı derinliği içinde oluşur.

Varoluşçu felsefe de, personalizm, yaşama felsefesi ve fenomenolojinin vardığı sonuçları derler ve bilgiyi (tanıma-Erkennen) bir kuram içine sokmaz. Varoluşçuluk bu tür kuramlara, kuramsal-bilimsel refleksiyona bağlı bu tür yaklaşımlara, bunlara evreni yönlendirici bir nitelik atfedildiği için *(Jaspers)* ya da kendine özgü olmayan bir varlık tarzı konumladıkları için (Heidegger) karşıdır. Varoluşçuluk, fenomenolojik/analitik tarzda ele alınan bir varoluş (Dasein) ve evren kavramı üzerinde çalışır. Varoluşçuluğun ilgisi,insani varoluşun kendine özgülüğünü ve kendinden temelliliği üzerindedir. Heidegger için varlığın anlamı objektifleştirilemez. Varoluş (Dasein) ve varlık (Sein) birbirlerinden ayrılamazlar. Bilginin varoluşsal işlevi, "Varlık ve Zaman"da, "dünyada olmanın bir varlık tarzının bilgisi" olmasında belirir. Bu bilgi hakkında normatif bir kuram geliştirilemez. Daha sonraları Heidegger, "Varlık ve Zaman"da betimlenen ve bilgiyi düzenleyen varoluş erkini "varlığın hediyesi" olarak kendi içeriksel niteliği içindeki erk olarak anlar. Varoluş erkinin "kader"i deyimi içinde çağsal-tarihsel bir tarz içinde, bilgi kavramı, varlığın herhangi bir zaman içinde *kendine gönderme* yoluyla işlev kazanan bir şey olur.

Tüm felsefesini fundamental ontoloji olarak gösteren Heidegger,

felsefenin, varoluşun aydınlatılması çabası olduğunu söyler. Sistematik bütünlüğün (mutlak hakikat) erişilmezliği kuşkusuz kendi kökenini anlayıp güven altına almak zorundaki insanın varoluşsal (boş) çabasının konusudur. Bu çaba bizzat mutlak hakikatin erişilemezliğini simgeler. İnsan kuşkusuz evreni, özgürlüğü ve bununla ilgili şeyleri deşifre edebilir. Ama bu deşifre etme sonsuz bir süreçtir.

Bilgi ve tarih arasındaki ilişki Alman İdealizminden bu yana felsefi tartışmaların en belirgin konusu olarak kalmıştır. En yetkin biçimi ile tarih Hegel'de betimlenir ve tüm felsefi sistemin momenti olursa da, *tarihçi kuram,* tarihi kapsamlı bir sistem içine sokmayı bir yana bırakır. Tarihin kendisi artık tüm sistemlerin ortaya çıktığı alan ve ortam olur.

Marx, tarihin antagonizmini kavramsal bir sistemle "bağdaştırmak" dan kaçınır. O bilgiyi gerçek olanın akılsallaştırılması (Hegel) olarak betimleyen felsefi savın toplumsal-ekonomik durumdan kopukluğunu vurgular ve spekülatif kavramları yerleştirildikleri yerden koparark, toplumsal gerçekliği değiştiren pratiğe uydurmaya çalışır. Böylece bilginin özerkliği ortadan kaldırılmış olur. Marx bilginin özerkliğini sadece onun mübadele aracı olmasından ötürü kaldırmaz, öbür yandan bilgi, sınıfsal tarihin bir represantasyonudur ve tarihsel süreci içeriksel olarak belirleyen şeylerin toplamıdır.

Bilgiyi zamana bağlı olmayan bir genelgeçerlilik olarak görmeye çalışan tüm savların göreli olduğunu ve her tarihsel sürecin bu bakımdan kendine özgü bir özerkliği bulunduğu söyleyen *Dilthey* için temel, bilgiyi, *yeniden kuran bir anlama* olarak kavramaktır. Süje, kendini, yine kendisi tarafından konulmuş şeyler içinde bağımsız ve soyut bir varlık olarak kavrayamaz. Tersine o, tarih tarafından belirlenmiştir ve onun tarafından tutuklanmıştır. Bu nedenle insanın hem kendini hem de evreni bilmesi ancak *hermeneutik* sayesinde, tarihsel konumu yorumlamak yoluyla olanaklıdır. Hermeneutik, dilde, süjeler arası bildirişim ortamını bulur. Dil, aynı zamanda insanın kendini tarihsel olarak anlama olanağı sağlayan bir ortamdır da. Çünkü dil, insanın sübjektif olarak kendini ve evreni deneylemesinin bir objektivasyonudur ve bu niteliğiyle bilginin de taşıyıcısıdır. Dilin objektifliği,

tarihi, bir eylem bağlamı ve bir akış olarak belirlemek için başvurulacak ana temeldir *(Gadamer)*.

Yeni-Kantçılık, evrensel bir değer sisteminin objektifliğini varsayarak, tarih hakkında aşkın-mantıksal bir kavram kurma olanağını araştırırken; varoluş felsefesi, yaşama felsefesi (ya da oluşsal felsefe) tarihin hermeneutik yoldan kavranmasına yönelir ve bilgiyi kendi tarihsel bağlamı içinde ele alan aşkın-eleştirel bir görüş geliştirmeye çalışır. Bilgiyi tarihle ilgili bir olay olarak gören tüm denemelerde, deneye dayanan kendine özgü bir pozitivist hermeneutik kendini belli eder.

Bilgi kavramının geçmişine bakıldığında, bu geçmiş çok yönlü bir tözleştirme ve tözleştirmeyi yadsıma, somutlaştırma ve formelleştirme denemeleriyle doludur. Bu eğilimler arasındaki gerginlik, günümüz felsefesinde de karakteristiktir.

KAYNAKLAR

GEYSER, J., *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie*, 19[illegible]

CONRAD-MARTIUS, H., *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, 1912

SCHNEIDER, P./SAAME,O., *Positivismus und seine Probleme*,1968.

HEINEMANN, F., *Neue Wege der Philosophie*, 1929.

HEINEMANN, F., *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1929.

PAP, A., *Analytische Erkenntnistheorie*, 1955.

STEGMÜLLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 1965.

ASTER, E.v., *Prinzipien der Erkenntnislehre*, 1913 (Bkz.: *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İ.Ü.Ed. Fak. yayını -çev-)

HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, 1969.

HÜNERMANN, P., *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, 1967.

LANDGREBE, L., *Phaenomenologie und Geschichte*, 1968.

EWALD, O., *Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, 1905.

CARSTANJEN, F., *R.Avenarius' biomechanische Grundlegung der Erfahrung*, 1894

BUZELLO, H., *Kritische Untersuchungen von Ernst Mach's Erkenntnistheorie*, 1911.

STEGMÜLLER, W., *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, 1957.

SPECTH, E.K., *Die sprachphilosophische und ontologische Grundlagen im Spaetwerk Ludwig Wittgensteins*, 1963.

WELLMER, A., *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl Poppers*, 1967.

ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft*, 1968 (Albert'in görüşleri için bkz: E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, Çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, 1989 -çev-).

WECK, E., *Der Erkenntnisbegriff bei Paul Natorp*, 1913.

MILLER, A./POSTOWSKA, B., *Das Problem der individualistischen Begriffsbildung bei Heinrich Rickert,* 1955.

EISLER, R., *Nietsches Erkenntnistheorie und Methodologie,* 1902.

HILPERT, C., *Die Untersuchungen der Intuition bei Henri Bergson,* 1914.

INGARDEN, R., *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson,* 1923.

CUEPPERS, C., *Die erkenntnistheoretische Grundlagen Wilhelm Diltheys,* 1933.

ERXLEBEN, W., *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit, Untersuchungen über die geschichtlichen Stellung von Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften,* 1937.

ALTMANN, A., *Die Grundlagen der Wertethik. Max Schelers Ethik- und Seinslehre in kritischen Analyse,* 1931.

POELL, W., *Wesen und Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit Berücksichtigung der Phaenomenologie Husserls und Schelers, 1936.*

MARCUSE, H. *Reason and Revolution,* 1941 *(Mantık ve İhtilâl* adıyla Türkçeye çevrilmiştir -çev-).

BRAUNBEHRENS, H.V., *Klages' Lehre vom begrifflichen Erkennen,* 1937.

SCHNEIDER, K., *Zur Kritik der Urteilslehre Franz Brentanos,* 1915.

BERGMANN, G., *Realism. A critique of Brentano und Meinong,* 1967.

ADORNO, T.W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phaenomenologischen Kategorien,* 1956.

TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* 1967.

PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers, 1963.*

TEMEL BİLGİ KURAMI ELEŞTİRİSİ VE BİLGİ KURAMI TARİHİ

SCHLICK, M., *Allgemeine Erkenntnistheorie,* 1925.

SCHLICK, M., *Über das Fundament der Erkenntnis,* 1934.

HILBERT, D., *Die Grundlagen der theoretischen Logik,* 1927.
COHEN, H., *Kants Theorie der Erfahrung,* 1871.
COHEN, H., *Logik der reinen Erkenntnis,* 1902.
CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* 3 cilt 1923/29.
WINDELBAND, W., *Geschichte der abendlaendischen Philosophie im Altertum,* 1923.
WINDELBAND, W., *Geschichte der neueren Philosophie,* 1928.
RICKERT, H., Der *Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transsendentalphilosophie,* 1928.
RICKERT, H, *Die Grenzen der naturwissenchaftlichen Begriffsbildung,* 1924.
LASK, E., *Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre,* 1911.
LASK, E., *Die Lehre vom Urteil,* 1912.
HABERMAS, J., Erkenntnis und Interesse,
DILTHEY, W., *Schriften,* 12 cilt, 1922.
BRENTANO, F., *Die Lehre vom richtigen Urteil,* 1956.
GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode. Gründzüge einer philosophischen Hermeneutik,* 1960.
BISCHOF, N., *Erkenntnistheoretische Grundlagenprobleme,* 1966.
IPSEN, G., *Zur Theorie des Erkenntnis,* 1926.
SCHUPPE, W., *Erkenntnistheorietische Grundlagenprobleme,* 1966.
ZELLER, E., *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis,* 1862.
ÜBERWEG, F., *Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus,* 1859.
VOLKELT, J., *Erfahrung und Denken,* 1886.
VOLKELT, J., *Gewissheit und Wahrheit,* 1918.
KÜLPE, G., *Erkenntnis und Naturwissenschaft,* 1910.
DRIESCH, H., *Über die Grundlagen der Erkenntnis,* 1890.
BECHER, E., *Erkenntnistheoretische Untersuchungen,* 1906.
HÖNIGSWALD, R., *Grundfragen der Erkenntnistheorie,* 1931.

DOĞA FELSEFESİ

GERT KÖNIG

A.GENEL

Batı düşüncesinde karşılaşılan en eski teorik çabaların "doğa felsefesi"ne ilişkin çabalar olduğu söylenebileceği gibi, hatta, doğa felsefesi, Batı felsefesinin en eski "disiplin"i olarak da gösterilebilir. Ama hemen şunu da belirtmek gerekir ki, doğa felsefesine ait problemler, bugünün felsefesinin de en güncel problemleridir. Öbür yandan *bir* doğa felsefesinden de sözetmek yanıltıcı olabilir; çünkü bu ad altında birbirinden oldukça farklı uğraşlar toplanmıştır. Bu nedenle, genel olarak "doğa felsefesi" deyince "doğa" üzerine bir "felsefe" anlaşılacağından, önce "doğa" sözcüğünün anlamlarına kısaca bakmak gerekir.

1. Doğa Kavramı

İnsan dillerinde pek az sözcük"doğa" sözcüğü kadar "geniş bir çerçeve ve zengin bir içerik"e sahiptir *(Classen,* Doğa Sözcüğünün Tarihi, 1898, s.5). Grekçe *physis* sözcüğünün asıl anlamı "phy" kökünden gelir. "phy", filiz verme, doğma, döllenme ve (organik) gelişme sürecini gösterir (Grek felsefesinin herşeyi canlı sayan bir doğa felsefesiyle (hylozoizm) başladığını biliyoruz -çev-). Kavram giderek çok zengin bir anlam içeriğine sahip olmuştur. Sofistler, tanrının yaptığı (yarattığı) bir şey olarak *physis* ile insanın yaptığı yasaları (nomos), kural olarak koyduğu şeyleri (thesis) ve beceri ve zanaatla şekillendirmelerini (techne) birbirinden ayırırlar. Aristoteles'te *physis* sözcüğünün asıl anlamı, her tekil nesnede hareket ettirici şey olarak bulunan ve herşeyi birbirine bağlayan yasalılıktır. İlk kez Stoa'da physis, kendi kapalı düzeni içinde parçalarından biri olarak canlılığı (Lebendigkeit, hayat) da içeren bütün ya da "genel doğa" olarak kavranır. Ama bununla birlikte, physis, -köksel anlamına uygun olarak- yine de, anorganik doğadan, hayvanlardan (zoo) ve insanın ruh

(psyche) ve akıl (logos)ından ayrı ve bunlara karşıt bir şey olarak, bitkilere ilişkin özel bir yeti olarak da anlaşılmaya devam eder. *Cicero*, Grekların *physis* kavramını Roma'ya *natura* olarak aktarır. Köken bakımından "natura"nın da anlamı, sürekli bir doğma, açma ve belirme etkinliğidir ve tüm varlık buradan oluşmuştur. Ama Grekların *physis* kavramının etkisi altında *natura* sözcüğünün anlam alanının çabucak genişlediği de görülür. *Natura* sözcüğü, daha sonra *Lucretius*'da dört ana anlam kazanır: 1. herşeyde bulunan yaratıcı güç, 2. bu güç tarafından yaratılmış olan evren, 3. tek tek yaratılmış şeyler, 4. doğa düzeni. Sözcüğün Almanca'ya 9. ve 10. yüzyıllarda"Natur" olarak geçtiği görülür; ama sözcüğün tüm anlamıyla tanınması ancak 16. yüzyıldan sonra olur ve 17. yüzyılın sonunda modern fiziksel doğa kavramına ulaşılır.

Bu nedenlerle, "natura" ya da "natur"dan sözedildiğinde, sözcüğün çok görünümlü arka planına eğilerek hangi anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Çok genelinde bakıldığında, bugün "natur" sözcüğü, ya cisimsel şeylerin kavramı, yani *maddi doğa kavramı* ya da bir şeyin öz-belirleniminin kavramı, yani *formel doğa kavramı* olarak anlaşılıyor. Daha sağlam bir belirleme, ancak maddi ve formel doğa kavramlarının karşıtlığından kalkılarak yapılabilir. Örneğin formel doğa kavramı için karşıt kavramlar, "doğa-dışı" ya da "doğal-olmayan"; maddi doğa kavramı için ise, "kültür", "değer", "norm", "teknik", "tarih", "toplum", "sanat", "ahlâk", "tin", "ruh", "akıl", "bilinç", "özgürlük", "insan", "kutsallık", "tanrı", vb. olabilir.

2. Doğa Felsefesi Kavramı

"Doğa felsefesi" adı oldukça yakın zamanlara aittir. Terim, bir zamanların "doğa metafiziği", "doğa*nın* felsefesi", "spekülatif fizik" gibi eşanlamlı deyimleriyle birlikte, aslında *Seneca*'nın kullandığı bir terim olan "philosophia naturalis" deyiminin karşılığı olarak 18. yüzyıl Aydınlanmasında özel bir disiplin adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Antikçağ gibi Ortaçağ da, "doğa felsefesi" ile

"doğabilimi" arasında hiçbir ayırım tanımıyordu. *Physis* üzerine bir öğreti olarak *physike epistème,* kavranmış olsun olmasın, içerdiği tüm varlıkla "kosmos" üzerine bir öğretiydi. Burada üç alan ayırdediliyordu: "Anorganik" doğanın öğretisi olarak *kosmoloji;*"organik" doğanın, organizmaların öğretisi olarak *teleoloji* ve son olarak da *psikoloji* (Karş.: *Leisegang* "Fizik", cilt 39, 1941). 17. yüzyılda psikoloji bu üçlüden ayrıldı; geri kalan iki disipline birarada (doğa felsefesi ve fizik yanında) *fizyoloji* de dendi. *Verulamlı Baco* (Francis Bacon), bugün empirik-betimleyici doğabilimi kavramına o zamanlar verilen adla "historia naturalis"i, "doğa felsefesi" veya "doğa öğretisi" (doctrina de natura)'nden ayırdı ki, bu sonuncusuna bugün uygun düşen şey, bir bakıma *teorik fizik*tir. İlk kez 18. yüzyılda fizyoloji, bugünkü anlamına uygun bir anlam içeriği kazanarak doğa felsefesinden ayrıldı. Ama bu ayırımlara koşut olarak, *physica speculativa* ve *physica empirica,* yine bunun gibi, *physica experimentalis* ve *cosmologia generalis* ayırımları da yapıldı (Wolff). Aslında bu ayırımlardan ancak sonuncusu bugünkü *doğabilimi* ve *doğa felsefesi* ayırımına uymaktadır. Bu son deyimler, özellikle *Holbach*'ın "Doğanın Sistemi" (1770), *Kant*'ın "Doğabiliminin Metafiziksel İlkeleri" (1786) ve *Schelling*'in "Bir Doğa Felsefesi Taslağı" (1799) adlı yapıtlarında yerleşik olarak kullanılarak yaygınlaştı.

3. Bir Doğa Felsefesinin Olabilirliği ve Görevleri

Felsefe ile tek tek bilimlerin birbirlerinden ayrılmalarından buyana, şu soru hep sorulagelir: Doğabiliminin yanısıra, artık bir doğa felsefesi olanaklı mıdır? Bir doğa felsefesinden bir bilimmişcesine sözedilebilir mi? Bu sorulara pek çok yanıt da getirilmiştir. Herşeyden önce, bağımsız bir konusu ya da özel bir yöntemi olmadığından dolayı, yani kendi iç çelişkilerinden ötürü, daha sonra da yararsızlığından, aşkınlığından ve daha da önemlisi tek tek bilimlerin araştırmalarına zarar vermesi ve engel olması yüzünden bir doğa felsefesinin olabilirliği toptan yadsınabilir. Bu görüş, özellikle 19. yüzyıl doğabilimcilerinin *Schelling* ve *Hegel*'in spekülatif doğa felsefelerine gösterdikleri şiddetli tepkiyi de dile getirir. 20. yüzyılda ise, bir doğa

felsefesinin "bilimsel" olma karakteri taşıyamayacağı ileri sürülür. Çünkü "bilim", doğru önermelerden oluşan bir sistemdir; buna karşılık "felsefe", olsa olsa, önermelerin anlamlarını *zihinsel* ve fiziksel insan etkinlikleri ve davranışları bakımından aydınlatan bir etkinliktir (Schlick, Wittgenstein). Böyle olunca, doğa felsefesi, açık bir şekilde, ancak doğabiliminin yanında yer alan bir disiplin olarak görülmüş olur. Gerçekten de 20. yüzyılda artık doğabiliminden kopuk ve ondan bağımsız bir doğa felsefesine yer bulmak söz konusu olamaz. Ama bu durumda doğa felsefesi ile doğabiliminin karşılıklı ilişkileri problemi ortaya çıkar. Bu konuda şunlar söylenebilir: Aslında her iki inceleme tarzının "eşdeğer" olduğunu söyleyenler kadar araştırma konuları bakımından esastan farklı olduğunu belirtenler de vardır. Bu inceleme tarzları eşdeğer iseler, kuşkusuz özdeş de olabilirler (örneğin *Haeckel*'in doğa felsefesi ile doğabilimi arasında fark gözetmeyen monizminde olduğu gibi). Öbür yandan onlar özdeş değil de, sadece *eşcinsten* (genidentik) olarak görülebilirler ve böyle olduğunda doğa felsefesi "gelişmemiş" bir doğabilimi sayılabilir (*Becher*, "Doğa Felsefesi", 1914). Yani doğa felsefesi, "ihtiyatlı" bir doğabilimi olmayı benimsediği ve sonuçlarının "olasılıkla kabul edilebilir" olduğunu kabullendiği sürece doğabilimiyle eşcinstendir. Ama doğa felsefesi, doğabilimlerinin sonuçlarını bir toplu doğa betiminde, bir "evren tablosu"nda birleştirdiği ve "doğabilimlerinin en genel bölümü" olarak kavrandığında (*Ostwald*, "Doğa Felsefesinin Temelleri", 1913), o doğabiliminin "ulaşılan son noktası"da olabilir (*Ziehen*, bu yönelimi, nihai anlam ve değer probleminin yanıtlanmasında bir "tümevarımcı metafizik"in kurulmasına doğru giden "doğabilimsel-birleştirici" yönelim olarak adlandırır). Tüm bu belirlemelerde, doğa felsefesi ile doğabiliminin bir ortak zemine dayandırıldığı saptanabilir. Duruma doğa felsefesi açısından bakıldığında, doğa felsefesi hem felsefeye, hem de doğabilimine dayanan bir alan olarak görülebilir (*Apelt*, "Doğa Felsefesi Kavramı ve Doğa Felsefesinin Görevleri", Fries'e Armağan Yazıları, cilt I, 1930). Ama aynı doğa felsefesi, özerk ve doğabiliminden ilkece farklı ve bağımsız bir disiplin olarak da görülebilir. Öyle ki, doğa felsefesini böyle görenler sadece Fichte, Schelling, Hegel gibi geçen yüzyılın spekülatif filozofları da değildir.

Örneğin günümüzde *Diamat*, doğabiliminin, ilkelerini, genel dogmalar olarak felsefenin içinde hazır bulduğunu söyler. Yani doğabiliminin varoluşu doğa felsefesine bağımlıdır.Bu yüzden de, doğa felsefesi ile doğabilimi arasındaki ilişkiler, birer bağımlılık ilişkisi olarak türlerine göre sınıflandırılabilirler. *Lask* ve *Litt*, doğa felsefesi ile doğabilimi arasındaki ilişkileri "refleksiyon basamakları" açısından sınıflandırırlar. Doğabiliminin görevi, öncelikle, maddi ve organik dünya, yani görünür gerçeklikteki objeler üzerine deney yapmaktır. Daha sonra felsefi bir görevin yerine getirilmesi gerekir. Bu görev, ilk basamakta, bu empirik obje kavrayışı üzerine mantıksal ve yöntembilimsel bir refleksiyonu gerçekleştirmektir. İkinci basamakta ise, giderek bizzat doğabilimlerinin dayandığı koşullar araştırılır; yani burada ilk basamaktaki refleksiyon üzerine bir refleksiyon sözkonusudur. Bu koşullar, ister üzerinde tartışma gerektirmeyen "değişmez koşullar" (*Spranger, Dolch*) yani düşünce yoluyla kavranan ilişki tarzları; ister a priori yapılar (*Kant* ve diğerleri) olarak görülsünler. Özellikle bu noktada doğa felsefesine uygun düşebilecek olan görev, doğabilimsel teoriler içinde her zaman sürekli olarak bulunan bölümleri, yani "apriorizma"ları saptamaktır. Bunlar, örneğin insan zihninden çıkan yapılar olarak "ideal empirizmalar", "fenomenalizma"lar olarak (doğaya ilişkin her türlü saptama işinde ortak olan) evrensel görü-formlarıdır ve en sonda gerçekliğe ilişkin olarak geriye kalan herşey için "real empirizma"lar vardır (*Meyer/Abich*, "Biyolojinin Düşünce Tarihi Bakımından Temellendirilmesi", 1963). Doğabilimsel sonuçları dayanılması gereken taban (baz) olarak gören bir doğa felsefesi anlayışına karşı olarak, "tümevarımcı metafizik", bu sonuçları "baz değil, tersine problem" olarak görür (*May*, "Doğa Felsefesinin Temelleri, 1949, *Ziehen*, Doğa Felsefesinin Temelleri, 1922); yukarıda sözü edilen birleştirici bir doğa felsefesi yanında, maddi ve psişik olguları biraraya getiren bir "psiko-fiziksel" doğa felsefesinden sözeder ve buradan hareketle kendi "bilgi-kuramsal doğa felsefesine" yönelir. O, bilgi olayında iki öge ayırır: İndirgeme (İ) ve sinir sistemi (S). Biz, indirgeme yoluyla olup biten herşeye *objektif* olarak oluşmuş şeyler gözüyle bakarız. Oysa, böyle bir indirgeme için *sübjektif* bir öge olarak sinir sistemine ihtiyaç vardır. Doğabilimlerinin sonuçlarını değerlendirme sırasında bu

ayırımı hep yapmak gerekir. Buna göre doğabilimsel anlamda "genel obje tasarımı", S ögesine (sinir sistemine) bağımlı İ ögesinin (indirgemenin) ürünüdür. Buradan hareketle, doğabiliminin dayandığı ilkelerin niteliği problemi, "ilkeler problematiği" (*May*) konusunda sık sık şu yanıtın verildiği görülür: "Doğaya ilişkin önermelerimizin gerçekten de doğaya ilişkin olup olmadıkları veya ne dereceye kadar ilişkin oldukları sorulduğunda belirtilmek istenen bir şey de, burada bir *ilişkisizlik*'e rastlanabileceğidir "(*May*, agy. s.11). "Doğabilimsel nesnellik"ten sözedilirken, burada bizim tarafımızdan "kavranan" şey ile "gerçeklik"in birbirleri yerine konuldukları "apaçık"tır. Doğabiliminin mutlaklığı iddiasına karşı, bu sorundan kalkılarak şu soruya kadar varılabilir: "Doğabilimi tarafından çizilen bu evren tablosu gerçekliğe uygun mudur?" (*Hübner*, "Doğa Felsefesi Ne demektir" Philosophia Naturalis, cilt 7, 1962). Doğa felsefesi, doğabilimsel araçlarla açıklanamayacak, ama doğabilimi için "bağlayıcı" olduğu da gözden uzak tutulamayacak olan problemlerle uğraştığı sürece, bir "uygulamalı" felsefedir. O giderek, metafiziksel, fenomenolojik, varoluşsal, ontolojik, bilgi-kuramsal ve mantıksal kanıtlamalar içinde, doğabilimlerinin ve onların özel konularının "bir araya getirilip bütünlenmesi" uğraşıdır da (*Bense*, "Doğa Felsefesi Kavramı", 1953). Artık şunu söyleyebiliriz: Doğa felsefesi olmaksızın doğabilimi "kör"; doğabilimi olmaksızın doğa felsefesi "boş"tur. Bu yüzden belki de doğa felsefesinin alanını en genel şekilde şöyle betimleyebiliriz: Doğa felsefesi, doğa (natur) hakkındaki bilgimizin olabilirlik ve gerçekliğe uygunluk koşullarını irdeleme çabasıdır.

4. Doğa Felsefesinin Tarihi

Jöel, doğa felsefesinin ilk çıkış yerini mistisizmde bulur ("Doğa Felsefesinin Mistik Düşünceden Kök Salışı", 1926). *Feyerabend*, mitolojik evren tasarımı ile yeni İon düşüncesi arasındaki farkı, dogmatizmden rasyonalist eleştirelliğe geçişteki tutum farklılığıyla açıklar. Bu tutum farklılığı, mitolojik bir tasarım olarak "mutlak doğruluk" tasarımı ile "parçalı hipotetik doğruluk" tasarımı arasındaki farklılığı da

kapsar. Feyerabend'e göre, bu tutum farklılığı, bugünün fiziği içinde de eskidenberi varolan bir çatlağı görmemizi sağlar. Bu çatlak, günümüzde de kesin sonuçlar peşindeki "mitolojik düşünme tarzı" ile *Einstein*'ın eleştirel rasyonalizmi arasında belirmektedir. Einstein, hiçbirinden kesin geçerlilik beklemediği, tersine sadece "kendi içinde anlamlı olan teoriler" ortaya atmıştır. (*Feyerabend,* "Fiziksel Bilginin Özelliği ve Geçirdiği Aşamalar", Physikalische Bulletin, 1965, s.197). Gerçekten de bir doğa felsefesi tarihi, doğa felsefesinin ne olduğunu belirgin kılabileceği gibi, o aynı zamanda genel felsefe tarihine de halkalanır. Herşeyden önce, doğa felsefesi ile doğabiliminin birbirlerinden ayrılmalarına kadar olan bir doğa felsefesi tarihi vardır. Ama bu tarih aynı zamanda "teorik felsefe ile doğabilimlerinin tamamen birbirlerine geçmiş halde çalışmalarının da tarihidir" (*Dingler*, "Doğa Felsefesi Tarihi" 1932, s.V). Öbür yandan tüm doğa felsefesi tarihi iki bölüme ayrılabilir: "Klasik" ve "modern" doğa felsefelerinin tarihleri. *Jöel* ile birlikte, doğa felsefesinde üç "klasik" çağ ayırdedilebilir: Sokrates öncesi, Rönesans ve Romantik. Doğa felsefesinin "modern" bölümü *H.v.Helmholtz, E.Mach* ve *W.Ostwald* gibi öncülerden başlatılabilir. (Ama burada "modern" sözcüğünün aynı zamanda 19. yüzyılda Alman İdealizminin dağılmasından sonra Alman İdealizminin doğa felsefesini bilimsel olmayan bir düşünsel hayalcilik olarak görenler tarafından bu doğa felsefesini tahkir için kullanıldığını da anımsamak gerekir.) Özellikle *Ostwald*'ın "Doğa Felsefesi Yazıları" (1902-1921), doğa felsefesine ilişkin sorunlar için genişliğine bir tartışma zemini oluşturmuş ve giderek doğa felsefesi, sistematik şekilde uğraş verilen bir felsefe alanı olmuştur. *R.Carnap* ve *H.Reichenbach* tarafından yayınlanan "Bilgi" (Erkenntnis) dergisi (1930-1940) ile *E.May* tarafından kurulan "Philosophia Naturalis" dergisi (1950'den beri) bu konudaki çalışmaların yoğunlaşmasını sağlamışlardır.

5. Çağdaş Doğa Felsefesinde Ana Akımlar

Günümüz doğa felsefesinde "doğa" ve "doğabiliminin doğası" üzerinde yoğunlaşan tartışmalarda, aralarında sayısız geçiş ve bağlantı bulunan şu kutuplar ayırdedilebilir: Skolastik, fenomenolojik, kategor-

yal-ontolojik, mantıkçı-empirist, a priorici-eleştirel, belgeleyici-işlemci (sertistik-operatif), *metafiziksel, dialektik* ve *bilgici* (epistemogen) doğa felsefeleri.

(Yeni) Skolastikçiler, doğa felsefesini "ilk nedenden yola çıkan doğa açıklaması" olarak anlıyorlar (*Seiler*, "Doğa Felsefesi", 1948). Bu açıklama, doğabiliminin doğa açıklamasına karşıt olarak, doğayı "daha kolay görülebilir olan nedenler"den yola çıkarak görmeyi amaçlıyor. Bu nedenler, ilk nedenler olarak *Aristoteles*'in dört nedeni olabilir veya "ilk varlık nedeni" olarak değişen şeylerin (varolanların) "öz"ü ya da herşeyi belirleyen en sondaki ontolojik ilkedir. Bugün bu akım, öncelikle şunu göstermek istiyor: "Relativite teorisi ve kuantum fiziğinin sonuçları da -doğru anlaşılıp, arı şekilleriyle 'eleştirildiklerinde'- zorlanmaksızın bir realizm içine sokulabilir" (*Büchel*, "Fiziğin Felsefi Problemleri", 1965, s.12). *H.Conrad-Martius*'un doğa felsefesine ilişkin araştırmaları da, Aristotelesçi-skolastik eğilimden oldukça etkilenmişlerdir; ama yine de burada *fenomenolojik* bir bakış ağır basar. Fenomenolojik tutumda önce *Max Scheler ve H.Weyl* ("Matematik ve Doğabilimi Felsefesi", 1927) adları anılmalıdır. Fenomenolojik tutuma oldukça yakın, ama bu arada empirik araştırmaya da oldukça bağlı bir akım da *kategoryal-ontolojik doğa felsefesidir. (N.Hartmann, H.Plessner* ve özellikle de *G.Jacoby).* Burada, tek tek özel bilim alanlarının araştırma sonuçlarından kategoryal olarak "objektif-real" ve "ideal" varlık yapılarını "birlikli biçimde açığa çıkartmak" esastır. *Mantıkçı-empirist doğa felsefesi*, kendisini bir "doğabilimsel felsefe" olarak anlar. Bu tutumla o, çoğu kez sembolik mantığın yöntemsel araçlarıyla çalışır (Bu nedenle *Bense*, bu felsefeyi "sağın doğa felsefesi" olarak da adlandırır). Bu felsefe, herşeyden önce, tamamen doğabilimine yönelmiş olarak, doğabiliminin kullandığı yöntemleri çözümler. Bu nedenle o, ilk planda bir "araştırma mantığı"dır (*Popper*, 1966); "doğabiliminin yöntem öğretisi" ve "bilgi mantığı"dır veya doğabilimlerinin "bilim teorisi"dir. Ekstremist yanıyla bu tutum, her türlü "metafizik"i yadsımasıyla sivrilir *(Carnap, Schlick, Reichenbach).*

Apriorici-eleştirel doğa felsefesi, Kant'a ve Yeni Kantçılara *(Natorp, Cassirer, C.F.V. Weizsaecker, P.Plaass, L.Schaefer)* ve *Fries*'e *(Yeni*

Friesçi Okul) dayanarak, Kant'ın tezlerine, özellikle de a priori konusuna döner ve bilgi koşullarının aynı zamanda bilgi objesinin de koşulları olduğunu saptamak ister. Bu konumda sürekli olarak şu vurgulanır: Doğabilimini her türlü metafizikten arındırmak "boşuna bir çaba"dır; çünkü böyle bir şey bizzat doğabiliminin olabilirliğini ortadan kaldırır. *Helmholtz*'un, her metafiziksel iddianın olgulara ilişkin yanıltılı çıkarımlarla ilintili olduğu veya (ve bu yüzden) saklı bir deney önermesini her zaman için içerdiği hakkındaki görüşüne dayanılarak, örneğin her deney önermesinin de saklı olarak bir metafiziksel iddiayı içerdiği veya a priori olarak bize ait bir sanı (Trugschluss) ile ilintili olduğu sonucuna varılır (*Nelson*, "Metafizikten Bağımsız Bir Doğabilimi Olabilir mi?", 1908). Dingler'in gösterimci-işlemci tutumu da bir a priori tanır. Ama bu Kant'ın "aşkın"a priosi değil,tersine "yöntemsel" bir a prioridir. Onun "yöntemsel felsefe"si, ölçüm aygıtlarının yapımında ve bunların doğaya uygulanmasında, matematiksel formüllerin açıkça etkilediği ve bu yüzden de "doğa"dan çıkmamış olan bize ait bir yapının her zaman öngeldiğini göstermeye çalışır. Buna göre biz, gerçekliği, ancak ve ancak insan eliyle (manuel) gerçekleştirilen biçimlemelerin (matematiksel formüllerin ve ölçüm aygıtlarının) yolu üzerinde, başka bir deyişle, işlemselciliğin (operationalism) yolu üzerinde kavrarız.

Metafiziksel doğa felsefesini, öncelikle, doğabilimsel nesnellikle yetinmeyen, ama yine de bu nesnelliği "tümevarımsal" olarak ele aldıktan sonra onu aşmak isteyen tutum olarak göstermek istiyoruz. "Tümevarımsal metafizik" (*Bavink, Wenzl* ve diğerleri), doğabilimlerinin sonuçlarını, istenç özgürlüğü, yaşamanın kökeni, evrenin sonsuzluğu, ruhun ölümsüzlüğü, v.b. hakkındaki metafiziksel sorulara yanıt getirmek bakımından değerlendirir. İkinci olarak burada, doğabilimlerinin sonuçlarının bir felsefe sistemi içinde biraraya getirilmesi ve bu sonuçların sistemi "doğrulaması" denenir. Ama böyle bir sistemin temelinde, genel bir evren açıklaması yapmak için evren-dışı, yani aşkın mercilere (Instanz) başvurulur (O.J. *Hartmann, Whitehead, Weiss, Hartshorne, Wenzl). Doğa mistisizmine* dayalı olan ve çoğunlukla biyolojik gözlemlerin yönlendirdiği araştırmalar da bu gruba girerler.

Diyalektik materyalizmin ilkelerini doğa araştırmasına uygulayıp kullanmayı deneyen ve modern doğabiliminin sonuçlarını bu ilkeler yardımıyla anlamaya çalışan *Diamat*, doğabilimi ile felsefe arasında bir "ittifak" kurmak ister (Karş.: *Korch,* "Felsefe ve Doğabilimi İttifakı", 1964, s.235 ve devamı). Ama diyalektikçiler grubuna *diyalektik idealizm ve transendentalizm (Gonseth, Bachelard, Bernays;* "Dialectica" dergisi) yandaşları da girer. Bunlar, "diyalektik yöntemle, bilimsel önermeler topluluğunu, aşkın (transendent) önermelerin sonlu, mümkün olduğu kadar küçük bir demetine dayandırmak" isterler. (*Bense,* "Model Doğa Felsefesi," 1949, s.14) :

Son olarak *bilgici (epistemogen) doğa felsefesi*ni, esas olarak yöntembilimsel bir bakış altında çalışan ve bir doğa felsefesinden epistemolojik problemler üzerinde çalışmayı anlayan, bu bakımdan yukarıda anılan akımlara tam olarak girmeyen çalışmaları anlıyoruz. Burada ağırlık ya doğabilimsel yöndedir ve fizikçilerin, biyologların vb. kendi araştırma alanları üzerine çeşitli yorum denemelerini kapsar (Kopenhag Okulu ve diğerleri) veya ama daha çok, ağırlık genel bilgi teorisindedir. (*May, Henry-Hermann, Frey, Henneman* ve diğerleri). Bu akım, "ontolojik doğa felsefesi"yle en az oranda ilgili görünüyorsa da, burada da öncelikle polemikçi bir bakış olmaksızın, çeşitli kanıt ve karşı-kanıtların mümkün olduğu kadar biraraya getirilmesiyle bir toplu betime ulaşılmak istenir.

Buraya kadar belirtilerden saptanabileceği gibi, doğa felsefesine ilişkin bu çok çeşitli çabalar, temelde, çeşitli bilgi-kuramsal veya metafiziksel tutumlara halkalanırlar. Çünkü "doğa" üzerine her belirlemenin ardında özel metafiziksel veya bilgi-kuramsal bir kavrayış ve şema bulunur. Burada naif ve eleştirel realizm üzerinden sübjektif ve objektif idealizme; rasyonalizm üzerinden işlemselciliğe ve ekstrem empirizme ve ilgili olarak pozitivizme kadar uzanan bir yelpaze vardır. Anılan tüm akımlar, bu epistemolojik kalkış noktalarına göre tek bir çizgi üzerinde de değildirler ve çoğu kez birbirlerinden aldıkları şeylerle oldukça ilginç "çözümler" üretirler.

Hiç kuşkusuz "bir" doğa felsefesinin sistematik betimi, tüm bu kalkış noktalarını ve bakış açılarını uygun şekilde gözler önüne sermek zorundadır. Bu ise burada mümkün değildir. Bu yüzden biz, burada

ancak bize en önemli görünen problemler üzerine eğilen çalışmalara değinmek istiyoruz.

B. "ANORGANİK DOĞA" FELSEFESİNİN ANA PROBLEMLERİ

1. Fiziksel Gerçeklik

Fiziğin ana yöntemi *ölçme*dir. Çünkü fizik bir yandan "empirik gerçekliğin ardındaki temel nedenler"i bir yana bırakmak, "metafizikten arınmak", "metafiziksel özleri devre dışı bırakmak" isterken, öbür yandan da"öznellikten sıyrılmak" peşinde olan bir bilim olarak, bu iki talebe en uygun yöntemi *ölçme*de bulmuştur. Ölçme, fiziksel fenomenleri (nesneler, durumlar veya süreçleri) "sayılar"a dayalı bir düzenleme içinde ele alma yöntemidir. Bir başka açıdan ölçme, ölçülecek nesne ile ölçünün birbirlerine uygunluğunun saptanmasıyla ilgilidir.Buna göre fiziksel bakımdan önemli olan şey, nesnel durum ve değişmelerin ölçümlerle saptanmasıdır. Fiziksel "gerçeklik", ölçümler içinde görünebilir. Böyle olduğu içindir ki, doğada "kendi içkin yasalarına dayalı bir düzen" olduğu hakkındaki bir (metafiziksel) kabul, ölçüm yoluyla asla kavranamaz ve bu yüzden böyle bir kabul her zaman problematik kalır. "Gerçek olan şey", bizler için ancak ölçüm süreci içinde açığa çıkartılabilir. Böyle olduğu içindir ki, fizikşel gerçeklik hakkında bir tasarıma da, ancak ölçüm sürecinin çözümlenmesiyle geçilebilir. Ölçmede dört koşul ayırdedilebilir: birincisi, kullanılan ölçü sisteminin uygunluğu; ikincisi, ölçme tarzı; üçüncüsü uygun ölçüm aygıtlarının seçimi ve dördüncüsü, seçilen ölçüm aygıtlarının kullanımı, yani ölçüm aygıtlarının ölçülecek fenomenlere uygulanması. İlk üç koşul, aslında keyfi uzlaşımlara dayanır. Çünkü burada önceden konulmuş bir "ölçüm teorisi" vardır ve daha sonra ölçüm aygıtları da seçilen ölçüm teorisine göre belirlenirler ki, *Carnap* ölçüm aygıtlarının saptanmasında da beş türlü uzlaşımdan sözeder. Bu beş uzlaşım, ikisi "topolojik", üçü "metrik" olmak üzere iki gruba ayrılır. Ölçülebilir büyüklükler, seçilen "ölçüm teorisi"ne ve uzlaşımlara dayanılarak tanımlanırlar ve buradan hareketle fenomenlerle ölçüm değerleri

olarak sayılar arasındaki uygunluklar (ya da uygunsuzluklar) empirik olarak araştırılır. (Karş.: *Juhos-Schleichert*, "Klasik Fiziğin Bilgi-Mantıksal Temelleri", 1963). Bu demektir ki, uzlaşımsal olarak "serbestçe" saptanan ilk üç koşuldan sonra, dördüncü koşula yani ölçüm aygıtlarının fenomenlere uygulanmasına geçilmiş olur. İşte, ölçüm aygıtlarının fenomenlere uygunluğu konusunda bu noktada klasik ve modern fiziği birbirinden ayıran yere gelmiş oluruz. Klasik fizikte şu kabul ediliyordu: Yöntemler fenomenlere uygun düşmüyorsa elenebilirler, ama fenomenler her zaman için kendilerine uygun niceliksel yollarla sağın biçimde ele alınabilirler. Buna karşılık modern fizik, ilkece, bu konuda artık ötesine geçilmez sınırlar bulunduğunu (*Planck*'ın etki kuantumu), yani fenomenlerin "ölçülebilirlik"lerinde aşılmaz engellere gelip dayanıldığını belirtir. Buradan bakıldığında, bir nesnenin "gözlemlenme"sinden nasıl sözedilebileceği problematiktir. Buradaki sorun, yalnızca mutlak sağlamlıkta (tam hassas) ölçümlerin olanaksızlığı sorunu da değildir (*Born*, "kesinlik" fikrinin fiziksel bakımdan artık anlamsız olduğunu göstermiştir); hatta, artık "gözlem" dediğimiz şeyin yorumunda bir değişiklik yapma gereğine ilişkindir. Klasik fizikte "gözlem", fiziksel nesnelliğin saptanmasındaki ana işlevlerden biri olarak yer alıyordu. Buna karşılık bugün "gözlem"e kurgusal bir rol atfediliyor. Artık "gerçekliği saptamak"dan değil, daha çok "gerçekliğe yönelme"den sözediliyor. Artık günlük dil, modern fiziğin sonuçlarını anlatmada büyük ölçüde "kaba" kalmaktadır. Örneğin mantıkçı empirist *Kaila* ("Gerçeklik Sistemi Üzerine", 1936), *gerçeklik kavramlarının sıradüzeni*nden sözeder. En temelde, duyumsal-empirik olarak deneylenebilen gerçeklik görünümünün kavramı vardır. Bu gerçeklik, zamansal algılama dizileri içinde beş duyunun (optik, akustik ve dokunmasal) bize gösterdiği gerçekliktir. Kaila buna "sıfır basamağındaki gerçeklik" adını veriyor. O, bu gerçekliğe ait duyusal fenomenleri iki türe ayırıyor: Optimal ve optimal olmayan. Optimal fenomenler, büyük "içerme değeri"ne sahiptirler; yani bunlar öbür fenomenlerin tümevarımsal yolla izlenmesinde ve ilişkilendirilmesinde en büyük geçişliliği sağlarlar. Örneğin "fiziksel uzay", sıfır basamağındaki optimal fenomenlerin ilişkilendirilmesi (içerlenmesi) ile tümevarımsal olarak elde edilen bir bağlantı sistemi olarak görülebilir

ki, Kaila, "fiziksel uzay"ı, bu nedenle sıfır basamağındaki gerçeklikten elde edilen "birinci basamak gerçeklik" olarak tanımlar. Fiziksel nesne, buna göre, bu uzayca içerilmiş obje olarak "fiziksel cisim"dir. Ama "fiziksel cisimler", yine öbür türden fiziksel cisimler olarak "ölçüm aygıtları" aracılığıyla ölçülürler ki, fiziksel gerçeklik, burada artık "ikinci basamak gerçeklik" olarak görünür. Öyleyse, fizik biliminin konusu olan gerçeklik, optimal fenomenler arasındaki bağlantıların bir sistemi, yani "ikinci basamak gerçeklik"tir. Herşeyi en sonunda biricik gerçeklik ögeleri (sıfır gerçeklik) olarak gözlemcinin duyusal izlenimlerine indirgeyen bu mantıkçı pozitivist saptamalara karşı *Kopenhag Okulu,* mantıkçı empiristlerin "olgu" kavramlarının problematik olduğunu belirtir. Bu okul, atomlara ilişkin deney sonuçlarını anlamlandırmak gibi bir girişimle 1927'de bir grup Kopenhaglı fizikçinin (*Bohr, Heisenberg* ve diğerleri) çalışmalarıyla oluşmuştur. Bu okula göre, bizi çevreleyen "makro-evren"in doğrudan gözlenen olgularını açıklama tarzı, atomlar alanında, "mikro-evren" de artık hiç de geçerli değildir.Öyle ki "gerçek" sözcüğü, artık sadece günlük yaşam sürecine ilişkin bir kullanım içinde geçerli ve anlamlıdır. Örneğin böyle bir kullanım içinde "gerçek", gözlenmiş olup olmamasından bağımsız olarak, uzay ve zaman içinde "objektif" olarak varolan durum ve süreçlerin adıdır. Oysa elektronlar bu anlamda "gerçek" değildirler; tersine elektronlar, "makro-evren"in gözlem araçları ve aygıtlarıyla yapılan deneylerin bize telkin ettirdikleri soyutlamalardır. Ve en önemlisi, biz elektronları, bu "makro-evren"e göre yorumlamakta, örneğin onlara parçacık (korpuskül) veya dalga olarak bakmaktayız. Yani elektronlar dünyasına bizim için "mümkün olanın alanı"ndan, yani kendi makro-evrenimizin gözlemleme olanaklarıyla eğiliyoruz, yani bu dünyada da yerleşik "gerçeklik" tasarımımıza uygun düşecek nesneler ve olgular arıyoruz. Oysa, atomlar evreni nesneler ve olgular evreni değildir. Örneğin ona makro-evrenimizden kalkıp benzetmeler yoluyla bir "kürecikler veya kum tanecikleri evreni" (Bavink) gözüyle de bakamayız. Kısacası bu evren, makro-evrenimizin kavramlarıyla betimlenemez; biz,makro-evrenimizin kavramlarıyla, onun bir "eğilimler" ve "imkânlar" evreni olduğunu söylemekle yetinmeliyiz. Kopenhag Okulunun ve özellikle *Heisenberg*'in kuantum teorisini yo-

rumu ("Fizik ve Felsefe", 1959, s.28 ve devamı) şunu göstermiştir: Makro-evrende olduğu gibi,mikro-evrende de her türlü deney, ister istemez klasik fiziğin kavram ve olanakları içinde yapılır. Ama ne var ki, bu kavramlar doğaya (mikro-evrene) hiç de uygun değildirler. Böylece, bizim zorunlu olarak klasik fiziğin kavramlarına bağımlı olan evren betimimiz ile mikro-evren arasında paradoksal bir durum ortaya çıkar. En sonunda fenomenlerin istatistiksel karakterinden beliren bu paradoks asla giderilemez. Dilimizi kökten değiştirmekle de bir başarıya ulaşamayız. Çünkü klasik fiziğin kavramları, tüm doğabilimleri için taşıyıcı nitelikte dilsel koşullar durumundadırlar. Teorinin matematiksel formülasyonu içinde hiçbir çelişki olmadığı saptansa da, parça-dalga düalizmi, aynı gerçekliğin iki farklı betimindeki düalizm olarak, "temel bir güçlükten daha fazla bir şey olmadığını"nın görülmesine hep ihtiyaç gösterecektir (Heisenberg, agy, s.33). Öyleyse, dış dünya, yani bir gözlemciye kendi ölçüm aygıtlarıyla açık bir sistem, Kopenhag Okulunun yorumuna göre, artık ancak potansiyel bir karakter taşır. Bu sistemin betimi hiç kuşkusuz, bir gözlemcinin tanıma yoluyla (empirik olarak) bildiği şeylere ilişkin çıkarımlar anlamında "objektif"dir; ama artık "gerçek" (real) değildir. Kopenhag Okulunun bu yorumuna yöneltilen tüm eleştiriler ise, -klasik fiziğin temeli olarak- "objektif-real gerçeklik" kavramının fizikten dışlanması gibi bir durumdan duyulan kaygılardan kaynaklanırlar. Bununla birlikte bu gibi kaygılar temelsiz sayılabilir; çünkü klasik fizikte kendisine özellikle yönelinmiş şey olarak "olgu", aynı zamanda kuantum teorisinde de aynı rolü oynar.

Eleştirel realizm, bu konuda ilkece başka bir yol izler. Buna göre klasik fiziğin kavramlarının "gerçeklik"e upuygunluğundan da, onların modern fizikte bir parça-dalga düalizmi içinde görünmelerinden de sorumlu olan, aslında "duyusal bilginin aracılık işlevi"dir. Eleştirel realizm, duyusal algılamalara ilişkin kavramlarla varlık, töz,nedensellik gibi ontolojik-öndayanaksal (fundamental) kavramlar arasına belirgin bir sınır çizer. Buradan yola çıkılarak,"gerçeklik" ile "uzay ve zaman içindeki gerçeklik" kavramlarının özdeşliği reddedilir. Örneğin *Büchel* (agy.) *Junk*'a katılarak, kuantum teorisinin sonuçlarını tek-anlamlı bir

biçimde yorumlayabilmek için varlık kavramını temelden değiştirmenin zorunlu olmadığına işaret eder. Bunun için mikro-evrenin uzaysallık ve zamansallığından vazgeçmek yeterlidir. Öyle ki, böylece fiziksel "gerçeklik", yine de objektif olarak kendi-başına oluşmuş (An-Sich-Bestandes) şey olarak yorumlanır. Bu açıdan mikro-evrenin "olgular"ı da, Kopenhag Okulunun yorumuna da uyacak şekilde "doğa olguları" (Naturafacta) diye adlandırılabilirler. Çünkü bunlar (*hermeneutik*teki adlarıyla) "artefaktlar" denilen olgulardan farklı olurlar. "Artefaktlar" (yapay olgular), insandan bağımsız halde bulunmayan,tersine mevcut doğa olanakları içinde yaratılmış, "yapılmış" ve sıradan her gözlemci için geçerli kılınmış olgulardır. Örneğin yukarıda da belirtildiği gibi, kendi-başına-varolan "gerçeklik" bir "naturafacta" iken, "uzay ve zaman içindeki gerçeklik", uzay ve zaman gibi insana bağımlı boyutlarla her gözlemci için geçerli kılınmış bir "artefacta"dır. Yani eleştirel realizme göre, "naturafacta" olarak bir "objektif doğa" yanında, insana verili halde, yani "artefacta" olarak bir "kavranan doğa" vardır.

En sonunda "fiziksel gerçekliğin objektifliği ve genelgeçerliliği" probleminin bir kısmî problemi olarak da görülebileek olan parça-dalga düalizmi,başka tarzda çalışmalara da konu oluyor. Örneğin sözkonusu düalizmden yaygın olarak anlaşılan bir şey de şudur: Hazırlanan deney türüne göre, elektronlar kendilerini ya parçacık (korpüskül) ya da dalga olarak göstermektedirler. Ama bu iki durumu birbirlerini *tamamlayıcı durumlar* olarak görmek gerekir. Buradaki "ontik dualite" daha derinlerde yatan "ontolojik", yani varlığın özüne ilişkin bir dualite olarak anlaşılabilir. Buna karşılık Kopenhag Okulu ve ekstremist pozitivist teoriler böyle bir ayırımı anlamsız sayarak reddederler. Onlara göre bu ikisi belli ölçülerde aynı şeydir. Kopenhag Okuluna ve pozitivist teorilere karşıt olarak ise, örneğin *diyalektik* kalkış noktasından hareketle, sözkonusu dualite aslında apaçık bir şey olarak görülür *(Rosenfeld)*. Örneğin *Diamat*, bu dualitede, maddenin genel yasalarının bir somutlaşmasını, birlikli-çokluklu, yani diyalektik-çelişkili bir evrensel ilkeyi görür. *(Blochinzew, Alexandrow, Omelyanowski, Wawilow* ve diğerleri). *Reichenbach* ("Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri", 1949) ise, bu dualitede bir "birbirini ta-

mamlama" ilişkisi görmenin "nedensel kurala-uygunsuzluklar (anomaliler)"a yol açacağını belirtir. Çünkü fenomenler evreni, bizler için, "içsenmiş" şeyler olarak "inter-fenomenler"e tanımsal yoldan nüfuz etmekle kazanılmış bir "evren"dir. İşte tam da bu yüzden böyle bir "evren", bizler için kurala-uygunsuzluklardan (anomalilerden) arınmış bir halde kurgulanamaz. Bu durum, evreni parçacıklardan oluşmuş bir şey olarak görmekle kurulan bir "parçacık dili" için olduğu kadar, bir "dalga dili" için de geçerlidir; buna karşılık bir "nötr dil"in kullanılmasıyla bu yetersizlikler ortadan kalkabilir, ama mantıksal bakımdan "üçdeğerlilik" yine de ortaya çıkar. Her üç dil de aslında kuantum mekaniğinin mümkün yorumlarını içerirler. Reichenbach, işte tam da bu özellikte, yani kuantum mekaniğinin çok çeşitli diller altında yorumlanabilmesinde, atomlar evreninin makro-evrenden özünde değişik birşey olarak görülmesi için yeterli ve zorunlu niteliği bulmaktadır. *Feibleman'*ın "perspektifler teorisi", dualiteyi hem ontik, hem de ontolojik sayar ("Belirsizlik İlişkisine Yeni Bir Bakış", *Ratio* dergisi, sayı 3, 1960, s.119). Feibleman, obje hakkındaki çeşitli görüşleri, objeye bakış biçiminin "taşıyıcılar"ı olarak görür. Ona göre, örneğin "kesinlik" ilkesi bile, salt yöntembilimsel ve bununla ilgili olarak, ancak araçsal bir tarz olarak geçerlidir. Kesinlik, doğa olguları karşısında bizlerin başvurduğu bir yöntemsel sınırlama şeklidir. Bunun gibi, kesinlik de, tek-anlamlılık da (Eindeutigkeit) doğanın gösterdiği değil, bizim onda bulmak istediğimiz şeylerdir. (*v.Laue* de bu konuda Feibleman gibi düşünür). Bu yüzden ontolojik açıdan bakıldığında, parçacık ve dalgayı, temsil edici şeyler ve ilgili olarak da betimleme tarzları saymak gerekir. Bunları "herşeyin ardında yatan" ontik özler olarak görmek yanlıştır *(Büchel, Wilmsen* ve diğerleri). Hiç kuşkusuz parçacık da, dalga da "gerçek" (real) şeyler diye tanınırlar; ama onları geleneksel töz-ilinek bağlantısı içinde görmek de yanıltıcıdır. Onlar, kendi-başına-varolan (töz) ve kendi başına varolmayıp da varoluşlarını bu kendi-başına-varolandan alan (ilinek) olarak bir varlık modifikasyonu içinde görülmeksizin, karşıt varlık görünümleri olarak kavranabilirler *(Wilmsen)*. Bu dualizm, actus-potensia (fiil-kuvve) kavram çiftine başvurularak da giderilemez. Çünkü bir nelik (mahiyet, Wesen), potansiyalite taşıdığı düşünülsün düşünülmesin, bizler için ancak

aktüel (fiili) halinde kavranabilir bir şeydir. Bu yüzden fiziksel ölçümlerle yapılan belirlemeler, ontolojik varlık betimlemelerinden bambaşka şeylerdir *(Dessauer,Dingle ve Dingler). Bohm*, fiziksel ölçümlerle yapılan belirlemelerle ontolojik belirlemeler arasında burada ortaya çıkan karşıtlığın "yumuşatılması"ndan yanadır. Bohm'a göre, çeşitli "gerçeklik"lerden sözedilebilir ve -niceliksel bakımdan çeşitli- gerçeklik görünümlerinin sınırsız bir sıradüzeni ile çalışmak pekala mümkündür ve bu gerçeklik görünümlerinden her biri, temelde yatan bir öndayanaktan hareketle tutarlı şekilde açıklanabilirler. Ama yine de çeşitli fiziksel "modeller" aracılığıyla yeniden bir "birlik" bulma yolunda çaba sarfedilebilir. Örneğin bu gibi "birleştirici" veya "birliğe getirici" (unitarik) modeller, bir parçacık statiğine dayatılabilir *(Weizel, Fènyes)*. Örneğin *Landè*, 20. yüzyılda oluşmuş olan "dualite kült'ünü ve dualiteyi herşeye rağmen "tamamen klasik tarzdaki" bir kaç basit ana-kabulden kalkarak aşmayı dener. Birlikli modeller geliştirme konusunda dalga tasarımından da yola çıkılabilir (*Schrödinger, Einstein* ve diğerleri). Ve son olarak parçacık ve dalga tasarımlarını kombine etmeye çalışan model geliştirme denemeleri de vardır (*Bohm, de Broglie, Bopp, Kaila* ve diğerleri).

2. Töz, Uzay, Zaman

Klasik fizikten modern fiziğe geçişi karakterize eden bir şey olarak, sık sık "tözleştirmeden arınma"dan sözedilir. Bir objenin tüm özelliklerinin değişmez-özdeş taşıyıcısı olarak töz kavramı, modern fizik açısından erişilmez bir şey olarak görülür. Ne var ki, buna rağmen, *Mittelstaedt* ("Modern Fiziğin Felsefi Problemleri", 1956), töz kavramının kuantum mekaniği içinde de rolü olduğunu, bir "kuantum mekaniğinin töz kavramı"ndan da sözedilebileceğini, hatta bunun tanımlanabileceğini belirtir. Ama kuantum mekaniğinin töz kavramı, artık klasik fizikte olduğu gibi, bir fiziksel sistemin tüm özelliklerinin taşıyıcısı değildir; tersine töz kavramı, artık, çelişki içermeksizin gözlem objesine uygun düşen özellikler toplamı olarak tanımlanabilir. Artık şuna iyice dikkat edilmelidir ki, fiziksel açıdan maddi töz hakkında doğrudan doğruya hiçbir şey söylenemez. Töz "felsefi" bir

kavramdır ve her özelliğin bir taşıyıcısı olduğu varsayımına dayanır.

"Fiziksel Gerçeklik" başlığı altında, klasik kavramların kuantum mekaniği hakkında kullanılmazlığı problemine değinmiştik. Örneğin modern fiziğin eleştirel realizm kanadından kalkılarak yapılan bir yoruma göre *(Büchel)*, sorun sadece niceliksel bakımdan uzaysal ve zamansal ilişkilerin salt anlamda bir nesnelliğinin olmaması sorunu da değildir (ki, bu durum, relativite teorisinin sonuçlarından çıkmıştır). Hatta, sorun, daha çok, atomlar alanında niceliksel bakımdan uzaysal ve zamansal ilişkilerin nesnelliğinden sözedilemeyeceğine ilişkindir. Bu sorunla ilgili olarak çeşitli ontolojik ve bilgi-kuramsal yorumların tartışmaya girdiği görülür. Örneğin *Weyl*'e göre relativite teorisinin kendine özgü bilgi-kuramsal kuruluşunun temelinde, aslında *eşzamanlılık*'ın nesnelliğine duyulan bir inanç yatar. Buna karşılık *Dessauer* eşzamanlılığa, ölçülemeyen durumlarda kendisine meşru olarak başvurulabilecek ontolojik bir kavram gözüyle bakar (*N.Hartmann* da bu konuda benzer düşünür).

Uzay konusunda bir başka "çeşitlenme", matematiksel-geometrik uzay ile fiziksel uzay arasındaki ilişki sorununa getirilen değişik yanıtlarda kendini gösterir. *Brünnig* ile birlikte ("Viyana Okulunun Pozitivizminde Yasa Kavramı", 1951) üç tip uzay ve bunların karışımından oluşan uzay tasarımlarının bir sınıflaması yapılabilir: empirist, apriorici ve nominalist. *Empirist* (ya da empiristik) uzay, ya matematiksel-geometrik uzayı fiziksel uzaya aynen taşır *(Mill);* ya da empirik uzay belli türden bir geometrinin seçimine göre belirlenir. *(Bavink).* Geometrinin isteğe göre seçilebilir olması *(Schlick, Reichenbach),* öbür yandan, aslında *Poincarè* ve *Frank*'ın uzay gerçekliği hakkındaki tasarımımızın *uzlaşımsal* olduğu şeklindeki *konvensiyonalizm*lerine dayanır. Hangi uzay tasarımının seçilmesi gerektiği konusunda "bağlayıcı" olması gereken ölçütler, düşünmede ekonomi sağlama, tutarlılık ve mantıksal kesinlik, vb.dir *(Frank, Carnap, Neurath, Cassirer). Apriorici* kalkış noktası ise, bir yandan Kantçı transendentalizm, öbür yandan da Dinglerci yöntemcilikten aldığı etkilerle, tek bir geometri, yani Newtoncu geometriyi esas alır. Bu uzay tipleri açısından, örneğin mantıkçı empiristler uzayı "gözle görülebilir cisimlerle ışın yayılmaları arasında oluşan ilişkileri formüle eden sistem"

(Reichenbach, "Bilimsel Felsefenin Doğuşu" 1951, s.160) ve bununla ilgili olarak da, zamanı, bu sistemin nesnel-real yapısı içindeki bir öge sayarlar. Aslında bu, Kantçı uzay ve zamana, yani uzay ve zamanın "öznel" düzenleyici formlar olarak görülmelerine karşıttır. *N.Hartmann*, formel uzay-real uzay, fiziksel uzay-empirik uzay karşıtlığını aşmak ister. Hartmann, *ideal* (=matematiksel), *real* (=fiziksel) ve *görüsel* (=algısal) uzaylar arasında ayırım yapar ki, bu ayırımlar *zaman* için de geçerlidir. Hartmann'a göre bu uzaylar arasındaki ayırımlar kategoriktir. Hartmann'a göre *boyutsal kategoriler* yanında *kosmolojik kategoriler* (töz, nedensellik, doğal yasalılık, karşılıklı etkileşim, vb.) de vardır ve örneğin görüsel uzay boyutsal kategorilerle (yükseklik, derinlik vb.) varlık kazanırken, real uzay töz, nedensellik gibi kategorilerle kavranır. *Carnap* da bu konuda ("Uzay", 1922) formel uzayın ilkelerinin a priori, ama analitik; görüsel uzayın ilkelerinin ise "topolojik" olup, "metrik" veya "projektif" uzaya ilişkin olmadığı sürece sentetik ilkeler olduklarını, fiziksel uzayın en sonunda sentetik-a posteriori (çünkü tümevarımla kazanılmıştır) olduğunu söyler. Tüm bu örnekler, çeşitli tutumlara göre konumlanan çeşitli uzay kavramlarının, temelinde bu tutumların bilgi-kuramsal, metafiziksel veya ontolojik kalkış noktalarına göre tanımlandıklarını göstermektedir.

3. Nedensellik

Nedensellik problemi, doğa felsefesi içinde bu felsefenin en eski ve aynı zamanda en güncel problemi olarak gösterilebilir. Örneğin *Kelsen* ("Nedensellik Yasasının Karşılıklılık İlkesinden Doğuşu", 1939), *Anaximandros*'un sözlerinde nedensellik ilkesinin ilk kavranılış şeklini bulmaktadır. Ona göre nedensellik ilkesinin kökeni, ilkellerin "karşılıklılık" ilkesindedir. Kelsen'e göre ilkel insan, nedenselliği, bir insani suçun daima bir ceza ile karşılanması konumu içinde tanımıştır. *Neden* (causa) idesinin kaynağı buradadır; yani neden, cezaya yol açan bir suç gibi etki yapan şeydir. Grekçe *aitia* (=neden), köken olarak suç, kusur, hata anlamlarına sahiptir. Kavram, adım adım, tanrının istencinden çıkan mutlak bir norma dönüşmüştür. Ama o aynı zamanda bir

statik olasılık olarak da kavranagelmiştir ki, nedenselliğin bu iki yorumu, büyük ölçüde günümüzdeki tartışmalar için de belirleyicidir. Gerçekten de günümüzde de nedensellik, *kesin belirlenim* (determinasyon) veya *olasılı nedensellik* olarak anlaşılıyor.Durumu yakından görmek için şu tabloyu izleyelim: *yeter sebep önermesi* (Satz vom Grunde), *nedensellik ilkesi* (Kausalitaetsprinzip), *nedensel yasa* (Kausalgesetz),*nedensel açıklama* (Kausalerklaerung). Sonuncusu tek tek sonuçları, nedensel yasa ile fenomenlerin bir sınıfını "açıklar" ve bu haliyle Aristoteles'in dört nedeninden etkileyici-nedene (fiili sebep, causa efficiens) karşılıktır. Fizik açısından önemli olan bu nedendir. Yani etki, niceliksel olarak kesinlikle belirlenebilir olmalıdır. Nedensellik ilkesi ise, en baştaki nedenlilik önermesinden çıkar ki, bu önerme olup biten herşeyin bir nedeni olmasını ifade etmekle, Aristoteles'in dört nedeninden maddi-nedeni de kapsayacak biçimde gerçek nedene karşılıktır. İşte nedenselliğin kavranılışında bu "gerçek-neden" kavramı çeşitli yorumlara konu olur. O, örneğin "açıklama"ya anlamını veren şey olarak görülür (Karş.: *W.Stegmüller*, "Nedensellik Problemi", *E.Topitsch*'in yayınladığı "Bilim Kuramının Problemleri" adlı kitap, 1960, s.171 ve devamı). Öyle ki, nedenlilik önermesi "en genel açıklama ilkesi"dir ve "her olay için uygun bilimsel bir açıklama vardır" (Stegmüller, agy., s.189).Buna göre nedensellik ilkesi de şöyle betimlenir: "Her olay için ona uygun bir nedensel açıklama vardır" (Stegmüller, agy., s.188). Bir olayın ona uygun nedensel açıklamasından da şu anlaşılır: Bir kez açıklama, ancak bilimsel açıklama olabilir. Bilimsel açıklamanın koşulları ise şöyle betimlenir: Bir bilimsel açıklama, açıklayıcı güce sahip olan şeyin nedensel yasalar olmaları halinde (Explanans), açıklanacak olan şeyin (Explanandum) özelliklerinin bu yasallıktan mantıksal olarak çıkarılabilmesidir. (Bak.: *Stegmüller*, "Bilim Kuramı", s 295). Görüldüğü gibi, bilimde bizzat nedenselliğin ne olduğu sorgulanmamaktadır; tam tersine bilimsel açıklamayı mümkün kılan şeyin kendisi, burada nedenselliğin kabulü olmaktadır. Bu durum, şu sorulara yol açar; Nedensel yasalar var mıdır? Tüm yasalar nedensel yasalar mıdır? Nedensellik ilkesi genelgeçer midir? Bu sorular bizi *nedenselliğin geçerliliği problemine* götürür. Böyle bir problemin varoluşu yadsınarak nedenselliğin

kayıtsız-şartsız geçerliliği savunulabilir. Örneğin aşağıdaki tanıma bakalım: "Nedensellik yasaları, niceliksel, determinist, kesin matematiksel işlevler aracılığıyla gösterilebilir olan sürekli-etkileme yasalarıdır; onlar,belirli sakım ilkelerinin egemen olduğu uzay-zaman sürekliliğinin yasalarıdır" (*Stegmüller*, agy., s.183). Oysa günümüz fiziği böyle bir nedensel yasa fikri karşısında oldukça kuşkucudur. Günümüz fiziğinde "olguların yasalara uygunluğu" açık bir problem olarak görülmektedir. Bu yüzden nedensellik, ne doğrulanabilen, ne de yanlışlanabilen bir varoluşsal kabul sayılabilir. Nedensellik, fizik açısından, yöntemsel olduğu kadar pratik açıdan da benimsenmesi gereken bir postulat olarak, olsa olsa "düzenleyici" (regulatif) bir işleve sahiptir. Bu niteliğiyle o, aynı zamanda öznel-kurgusal bir şey olarak da kavranabilir ki, böylece daha önce sorduğumuz soruya geri dönmüş olurız: Nedensellik ilkesi genelgeçer midir? Onu sadece "düzenleyici" bir ilke olarak gördüğümüzde ise pratik olarak şunu sormamız gerekecektir: "Ben bu temel kuralla, onu fizikte genel yöntembilimsel ilke olarak en başa yerleştirdiğimde hangi empirik güçlükleri aşmış olurum?" (*Hübner*, Quantum, sayı, 9, 1965, s.3 ve devamı). İster bir varoluşsal kabul, isterse sadece bir düzenleyici ilke olarak benimsenmiş olsun, nedensellikten anlaşılan bir şey de "öndeyilenebilirlik" (Prognostizierbarkeit)'dir. Hatta "nedensel" sözcüğü ile "öndeyilenebilir" sözcüğü örneğin *Planck* ve *Jordan*'da eşanlamlıdırlar. Yani bir nedensel yasaya göre saptanmış olan bir olgu ya da süreç, gelecekte de aynı nedensel yasaya göre oluşacağından önceden deyilenebilir. Böyle bir nedensellik anlayışına kuantum mekaniğinde olduğu gibi, "nedensiz durumlar"dan sözedilerek karşı çıkılabilir ve ilgili olarak "koşulsuzluğun öndeyilenemezliği" ileri sürülebilir. Kuantum teorisinin tüm sonuçlarına bakıldığında, klasik nedensellik yasasının artık kullanılamaz hale geldiği görülür *(Heisenberg, Bohr)*. Yani artık klasik fiziğin şu nedensellik ve öndeyileme tasarımı geçersizdir: "Bir sistemin belli bir zaman noktasındaki hali biliniyorsa, (önceki veya sonraki) bir zaman anındaki hali de hesaplanabilir (öndeyilenebilir)". Burada *indeterminizm* konusunda iki tutum gözlenebilir: Birinci tutum kuantum mekaniğinde determinizmi yadsır ve fiziğin (aslında klasik fiziği de içerecek şekilde) hep bir olasılı nedensellik ya da istatistiksel nedensel-

likle çalışageldiğine işaret eder. İkinci tutum ise, kuantum mekaniğinin sonuçlarına rağmen, fiziksel gerçekliğin determinist yorumunu geçerli kılmak ister ve örneğin kuantum mekaniğinde "nedensiz durumlar"dan sözedildiğinde, bunu "henüz o durumlarla ilgili bir nedenin saptanamaması" olarak yorumlar.

C. "ORGANİK DOĞA" FELSEFESİNİN ANA PROBLEMLERİ

1. Biyolojik Gerçeklik

Jonas'ın belirttiği gibi ("Varlık Öğretisinde Yaşama ve Canlı Problemi", Zeitschrift für philosophische Forschung, sayı, s.19, 1965), bir "canlı problemi"nden sözetmek ancak Yeniçağda mümkün olmuştur. Buna göre, "anorganik" doğa cansızdır ve "yaşama" denen şey fiziksel varlık içinde ayrıcalıklı bir konum gösterir.

Canlılığın "öz'ü hakkında esaslı olarak iki tutuma rastlanır: *Öznelcilik ve nesnelcilik.* Sonuncu tutum, anorganik doğadan hareket ederek, kendisinden "canlılık" diye sözedilebilecek olan şeyi saptamaya çalışır ve "canlılık"ın ne olduğuna ilişkin sınır ve ölçütler vermenin zorunluluğunu vurgular. Buna karşılık öznelcilik, "canlılık"ı kesin özelliklere sahip bir şey diye görür. Hiç kuşkusuz kavramsal planda "canlılık"a ilişkin ölçütler ortaya konabilir, ama bu ölçütler "canlılık"ı anorganik doğadan apayrı bir şey gibi görmeye yol açtığı sürece, bizzat "canlılık" fenomeninin gözden kaçırılmasına da yol açar. Burada *biyolojik döngü* sorunu karşımıza çıkıyor.

Canlı varlıkları belli ölçütlere göre kataloglama önemli ölçüde yetkinlikten uzak bir çaba olarak görünmektedir. Bu yüzden "canlılık"ı kesin şekilde temellendirme denemelerine günümüzde artık pek rastlanmıyor. Bunun yerine, anorganik alandaki özelliklerle birarada ve ortaklaşa halde bulunan "canlılık" özelliklerinden sözetmek gerekeceği gibi, sadece "canlılık"a ait bir özellikler topluluğundan da sözedilebilir. Buna göre "canlılık", anorganik doğadaki özellikleri de içeren, kendine ait özellikleri de bulunan bir "karmaşık özellikler topluluğu"nun genel adı olabilir. "Canlılık"ı, sadece kendine ait özellikleri belirterek anla-

mak belki de en uygun yoldur. *Ungerer*, canlılığa ait özellik ve göstergeleri şöyle grupluyor: Bir "yapı"ya sahip olma, çevreye göre sınırlanmış bir forma sahip olma, kendiliğinden hareket etkinliği, kendi kendini yenileyebilme, kendi kendini onarma, kendi kendine bölünme, ereklilik, kendi kendine maddesini değiştirebilme, büyüme, serpilme, kendiliğindenlik, çevreye uyma, öznellik, kendi için ve kendine dönük olarak varolma, çevreye göre akt ve yöneliş geliştirme *(V.Weizsaecker)*, işlev çevresine sahip olma *(Uexküll)*, kendi içkinliğiyle evrene açılma *(Portmann)*, bireysellik, özel bir yaşama zamanına hatta "tarihe sahip olma" *(Driesch, Heberer)*... Hiç kuşkusuz bu kavramların anlamlarını açık seçik belirlemek oldukça güçtür. Örneğin son olarak yukarıda "olumlu" olarak anılan göstergeler yanında, "olumsuz" bir gösterge olarak "ölüm etkinliği"nden de sözedilir. Bu gibi belirlemeler, çoğu kez öznel yorumlamaların, antropomorfizmlerin ürünü olarak ortaya atıldıklarından, fizikçiler ve kimyacılar, "canlılık" hakkında bilimsel bir açıklama yapabilmek için, yine de fiziksel/kimyasal göstergelere başvurma gereğinden sözederler.

2. Canlı Doğa Teorileri

Diemer'e dayanarak ("Doğa Felsefesi", 1964) canlı doğa teorilerini şu gruplar içinde görmek istiyoruz: *Ontobiyolojik, genetik ve sentetik* teoriler.

Ontobiyolojik teoriler, her zaman adına "canlı"denebilecek oluşumlar bulunduğunu kabul ederler. Bunların içinde fenomenalist teoriler (örneğin: behaviorizm), yaşamanın ne olduğuna ilişkin bir "nelik (mahiyet) sorusu"ndan özellikle kaçınırlar ve bu konuda "saf" betimlemeler yapmaya çalışırlar. Buna karşılık geniş anlamda metafiziksel diyebileceğimiz teoriler hep bir ilkeden hareket ederler. Bu ilke "yüksek" veya "derin" bir ilke olarak konulabilir. Birinci durumda "idealist", ikinci durumda"mekanist" ve ilgili olarak "fizikalist" yaşama teorilerinden sözedilebilir. Kendi yasalılığını kendinde taşıma (Eigengesetzlichkeit) gibi bir özellikten ve dolayısıyla canlıların "özerklik"inden hareket eden idealist teoriler, kendi içlerinde sezgici bir "yaşama metafiziği"ne, "vitalizm"e ve "yapı teorileri"ne halkalanırlar.

Vitalizmin ilk temsilcisi *Aristoteles*'tir. Günümüzde vitalizmin temsilcisi ve aynı zamanda tarihçisi olarak *Driesch*'i görüyoruz ("Vitalizm Tarihi", 1927). Driesch, eski vitalizm ile *yeni vitalizm*'i birbirinden ayırır. Yeni vitalizm, 19. yüzyılın mekanist materyalizmine bir tepki olarak doğmuştur ve bu yüzden burada maddi olmayan bir yaşama ilkesinin varlığı ortaya konmak ve "kanıtlanmak" istenir. Maddi olmayan bu şey farklı adlarla anılır: Psike, psikoid, physis, entelekia, arke, vis vitalis, yaşama kuvveti, vb. Driesch, vitalizm konusunda üç "klasik" kanıt sıralar: organizma eş-potansiyel bir sistemdir; organizmada kalıtımı sağlayan şey entelekia'dır; organizma çevreye uymada tam bir "bireysellik"e sahiptir. Ne var ki, günümüzde yapılan araştırmaların sonuçları, bu gibi "kanıtlar"ın toptan yadsınmasına yol açmıştır. Daha kapsamlı bir "kanıt" olarak çoğu kez organizmaların "bir ereğe hizmet etmeleri" (Zweckdienlichkeit)nden sözedilir. Örneğin *Becher*, bu konuda üç tarz ayırır: kendine, türüne ve kendi dışındakine hizmet etme. ("Bitkilerin Kendi Dışlarında Bir Amaca Yönelmeleri ve Bireyler Üstü Bir Ruhsal Yaşam Üzerine Hipotezler", 1917). *Speman, Herbst, Siegmund ve Wenzl* de bu konuda benzer düşünceler ileri sürerler. *Schubart-Soldern*, yaşama konusunda "maddi olmayan bir kararsızlık etkeni"nden sözeder. Bu etken, ona göre, tek tek süreçlerin "amaçsal-nedenli" koordinasyonunu yöneten şeydir. Canlılığın "özerklik"inden hareket eden idealist teorilerin son türü olarak *yapı teorileri*, yaşamayı "bütünlükler", "yapılar" "şekiller" tabanında ele alma gereğini vurgularlar. Örneğin *biyolojik morfoloji*, nedensel-çözümleyici yoldan değil de, sezgisel olarak kavranabileceğini belirttiği "temel şekiller" veya "ana kuruluş tarzları"ndan sözeder *(Goethe, Troll, K.L.Wolf, Waaser)*. Burada nedensel-çözümleyici yoldan bu şekil ya da yapıların ne olduğunu tanımlamaktan kaçınılır; çünkü canlılık fenomeni kategorik yoldan, yani sınıflamalara başvurularak kavranamaz. *Uexküll*'ün "yapı planı teorisi" de bu grup içinde anılabilir. Bu örneklere bakılarak vitalizmi benimseyen metafiziksel teorilerde şu ortak inanç saptanabilir: Yaşama asla sadece fiziksel-kimyasal yoldan "açıklanamaz", o asla sadece fiziksel-kimyasal oluşumların bir türevi olarak görülemez; anorganik ve organik alanlar arasında daima bir "nelik (mahiyet) farkı" vardır.

Bu teorilerin klasik seçeneği olarak karşımıza *mekanist teoriler* çıkar. Ama yaşama söz konusu olduğunda "mekanizm" çok çeşitli anlamlara da gelebilir. Örneğin klasik mekaniğin ilkelerinden yola çıkarak yaşama kavramını ele alan bir mekanizm vardır *(Newton, Hert);* yaşamayı, fiziksel-kimyasal bir açıklamanın konusu yapan bir mekanizm vardır (fizikalizm-kemizm); yaşamayı, canlıları bir makine olarak görerek açıklayan bir mekanizm vardır (bu sonuncusu, öbür iki mekanizmden fazla olarak, organizmayı sadece fiziksel-kimyasal süreçlerin bir topluluk hali olarak görmekle kalmaz; organizmada tam ve katı bir mekanizm bulunduğunu ileri sürer). *Klasik mekanizm (Descartes, Lamettrie, J.Schultz, Ostwald, Loeb),* organizmaları, anorganik oluşmaların karmaşık şekillenmeleri, "kompleksiyon"lar olarak görür ve bu yüzden organizmalarda da aynı mekanik yasalar işler. Modern mekanizm, buna karşılık, organizmalarda bir "üst-yapı" bulunduğunu ve hatta sadece organik alana ait yasaların varolduğunu kabul eder. Ama yine de bunlar, tümüyle fiziksel-kimyasal yapı ve yasalara geri götürülebilirler *(Schlick, Bunning). G.Sommerhoff*'un *analitik biyolojisi* organik süreçleri matematiksel yoldan kesinlikle betimlemeyi dener. Sommerhoff, özellikle organizmaların bir ereğe yönlenmişliklerinin niceliksel değişkenler yardımıyla matematiksel yoldan kavranabilir bir şey olup olmadığını araştırır. Buna karşılık *yeni mekanizm*, sibernetiğe dayalı olarak, bambaşka bir yönden de olsa, yapı teorilerinde olduğu gibi, organizmaların "inşa planı"nın ne olduğunu saptamaya çalışır. Organizma burada "kendi içine kapalı bir düzen" olarak görülür. Hatta buradan kalkılarak "erek bilinci", "uyma", "çağrışım", "seçim" gibi kavramların modern makinelerin çalışma tarzlarının betimlenmesinde de kullanılabileceği sonucuna varılır.

Genetik teoriler, "yaşama" fenomenini, fiziksel gerçekliğin belli bir gelişim evresinde ortaya çıkan bir şey olarak görürler *(Diemer*, agy., s.753). *Biyolojik-evrimci teoriler, Lamarckizm ve Darwinizm*'e olduğu kadar onların devamı olarak *yeni-Lamarckizm* ve *Yeni Darwinizm*'e dayanırlar. Genetik teoriler içinde *erekçilikleri* bakımından *Dacques, Teilhard de Chardus, Samuel Alexander, C.L. Morgan ve O.Feyerabend*'in teorileri "organo-lojik evren betimleri" olarak nitelenebilirler. Ne evrimciliği ne de erekçiliği kabul eden *Nilsson*'un

"emikasyon teorisi", (Sentetik Tür Oluşumu", 1953), genetik teorilerin özel bir tarzını oluşturur. Ama öbür yandan organizmalara "sentezler" gözüyle bakması dolayısıyla *sentetik teorilere* de girer. *Sentezler,* "vitalizmin de mekanizmin de ötesindedirler." *Holizm (Haldanè, Smuts, Meyer-Abich),* anorganik alan da içinde olmak üzere tüm doğal gerçekliği *bütünlük* kavramı altında ele alma gereğini vurgular. Tüm doğal gerçeklik için en önemli yasa olarak, burada *"holistik basitlik"* yasası geçerlidir. Yasa, "yukarıdan aşağıya" doğru, yani karmaşık yapılardan daha az karmaşık yapılara doğru inen bir çizgi üzerinde tüm bütüncül yapılar için geçerlidir. Tersinden bakıldığında, alt basamaklar daha yüksekteki basamağın bütüncül yapısı içinde, kendi kökensel yapılarını yitirmeksizin yer alırlar, ama onlar yine de bu yüksek basamağın özgül yapısının ögeleridir. Bu demektir ki, biyolojik yasalar fiziksel yasalardan türemelerine rağmen, yine de, organik yapıları kuran özgül yasalardır. Bu duruma en iyi örnek *Donnau dönüşümü* adı verilen şeydir. Buna göre, geçmişi olmayan, "tarihsiz" bir süreç için sözkonusu olan differansiyel eşitliğin dönüşlü olmayan bir türevinin, geçmişe sahip, yani zorunlu olarak "tarihsel" olan sistemler için sözkonusu olan integral eşitlikten çıkarılması olanaklıdır. Sentezci teorilerin bir türü olarak *diyalektik materyalizm,* mekanik nedensellik ile erekselliği birarada düşünmenin olabilirliğini savunur. Buna göre organizmadaki ereklilik, çelişkili iç ve dış nedenlerin diyalektik olarak karşılıklı etkileşim halinde kendinde bulunan bir şey olarak görülebilir. Böyle bakıldığında, organizmadaki diyalektik zorunluluğu aynı zamanda bir "erekli gidiş" olarak görmek bir "seçenek" olarak mümkündür.

Son olarak *Bertalanffy'in "organizmik" teorisi,* mekanist teoriler kadar, mekanizme tepki içinde geliştirilmiş olan teorilerin ana savlarını birleştirerek, dinamik-etkin bir sistem anlayışıyla bu teorileri aşmayı dener ("Biyolojik Dünyanın Görünümü", 1949).Burada organizmalar, kendi "akış dengeleri" içinde, otomatların "kapalı" sistemleriyle karşıtlık içinde görünürler. Organizmalar, otomatların tersine, "nelikleri (mahiyetleri) gereği açık sistemler" dir. Çünkü onlar sürekli olarak kendilerini yapan maddi ögeleri dışardan alırlar ve dışarıya verirler; onlar kendi kendilerini kuran ve bozan sistemlerdir. Bertalanffy, bu

görüşlerini *W. Köhlers*'in yaptığı araştırmalarla ilişkiye sokar ve bir "genel sistem öğretisi" kurmayı dener ("Genel Bir Sistem Üzerine", 1949). Bu bir "açık sistem teorisi"dir; ama aynı zamanda bir düzenleme ve bildirişim teorisini de içerir, hatta bu sistem, bu konuda geliştirilmiş tüm öbür "sistemler"i de kapsayabilir. Örneğin *N. Hartmann*'ın kategorik tabakalar öğretisi de bu sistem tarafından içerilebilir. Bertalanffy, kendi sistem öğretisinde, Hartmann'ın "sadece sözel olarak formüle edilmiş" olan öğretisine "kesin ve sağın bir biçim" verilebileceğine inanır (agy, s. 127). Organik alan, Bertalanffy'nin sisteminde, anorganik varlık formunun üstünde biçimlenen ve çok çeşitli özel yasaların (kategorik dönüşüm, değişim, yenilenme, bağlılaşma, güçlülük, v.b.) hüküm sürdüğü bir alandır. Hartmann da bu konuda 19 adet "*organolojik*" *kategori* 'ayırır (teklik, biçim verici ilkeye sahip olma, türsel yaşama, ölüm ve doğum, ereklilik, kalıtım yoluyla gelişme, v.b.).

Hartmann ve Bertalanffy'de olduğu gibi, yaşamayı ve canlılığı kategoriler aracılığıyla belirtmek isteyen tabaka öğretilerinde, daha sonra antropolojik bir yaklaşımla, insanın hayvansal öngelişiminden yola çıkılarak ve buna dayanılarak, psişik ve giderek tinsel gelişiminin nitelik ve sınırları, canlılığın nitelik ve sınırları ile koşutluk içinde çözümlenmek istenir.

3. Ereklilik

Bertalanffy'nin sistem teorisi, bir başka bakımdan da açıklayıcı güce sahiptir. Onun teorisindeki formel sistem kavramından, vitalist ve ilgili olarak metafiziksel kanıtlamalardan çıkarılamaz görünen bir çok kavram rahatça çıkarılabilir. Bunlardan biri de ereklilik ve ilgili olarak *eşdeğer-ereklilik* (Aquifinalite) kavramıdır. Kuşkusuz daha önce *Sapper* ("Doğa Felsefesi", 1928), organik alanda "mekanizmin ve vitalizmin ötesinde" bir şey olarak bir "ereğe ulaşma etkinliği"nin kabul edilebilir olduğuna işaret etmiştir. Bertalanffy, kendi genel kanıtlama yolu üzerinde , vitalizmin üzerinde bunca titizlikle durduğu, ama vitalizm karşıtlarınca açıklanamaz, tersine problematik sayılan ereklilik konusunda, mekanist ve vitalist tutumları "metafiziksel yorumlar"

sayarak reddeden bir başka tutum geliştirir. Ona göre, ereklilik, ne mekanistlerin katı nedenselcilikleriyle reddedilebilir, ne de vitalistlerin organizmayı "özerk" görmeleriyle açıklanabilir. Bertalanffy, burada, aslında diferansiyel eşitlik formülünün bir yan biçimi olarak da görülebilecek olan kendi "erekli son değer formülü"nü ortaya atar. Buna göre organizmaların bir ereğe doğru "yönlenmişlik" leri, artık nedensel yoldan açıklanabilecek bir şey olarak değil, tersine ancak diferansiyel eşitliklerin çözümünden çıkartılabilecek olan eşdeğerliliğe göre saptanabilir.

Botanik ve zooloji yanında "üçüncü biyoloji" (*v. Eickstedt*) antropoloji olduğundan, organik alanın temel problemlerini ele alan bir doğa felsefesi, giderek felsefi anropolojiye halkalanır.

KAYNAKLAR

BAVINK, B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie,* 1954, 10. baskı

BENSE, M., *Der Begriff der Naturphilosophie,* 1953

BERTALANFFY, L.v., *an outline of General System Theory.* In: Brit. Journal Philosophy and Science, 1950, s. 134-165 (Bkz: Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş,* Remzi Kitabevi, 1987 -çev-)

BÜCHEL, W., *Philosophische Probleme der Physik,* 1965

DIEMER, A., *Naturphilosophie.* In: Grundrisse der Philosophie, cilt 2: Die philosophischen Sonderdisziplinen, 1964

DINGLER, H., *Grundriss der methodischen Philosophie,* 1949

DINGLER, H., *Das physikalische Weltbild,* In: Zeitschrift für philosophische Forschung, sayı 4, 1951

HARTMANN, M., *Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen* (Sammlung Göschen), 1956

HARTMANN, M., *Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften.* Erkenntnistheorie und Methodologie, 1959, 2. baskı

HARTMANN, N., *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre,* 1950

HEISENBERG, W.,*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften,* 1959, 9. baskı

HEISENBERG, W., *Das Naturbild der heutigen Physik,* 1963, 11. baskı

HEISENBERG, W., *Physik und Philosophie,* 1959 (Türkçeye Yılmaz Öner tarafından "Fizik ve Felsefe" adıyla çevrilmiştir -çev-)

HEMPEL, C.G., *Philosophy of Natural Science,* 1966

JUHOS, B., *Die Erkenntnis und ihre Leistung. Die naturwissenschaftliche Methode,* 1950

MARCH, A., *Das Naturbild der heutigen Physik,* 1960, 2. baskı

MAY, E., *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie, 1949*

MEYER-ABICH, A., *Die Naturphilosophie auf neuen Wegen,* 1948

MEYER-ABICH, A., *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Biologie,* 1962

MITTELSTAEDT, P., *Philosophische Probleme der modernen Physik,* 1963

REICHENBACH, H., *Philosophie der Raum-Zeit-lehre,* 1928

REICHENBACH, H., *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie,* 1931

REICHENBACH, H., *Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik,* 1949

UNGERER, E., *Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten,* 1966

WEIZSAECKER, C.F., *Zum Weltbild der Physik,* 1963, 10. baskı

WEYL., H., *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft,* 1966, 3. baskı

Çevirenin notu: Bkz: Nermi Uygur, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi,* 2. baskı, Remzi Kitabevi, 1985)

DOĞA FELSEFESİ

HENRY MARGENAU

DOĞA FELSEFESİ NEDİR ?

Doğa felsefesi ile doğabilim arasındaki ayırım, hiç de kendiliğinden anlaşılır bir ayırım değildir ve bu ayırım hiçbir zaman açık olmamıştır. Avrupa düşünce tarihine bakıldığında, bu iki kavrama yüklenen anlamların yüzyıllar boyu özdeş kaldıkları kolayca saptanabilir. Bu iki bilgi alanı arasında 17. yüzyıldan önce bir ayırım söz konusu olmamış ve hatta ondan sonra özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde her iki terimin anlamları yine özdeş kalmıştır. O zamanlar bir doğa felsefecisi profesör, doğal olarak bir fizikçiydi ve fizikçi olarak o, önce ahlâk felsefecisi profesörden, sonra da felsefe profesöründen ayrılmıştır.

İşte bu sıralarda Avrupa kıtasında bir ayırıma başvuruldu ve biri spekülatif ve belirsiz, öbürü ise sağın ve olgulara dayalı iki disiplinden söz edilmeye başlandı. Bazı bilim adamları bağımsız bir doğa felsefesinde meydana gelen bu ayrılmada, bilgi açısından mutsuz bir parçalanma görürler. Kendi düşünce yolları içinde sıkı bir empirik sağınlık peşinde koşan öbürleri açısından ise, bu savı (felsefi) bir otoriteye dayanarak doğrulamayı denemek, sağın bilimden sapmak demektir. Bu yoruma göre, doğa felsefesi matematikselleşemeyen, ilkelerden yoksun ve karanlık bir bilim, yalnızca Ortaçağ insanının kabul ettiği anlamda bir bilimdir. Kuşkusuz böyle bir yorum yanılgı içerir.

Doğabilimi ile doğa felsefesi arasındaki ayırım, tarihsel bir rastlantı sonucu ortaya çıkmış bir ayırım da değildir. Bu ayırımın nedeni, daha çok doğabiliminin modern konumundan dolayıdır. Galileo ve Newton'dan önce fizik, tanrının inayetine ya da insanın derinliğine düşünmesine ya da rastlantıya bağlı olarak bulgulanan ve bulanık ta-

sarımlar ya da çok genel kategori sistemleri içinde biraraya toplanan olguların derme çatma bir kompleksiydi. Bilimsel doğruluk öylesine sıradan olabilirdi ki, örneğin Nicolaus Cusanus'un sözcükleriyle "her parçasından bütünün fışkırdığı" bir şeydi (ex omnibus partibus relucet totum). En sağın bulgu bile bir kosmoloji içermekteydi. Bir bilimsel olgudan genel bir yasaya geçme, bu olgu ne kadar büyük önem taşırsa taşısın, disiplinsizce ve rastlantısaldı. Bilimsel olgular üzerine yapılan mantıksal tartışmalar, etik ve dinsel problemler üzerine yapılan tartışmalarla aynı stile sahipti ve son ikisi felsefeye ait konular sayıldıklarından, bilim de onların bir parçası sayılıyordu.

Ama Galileo ve Newton'la birlikte bilime yeni bir öge girmiş oldu: Yöntem. Böylece olgular, şimdi yalnızca bir buluş konusu değil, aynı zamanda bir kanıtlama konusu oluyorlardı. Yani mantıksal düşünceler ve matematiksel dedüksiyonlar, dikkatli gözlem ve deneylere bağlanıyor ve mantık, empirik bilimin içine sokulmuş oluyordu. Bu yenilik, modern bilimin doğuşunda kosmolojik spekülasyonların keyfiliğine bir son vermek konusunda çok etkili bir aracı temsil eden Bacon'ın indüksiyon kurallarına başvurulmuş olmakla da sınırlı değildi. Galileo ve Newton'un yöntemleri, hatta, Bacon'ın indüksiyon kurallarından oldukça uzaklaşarak, deney ve gözleme, kanıtlanamaz türden tasarımlardan kalkarak doğrulanabilir olgulara geçmek için başvuruyordu. O ana kadar bir olgular kataloğu halinde spekülasyonlara karışmış olan bilim, bu kez, dikkatle gözlemlenen olguların örgün bir bütünü olarak, gözlemlenmiş fenomenlerin rasyonel şekilde açıklanmasını sağlayan yöntemlerce desteklenmiş oluyordu. Ama hemen aynı zamanda, oldukça önemli yeni bir problemler dizisi ortaya çıkmış oldu. Bu yöntemler nedir ve onlar neden dolayı başarı ile kullanılabiliyorlar ? Kant, bu problemin farkındaydı ve Galileo döneminden önce tümüyle anlamsız sayılan şu sorunun üstüne gitti: Salt mantıksal ve matematiksel düşünmeyi doğa hakkında neye dayanarak kullanabiliyoruz ? Gerçekten de, modern fiziğin başlangıçlarında, bilimsel olguları örgün bir bütün içinde ele almayı sağlayan yöntemlerin, kesinlikle olguların kendilerinden bağımsız oldukları anlaşılmıştır. İşte bu durumun farkında olmak ve onun üzerine ciddiyetle eğilmek ve nedenini sormak, doğa felsefecisi olmak demektir.

Günümüzün fizikçisi, yapmış olduğu gözlemleri biraraya toplar ve bu gözlemler hakkında, önceden öğrenmiş olduğu ve pek ender olarak sorguladığı bir düşünme tarzı içinde sonuçlar çıkarır. O, kanıtlamalarında başvurduğu prensipleri, kendisinden önce ortaya konmuş, yeterli ve verimli bir birikim düzlemi olarak kabul eder. O, kendi bilim alanında öylesine gelişmeler gerçekleştirebilir ki, kullandığı yöntemlerin açık-seçikliğinden kuşkuya düşmeyi düşünmez. Gerçi o, kullandığı yöntemlere uymayan ve o ana kadar güvenilir saydığı bu yöntemlerin denetlenmesini gerektirecek ilkesel güçlüklerle karşılaşabilir. İşte, bu açıdan soruna bakan bir bilim adamı, doğa felsefecisi olmaya başlamış demektir. O, dâhice bir sezişle, böyle bir durumda kullandığı yöntemlerin bazı ögelerini değiştirebilir ve önüne dikilen güçlükleri giderebilir de. Hatta bu sayede ünlü bir bilim adamı da olabilir ve giderek yöntemlerinde yapmış olduğu değişikliği bile unutabilir. Doğa felsefecisi ise, işte tam da bu türlü değişiklikleri gündeme getiren, bilimsel yöntemleri betimleyip çözümleyen bir uyarıcıdır. Bu uyarıcı, bu yöntemlerle öteki insansal etkinlikler arasındaki bağlılıklara da işaret eder ve bunlar hakkında bazı yargılara varır; bilimsel süreci çözümler ve bu süreci yalın kavramlara indirgemeyi dener. Bilimsel bilginin bizzat güvenilir bilgiyi temsil ettiği kabul edilirse, doğa felsefecisi, öyleyse bilgi sürecinin önemli bir bölümü ile uğraşıyor demektir. Bu nedenle de, doğa felsefecisinin bilgisel amacı, sağın anlamıyla doğabilimsel bilgi amacından ayrılır ve doğa felsefesi böylece bilgi kuramının (epistemoloji) önemli bir parçası olur.

Bilgi kuramı, zaman zaman, felsefenin bir başka bölümüyle, yani ontoloji ya da varlık kuramı denen bölümüyle karşıtlık içindedir. Ontoloji, bilimin yöntemlerinden bağımsız olarak bilinebilecek kesin ilkeler olduğunu, bu ilkelerden yola çıkıldığında varlığın sınırlarının a priori olarak belirlenebileceğini kabul eder. Ontolojik literatür, çoğunlukla, bir sezgi formu, aracısız bir özgörü (vizyon, Wesenschau) ve sağlıklı insan anlığına dayanır ve oluş ile zorunluluk arasındaki kutuplaşmanın önemi üzerinde durur. Ontoloji, deneye dayanmayan inançlarla ilgili olduğundan, çoğu kez, doğrulanmaları olanaksız metafiziksel spekülasyonlarla çalışır ya da hatta tümüyle

spekülasyona dönüşür. Gerçekliği betimlediğini savunmasına rağmen, ontoloji, zaman zaman bilime belli bir düşmanlık güder ve bilimi temel varlık prensiplerini zedelemekle suçlar. Bu türlü düşmanca bir tavır, özellikle, bilimin yeni, bilinmeyen bir yönelim içinde olduğu sıralarda yoğunlaşır. Çünkü böyle bir yönelim sırasında bilim de kaçınılmaz olarak sezgi ve sağlıklı insan anlığının yönlendiriciliğine muhtaçtır. Ama bilimde böyle bir yönelimin dayandığı zemin, yine de geçmişteki deneylerdir. Böyle bir yönelimin ürünü olarak görelilik kuramına karşı (on yıl öncesine göre bugünlerde giderek azaldığı sevinilerek görülen) itirazlar, zaman aralığı ile uzunluk ölçüsünün (zaman ile uzunluğun) gözlem koşullarında birbirlerine bağlı olduklarını yadsıyan ontolojik bir ön-kabule dayanıyordu. Kuantum kuramı, gerçekten de, alışılagelmiş bir kaç "varlık prensibi"ni zedelemişti. Bu kuram, ortadan kaldırılamaz ve kaçınılmaz olan bir belirlenemezlikten söz ediyordu. Ontolojinin bazı bağnaz yandaşlarınca bu kuram bu yüzden yadsınmıştır. Ne var ki, ontologlar, alışılagelmiş olanı zorunlu olana dönüştürme hatasını işlemektedirler ve bu nedenle de, onların zorunlu saydıkları şey, alışılmamış herşeyi mantık-dışı ve anlamsız kılan kendi alışkanlıklarıdır. Bilimin gösterdiği gelişme, onların haksızlığını kanıtlamıştır. Bilim bize, sağlam bilginin kökenini deneyde aramamız gerektiğini öğretir.

Bilimin otoritesi ile uğraşan felsefe dalı, onun yöntemlerini olduğu kadar, olgu dediği şeyi de çözümler. Doğa felsefesi denen bu felsefe dalı, bizim burada konumladığımız tarzdan bir başka tarz içinde de konumlanabilir. Örneğin Yeni Kantçı bir terminoloji kullanarak, doğa felsefesinin ana konumunu şöyle betimlemek de olanaklıdır: Doğa verili (gegeben) değildir; veri kılınmıştır (aufgegeben). Gerçekten de bu konuma dayalı bir doğa felsefesi tipi tüm problemleri kapsayıcı bir niteliktedir ve doğa felsefesi ile bilimin doğa karşısındaki tutumlarını iyi bir şekilde belirtir.

EMPİRİZME KARŞI RASYONALİZM

Tarihi boyunca doğa felsefesi, yüzyıllarca iki felsefe akımı arasında kalmıştır: empirizm ve rasyonalizm. Hiç kuşkusuz doğayı anlama,

pratikte, iki işlevi, yani algı ve düşünmeyi içeren bir bilgi edimi ile olur. Ama algı ve düşünme sözcükleriyle, burada, açık seçik tanımlanabilir olan iki insansal etkinlikten sözedilmiş olmuyor. Psikologlar, her zaman, algı ile düşünmenin birbirlerinden ayrılamayacaklarına inanırlar. Buna rağmen, deneylerimizin kısmen duyusal, kısmen de rasyonel bir doğası olduğu açıktır. Bunun gibi, duyuların bize tek tek olgular, yani kendi başlarına bir örgünlük ve derlenmişlik göstermeyen veriler hakkında bir bilgi (tanı) sağladıkları, bunlara bakılarak, akıl yoluyla genel kuram ve yasalara geçildiği açıktır. Öyle ki bizim evren hakkındaki bilgimiz, her iki bilme edimin bir karışımıdır. Doğa, tek tek renkler, sesler, duyusal algılanımlar, nesneler, v.b. topluluğudur. Ama biz bunları genel yasalar altında düzenlemekte hiç de tereddüt göstermeyiz. Örneğin biz *tüm* nesnelerin kütlesi olduğunu ya da *tüm* nesnelerin yerçekimine bağlı olduklarını, ancak bu yolla söyleyebiliriz. Akıl işe karışmadığı sürece, duyusal deney, bize "tüm" deyiminin geçtiği ifadeler yapma, olguları somut ve zamansal bağlamları içinde topluca kavrama olanağı vermez. Duyum ve akıl bilgimizin iki kaynağı iseler, biri öbürüne göre bir öncelik taşımakta mıdır? Böyle bir öncelik sorunu varsa, ikisinden hangisini dikkate almamız gerekiyor ?

Rasyonalizm, aklı , bilgimizin ilksel ve vazgeçilmez tek kaynağı olarak görür. Buna karşılık *empirizm* önceliği duyusal algıya ya da doğrudan gözlenebilir olan şeye verir. Rasyonalizm ve empirizm kavramları hiç de sağlam kavramlar değillerdir. Benim burada dikkatleri çekmek istediğim nokta, birbirlerini dışta bırakmak isteyen bu iki eğilimin felsefe öğretilerinde her zaman çeşitli adlar altında temsil edilmiş olmasıdır. Zaman zaman başka adlarla da bezenmiş olsalar, rasyonalizm ve empirizme dayalı büyük felsefe akımlarını tanımak kolaydır.

Platon'un felsefesi rasyonalizmin bir tarzıdır. Platon, çağının bir çok düşünürü ile birlikte, duyumların hiçbir doğruluğa götüremeyeceğine inanır. Doğruluk, kaynağını, duyusal deneyden asla çıkmayan idelerde bulur. Duyumlar bilgiye götürmüyorlarsa, ideleri nasıl bilebileceğimiz konusundaki paradoksa, Platon ünlü anımsama kuramı ile yanıt verir. Ona göre, bizim ruhumuz ideleri anımsar,

çünkü o daha önceki varoluşunda onları görülemiştir. Bu şiirsel açıklama, ne var ki problemin çözümünde geçerli olamaz. Ama problem, doğa felsefesinde karşımıza hep çıkan problemlerden biriyle ilgilidir ve bu yüzden önemini hep korumuştur.

Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar, rasyonalizmin bir başka tarzını ortaya atarlar. Onların rasyonalist tutumları bugün de yaşamaktadır. Öyle ki, bu tutum, Planck, Schrödinger, Einstein ve en çok da Arthur Eddington'un yazılarında etkili bir biçimde dile getirilir. Burada geçmişin metafiziksel çizgisine dönüşe rastlanır ve akıl yetilerine doğuştan sahip olduğumuz söylenerek evrenin aslında basit ve rasyonel bir yapısı olduğuna inanılır. Örneğin Eddington, doğanın salt matematiksel yolla kesin bir betimini yapmayı ödev edinir; öbür bilim adamları deneye ağırlık verirlerken, o, doğayla ilgili evrensel olguların *anlaşılabilir* olduklarını ve bu anlaşılabilir olmanın, evrene tek biçimli bir nitelik verdiğini, herşeyin akıl ve onun doğal aracı olan matematikle kavranabileceğini söyler.

Öbür yandan *empirizm* de değişik adlar altında karşımıza çıkabilir. Locke ve Hume, aynı bayrağı taşırlar; Berkeley'in felsefesi ise idealist bir kılık içindedir. Esse est percipi, dindar papazın temel inancıdır. O, herşeyi duyusal algıya dayandırdığından, Newton'un ölçülü rasyonalizmine de saldırır ve Newton ve Leibniz'in sonsuz küçüklerin hesaplanmasını keşfederlerken dayandıkları rasyonel inançlara etkili argümanlarla karşı çıkar. Berkeley'e göre sonsuz küçükler anlamsızdır, çünkü onlar duyusal yoldan algılanamazlar.

Bir 19. yüzyıl hareketi olan pozitivizm, duyusal yoldan algılanabilir olan şeyden yola çıkarsa da, esas üzerinde durduğu, insansal deneyde pozitif olarak doğrulanabilir olandır. Pozitivizm de, tüm bilginin esas olarak gözlemden çıktığına inanır. Ne var ki günümüzün pozitivizmi bu konuda mantığa öncelik verir ve böylece aslında kendisini rasyonalizm çizgisine oturtmuş olur. Buna rağmen o, bu durumu yadsır ve mantıksal ve matematiksel olmayan her türlü rasyonalist inanca karşı çıkıp, bu türlü inançları "metafizik çöplüğü" ne atar; çünkü mantıkçı pozitivizmin dilinde metafizik korku uyandıran bir sözcüktür. Mach, Berkeley'in izleyicisidir. Çünkü o da duyumları bilgimizin biricik kaynağı sayar. Ne var ki, fizikçi olarak o, bilimsel

yöntemlerin ne anlam ifade ettiklerini değerlendirme sırasında rasyonel inançlara sınırlı bir alan da ayırır. Mach, rasyonel inançları, olguların ele alınması sırasında değer taşıyan bir ekonomi sağlamaları bakımından ikincil bulur. Ama rasyonel inançlar, olguları nasılsa öyle betimleyemezler. Kuramlar, olgular hakkındaki kavrayışı kolaylaştırırlar, ama onlar gelip geçici, değişebilir yardımcı malzemelerdir ve zaman içinde yerlerini hep başkalarına bırakırlar. Onlar, bir ağacın yaprakları gibi giderek solarlar ve artık verimsiz hale geldiklerinde de ağaçtan kopup düşerler. Mach, duyuma dayalı bilgi üzerinde durduktan sonra, kendi mekanik biliminde aklın rolünü aşağıdaki konum içinde betimler: "Bilimin görevi, olguları, yeniden-kurma (Rekonstruktion) ve geçici öntasarımlar aracılığıyla düşüncede ele almak ve doğrulamaktır. Anımsama, bu bakımdan deneyden daha sağlamdır ve bu amaca hizmet eder. Bilimin tüm yaşantısını çizgileyen bu ekonomik işlev, daha ilk bakışta tanınır ve bilimin böyle bir niteliği olduğunun herkesce tam olarak kabul edilmesi ile bilimde her türlü mistisizm ortadan kalkar".

BİLİMİN YÖNTEMİ

Rasyonalizm ve empirizm arasındaki tartışma dolayında kümelenen çeşitli felsefi formlar üzerine bu kısa bakış bizi şu soruya götürür: Bize duyular yoluyla açık olan olgularla mantıksal düşünme sürecini bir uyum içine sokmak için bilim ne türden sistematik yollar, yani yöntemler geliştirmiştir ? İnsansal birikim alanı, algı, akıl, düşünme, anımsama, hissetme, eyleme, isteme ve daha bir çok adla gösterilen süreçlerin çokluğunu içerir. Bugün artık bizler, bu adların, insan tininin açıkça tanımlanabilir ve birbirlerinden ayrılabilir olan belirli kapasitelerine işaret ettiklerine inanmıyoruz. Deney, hiç de kendi başına bağımsız bir bölüm değildir. O, bazı kategorilerin oluşturduğu bir barikatten süzülerek bize gelir ve bu yüzden aynı zamanda hem duyusal hem de düşünsel bir şeydir ve bu haliyle bir beklenti ya da duyusal algı olur. Bu kavramların tanımlanması son derece güçtür. Örneğin renk olarak kırmızının ya da aracısız algılanan bir başka şeyin tanımında olduğu gibi.

Doğabilimi, bu deney akışından, bu akışı bir sıra içinde düzenleyen özel ve egemen bir form bulup çıkarmaya çalışır ve bu formlara objektif, real ya da varoluşsal formlar adını verir. Öncelik sırasına göre bu formlar şunlardır:

a) Duyumlar,

b) özgürce üretilen ve kurgulanan kavramlara bağlı bir form içinde düşünme,

c) tüm bu ögeleri bilinçte birarada tutan bir bağlayıcı olarak bellek (anımsama).

Uygulamada, bilimin yöntemleri, aracısız duyumları kavramlarla bağlantıya sokan son derece etkili ve bu yüzden de mutlu bir yol olarak betimlenir ve kavramlarla olgular arasında bir homojenlik ve tutarlılık olduğu kabul edilerek, bu kabule bağlı bir örgün sistem içinde açıklamalar yapılır. Şimdi bu duruma daha yakından bakmak gerekecektir.

Bir duyusal algı nedir ? Algı bir deney ögesidir, ama tek deney ögesi değildir. O, öbür deney ögelerinden *kendiliğindenliği* (Spontanite) ve göreli *bağımsızlığı* ve başka bir şeye *indirgenemezliği* ile ayrılır. Kant'ın "algılar rapsodisi"nden kastettiği de budur. Algı, en gerideki şey, tortudur (Residuum). Algı, bir ağaca baktığımda, tüm rasyonel ögeleri ve tüm belleksel çağrışımları paranteze aldığımda geriye kalan şeydir. Bu tortu, olduğu gibi kopya edilemez. O, düşünme ve anımsama yoluyla objeleşir ki, böylece bir tasarım altına sokulmuş olur. O, deneyin indirgenemez tortusu olarak rasyonel işlemlere henüz tâbi tutulmamış bir kendiliğindenliğe sahiptir. Göğün maviliği ya da bir yazı masasının görünümü türünden salt duyusal algıların bu halleriyle bilimsel kavramlara taşınamamalarının nedeni de budur. Bunlar, örneğin dalga uzunluklarına, kimyasal bağlantılara ya da geometrik figürlere çevrilmek zorundadırlar. Yani, onlar, bilimsel olarak ele alınmazdan önce "rasyonelleştirilmek" zorundadırlar. Başka bir deyişle, duyu algıları hakkında topluca söz edebilmek için, bunların önce rasyonelleştirilmeleri gerekir. Rasyonelleştirme işlemi öncesinde onlar gerçekten de kendi başınadırlar ve deneyin bir çözümlemeye tâbi tutulamaz çekirdeğini oluştururlar.

Bu durum, bir başka tarzda da ifade edilebilir. Henüz bir yoruma

tâbi tutulmamış bir duyusal algı, bu haliyle deneyin *edilgin* bölümünü oluşturur. Ama duyu verileri, bize bir rasyonel ilişkiler ağı ile gelirler. Böylece, duyu verilerinin edilginliği bize ait bir beklentisel konum içinde bu rasyonel ilişkiler ağı ile bir bağdaşıma (Kombination) girerler. Ama bu onların rasyonel şeylerle aynı türden (homojen) olduklarını da göstermez. Algının bu edilginlik karakterini biz en çok "duyu verisi" sözcüğünde yakalayabiliriz. Biz "etkileniriz", bize bir şey "verilmiştir". Veri (Datum) sözcüğü bizdeki bu etkilenmenin ifadesidir. Ne var ki, bu verinin ardında bir "veren" olduğunu kabul etmek, realistik bir inançtan başka bir şey değildir. Geleneksel realizm, bizim düşüncemizden bağımsız bir şeyin (realite) olduğunu kabul eder. Bu şey, bizim deneylememizden bağımsız olarak, duyu verisinin nedeni olarak vardır. İşte, "veri" sözcüğü ile ilgili dilsel alışkanlıklarımızın kaynağı bu realistik inançtır. Belki de bu nedenle, "veri" sözcüğünü "fenomen" sözcüğüyle değiştirmek, yanlış anlamalara yol açabilen önkabullerden sakınmamız için gereklidir.

Her ne kadar kendiliğindenlik ve edilginlik özelliklerine sahipse de bu duyu algısını ani bir acıdan, bir düşten, bir halüsinasyondan, optik bir ilüzyondan ayırdetmek pek kolay değildir. Sonuncular, duyu algıları gibi öylesine indirgenemez, öylesine net, öylesine yaşantıya geçmiş olabilirler ki, bunları duyu algılarından ayıracak başka bir özellik bulmak gerekir. Ne var ki, bir duyu algısını bunlardan ayırdetmemizi sağlayacak tek özellik, sonuncuların kişisel şeyler olduklarını, oysa gökyüzünde parlayan güneşin böyle olmadığını uzlaşım yoluyla denetleyebilmemizdir. Bu yüzden sonuncular duyu verileri sınıfına sokulmazlar. Bunun anlamının ne olduğu ise, bambaşka bir sorundur. Çünkü, bizzat "anlam" dediğimiz şey, duyusal algıların tümü için geçerli bir temel özellik (Characteristicum) değildir. Başka bir deyişle, "anlam" duyu verilerinden kalkılarak belirlenebilecek bir şey değildir. "Anlam", duyu verileri ile bu duyu verileri hakkında geliştirilmiş kavramlar arasında belirli bir bağlaşma tarzının ürünüdür. Bu nedenle duyu verilerinin aracısız olarak bize geldiğini söylemek yanlıştır. Duyu verisi deneyin tek ögesi değildir. Her ne kadar duyu verisini karakterize eden şey kendiliğindenlik ve edilginlik ise de, o, bu haliyle deneyin içerdiği ögelerden biridir ve bu yüzden deney,

"duyusal algı" denen şeyle sınırlandırılamaz. Tam tersine, deneyi, tüm görünümleri ile ele almak zorundayız. Yine bu nedenle, deney, örneğin bir ağacın gözlenmesi kadar, dinsel bir korkuyu da objektif olarak gözlenmesi gereken bir duyu verisi olarak kapsar. Birinci türden olanlara alışkanlıkla par excellens duyusal algı denmesinin nedeni, bilimin, duyusal algıları rasyonelleştirebilmesi ve genel bir formalizm altında bu olguları doğrulayabilmesindendir. İkinci tip duyu algıları ise böyle karşılaştırmacı bir ölçüte sokulamazlar.

Sonuç olarak, "veri" sözcüğünü tekil (singular) olarak kullanmak hiç de uygun değildir. Bizim salt duyu algısı içinde karşılaştığımız durum, dile getirilemeyecek kadar karmaşık ve çok yüzlüdür. Whitehead, deneyin ancak sınırlı bir alan içinde kalınarak tanımlanabileceğini ve asla kesin özelliklere dayandırılamayacağını biliyordu. O, oldukça uygun bir deyimle, aracısız tanımlanabilen ögeler için "kaplamsal soyutlama" (extensive Abstraktion) sözcüğünü kullanmıştır. Bu, deneyin aracısız ögelerini mantıksal yoldan tanımlamanın olanaksızlığı ile sıkı sıkıya ilgilidir. Bir deney ne kadar kendiliğinden aracısız ise, onu sağlam ve güvenilir biçimde tanımlamak konusundaki güçlükler o kadar artar. Salt bir soyutlama ise, matematiksel sınıf kavramlarında olduğu gibi, kolay bir tanımlama yoludur. Birer soyutlama olarak bu türden tanımlar yetkin ve uygundurlar. Çünkü bu tanımlar, niceliksel dizilerin oluşturduğu sınıflar için hiçbir kuşkuya ver vermezler. Öbür yandan, bir nesnel durumu belirtmek için geliştirilmiş olan kavramlar, matematiğin kesin tanımlarına uymazlar. Bu türden kavramların mantıksal bir sisteme katılmaları gerektiğinde, onlar artık tanımlanamaz ögeler olarak işlev kazandıkları gibi, belirsizliklerine rağmen büyük ölçüde işlerliği olan bir kapsayıcılık da taşırlar. Örneğin, öbür sayısız özellikleri yerine bir köpeği dört ayaklı memeli hayvan diye tanımladığımızda, artık üç ayaklı bir köpek, mantıksal olarak bu tanıma uymaz. Bu mantıksal belirsizlik, aracısız verilerin tüm katmanları için söz konusudur ve *bunu açıkça bilmek çok önemlidir*. Yani *algı* ve *kavram, kendiliğinden olan* ile *rasyonel olan* terimlerinden ne anlaşılacağı sağın biçimde belirtilemez.

KAVRAMA VE KAVRAMLAR

Şimdi, yöntemli bilme ve anlama konusunda, deneyin öbür yüzüne, yani deneyin rasyonel ve kavramsal ögelerine eğilmemiz gerekiyor. Bu alanın kapsamına kavramlar, düşünceler, ideler, v.b. diye adlandırılan şeyler girer ve bunlar arasında hiç kuşkusuz mantıksal ilişkiler önde gelir. Felsefe tartışmaları da zaten hep, bunlarla real evren arasındaki bağ sorunu konusunda ortaya çıkar. Bu sorun gerçekten çok önemlidir. Ama önce real evren, ya da "dış dünya" kavramının açıklanması gereklidir.

"Kavramlar", "düşünceler" ve "ideler", çoğu kez "sübjektif" ya da "zihinsel" şeyler diye gösterilirler. Bu, kuşkusuz, eski filozofların beden-ruh ikiliği kabulüne dayalı belirlemeleriyle ilgili değildir. Çünkü, genelde sübjektif ya da zihinsel olmayan bir deney olup olmadığı sorulabilir. Ama, bu sözcüklerle ifade edilmek istenen şey, sadece şu basit durumdur: Biz yaşamımızda, edilgin algıdan çok, kavram, ide ve düşüncelere angaje oluruz. Kavram kurma işinde ise, belli bir özgürlük ve seçim söz konusudur. İdeler, özgür bir buluş ile bir tasımın kesin çıkarım zinciri arasındaki oyun alanında ortaya çıkarlar. Sıçrama noktası, bizzat angaje olduğumuz ve kendimize göre daha yakın olarak kavradığımız şeydir. Bu yüzden, bizim etkinliğimiz, daha çok *kurgucu* bir etkinliktir.

Kurgu, tüm düşünce tarzlarında vardır. Gündelik yaşantımızda bile, karşılaştığımız nesneler üzerine sonradan düşündüğümüzde, bu edime daima kurgucu bir öge katılır. Bir ağacı düşündüğümde, ben sadece bu ağacın tüm olgusal niteliklerini yeniden anımsamış olmam; bu sırada daha fazla bir şey yaparım: algılanan ağaç, benim için, aynı zamanda bir renkler ve formlar grubudur. Böylece, onun belleğimde aldığı şekle ben "dışardan" bir karakter katmış oluyorum, yani onu üç boyutlu bir konum ve sürekli bir varoluş içinde düşünüyorum. Özellikle bu sonuncular, görüsel izlenimleri kurgusal yönden tamamlayan şeylerdir. Böylece *görülmüş olan* ağaç, anımsama ve kurguya bağlı bir görüye sahip olmasaydım, benim için artık varolmazdı.

"Özel" olarak görülmüş olan ağacı "genel" yani tüm ağaçlarla ilgili bir objeye dönüştüren bilinç süreci öylesine otomatik bir süreçtir ki,

biz, iki ağaç arasındaki farklılığın "özel"mi yoksa"genel" mi olduğuna dikkat bile etmeyiz. Nesnelerin az ya da çok algılandıkları gibi olduklarını ileri süren realizm felsefesi, olguların salt algıyı aşan "genel" özellikleri bizzat içlerinde taşıdıklarını söyler. Titiz bir çözümleme, bir duyu algısı ile bu duyu algısı aracılığıyla bize kendini olduğu gibi açtığı ileri sürülen obje arasında farklılık olduğunu gösterir. Örneğin, "sıcak" algısı ile fizikçinin "ısı" adını verdiği ve moleküler bir hareket olarak açıkladığı şey arasındaki fark gibi. Bu son durum, bir şeyin yaygın olarak benimsenmiş olması ile yani a*miyanelik* (Öffentlichkeit) ile *genellik* arasındaki farkı gösterir. Bunun gibi, bizim aracısız-kendiliğinden olarak algıladığımız "ışık" ile fizikçinin ona verdiği adla "elektromanyetik dalga" arasında da böyle bir farklılık vardır. Elektromanyetik dalga, ısı, "amiyane" ağaç gibi şeylerin neden dolayı "kavramlar", "ideler", "düşünceler" olarak adlandırıldığı belki de okuyucuya pek açık gelmemektedir. Durumun aydınlatılması için, ben bunlara "*kurgular*" diyorum (*Construct*, İngilizcede bir şeyden türeyen,ondan çıkan şey, ürün, sonuç, vargı (Resultat), *construction* ise yapma, kurma, inşa sürecidir. Almanca "Konstruktion" sözcüğü ise, ne yazık ki her iki anlamı da içerir. Aşağıda daha çok *construct* anlamı kastedilmektedir). Kurgular (ya da *yapılar*) algıya görelidir, ona "uyarlar". Ama dil, algı ile kurgu arasındaki farkı görmemizi her zaman sağlamaz. Öyle ki dilde, ağaç, ısı, ışık sözcükleriyle kurguların mı yoksa algıların mı dile getirildiği açık değildir.Bu durum özellikle doğabiliminde göze çarpar. Kütle, güç, enerji, canlılık, yaşam (bios) gibi sözcükler hep bir çift anlamlılık taşırlar. En sık kullanılan kavramlar bile, çoğu kez, aracısız yaşantılarımızdan çıkan deneylerle ilgili kurgulardır. Aracısız yaşantılarımızı bile, hep sezgisel bir temsil (Represantation) yoluyla ifade ederiz. Ama, "vektöryel potansiyel", "volans", sayı, grup, olasılık, v.b. gibi kolayca betimlenemeyen bilimsel kurgular da vardır. Gerçi onlar da aracısız algılarla ilgilidirler; ama onlar öylesine soyutturlar ki, şöyle bir bakıldığında verilerle pek az bağlılıkları varmış gibi görünür. Bu nedenledir ki, onların temel özelliğini kurgu olarak nitelemek açıkça anlaşılır bir şeydir. Aynı şekilde, dış dünyaya ait özellikler olarak kullanılan kütle, güç, enerji gibi kavramlar da az ya da çok böyledirler.

Kurguların verilere "uyduğunu" söyledik. Ama bu uygunluk nedir? Düşünülmüş ağaç ile algılanmış ağaç ya da elektromanyetik dalga ile onun algısal biçimi olan "ışık" arasında nasıl bir bağ vardır? Bu örnekler, kuşkusuz, bir deney tipinden bir başka tipe bir *geçiş* olduğunu göstermektedir. Bu geçişi sağlayan şey çoğu kez alışkanlıktır ve bu geçiş sayesinde "algılar rapsodisi" yeterince düzenlenip örgünleşebilir. Ama bu geçiş ne tümüyle veriye bağlıdır, ne de tümüyle keyfidir. O, ne kurgu ne de algı (Perception) dır. Bu nedenle önce buna bir ad bulmak gerekir. Biz buna karşılıklı uyma, tekabül etme ya da kısaca "uyma kuralı" (rule of correspondance) diyoruz. Bununla onun deney içindeki düzenleyici ve bağlayıcı etkinliğine işaret etmiş oluyoruz. Uyma kuralları (düzenleyici kurallar), yerine göre çeşitli tipler halinde çözümlenebilirler. Örneğin bir duyu verileri topluluğu ile bir "obje" arasında şeyleştirme, "nesnelleştirme" (reifikation) denen otomatik bir bağlantı oluşabilir ki, bu çok sık rastlanan bir durumdur. Bir başka tarzda, kabaca algılanan bir büyüklük ile onun incelmiş bilimsel kurgusu arasında da böyle bir düzenleyici bağ vardır. Örneğin kaslarımızı gererek kabaca algıladığımız "güç" ile yaylı terazi ya da dinamometre gibi bir araç yardımıyla ölçülen "güç" arasında böyle bir bağ vardır. Bu son örneği gözönünde tutan "uyma kuralı" na çoğu kez "işlemsel tanım" (operative Definition) denir. Bridgman'ın işlemselci (operationalist) felsefesinin fizikçilerce gittikçe rağbet bulmasının nedenlerinden biri, bu felsefede "uyma kuralları"nın araçsal tiplerden çıkarılması gerektiğinin savunulmuş olmasıdır. Kuşkusuz burası, olanaklı tüm "uyma" tipleri hakkında kapsayıcı bir bakış konumlama yeri değildir. Burada, bir çok uyma tiplerinin olduğunu ve bu tiplerin titizlikle ele alınmasının, belki de daha çok geleceğe ait bir iş olduğunu belirtmekle yetinmek gerekir.

Buraya kadar belirtilen hususlara göre , doğabilimsel yöntemler konusunda varılan sonuçları şöyle toparlamak olanaklıdır: Deney, tamamlanıp, bütünlenen bir şeydir; duyusal ve kendiliğinden olan şeyden, rasyonel-düşünsel olan şeye bir geçiş vardır. Bu geçiş, düşüncenin veriyi kavramasına olanak sağlar. Yani, yalın veriyi kendi başınalığı ve bireyselliği içinde sınıflamayı olanaksız kılan karmaşık bir bağlılaşma oluşur. Yine bu yüzden, veriyi, onun kavramsal konum

ve kaplamından başka bir şeyle tanımlama olanağı yoktur.

Yöntemsel bilmenin ne olduğu, önce kurgular hakkında konuşmayı gerektirir. Kurgular, olgusal olana uyması gereken rasyonel malzemelerdir. Bu bakımdan nesne, büyük ölçüde, duyu algısının içeriğini gözönünde tutarak oluşturduğumuz basit bir kurgudur. Ama, geometrik formlar, sayılar ve modern fiziğin özel amaçlarla iyice inceltilmiş kavramları türünden kurgular da vardır. Bir kurgu, gerçekliğin bir parçası olmak konusunda hiçbir garanti taşımaz. Bu nedenle bir kurgunun bilimsel olarak kabul edilebilir olmasını sağlayan bazı koşullar vardır ki, aşağıda bunlar ele alınacaktır.

Deney, veriden kurguya doğru, bazı güdücü bağlar, yani "uyma kuralları" üzerinden geçilerek oluşan bir şeydir. Bu kurallar -bu bizim tezimizdir- nesnelerin doğasından çıkmaz. Öbür yandan onlar, doğa hakkında kuram sahibi olmayı, doğayı topluca görmeyi (theoria) sağlayan en önemli şeylerdir ve onların doğa hakkında geçerli olmaları, tutarlılıklarına, kendi içlerinde çelişki taşımamalarına ve açıklayıcı bir şema içindeki verimliliklerine bağlıdır.

BİLİMSEL AÇIKLAMANIN DOĞRULUĞU

Burada, bilimin hiçbir kuşku duymadığı şeyler, yani deneyin yapıtaşları olan veri, gözlem, aracısız deney gibi sözcüklerden ne anlaşıldığı konu edilecektir. Ben, veri, gözlem, aracısız deney gibi sözcüklerle anlatılan bu şeyleri (P) harfi ile göstereceğim. P, birincil olandır ve Viyana Okulunun kullandığı anlamda bir protokol ya da bir "algı içinde verilmiş" şey olarak kabul edilebilir. Bir P deneyinin hakkında hiçbir kuşku duyulmaksızın kavranması demek, onun hiçbir yoruma açık olmaması, bir yorum konusu yapılamaması demektir. Böyle bir P deneyine belli bir bağıntı içinde ilişmiş olan kurgucu ögeler ise son derece yanıltıcı da olabilir. Geceleyin gökyüzünde bir ışık gördüğümde, bu kuşkusuz bir P deneyidir. Ama ben bunu çağrışımsal bir bağıntı içinde kurgusal bir öge olan "yıldız" kavramıyla ilintiye soktuğumda, onu yorumlamış olurum ki, bu yorum hiç de garantili değildir. Çünkü, benim gördüğüm ışık, ışık saçan başka bir obje ile ilgili olabileceği gibi, düpedüz bir halüsinasyon da

olabilir. Anlatım tarzını basitleştirmek ve daha düzgün hale getirmek için, kurgucu ögeleri C ve C alanını P deneyi ile bağdaşıma sokan uyma kuralını da R ile göstereceğim.

Buna göre, bir bilimsel açıklama (explication), P ile C arasındaki ilişkiyi R yardımıyla belirli bir bağıntı ya da dizi olarak konumlar. Ama P ile C arasındaki ilişki *herhangi* bir biçimde formüle edilebilir, bunlar arasında *herhangi* bir biçimde köprü kurulabilir. Önemli olan, açıklamanın gereksinime göre kabul edilebilir türden olmasıdır. Örneğin mavi ışığın gözlemine dayanan P-deneyinin açıklanması konusundaki şu iki denemeye bakalım:

a) Newton, açıklamasını C ögesine dayatmıştır: "Belirli özelliklere sahip parçacıklar (Corpuscule) uzayda hareket ederler ve gözün ağ tabakasına çarparlar".

b) Berkeley ise açıklamasını olgu dışı bir ögeye bağlar: Işık "tanrısal tinin içindeki düşünce" dir.

Berkeley, tüm insan algılarının belli bir sabitlik ve bağlaşım içinde düzenlenebilir olmalarının, tanrı tarafından bizim ruhumuza yerleştirilmiş kurallar sayesinde gerçekleştiğini kabul eder. Bugün artık ne (a) ne de (b) tarzı açıklamalar geçerlidir. Ama her iki açıklama tarzının da neden geçersiz olduğunu bilmek önemlidir. Aşağıda, kabul edilebilir bir açıklamadan *doğru* bir açıklama olarak sözederken, çok anlamlı bir sözcük olan açıklamanın yalnızca bir anlamı üzerinde durmakla yetineceğim.

Newton'un kuramı -kuram bir açıklamadır- doğru değildir; çünkü bu kuram deney yoluyla doğrulanamaz. Böyle bir kuram, aşağıdaki güçlüklere yol açar: Bir fizikçi işe, "mavi ışık" yani P-olayı ile başlar; bunu, R_1 kuralı yardımıyla Cb_1 ile gösterilen postulat halindeki ışık parçacıklarıyla ilişkiye sokar. Bu parçacıkların bağlı oldukları mekanik yasalar vardır. Çünkü gördüğümüz gibi, C ögeleri zengin bir rasyonel ilişkiler bağlamı içinde yer alırlar. Bu nedenle fizikçi, rasyonel bir düşünme ve hesaplama yoluna başvurabilir ve belli yöntemlerle bu parçacıkların su içinde belirli bir hızla hareket etmeleri gerektiği sonucunu çıkarabilir. Bu "öndeyileme", P-olayına uygulandığında, P-olayının "öndeyi" ye uygunluğu için yine aynı R_1 kuralına başvurulur. Böylece bizim Pbs (mavi ışığın su içindeki hızının gözlemlenmesi)

olarak gerçekleşmesini beklediğimiz P-olayının açıklaması, bir başka sonucun yadsınması yoluyla yapılır.

Salt felsefi terminoloji ile konuşulduğunda, fizikçi işe duyusal izlenimle, yani Pb ile başlar. Daha sonra o R1 (yani Pb'ye uygun düşen parçacık - Corpuscule-) kuralını bir Cb^1 *kurgu*su elde etmek için kullanır. O şimdi Cb^1'den kalkarak en küçük şeyleri bile kapsayıcı olarak değerlendirebileceği C-alanındadır. O, Cb^1'den kalkarak, öbür sayısız C'leri hesaplama yoluyla ortaya koyup en sonunda mavi ışığın su içindeki hızını, yani Cbs^1'i de hesaplayabilir. O sık sık, Cbs^1'i C-alanında P-deneyi ile ilintiye sokmak için R_1'i kullanarak Pbs'ye ulaşır. Ama bu ulaştığı şeyi deney yoluyla gözlemlemiş değildir.

Şimdi, R2 ile gösterebileceğimiz bir başka R olsun ve bu R, aynı Pb^1'den bir başka Cb^2 *kurgu*suna (örneğin "belirli dalga uzunlukları hakkındaki elektromanyetik dalga") geçişi sağlasın ve yine benzer biçimde, P-alanına dönüldüğünde, bir başka Cbs^2 ("su içindeki dalganın hızı") üzerinden bir başka Pbs'ye geçişi sağlasın. Bu Pbs, şimdi *olgusal* olarak gözlenir. Bu nedenle biz, Cb'in yanlış, Cb^2'nin ise, ışığın doğasını açıklama konusunda doğru olduğunu söyleriz.

Aslında fizik tarihinde yapılagelen şey budur. Yukarıda betimlendiği tarzda basit bir doğrulama yoluna hiç de hemen ulaşılamamıştır. Çünkü, Newton ve Huygens zamanında ışığın doğası sorununu çözmek için Cbs^1 ölçütüne başvurmayı sağlayacak bir araç yoktu. Bunun yerine, -yukarıda gösterildiği gibi- mavi ışık hakkında öndeyili düşünme tarzı, R_1'in yardımıyla oluyordu. Daha sonra, ilk olarak R_1, Cr^1'e götüren kırmızı ışık üzerine uygulandı. Aynı kanıtlama yoluna başvurulmakla, Crs^1'e, yani kırmızı ışığın su içindeki hızına ulaşıldı. Buna göre, bu hızlar arasındaki sayısız niceliklerin hesaplanması, Crs^1'in Cbs^1'den küçük olduğunu ($Crs^1<Cbs^1$) gösteriyordu, ama deney bunu yadsıyordu. Buna karşılık biz R_2 üzerine açıklamayı $Crs^2>Cbs^2$ olduğunda, yani deneyle doğrulanan bir şeye dayandırırız.

Bir empirik doğrulamaya verilecek her örnek, herhangi bir P ile başlar ve buradan seçime bağlı bir R üzerinden C-alanına, yani mantıksal düşünme yollarını ya da hesaplamaları içeren bir alana geçilir. Sonra, herhangi bir başka konumdan kalkılarak C-alanı içinde kalınarak P-alanına yönelinir. P-alanına bu yönelme, bu dönüş

sırasında, P-olayı , bu yolla betimlenen duruma uygunsa, kuram, kendisini oluşturan kurgularla doğrulanmış olur.

FİZİKSEL "GERÇEKLİK"

Bilim adamının çalışmasında, hep böyle bir P-C-P "halka" sının değişik sayıda örneklerine rastlanır. İşe yarar bir "halka", bilim adamının kendilerine dayanarak işlemler yaptığı kurgulara güvenini pekiştirir. Bilim adamının durumu, normal zekâlı bir çocuğun dış dünyanın gerçekliğine kendi yetkin olmayan "duyumları" oranında inanmasına benzer. C-ögelerinden oluşmuş bir olguyu bu "halka" yardımıyla empirik olarak doğrulayabiliyorsak, bu halkada yer alan kurgular, fiziksel "gerçeklik" in real mahiyetinin (entitaet) dayanakları (Status) olarak kabul edilirler.

Kuşkusuz bu düşünce tarzı, Berkeley'in ışığın doğasını açıklama tarzını içermez. Çünkü, Berkeley'in açıklama tarzı, istese de yanılamayacak olan bir insanla ilişkilidir. Bu , tüm empirik doğrulama olanaklarına karşı şu ya da bu biçimde kayıtsız kalma demektir. Yaptığım deney tanrısal düşüncenin bir uzantısı ise, doğrulama sorunu diye bir şey yok demektir. Öte yandan, böyle bir "kuram"ın bir empirik doğrulama edimi ile yanlışlığı da gösterilemez. Ama hemen şunu da vurgulamak gerekir ki, Berkeley'in görüşü de belli bir ağırlık taşımaktadır. Ne var ki, böyle bir açıklama tarzı, yadsınmasına olanak olmayan açıklama tarzları için iyi bir örnektir.

Uygulamada ve daha çok da felsefede, bu türlü açıklama tarzlarının olanaklı olması, *empirik doğrulamanın bilimsel açıklamanın tek ölçütü olmadığını* gösterir. Zaman zaman, empirik çıkış noktalarından kalkılarak, gözlemlenen olguların yorumu için uygun düşeceği ileri sürülen kuramlar ortaya atılır. Ama bundan sonra, C-alanında doğru olan şeyi ayırmamızı sağlamak için gerekli olan ve kendileri bizzat empirik olmayan temel ilke gündeme gelir. Çoğu kez yalın bir düşünme ekonomisi isteğine uygun düşen (Avenarius, Mach) ya da Ockhamlı'nın "usturası" gibi olabildiğince en küçük şeyleri bile kapsayabilecek bu türden ilkelerin, şimdiye kadar olduğundan çok daha titiz bir çalışma ile ele alınmaları gerekir. Çünkü, modern bilim, bunla-

ra dayanarak gelişmiştir ve büyük bir güvenle bunlar üzerinde kurulmuştur. Einstein'ın fizik kuramlarının aslında temel bir basitliği olduğu hakkındaki uyarısı, Dirac'ın matematiksel formülleştirmenin sadeliğine dikkat çekmesi, nedenselcilik, aslında hep empirik doğrulama sorunu ile ilgilidir. Bunlara, öbür yandan, sadece düşünme ekonomisi sağlayan araçlar gözüyle de pek bakılamaz. Düşünme ekonomisi açısından bakıldığında, örneğin Berkeley'in görüşü, çok yüksek bir düzenleyici ve kapsayıcı güce sahiptir. Buna göre bir, açıklama, kendileri bizzat sorunsal olan ve hiç de empirik olmayan ilkeler yardımıyla oluşturulması gereken bir bakış noktası içerir.

DÜZENLEYİCİ KURALLAR

Burada, kurguları empirik olgular karşısında tam ve yeterli kılması gereken kapsayıcı, düzenleyici ölçütlere yönelmemiz gerekiyor. Ben buraya kadar, tek tek özelliklerine inmeden bunların işlevlerinin anlaşılmış olduğunu umuyorum.

Bilim adamı, herşeyden önce, yöneldiği C-ögelerinin mantıksal bir ele alış tarzına elverişli olmasını, mantıksal ya da matematiksel yoldan ifade edilebilir, işaret edilebilir özellikleri içermesini bekler. Burada, nitelikler niceliklerle yer değiştirmek zorundadır. Berkeley'in açıklamasını yanlış bulup onu yadsıyabileceğimiz nokta budur.

Kurgular arasındaki çok yönlü ilişkilerin birbirlerine bağlanması, mantıksal çıkarsanabilirliği gerektirir. Bu yüzden tüm C-ögelerini kaplamsal saymak gereği vardır; yani C-ögeleri P-alanını "dıştan" çevreler. Örneğin, "yer kaplama" fikrine (ide) P-alanında kalınarak ulaşılamaz. Bu yüzden bir deney sırasında "yer kaplama", deneyin ötesinde bir şey olarak deneye katılır. Bunun gibi, belirli C-ögeleri arasında özel bir ilişki olarak nedensellik, aslında kanıtlanamaz bir şey olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak, aslında her bilim adamı, C-alanına ait basit ve sade bazı özelliklerden yola çıkmaktadır. Bilim tarihinde, zaman zaman, basitlik bir kuramın geçerliliği ya da doğruluğu için örnek sayılmıştır. Örneğin Ptoleme'nin karmaşık sisteminin yerini evrenmerkezci sistem almıştır ya da boşluk (eter) kuramının yerini görelilik kuramı almıştır. Bu basite indirgeme nedeniyle, aslında bir kuramın

empirik doğrulaması hiçbir şekilde kesinlik taşımaz. Buna, formel ilkeler üzerine yapılan çalışmalar sonunda varılmış ve açıklama denen şeyin, aslında bir basite indirgeme, karmaşık gerçekliği tek-yüzlü bir anlama denemesi olduğu anlaşılmıştır.

Burada ancak kısaca üzerinde durulmakta olan düzenleyici kurallar, formel ilkeler olarak anlık ve akıl kategorilerine benzerler. Bunlara bir çok felsefe sisteminde işaret edilmiştir, ama esaslı olarak Kant'ın felsefesinde anlık "kategori" leri ve "ideler" olarak, aklın düzenleyici kuralları arasında ele alınmışlardır. Kant, bu kuralların insanın "salt aklı"nın değişmez ve toparlayıcı (birleştirici) etkinliğiyle herşeyi önceden belirlediğine inanıyordu. Ne var ki, bu kuralların genetik yapıları farklıdır. Modern bilim bunlara ancak sınırlı bir kesinlik yüklüyor ve onların değişebilirliğini öne sürüyor. Kuşkusuz bu değişme, fizik kuramlarındaki değişme (met ve cezir) ile karşılaştırıldığında pek yavaştır. Yine kuşkusuz ki, eski bilim adamlarının düzenleyici kurallar olarak başvurmuş oldukları bu "kategori" ve "ideler" - onlara metafiziksel anlamlar yüklemek olanaklıysa da-, pragmatik maksimler olarak işlevlerini sürdürmektedirler. Bunların bilim tarihinde çok etkin olmalarının nedeni, bilimsel yöntemlerle evrensel açıklamalara olanak sağlamış olmalarındandır. Bunların kesinliğine duyulan inanç öylesine yaygınlaşmıştır ki, bunların herhangi bir denetleme ve çözümlemeye gereksinimleri olmadığı sanılmıştır. Bilim adamları, onların ciddi bir araştırmayla ne değer ifade ettikleri sorununa pek fazla eğilmemişlerdir.

Kuşkusuz, kurgular ve genel açıklamalar yapmaya olanak sağlayan bu ilkeler, kesinlikle "metafiziksel" ilkelerdir. Çünkü onlar, fiziksel deney olarak adlandırılan şeyle doğrudan ilişkili değillerdir ve fiziksel deneyden çıkmazlar. Bu ilkelerin değişmesi gerçi P-alanını değiştirmez, ama P-alanını yorumlamayı sağlayan kurguların değişmesine yol açar. Karşı açıdan bakıldığında, P-alanına ait bir P-verisi tek başına bir metafiziksel ilkeyi bize telkin edemez. Bu nedenledir ki, bilim adamının kendi kurgularını ve öncelikle de kendi "metafiziksel" ilkelerini seçme özgürlüğü, bilimin salt olgusal bir keşif basamağından daha yüksek bir basamağa, yani yaratıcı-kurgucu bir basamağa yükselmesini sağlar.

Söylediklerimizi yine toparlayalım: Kurguların, bilim açısından

kabul edilebilir olmaları için iki talebe uymaları gerekir. Bunlardan birincisi empirik doğrulamadır. Bir kuramın doğrulanmış ya da onaylanmış olması için çok sayıda onaylanma "halka"sından geçmesi gerekir. Burada işe gözlemle başlanır, buradan uyma kuralları ile C-alanına geçilir ve sonunda yine , elde edilen ifadenin uygunluğunu onaylamak amacıyla deney alanına, P-alanına dönülür. İkinci talep formeldir. Burada, herhangi bir açıklayıcı kuramın, çıkarsanabilirlik, tutarlılık ve mantıksal verimlilik taşıması beklenir ki, bunlar tek başına duyu verilerine başvurularak elde edilemez. Bu talep, değişebilir olan "kategori" ve postulatları, mantıksal yoldan tutarlı bir zincir halinde birbirine iliştirme talebidir. Bu kategori ve postulatlar birbirlerinden ayrılmazlar, tersine onlar, adına "bilim mantığı" ya da metafizik denmesinin pek önemli olmadığı bir sistem içinde birbirlerine bağlanmışlardır.

DOĞRULAYICILARIN GERÇEKLİĞİ

Buraya kadar, bilimsel kuramların hangi koşullar altında "doğru" olduklarını gördük. Kuşkusuz ki, "doğru", mevcut gözlem materyalinin saptanmasından çıkan bir şeydir ve yeni bir olgu ortaya çıktığında "yanlış" a dönüşebilir. Aslında da, bilimsel "doğruluk" kavramının bundan başka hiçbir önemli anlamı yoktur. Bir bilimsel kuram doğrulanmışsa - ki bu çoğu kez, bir varsayımdan kabul edilebilir bir kurama yükselme olarak ifade edilebilir -, bu kuramın içerdiği kurgular, artık öndeyisel, varsayımsal karakterlerini yitirip "doğrulayıcı" (Verifakt) denen şeye dönüşürler.

Doğabilimi dilinde, sık sık doğrulayıcılardan ve bunların gerçekliğinden sözedilir. "Gerçek" (real) sözcüğü hiç de açık ve genel olarak kabule değer bir anlam taşımaz. "Gerçek" sözcüğü, aslında, örneğin atomların *gerçek* olup olmadığı tarzındaki tartışmalar içindeki anlamından farklı bir bağlam içindedir. Atom, hiçbir zaman gözlemlenememiş olmasına rağmen, "gerçek" kabul edilir. Çünkü o, empirik yoldan verimli ve basitçe doğrulanabilir bir temel kurgu olmuştur. Burada şuna dikkat etmek gerekir: Doğrulayıcıların "gerçek" olarak gözlenmesinin gerekip gerekmediği sorusu ile "gerçek"

özelliklerin salt özellikler sayılıp sayılmaması sorusu birbirinden farklıdır. Büyüklüğü (hesaplamayla) doğrulanmışsa, atomun "gerçek" olduğunu söylemek olanaklı olabilir. Ne var ki, bir atomun "gerçek" büyüklüğünden sözetmek pek anlamlı ve alışılmış bir şey değildir. Biz, "gerçek" ve "gerçeklik" sözcüklerinin mevcut çift anlamlığını gözönünde tutarak bu terimleri kullanmakla, aslında, "gerçeklik" i doğrulayıcılara yüklemiş oluruz. Bunun yanısıra, "gerçek" sözcüğünü mantıksal ya da matematiksel şeyler için de kullandığımız yerler vardır ki, bu tümüyle bir alışkanlık işidir. Örneğin "gerçek sayı" (reel sayı) sözcüğünde olduğu gibi. Yine bunun gibi, genel kavramların gerçekliği, üzerinde durma gereksinimi durmadığımız bir başka örnektir. Doğrulayıcılar, ya özel, deney yoluyla verilmiş örnekleri izleyen somut şeylerdir, ya da çok sayıda doğrulanmış kurguların kollektif bir ilişkisidirler. "Gerçeklik" denen şeyi birincilere göre ele alma olanağı olsaydı, ortaya tek boyutlu bir tablo çıkardı. Oysa, genler, elektronlar ya da nötronların da, ikincilerin, yani kurguların doğrulayıcıları olarak "gerçek" oldukları rahatlıkla söylenebilir.

FİZİKSEL VE TARİHSEL GERÇEKLİK

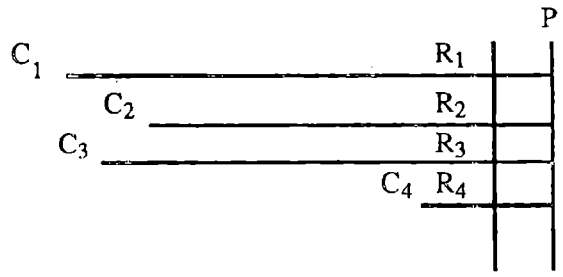
Ama bir kurgu, P-verisinin "gerçekliği" ile nasıl birarada olmaktadır ? Gözlemlerin "gerçek" olan bir alandan çıktığı, bunların tüm doğrulama süreçleri için bir temel oluşturduğunu söylemek, kuşkusuz hiç de akıllıca olmazdı. Bu nedenle örneğin duyu algısına "gerçek" ten çok "aktüel" demek daha doğrudur. Çünkü, P-olayı olarak bir halüsinasyon, bize doğruluk telkin eden bir duyu izlenimi ile aynı karakterdedir. Halüsinasyonu "hayali" yapan şey, onun bizim "gerçek nesne" dediğimiz şeye göre olan durumudur. Halüsinasyonu "yanılgı" yapan şey duyu algısı değil, burada yanlış bir kurguyu izleyen yanıltıcı bir uyma kuralının uygulanmış olmasıdır.

Duyu verilerinin gerçekliği ile kurguların ikincil yoldan kurulmuş doğrulanabilir gerçekliği arasındaki bu açık farklılık terminolojik bir farklılıktır ve biz bu farklılığa dayanarak P ve C alanlarından söz ediyoruz. Bu farklılığı belirten başka tipler geliştirmek de olanaklıdır. "Gerçek" kavramı, bazen, önceki bölümde üzerinde durulmuş olan

koşullara uymayan (örneğin, son ve değişmez gerçeklik) ve bu yüzden bilimsel oldukları söylenemeyecek kurguları denetim altında tutmak için, bulanık da olsa yeterli bir kavramdır. Zaten doğabilim de P ve C gerçekliklerini tanır. Birincisi, kurgucu bir temsil denemesine girişilmeksizin, gözleme duyulan güven dolayısıyla "tarihsellik" e yakındır ve belki de P-alanına "tarihsel gerçeklik" demek daha uygundur. İkincisi, yani C-gerçekliği, bizim "ortak" evrenimizdir. Burada dış dünya, yıldızlar, genler ve elektronlar, bizim "ortak" evrenimizin sabit olduğu kabul edilen ögeleri aracılığıyla kavranır ki, bu haliyle onu "fiziksel gerçeklik" olarak adlandırabiliriz. Ama bu iki gerçeklik arasındaki sınır çizgisini sert bir şekilde çizmek olanaksızdır ve böyle iki gerçeklikten söz etmek bir ön-kabuldür. Çünkü henüz gördük ki, salt mantıksal alan, ancak statik ve yine mantıksal olan şeyler için anlamlıdır, dinamik deney dünyası için değil. Bu yüzden, mantığı deneye taşırken kuşku ve titizlik göstermek gerekir. Bu iki gerçeklik arasındaki sınır çizgisini belirsizleştiren şey anımsama (bellek) dır. Çünkü, anımsanmış bir P-verisi nedir ki? Onun yaşanmış olup olmadığını saptama, belli bir denetim ölçütünü, yani doğrulamayı gerektirir. Aracısız bir tarihselliği bir bölümüyle ortadan kaldıran şey de budur. Anımsama izlenime göre daha zayıftır ve anımsanan şey bize malolmamış ise, biz bir olay karşısında izlenimlerimize göre hareket ederiz. Böylece tarihsel gerçeklik, kurgucu yoldan doğrulanması gereken bir gerçeklik olarak fiziksel gerçekliğe karışır ki, onu kendiliğindenliği içinde tanımak olanaksızlaşır.

KUANTUM FİZİĞİNİN FELSEFİ ANLAMI

Buraya kadar ele alınmış biçimiyle doğa felsefesi, bir diyagramla daha açık kılınabilir.

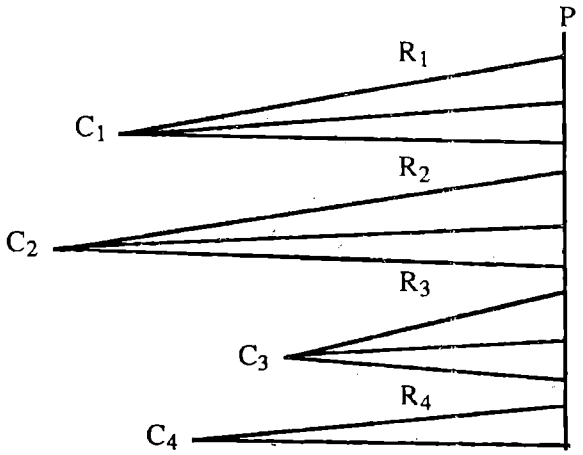


Diyagramın sağ yanında P- olguları ve sol yanında C-ögeleri vardır ve bunlar uyma kuralları denilen dikey bir çizgi ile birbirlerine bağlıdırlar. P-olguları koyu çizgi üzerindedirler. Diyagram, olguların insansal bilgi etkinliğinin küçük bir bölümünü oluşturduğunu ve bu etkinliğin sadece bu bölüme dayatılamayacağını anlamamıza yardım etmektedir. C-alanı, buna karşılık mantıksal ilişkileri simgeleyen geniş bir alan olarak görülmektedir.

Geleneksel felsefede, rasyonalizm ya da empirizme bağlı olarak, C-alanı ile P- düzlemi arasına kesin çizgiler çekmek denenmiştir. Rasyonalizm, sağ taraftaki materyali önemsememiş, empirizm ise diyagramın sol yanının önemini ya yadsımış ya da zayıflatmıştır.

Sol yandaki C'ler, keyfiliği simgeleyen R çizgisi ile sağ taraftaki P'ye doğrudan doğruya bağlanmış olsaydı ve tersine P'den C'ye bir bağlantı olduğu söylenseydi, C ile P arasında bir eşbiçimlilik oluşurdu. Öyle ki, birinci durumda rasyonel olanın yetkin bilgisi tüm olanaklı gözlemleri kendi içinde zaten içermiş olurdu. Böylece P ve C alanları durağan bir örtüşme içinde olurlardı. Bu bakımdan rasyonalizm ile empirizm arasında tartışılagelen sorun, artık bizi ilgilendirmiyor. Artık, günümüzde rasyonalist ya da empirist eğilimler taşımak, bir beğeni ya da ilgi farklılığı olarak görülmelidir. Kuşkusuz bu durumda C'ye bir öncelik verilebilir. Mach'ın yaptığı gibi.

Bilim adamı kırk yıl öncesine kadar, bu iki alan arasında bir eşbiçimlilik olduğuna inanırdı. Özellikle klasik fizikte amaç bu eşbiçimliliğin sağın olarak temellendirilebilmesiydi. Kuantum mekaniğinin keşfi, bu ilüzyonu ortadan kaldırarak, rasyonalizm-empirizm tartışmasına yeni bir tarzda bakmak gerektiğini göstermiştir. Kuantum mekaniği, bize, bu tartışmanın temelsiz bir dalaşma olarak daha fazla uzatılmaması gerektiğini öğretmiştir. Buna birazdan değineceğiz. Dikey R çizgisi, klasik fizikte, C ile P arasındaki bağıntıyı tek biçimli olarak sağlayan bir çizgi olarak kabul edilmiştir ve P-olguları *tek* bir mantıksal kurguya bağlanmıştır. Oysa, C ile P arasındaki ilişki, hiç de bir *bire-bir* (one-one) ilişkisi değildir; tersine bir *bire-çok* (one-many) ilişkisidir ve bu iki alan arasında tek-anlamlı bir ilişki yoktur. Bunu aşağıdaki şekilde gösteriyoruz:



Bire-çok ilişkisi, özünü, kuantum kuramının olasılığın anlamı hakkındaki bazı kurgularında bulur. Ne var ki olasılıklar, tek tek olaylar (makrokosmik) hakkında pek az şey ifade ederler. Bu yüzden bire-çok ilişkisini açık bir şemsiye örneği ile belirtmek yerinde olur. Açık bir şemsiyede tel çubuklar (R_1, R_2, v.b.) P-gerçekliğini C -alanına birleştiren bir bire-çok ilişkisini temsil ederler Buna göre, P-gerçekliği artık C-gerçekliğinin bir eş-anlamlısı değildir, ya da P-gerçekliği C-gerçekliği ile bir tek-biçimlilik ilişkisi içinde değildir. Başka bir deyişle, C-alanının "varlık" ı, P- düzeyinin "varoluş" unu tek-biçimli kılma gücünü yitirmiştir.

NEDENSELLİK İLKESİ

Bilim kuramının metafiziksel ön koşulları arasında bulduğumuz nedensellik ilkesi, "fiziksel sistemin durum- özellikleri" adı verilen belirli kurguları anlamlı kılan bir ilkedir. Üzerinde çok şey söylenmiş olan bu ilke hakkında özel bir tartışmadan kaçınmak için, biz, bu deyimin anlamını, fiziksel sistem ile ilgi içinde, basit ve belli bir noktadan ele alacağız. Fiziksel sistemler maddi ya da cisimsel olma gereksiniminde değillerdir. Bu sistemler, elektromanyetik alan ya da olasılık alanı ile ilgili olabilirler. Ama bunların betimledikleri durum bir

parça-durumdur. Bir "parça-durum", belli bir zamanda eldeki mevcut özelliklerin, örneğin büyüklük, kütle, renk, yer, hız ve benzeri özelliklerin bir dizisidir. Matematiksel olarak ifade edildiğinde, bir t_1 anındaki durum, eldeki özelliklerin tümünü belirten sayısal büyüklüklerin bir toplamıdır. Belirli amaçlara ulaşmak için bu özelliklerin tümünü bilme gereği de yoktur. İlgimiz hareket ögesine yönelmişse, bizim için örneğin kütle, yer ve bir t_1 zamanındaki hızı içine alan bir parça-durum önem taşır ve m,x,y ile kısıtlanan bu değişkenler parçanın mekanik durumunu tanımlarlar. Bunların t_1 anındaki değerleri m_1, x_1 ve v_1 olsun. Buna göre burada S_1 ile işaret edilen t_1 anındaki mekanik durum, m_1, x_1, v_1 'den oluşan bir takımdır (aggregat). Daha sonraki bir zaman noktasına ait S_2 durumu , m_2, x_2, v_2 takımı ile oluşur. İşte, aslında mekaniğin temel yasası, S_1 hakkındaki bilginin S_2 hakkındaki bilgiyi de içerdiğine dayanır. S_1 ve S_2 arasındaki ilişki, Kant ve Laplace kadar modern fizikçiler için de, t_1 anındaki parça-durumu (buna neden de denir), t_2 anındaki duruma (buna etki denir) bağlayan nedensellik ilişkisine iyi bir örnektir. Buna göre, bir nedensel açıklama, bir doğa yasasına dayanılarak, bir sistemin gelecekteki bir durum üzerine öndeyilerde bulunulmasına olanak sağlayan bir açıklamadır. Bu açıdan bakıldığında, nedensellik çok açık bir uyma kuralıdır. Yukarıdaki örnekte, kurgusal "durum" (Status) kavramı, kütle, yer ve hız ile ilgili P-gözlemlerini ilişkiye sokan bir uyma kuralına dayanılarak konumlanmaktadır. S(m,x,v), m veya x ya da v'ye dayanılarak tek bir ölçmeye göre gözlenmiş olan şeyi özelleştirir. Ve bunun tersi de doğrudur: Yani ölçmeler durumu geçerli kılarlar (yavaş hareket için hatta durum daha basittir. Çünkü burada zaman içinde m pek değişmez ve değişken olarak x ile v ele alınır).

BELİRSİZLİK İLKESİ

Kuantum fiziğinin belirsizlik ilkesi, bu durumu oldukça değiştirmiştir. Bir elektronun x ve v değişkenlerinin aynı t_1 anında

ölçüldüğü kabul edilsin. Görülmüştür ki, her ölçmede başka değerler ortaya çıkmaktadır. Klasik mekaniğin yadsıdığı bu sürpriz tutarsızlık, $S_1(x_1,v_1)$ hakkındaki bilgiye dayanıldığında, t_2 anındaki $S_2(x_2, v_2)$ durumuyla ilgili olgusal gözlemlerin S_1'e uyması gerektiği hakkındaki nedensel öndeyilerin, bu konuda geçersiz olduğunu göstermiştir. Temel el kitapları, çoğu kez, bu anomaliyi, ölçme sürecinin bizzat sistemi gözlenemez bir tarzda etkileyerek bozduğunu söyleyerek açıklamak isterler. Bu açıklama bazı durumlar için yeterli olsa da, hiç de dayanıklı görünmeyen bir argümana dayanır. Çünkü onlar, bu bozma (etkileme) nın giderilmesi ya da matematiksel hesaplama yoluyla ortadan kaldırılması konusunda hiçbir yöntem olmadığını vurgularlar. Buna dayanılarak da, ortaya çıkan bu durumun mantıksal çıkarsanabilirlik temel ilkesini zedelediği, yani mantıksal yoldan bu durumun değerlendirilebilmesinin olanaksızlaştığı belirtilir. Oysa burada da bir çıkarım vardır. Bu çıkarımda öncül, S_1 ve S_2 durumlarının elektronlar sözkonusu olduğunda birbirlerine nedensel olarak bağlanmadıklarıdır. Bu öncülden kalkılarak, çoğu kez nedensellik yasası yadsınmıştır. Ne var ki, belirsizlik ilkesine vardıran bu çıkarım yolu, Heisenberg'in onu ilk keşfettiği günden buyana, gelişmelerin henüz doğrulamadığı aceleci bir çıkarım gibi görünmektedir. Aslında bu ilke, elektronların mekanik durumu hakkında yeni bir tanıma, yani S ile ilgili yeni bir formülleştirmeye işaret etmekte, yani nedenselliği bir başka tarzda konumlamaktadır. Bu yeni formülleştirme de, kendi içinde bir güçlük taşımaktadır. Belirsizlik ilkesinin matematiksel formülleştirmesi, S'yi bir olasılığın kare kökü olarak ele alır ki, burada alışılmadık bir kurgu ortaya çıkar. Bu formülleştirmeyi benimseyip benimseyemeyeceğimizi anlamamızın tek yolu ise, onun işaret ettiği nedensel şemanın doğrulanmasıdır. Bu şemada S_2 artık sadece x'in bir işlevidir ve elektronun x'de bulunmuş olması hali, yani olasılık olarak yorumlanmaktadır. Bu yorum bir kez kabul edildi mi, buradan bir doğa yasası, (örneğin Schrödinger'in t_1 ve t_2 anlarındaki S'ler ile ilgili yasası) oluşturmak olanaklıdır.

S(x) tam olarak biliniyorsa, örneğin S=1/2 ise, S^2=1/4 olasılığı, hiçbir zaman değişik ölçmelerle elde edilen sonuçları, örneğin elektronların durumunu içermez. Bizim bilgimiz, burada P-sonuçlarına bağlı bir takım (aggregat) ile ilgilidir. Oysa yapılan bin adet ölçme elektronun (x)'e ancak 251'de 1 oranında uyduğunu göstermiştir. Oysa klasik fizikte S'nin ve bağlı olarak S^2'nin daima fizik yasalarıyla örtüştüğü kabul edilirdi. Bu bize, S ve P alanları arasında tek bir uyma kuralı olmadığını göstermektedir. Tersine bu örnekte uyma kuralı, tek bir gözleme göre değil, gözlemlerin dağınık topluluğu gözönünde tutularak uygulanabilir. Karşıt açıdan ifade edilmek istendiğinde tek bir gözlem pozisyonundan kalkılarak temel ve kökensel önemi olan bir S'ye varmayı olanaklı kılacak hiçbir kural yoktur.

Bu anlamda, P ve C gerçeklikleri, eşbiçimsel paralelliklerini artık yitirmiş olan ve sadece bir karşılıklı-olma konumu ile bağlanabilen alanlardır. Artık rasyonalizm, empirik yoldan elde edilmiş sonuçların tam bir aynası olmak gibi bir amaca hizmet edemez ve bunun gibi empirizm de, kendini, tek tek gözlemler için hiçbir kurgucu ögeye dayanamayan bir konum içinde bulamaz.

Nedensellik şemasında meydana gelen bu değişiklik, bazı filozoflara temel bir güçlük gibi görünmektedir. Bazıları ise durumdan memnundur. Çünkü bu değişiklik, kuramı daha güçlü kılmış ve bir çok paradoksu ortadan kaldırmıştır. Gerçekten de, sabit S(x,v) konumu ile klasik nedensellik, bizim sonsuz bir geriye dönüş içinde olgular hakkında tasarımlar yapma gücümüzü artık engellemektedir. Oysa, yeni nedensellik şemasına göre, bir cismin her noktası ve anı, kendine özgü, özel ve kökensel bir kader olarak bir S'dir. Yani, noktaların sonsuz çokluğundan oluşan bir küme olarak sonlu bir cisim, ilke olarak, içerdiği sonsuz sayıdaki her durum için ayrı bir bilgiyi gerektirir ki, klasik mekanik bu konuda ürkütücü problemlerle karşı karşıyadır. Olasılık durumları, giderek, elektronlar evreninde (mikrokosmos) artık mekanik bir indirgemeciliğin yeterli olmadığını ve bu evren üzerine araştırmaların basit ve katı bir yapıdan kalkılarak yapılmasının akıllıca bir iş olmayacağını iyice göstermiştir. Ama bu yeni durumu anla-

mamıza hizmet edecek yeni kavramlara gereksinimimiz vardır. Ne var ki, yeni gelişmelerin felsefi anlamı bugüne kadar henüz yeterince temellendirilememiştir.

SONUÇ: BİRİNCİL VE İKİNCİL NİTELİKLER Mİ ?

Soruna, belirsizlik ilkesinin, bize atomal birlik hakkında konuşma olanağı sağlayıp sağlayamayacağı açısından da bakılabilir. Şunu soralım: Kendisini görebilmek için gönderilen ışığı olduğu gibi yansıtmayan ve bu yüzden de renksiz ve çok küçük olan, ayrıca, uzay içerisinde "herhangi bir yerde olma " özelliği taşımayan bir şey, yani elektron denen şey olabilir mi ? Belki de bu durum, çok küçük şeylerin doğası (mikrokosmos) hakkında sabit olmayan özelliklerden başka bir şey değildir. Ya da Schrödinger'i izleyerek, elektronun sürekli bir özdeşliği olup olmadığı, onun zaman zaman kaybolup zaman zaman ortaya çıkıp çıkmadığı türünden köktenci sorulara yönelinebilir. Elektronun iki yerde birden aynı anda olabildiğini telkin eden fiziksel deneyler vardır. Bu türlü gözlemler, fizikçileri "gizil gözlem nicelikleri" (latent Observal) ifadesine sürüklemiştir. Dirac'ın ortaya attığı bu deyim bir fiziksel sistemin ölçülebilirlik karakterine işaret eder. Deyim, Aristoteles'in "ilinek" (bir tözle birlikte görülen) kavramının yeni bir versiyonudur ve Batı felsefesi ve bilimi için çok etkili olmuş olan eski bir düşünce modeline işaret etmektedir. Yani töz ile ilinek arasındaki antitez durumuna. Töz, "gözlem nicelikleri" nin taşıyıcısıdır ama kendisi bizzat gözleme açık değildir. Ama buna rağmen, gözleme özdeş olan bir geçiş noktasını temsil eder. Bizim dilimiz, bu modeli kendi özne-yüklem yapısı içinde yansıtır. Ne var ki, konuya tarihsel açıdan bakıldığında, aslında Grekçenin özne-yüklem formunun Aristoteles'in töz-ilinek modeline öngeldiği görülür (Bu konuda F. Heinemann'ın "Bilgi Kuramı" yazısına bakınız).

Bu forma bağlı olarak, daha sonraları felsefe tarihinde ürkütücü sorular sorulmuştur: İlinekler -o zamanlar nitelikler olarak adlandırılıyordu- gerçekten töze mi aittir, yoksa onlar töze eklenmiş, iliştirilmişler midir? Bugün de soru yeni bir yorumla şöyle soruluyor: Gözlem nicelikleri fiziksel sistemlere mi aittirler? Bu niceliklerin algı

süreci içinde oluştukları gibi bir seçenek olabilir. Böylece, birincil ve ikincil nitelikler arasında daima su yüzüne çıkan farklılık burada da kendini gösteriyor. Birincil niteliklerin tözler olması gerekir ve bu nedenle onlar nesnelerin kendilerine aittirler (kütle, büyüklük, durum, v.b.) İkincil nitelikler ise, sistem ve gözlemci arasındaki karşılıklı etkileşim sırasında ortaya çıkarlar (renkler, tad, güzellik, v.b.). Bu nedenle de ikincil nitelikler büyük ölçüde sübjektiftirler. Bilim tarihçisi, aslında bilim tarihinde birincil niteliklerin giderek çözümlenemez olduklarının farkına varıldığını ve onlar hakkında adım adım araya ikincil niteliklerin konulmasıyla haberdar olduğumuzu söyler. Fiziğin gençlik dönemine ait bir kavram olarak "durum" bir birincil özelliktir. "Durum"un ikincil nitelikler dediğimiz hız, itme, enerji gibi şeylerle bir arada olmasından ne anlamamız gerekir ki?

Ne var ki, nesnelerin hangi özelliklerinin birincil ve ikincil oldukları tartışması, bizim burada formüle etmeye çalıştığımız ilkeler açısından bakıldığında, büyük ilgi çekmelerine rağmen, bilimsel değildir. Yine de sorun, az çok üzerinde anlaşmaya varılabilir bir terminoloji ile bir formüle bağlanabilir. Çünkü bizler, temelde yatan sorunu henüz çözemedik. Örneğin psikolojide, insansal "durum" ların betiminde gözlem nicelikleri ile ilgili olarak iki yola başvurulduğu görülür. Bazı gözlem büyüklükleri göreli olarak sabittir. Örneğin, insanların bedensel büyüklükleri, ağırlıkları, zekâ dereceleri, akılsal güçleri ve ahlâksal karakterleri, sabit gözlem nicelikleri olarak ele alınır. Öbür gözlem nicelikleri ise gelip geçicidir ve rastlantısal olarak zaman zaman ortaya çıkarlar; korku, öfke, sevgi, v.b. gibi. Sonuncuların zaman zaman gerçekleşmelerine rağmen, insan, birincilere gizil (potansiyel) olarak *sahiptir*. Böylece bizler, gerçek ve gizil gözlem nicelikleri arasında bir ayırım yaparız. Hiç kimse de, psikolojide olduğu gibi, öbür yaşam bilimlerinde de , bu türden gizil özelliklerle iş görüldüğü hakkında bir kuşku duymaz. Klasik fizikçiyse, böyle bir dile başvurmayı sağlıksız sayar.

Psikolojide, bazan bu gizil özelliklerin, bazı ölçmeler yoluyla öndeyiler oluşturmaya hizmet ettiklerini gözlemek ilginçtir. İnsan psikolojisini topluca kavramaya yönelik bir araştırmanın, bunları dikkate almakla daha verimli olacağı açıktır. Böylece, "gizil gözlem

niceliklcri", eski ikincil niteliklerin karakteristiklerinden bazılarını ortaya çıkarır.

Fizikçi, nesnelere böyle bir tutumla baktığında, kuantum mekaniğindeki gizil gözlem niceliklerinin nesnelerin tözsel özellikleri olup olmadığı sorusunu soramaz. Bu bakımdan, onun yaptığı bilim, belki de psikolojiye onun sandığından daha yakındır. Belki de, öbür bir çok fiziksel gözlem nicelikleri yanında bizzat "durum"da gizildir ve bunlar tüm zamanlar için özelleştirilemezler. Tersine onlar, ölçülebildikleri oranda bir görünüm kazanırlar. Zor da olsa bunu tasarımlamaya yönelindiğinde, onun herhangi bir inançsal argümana bağlı olmadığı görülür. Çünkü görülebilirlik, fizikte uzun zamandanberi bir olasılık ölçütü olmuştur.

Böylece, yazımızı yanıtsız kalan bir çok soruyla bitiriyoruz. Doğa felsefesinin göreli olarak sağlam olan bölümlerini ele aldıktan sonra, bugünün bilimsel düşüncesinin "ön cephe" sine, yani doğabilimi ile felsefenin daima canlı bir karşılıklı etkileşim içinde oldukları ve giderek yeni yeni problemleri barındıran yere gelip dayandık. Doğa felsefesinin işlevi de budur. Doğa felsefesi, bilimin *doğruluk* ve *anlama* peşindeki çabasına eşlik eder; o, bilimi geçmişin bilgeliği önünde saygıya davet eder ve araştırmacının kendilerine dayanarak sonuçlara vardığı yöntemleri üzerinde toplu bir hesap çıkarma işini yüklenir.

KAYNAKLAR

BAVINK, B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften,* Zürich, 1954, 10. baskı

BRIDGMAN, P. C., *Reflections of a Physicist,* New York 1950

BROGLIE, L., *Licht und Materie,* Paris 1937, Almancası; Hamburg 1944 6. baskı

CASSIRER,E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik,* Göteburg 1937

CASSIRER, E., *Zur modernen Physik,* Darmstadt, 1957

DINGLER, H., *Die Methode der Physik,* München 1939

DINGLER, H.,*Das Experiment, Sein, Wesen und seine Geschichte,* München 1928

EDDINGTON, A., *The Nature of the Physical World,* London 1942

EDDINGTON, A.,*Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen,* Braunschweig 1935

EINSTEIN, A./INFELD, L., *Physik als Abenteuer der Erkenntnis,* Leiden 1938 (Bkz: A.Einstein/L.Infeld, *Fiziğin Evrimi,* çev. Ömer Ünalan, Onur Yayınları, 1972 -çev-).

HARTMANN, N., *Philosophie der Natur,* Berlin 1950

HEISENBERG, W., *Die Physik der Atomkerne,* Braunschweig 1943, 3. baskı 1949

HEISENBERG, W., *The Physicist's Conception of Nature,* New York 1943

JEANS, J., *Physik und Philosophie,* Zürich 1942, 1944, 1951

JEANS, J., *Physik im Vordringen,* Braunschweig 1949

LEMAITRE, L., L'hypothése de l'atome primitif, Brüssel 1946

MARGENAU, H., *The Nature of Physical Reality,* New York 1950, Physical versus Historical Reality in "Philosophy of Science" cilt II, 1952

PLANCK, M., *Vortraege und Erinnerungen,* Stutgart 1949 (Bkz: M.Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş,* çev.Yılmaz Öner, Alan Yayıncılık, 1987 -çev-).

POINCARE, H., *Wissenschaft und Hypothese,* Leipzig 1914, 3. baskı (MEB yayını olarak "Bilim ve Hipotez" adıyla çevrilmiştir)

POINCARE, H., *Derniéres Pensées,* Paris 1926

SCHILPP, P.A., (yayıncı) *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher,* Stuttgart 1955

SCHRÖDINGER, E., *Über Indeterminismus in der Physik. Ist die*

Naturwissenschaft mitbedingt? Leipzig 1932

SCHRÖDINGER, E.,*Naturwissenschaft und Humanismus,* Wien 1951

SCHRÖDINGER, E., *Die Natur und die Griechen,* Wien 1955

SCHRÖDINGER, E.,*Der Grundgedanke der Wellenmechanik,* Nobelpreisvortrag, Stockholm 1934

SCHRÖDINGER, E.,*Die Besonderheit des Weltbildes der Naturwissenschaft,* Acta Physisa Austriaca, cilt I, 1948

SCHRÖDINGER, E.,*The Meaning of Wave Mechanics,* İngilizce ve Fransızca olarak Festschrift für Prinz Louis de Broglie'de Paris 1952

WEIZSAECKER, C. F., *Die Geschichte der Natur,* Göttingen 1948

WEIZSAECKER, C.F./JUILES, J., *The Rise of Modern Physics,* New York 1957

WIENER, P., *Readings in the Philosophy of Science,* New York 1953

WENZL, A., *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft,* Stuttgart 1954

WEYL, H., *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften,* München 1927 (İngilizce çevirisi: Princeton 1949)

WEYL, H., *Raum, Zeit und Materie,* Berlin 1919, 2. baskı

WEYL, H., *Was ist Materie,* Berlin 1924

1962 BASKISINA EK KAYNAKÇA

BOHM, H., *Causality and Change in Modern Physics,* London 1957

BOHR, N., *Atomtheorie und Naturbeschreibung,* Berlin 1931

BUNGE, M., *Causality,* Harvard 1959

CAPEK, M., *The Philosophical Impact of Contemporary Physics,* New York 1961

CASSIDY, H. G., *The Science and the Arts,* New York 1962

HEISENBERG, W., *Physik und Philosophie,* Stuttgart 1959 (Türkçeye çevrilmiştir, Çev. Yılmaz Öner -çev-)

HEISENBERG, W., *Das Naturbild der heutigen Physik,* Hamburg 1959

MARGENAU, H., *Open Vistas,* New Haven 1961

NAGEL, E., *The Structure of Science,* New York 1961

WHITEHEAD, A. N., *The Interpretation of Science, Selected Essays,* (yayınlayan: A. H. Johnson), New York 1961

PALTER, R. M., *Whitehead's Philosophy of Science* Chicago 1960

POPPER, K. R., *The Logic of Scientific Discovery,* London 1959

BİLİM KURAMI

WOLFGANG STEGMÜLLER

I. GENEL

1. Bilimsel Kavram Kuramı

Her bilim adamının en önemli görevi, kullandığı kavramların açık seçik olmasını sağlamak ve kendi bilimsel sistemine yeni kavramlar katmaktır. O, zaman zaman, önbilimsel dilde kullanılan "mantıksal çıkarım", "doğru önerme", "tamsayı", "çevre", "alan", "canlı", "katı cisim", v.b. gibi deyimlere bu nedenle başvurabilir. Bu gibi durumlarda o, kullandığı kavramları içeren sağın anlatımlar elde edebilmek için, bu deyimlerin anlamlarını kesinleştirmek zorundadır. Ama çoğu kez bilim adamı, önbilimsel düşüncede henüz yer almamış yepyeni kavramlar kullanmak zorunda da kalır. İşte bu nedenle yeni kavramların kullanımı sırasında, bunların tanımlanması önemli bir rol oynar. Geleneksel yoruma göre, *ad tanımı* (nominal tanım) ile *nesne tanımı* (real tanım) arasında ayırım vardır. Ad tanımında dilsel uzlaşım söz konusudur. Buna göre, yaygın olarak bilinen uzun bir dilsel deyim için, yeni ve kısa bir deyim kullanılır. Yeni kullanılan deyim *definiendum*, daha önce zaten elde bulunan deyim ise *definiens*'dir. Definiens'in definiendum ile eşanlamlılığı *tanım* (definition) yoluyla saptanır. Örneğin, "asal ilk sayı" dan "sadece ve bizzat 1 olan doğal sayı" nın anlaşılması gerektiği matematikçi tarafından saptandığında, burada birinci deyim olarak definiendum ile daha uzun olan ikinci deyim olarak definiens arasında bir eşanlamlılık oluşur. Definiendum ve definiens arasındaki eşanlamlılıktan dolayı, tanımda kullanılan deyimler, ilke olarak vazgeçilebilir türdendir; çünkü onların yerine her zaman daha uzun dilsel deyimler kullanılabilir. Bunlar olsa olsa, bu uzun deyimlerin kısaltılmalarına yarar. Uygulama açısından bakıldığında, ne var ki, ad tanımları, düşünmeyi kolaylaştırmada önemli birer araçtır. Çünkü bir bilimsel metni kısa ve kuşbakışı olarak konumlamak onların

yardımıyla olanaklıdır. Onların yardımı olmadan, böyle bir metin alabildiğine genişler ve kuşbakışı görülemez olurdu.

Klasik tanım öğretisinde bir tanımın *genus proximum* (yakın cins), yani bir üstteki cins kavramı ve *differentia specifica*, yani tanımlanacak kavramı aynı cins kavramı altındaki öbür kavramlardan ayıran özelliğin belirtilerek yapılması gerektiği söylenirdi. Örneğin "reşit olmayan", "21 yaşın altındaki kişi" olarak tanımlandığında, "kişi" genus proximum (bir üstteki cins), "21 yaşın altında" differentia specifica (türel ayırım) dır. Ama, A ve B gibi iki kümenin bulunduğu bir kesitten, hem A hem de B'ye ait şeylerin toplamı anlaşılırsa, yukarıdaki ilkeden şunu talep etmek gereği ortaya çıkar: Burada her iki kavramın kaplamını kendi kaplamı olarak içerecek yeni bir kavram gereklidir (örneğin, "reşit olmayanlar" kümesi, hem "kişiler"in oluşturduğu kümenin, hem de "21 yaştan küçük olan canlılar" kümesinin kesitidir). Görüldüğü gibi, yukarıdaki ilke hiçbir genelgeçerlik taşımamaktadır. Çünkü, ilk olarak, bu ilke sadece özellik kavramları için kullanılabilir; ilişki kavramları ("daha sert", "daha zor", "daha büyük") ve işlev kavramları ("kütle", "hacim", "yoğunluk", "hız", "elektriksel iletkenlik") kavramları için kullanılamaz. Bu nedenle de bu ilke, doğabilimsel kavramların büyük çoğunluğuna uygulanamaz. Örneğin "hız", "zaman içindeki yol" diye tanımlanırsa, definiens'in içerdiği iki kavramdan hiçbiri genus proximum ya da differentia specifica konumuna uygun olamaz. İkinci olarak, bu ilke, özellik kavramları için de ayrıcalıksız geçerli değildir. "İskandinavyalı" teriminin "Danimarkalı, Norveçli, İsveçli, İzlandalı" ile tanımı, örneğin tamamiyle somut bir tanımdır. Burada definens içinde üstte bulunan hiçbir cins kavramı (genus proximum) da yoktur. Aslında bir tanım yapmak için şu gereği yerine getirmek yeterlidir: Tanım yoluyla ortaya çıkan deyimi, bu deyimi öndeyen tüm metinlerden ayıklamak olanaklı olmalıdır. (Yani, bu deyimin yerine definiens kullanılabilmelidir. Örneğin, "reşit olmayan" sözcüğünün kullanıldığı her yerde, onun daha uzun olanı olarak "21 yaşın altındaki kişi" deyimi kullanılabilmelidir). Böyle bir ikame olanaklı değilse, tanım sağlıklı değil demektir.

Geleneksel mantığa göre, ad tanımına karşıt olarak *nesne tanımı*

(real tanım), yeni bir deyime belirli bir anlam yüklenmiş olduğunda, artık bir uzlaşım ürünü değildir. Bir nesne tanımı, belirli nesnelerin özü hakkında bir ifade sağlamalıdır. Örneğin *Aristoteles*'e göre "insan" kavramını "akıllı hayvan" olarak tanımlarsak, bir nesne tanımı yapmış oluruz. Çünkü, "akıllı" olmak insanın özüne aittir. Ama "öz" deyimi, onu bilimsel bir kavram olarak kullanmak için hiç de açık olmayan bir kavramdır. Bu nedenle nesne tanımı kavramı için daha kesin bir anlam aramak gerekir. *C. Hempel*'e göre, nesne tanımından üç farklı şey anlaşılabilir: Zaman zaman nesne tanımı ile kastedilen şey bir *anlam çözümlemesidir*. Burada yaygın olarak bilinen bir kavramı, bu kavramın kullanımını sağlayan zorunlu ve yeterli koşulları ortaya koyarak tek tek ögelerine ayırmak araştırılır. Bu koşullar, kavramı mantıksal bir zorunlulukla geçerli kılmalıdır. Anlam çözümlemesi, ad tanımıyla, her ikisinin de dilsel ifadelerin anlamlarıyla uğraştıkları konusunda uzlaşırlar. Ama bir ad tanımı asla yanlış olamaz. Çünkü bu tanımda, herşeyden önce, yeni kullanılacak terim özgür bir saptamaya dayanılarak bulunur ve definiens ile eşanlamlı kılınır ki, bu yüzden bir anlam çözümlemesi aslında doğru ya da yanlış olabilen bir savı betimlemiş olur. Çünkü yaygın olarak kullanılan bir terimin anlamını karakterize eden şey, bu anlamın belli bir duruma göre ve o durum bağlamı içinde doğru ya da yanlış olmasıdır. Ama nesne tanımıyla daha çok, *empirik çözümleme* diye adlandırılması gereken bir şey de kastedilir. Burada da bir kavramın kullanımı için zorunlu ve yeterli olan koşullar kollanır; ama bu koşulların bu kavram için mantıksal bir zorunluluk taşıdığı ileri sürülmez. Tersine, sadece, bu koşulların geçerliliğini sağlayan şeyin, doğa yasalarının zorunluluğu olduğu belirtilir. Doğa yasalarının oluşturduğu böyle bir bağlam hakkında bilgi sahibi olmak, mantıksal yoldan değil, tersine doğanın gözlenmesi ile olanaklıdır. Ama bilim adamları ad tanımı ve anlam çözümlemesi ile empirik çözümleme arasında her zaman açık bir ayırım yapmazlar. Örneğin, biyolojinin bugünkü durumuna bakıldığında, "canlı organizma" kavramının tanımını yapmanın henüz olanaklı olmadığı belirtilir. Kuşkusuz ki, bununla biyolojinin "canlı" sözcüğünün ad tanımını yapabilmesinin olanaklı olmayacağı belirtilmiş olmuyor. Burada daha çok, bizim "canlı organizma" deyiminin alışılagelmiş sezgisel bir an-

lamına sahip olduğumuz varsayılır. Burada şöyle düşünmek gerekir: Her ne kadar biyolojik kavramlar kesin bir tarzda kullanılıyorlarsa da, "canlı" deyiminin alışılagelmiş anlamını geride bırakan ve tüm canlı nesneler için geçerli olabilecek özellikleri içeren bir kavram ortaya koymak henüz olanaksızdır. Demek ki, bilimsel kavram kurma iki anlamlıdır. Bilim adamı "canlı"yı çok genel bir tarzda, yani "canlı"nın içinde yer aldığı zorunlu ve yeterli koşulları formüle ederek kavramlaştırır. Örneğin, "canlı", belirli bir yapıya sahiptir, onun çevresi, uzaysal olarak sınırlıdır, o çevresiyle sürekli bir alış-veriş içindedir, o aynı türden bir ya da iki nesnenin bölünmesi ya da birleşmesi ile meydana gelir, v.b. Bu koşulların tümü "B" ile kısaltılabilir. Buna göre "B" koşullarına sahip olduğu sürece bir nesnenin "canlı" olduğu söylenir. Böylece önce, "a nesnesi bir canlıdır" ve "a nesnesi B koşullarına sahiptir" ifadelerinin eşanlamlı olduğu düşünülür. Bu durumda, tanımı yapan, bir ad tanımına başvurarak "canlı organizma" deyiminin anlamını çözümlediğini savunabilir, "canlı" kavramına mantıksal bir zorunluluk yüklenmiş olduğunu söyleyebilir. Ama böyle yapılırsa, "B" koşullarına uymayan bir canlı düşünüldüğünde de, onun mantıksal olarak "canlı" kavramının dışında bırakılması zorunluluğu ortaya çıkar. Kuşkusuz, "B" ye ait özelliklerin tümünü göstermese de yine salt mantıksal açıdan bakıldığında, bizim "canlı" olarak kabul etmemiz gereken nesnelerin de bulunabileceği düşünülebilir. Ama yine de "canlı"nın sadece "B" özelliklerine sahip olduğu deneysel bir olgu olarak kabul edilebilir. Böylece de, salt düşünsel bir durum olarak "B koşullarına uymayan bir canlının olabileceği", olgusal duruma uymadığından yadsınır. İşte, bu nedenle "B koşulları tüm canlılara uygundur" önermesi mantıksal bir zorunluluğu değil, olgusal bir zorunluluğu, bir doğa yasasını içerir. Burada verilen örnek, empirik çözümleme konusunda daha iyi bir fikir verebilir.

Yukarıda, anlam çözümlemesinin ad tanımına karşıt olarak, doğru ya da yanlış olabilen savları betimlediği belirtilmişti. Ama, anlam çözümlemesinin doğru ya da yanlış olabileceği savı, günlük dildeki pek çok deyime bakıldığında, bir yere kadar geçerlidir. Sadece ve sadece, bir dilin tüm sözcüklerinin kesin olduğu kabul edilen anlamlar taşımaları halinde, iki terimin aynı anlama gelip gelmediği konusunda

itiraz kabul etmez bir ifade konumlanabilir. Günlük dilimizde çoğu sözcük bu tasarıma uymaz. Hemen tüm sözcükler *çok anlamlıdır*; yani bu sözcükler çeşitli bağlamlarda çeşitli anlamlar taşırlar; onlar herşeyden önce *bulanıktır*. Öyle nesneler vardır ya da en azından tasarlanabilir ki, onlarla ilgili terimin gerçekten de bu nesneler hakkında kullanılıp kullanılmadığı ayırdedilemez ve onlar çoğunlukla *tutarsız* (inkonsistent) bir kullanım içindedir. Bu şu demektir: Dili kullananlar arasında dilin kullanımı konusunda tam bir uzlaşım yoktur. Bunun gibi, aynı kişiler çeşitli zamanlarda dili çeşitli biçimlerde kullanırlar. İşte kesin anlam kurallarına (yani "semantik kurallar"a) dayalı bilimsel sistemler için bu belirsizliği ve böylece de anlam çözümlemesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmak büyük önem taşır.

Nesne tanımından bir üçüncü şey daha anlaşılır: Bu, *R. Carnap'ın kavram açımlaması (explikation)* dediği şeydir. Burada, az veya çok anlamı bulanık olan bir deyimi, anlamı kesin olan bir başkasıyla değiştirmek söz konusudur. Bu da, bu deyimin kullanımı için sağın kurallar formüle etmekle olur. İlk deyim ve onun (bulanık) anlamı *explikandum* olarak adlandırılır. Sağın kuralları izlemesi gereken deyim ve onun anlamına (bu kurallara bağlı kavrama) da *explikat* denir. explikandum çok anlamlı olduğundan, kavram açıklaması için, çeşitli anlamlar arasındaki farklılıklardan yola çıkılarak, "explikation" adını verdiğimiz bu anlam verme konusunda bir ön çalışma gereği ortaya çıkar. Böylece, örneğin "doğru" deyiminin önbilimsel dildeki kullanımı, "doğru arkadaş", "doğru demokrasi", "doğru haber" gibi çeşitli bağlamlar içindedir. Bilgi kuramcısı, doğruluk kavramını açıklamak istediğinde, onu sadece bu deyimin "doğru haber", "doğru sav" gibi kullanımlarındaki anlam ilgilendirir. İşte, özgün bir "explikation" ancak böyle başlayabilir. Bu konuda gereksinim duyulan sağın kurallar, çoğu kez, kavramı kesin bilimsel kavramlardan oluşmuş bir bütüncül sisteme taşıma kurallarıdır. Bu yüzden sadece tek bir kavramın explikationu ile yetinilemez, tersine aynı anda bir çok kavramın açıklanması gereği ortaya çıkar. Explikat explikandumdan daha kesin olmasıyla ayrılırsa da, explikatın da bulanık olması halinde doğru ya da doğru olmayan exptikationları birbirinden ayırmak olanağı kalmaz. Bu nedenle daha çok, sadece, kavram explikationlarının geniş veya dar anlamda uy-

gunluğundan sözedilebilir. Bu uygunluğun saptanmasında çeşitli ölçütler kullanılır. Herşeyden önce explikat explikanduma *yaklaşık* (benzer) olmalıdır; daha önce kullanılan kavramın kendisinin açıklanmış olduğundan asla sözedilemeyeceğinden, explikationda daha çok yeni bir kavramın kullanılmış olduğunu belirtmek gereklidir. Explikat, en *sağın* tarzda ortaya konulmalıdır; özellikle çok anlamlılıkları, kullanımdaki tutarsızlıkları ve explikandumun bulanıklığını gidermek zorundadır. Bir bilimsel explikat yapma gereği, *verimlilik* talebinden kaynaklanır. Yani açıklanan kavram, olanaklı olduğu kadar çok sayıda yasal ifadeye uygun olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, çok sayıda yasal ifadeye uyması istenen explikat ile explikandum arasında yaklaşıklık bakımından bir çatışma meydana gelir. Ancak, burada explikatın verimliliği önemlidir. Örneğin, "balık" deyiminin zoolojik kullanımı, bu sözcüğün önbilimsel kullanımından çok kuvvetli bir sapma gösterir. Günlük dilde "balina balığı"ndan sözedilir ve yunusa da "balık" denir. Zoolog ise böyle konuşmaz. O, balıktan, solungaçlarıyla solunum yapan soğukkanlı bir hayvan olarak sözeder. Balığın bilimsel kavramının (explikat), önbilimsel kavramından (explikandum) sapmış olması, zoologun explikat ile balıklar hakkında çok daha genel, doğru savlar konumlayabilmesinde haklılığını bulur. O, kavramlarını "balık" teriminin önbilimsel anlamından daha güçlü olduğunu karşılaştırarak bulur ki, biyolojik balık kavramının verimliliği buradadır. Sık sık, açımlanmış kavramın olabildiğince *yalın* olması istenir. Ama tam tersine, böyle bir isteğin hiçbir haklı tarafı yoktur. Çünkü, örneğin kuramsal doğabilimlerinde çoğu kez çok karmaşık kavramların da bilimsel açıdan verimli oldukları görülür. Hatta çoğu kez bir kavram explikationu, tam anlamıyla kuşatıcı bir kuramın ortaya konmasından başka bir şey olmayabilir. Örneğin mantıksal çıkarım kavramı mantık sistemi kavramı kadar karmaşıktır, olasılık kavramının explikationu tümüyle olasılık kuramını tasarlamayı gerektirir. Bu yüzdendir ki, çoğu kez, bir kavram explikationu, bir bilim adamının çok karmaşık ve yoğun bir çalışmasının ürünüdür. Bu çalışmada empirik çözümleme, anlam çözümlemesi, bilimsel varsayımlar ve ad tanımları hep birarada rol oynarlar. Şurası da gözden kaçırılmamalıdır ki, her kavram explikationunda uzlaşımsal bir öge de

vardır. Çünkü, aksi halde, explikatın önbilimsel explikandumdan nereye kadar sapabileceğini saptamak olanağı olmazdı.

Bilimsel kavramların üç değişik tipi vardır: En yalın tipi, *sınıflandırıcı kavramlar* oluşturur. Bu kavramlara önbilimsel günlük yaşamımızda da bol bol rastlarız. Bunlar yardımıyla, belirli bir nesneler grubu kendi içinde iki veya daha çok türe ayrılır (örneğin, bitki ve hayvanların sınıflandırılması, kimyasal elementlerin bölümlenmesi, çeşitli devlet ve ekonomi biçimlerinin sistematik olarak ayrılması gibi). Daha karmaşık durumlarda *karşılaştırıcı kavramlar* (komparatif kavramlar) kullanılır. Bunlara *düzenleyici* kavramlar, ya da *topolojik* kavramlar da denir. Örneğin, "daha sıcak", "daha sert", "daha büyük" gibi. Bu kavramlar sınıflandırıcı kavramlarla yerine getirilemeyen bir işi, yani sağlam karşılaştırmalar yapma olanağını sağlarlar. Örneğin sıcaklık durumunu anlatmak için bir dilde sadece "çok sıcak", "sıcak", "ılık", "soğuk" gibi dört tür deyim kullanılır. Ama bu terimlerle bir ısı durumu karşılaştırması yapılamaz. Böyle bir karşılaştırma "daha sıcak" gibi bir ilişki terimi kullanılarak yapılabilir ve bu yüzden dilin kullanım olanaklarına önemli bir katkı sağlanmış olur. Bu örneğin gösterdiği gibi, sınıflandırıcı kavramlardan karşılaştırmacı kavramlara geçilmekle daha sağlam bir betim yapma olanağı doğar ki, çoğu kez günlük dilde buna başvurulur. Ama bir bilim adamının araç olarak kullanabileceği en sağlam kavramlar, *nicelik ya da ölçüm kavramlarıdır.* Burada eşya veya olaylar sayısal değerleriyle betimlenirler. Bu tür kavramlar kuramsal doğabilimlerinde en çok kullanılan kavramlar, hatta başat kavramlardır. Ama son zamanlarda durmadan artan bir ölçüde psikoloji ve kuramsal ekonomi gibi öbür disiplinlerde de kullanılmaktadır. Buna karşılık, bu kavramlar önbilimsel düşünmede pek az kullanılırlar. Onlar daima önce bir bilimsel disiplinin gelişim süreci içinde kullanılırlar ve sonradan günlük düşünceye geçirilirler. Örneğin önbilimsel *sıcaklık* kavramı, ya da bunun gibi yine önbilimsel "daha sıcak" kavramı yerine bunların nicel explikatı olan *ısı* kavramı geçmiştir. Bu kavramın günlük yaşama girmesi ile civalı termometre bulunmuş, böylece "daha sıcak" deyimi yeni bir anlam değişikliğine uğramıştır. Eskiden "a nesnesinin b nesnesinden daha sıcak" olduğunu saptamak için sıcaklık duyumuna dayalı bir karşılaştırma yapmak gere-

kiyorken, bugün bir termometredeki çizgilere bakılarak okunan bir ölçüm değerine göre karşılaştırma yapılıyor. Nicel kavramların kullanılması bir çok kazanç sağlamıştır. Bunlar, araştırılan fenomenlerin daha sağlam ve ince bir betimini -sınıflandırıcı ve karşılaştırıcı kavramlara oranla- verebilmektedir. Bunlarla tek tek bilimlerin ulaştığı genel yasalar da çok daha büyük bir sağlamlık (güvenilirlik) ve ayrıntıyla formüle edilebilmektedir. Ama herşeyden önce, nicel kavramların kullanımı çok önemli bir sonuca yol açmıştır. Artık tüm genel yasalar, çeşitli nicelikler arasındaki işlevsel bağlılıkların konumu içinde formüle edilebilmektedir ve böylece deney bilimlerinde diferansiyel ve integral hesaplama yöntemlerine başvurulabilmektedir.

Karşılaştırmacı ve nicel kavramlar deney bilimlerinde kullanıldıklarında, bunların kullanımını ayırdeden ölçütler birbirlerine uygun olmak zorundadır.

Burada sözü edilen tüm kavram kullanma tarzlarından farklı bir başka tarz daha vardır ki, zaman zaman *kanıtlamacı tanım* diye yanıltıcı bir adla anılır. Burada, kavramların bilimsel amaçlar için nasıl açımlanıp sağlamlaştırıldıkları (kesinleştirildikleri) ve yeni kavramların henüz oluşmakta olan bir kavram sistemine nasıl uygun olacağı gibi kaygılar yoktur. Tersine, bizim *genel kavramları* nasıl kurabileceğimiz gibi bambaşka bir kaygı vardır. Böyle bir sorun, bir bölümüyle bilgi-kuramsal, bir bölümüyle de psikolojik bir sorundur. Kuşkusuz, örneğin "kırmızı" sözcüğünün anlamı, somut nesnelerin adlarının öğretildiği tarzdan daha başka bir öğretme tarzı gerektirir. Çünkü, somut nesneler gösterilebilir ve buna dayanılarak onların adlarından sözedilebilir. Ama "kırmızılık" a gelince, sadece kırmızı nesneler gösterilebilir ve buna dayanılarak "bu kırmızıdır" denir. Çok uzun süren bir alıştırma ile bile şu konuda mutlak bir kesinliğe ilke olarak varılamaz: Yani, öğrenen kişinin bu terimi genel bir anlama dayanarak tam doğru biçimde anlaması. Çünkü öğrenme sürecinde sadece ve ancak bir çok nesneler gösterilebilir. Sonsuz sayıda yeni durumlar düşünülebildiği sürece, bu sonsuz sayıdaki durum için "kırmızı" terimi kullanılabilir. İşte genellik bundan başka bir şey değildir. Bizzat en yalın genel kavramların öğrenilmesinde bile, bu yüzden endüktif ve dolayısıyla varsayımsal bir genelleştirme tasar-

lanır.

2. AKSİYOMATİK YÖNTEMLER

Bir bilimin kavramlarının ne tarzda düzenlendiğine bakıldığında, en başta tanımlanamaz (undefinit) kavramların bulunduğu ve öbür kavramların tanım yoluyla bu tanımlanamaz kavramlardan çıkarıldığı görülür. Bir bilim adamının doğru olduğunu kabul ettiği veya bildiği belli bir bilimsel alana ait ifadeler vardır ki, bunlar kesin ifadeler, yani *ilkeler* (temel önermeler) ya da aksiyomlar olarak adlandırılır. İşte bunlar yukarıda anılan tanımlanamaz türden ifadelerdir ki, tüm öbür ifadeler bunlardan mantıksal olarak türetilirler. Bir bilimin ilk aksiyometik yapısı için en bilinen örnek, Grek matematikçisi Euklides'in geometrisidir. Bir zamanlar, 2000 yıl boyunca, aksiyom denince, çeşitli bilimsel disiplinlerin ilkelerinin bağlı olduğu kesinlikle aydınlatıcı prensipler anlaşılırdı. Daha sonra, matematiksel ifadeler sınırlandırıldı. Çünkü, deneysel bilimlerin kendilerine dayandıkları genel yasaların sanıldığı gibi hiç de aydınlatıcı kesinlikleri olmadığı görüldü. Çünkü, son zamanlarda bizzat matematikte aksiyometik yönteme tam anlamıyla derinliğine bir yorum getirilmiştir. Aksiyomlar aydınlatıcı prensipler olarak kabul edilirse, onların formüle ettikleri kavramların da yetkin olması gerekir. Ne var ki, kavramlar, çoğu kez ve tanım yoluyla (ad tanımı) meydana getirilmedikleri sürece, gözlem ya da özel bir deney alanında yer alırlar. Ama günlük yaşantımızda yer alan böyle kavramları, tüm belirsizlik ve bulanıklıklarıyla matematiğe taşıyamayız. İşte, mutlak bir sağlığa erişmek için matematikçi *D. Hilbert*, kavram ve ifadeler arasındaki ilişkilere yöneldi. Buna göre aksiyomlar, en sonunda deneye dayalı kavramlarla birbirlerine bağlanan ifadeler değildir. Tam tersine, bu tür kavramlar aksiyomlara dayanırlar. Bu kavramların *implizit,* kendine dayalı olarak tanımlanabileceklerinden sözedilir. Örneğin aritmetiğin modern aksiyom sisteminde "1", "sayı", "ardıl" veya geometrinin aksiyom sisteminde "nokta", "çizgi", "yüzey", "çakışık", "arasında" kavramları kullanıldığında, bunlarla bizim bu terimlerin anlamlarını genişliğine bildiğimiz ve bu yüzden aksiyomun doğruluğunu görme olanağına sa-

hip olduğumuz ileri sürülemez. Tersine, tüm bu terimlerin önsel bir anlam taşımadıkları ve "bu terimlerle hangi kavramlar gösteriliyor?" sorusunun yanıtının "bir aksiyom sistemi içinde gösterilen özelliklere sahip kavramlar" oldukları kabul edilir. Bu kavramlar, içinde yer aldıkları aksiyom sisteminin *özgül kavramları*dır. Bir aksiyom sisteminin özgül kavramları, alışageldiğimiz biçimde bağlı olduğumuzdan çok daha genel bir doğadan sözederler. Çünkü aksiyom sistemleri, sadece, bir matematiksel kurama erişmek için tek başlarına yeterli olması gereken kavramların kesin özelliklerini karakterize ederler. Bu yüzden aksiyom sistemleri çeşitli yorumlara açıktırlar. Bu türlü yorumlar, aksiyom sistemi içinde öngelen terimlerin yerine yaygın içeriksel anlamlar konularak kazanılır. Böylece, aksiyomatik sistem içindeki terimlerin deneyden çıkan içeriksel kavramlarla yorumu sonucu, aksiyomatik sistemin bir *nesnel modeli* ortaya çıkar. Örneğin Euklides'in aksiyom sisteminin nesnel modeli, "nokta", "çizgi", v.b. gibi matematiksel kavramların fiziksel kavramlara dönüştürülmesiyle fiziksel uzay olarak karşımıza çıkar. Doğaldır ki, fiziksel kavramlar empirik ölçütlerle karakterize edilen kavramlardır (örneğin fizikte doğru çizgi, ışığın izlediği yol olarak anlaşılır). Tüm bu işlemlerden sonra Euklides geometrisinin aksiyomlarının bu fiziksel uzay hakkında doğru ifadeler olduğu çıkarsanır. Bugün, kuramsal fizikçiler ve astronomlar, fiziksel uzayın Euklides'çi yapıya uymadığını kabul ediyorlar. Bu nedenle de, Euklides'in paralellik aksiyomunu geçerli saymıyorlar. Bunun gibi aritmetiğin aksiyomatik sistemine uygun bir model, olgu ve olayların bitmek bilmeyen, tükenmeyen akışının sayılabilirlik bakımından nasıl betimleneceği gözönünde tutularak kurulur. Buna göre model, ilk ögesi olan ama son ögesi bulunmayan bir dizi olur. Böylece dizinin herhangi bir halkası, ilk halkadan kalkılarak belirlenmiş olur. Öbür yandan böyle bir dizi, sayılar dizisinin formel yapısına da tam olarak sahiptir. Bir aksiyom sisteminin yorumunda kullanılan kavramlar, buna karşılık, yine mantıksal-matematiksel bir doğaya sahiptirler ki, bunların yardımıyla yapılan yorumlarla, aslında aksiyom sisteminin formel modelinden sözedilmiş olur.

Aksiyomatiğin modern tarzda ele alınmasından sonra, bizzat ma-

tematiksel ifadelerin içerdiği anlamların ne olduğu sorusu gündeme gelmiş bulunmaktadır. Aksiyomlardan aydınlatıcı prensipler anlaşıldığı sürece, aksiyomatikçilerin tüm ifadeleri kesin savlar olma özelliği taşırlar. Aksiyomlar kendi aracısız aydınlatıcı karakterleri içinde doğru olarak kabul edilmişler ve bunlardan türetilen ilkeler de bu nedenle doğru sayılagelmişlerdir. Çünkü, bu ilkeler, apaçık bir prensipten salt mantıksal bir çıkarım işlemiyle elde edilmişlerdir. Oysa, aksiyomlar sadece *implizit tanımlar* olma karakterine sahipseler, onlara dayanılarak hiçbir doğruluk savı ileri sürülemez, eğer özgül kavramın içeriksel olarak hiçbir anlamı yoksa. Böyle olunca, aksiyomlardan türetilmiş ilkelerin de hiçbir doğruluk savı ileri sürememeleri gerekir. Öyleyse, bir aksiyomatik sistem içinde bir ilke keşfettiğini söyleyen bir matematikçi acaba ne demektedir? Bunun yanıtı şu olabilir: Matematikçi için bir ilke kesin bir sav olarak değil, tersine bir *eğer-öyleyse* ifadesi içinde konumlanır. Matematikçi için bir ilkenin "eğer" bölümünde tüm aksiyometik sistem yatmaktadır (yani birbirlerine "ve" ile bağlanan aksiyomların tümü). "Öyleyse" bölümünde ise sözkonusu ilke yatar. Bir matematiksel ifade, buna göre, "bu ve bu geçerlidir" konumunda değil, tersine daha çok, "*eğer* aksiyomlar geçerliyse, *öyleyse* bu da geçerlidir" konumundadır. Aksiyomların evrenin herhangi bir alanı için geçerlilik taşıyıp taşımadıkları, yani bu alanlar için formel ya da nesnel modeller olup olmadıkları, artık matematikçinin araştıracağı bir konu değildir. Bunu araştırmak bilim adamına düşer. Kesin öncüllerden hareket eden bir mantıksal dedüksiyonu kesin yapan şey, aslında, eğer-öyleyse ilkesinden başka bir şey değildir ve bu yüzden mantıksal dedüksiyon için daha çok pekin sözü kullanılmalıdır. Çünkü mantıksal dedüksiyonda kesin olduğu belirtilen tüm öncüller, aslında "eğer" bölümünde "ve" eki ile birleştirilmişlerdir ve dedüksiyonun sonuç önermesi de, "öyleyse" bölümü içindedir. Öyleyse mantıksal doğrular bir aksiyom sistemi içinde kazanılmış ilkelerin, eğer-öyleyse kalıbı içinde formüle edilmiş örnekleridir. Durum böyle olunca da, matematiksel doğrular mantıksal doğrulara indirgenmiş olurlar.

II. DENEYSEL BİLİMLERİN BİLGİ KURAMI

Deneysel bilimlerdeki bilginin niteliği konusunda karşımıza çıkan pek çok bilgi-kuramsal sorunlardan en büyüğü, aracısız deneylerle genel yasalar arasındaki ilişki sorunudur. Kuramsal doğabilimci bu türlü yasalara ulaşmaya çalışır ve öbür yandan bu yasalar yardımıyla gözlemlenen olguları açıklamak ve geleceğe yönelik sonuçlarını tasarlamak olanağı doğmuş olur. Buradaki yöntemimiz açısından, doğabilimsel sorunlarla uğraşan iki gurup bilim adamından söz etmemiz gerekiyor: *Gözlemci* ve *kuramcı* (örneğin deneysel fizikçi ile kuramsal fizikçi). ilk gruptakiler, ölçü araçları, yani mikroskop, teleskop, v.b. yardımıyla duyusal yoldan algılanabilir olan şeylerle ilgili gözlemlerini daha pekiştirirler. Onların saptadıklarını formüle eden dil, *gözlem dili* olarak adlandırılır. Bu dilin deyimleri, aracısız verilerle ilgili ya da bu türlü verilere geri götürülebilir olan şeyleri tanımlamak isteyen kavramlar, yani içeriksel kavramlardır. Kuramcı ise, olabildiğince genel yasaları, yani tüm deneylenebilen evren için geçerli olacak yasaları bulmaya çalışır. Onun kullandığı dile *kuramsal dil* denir. Kuramcı, ilk gruptakilerin araştırdıkları, gözledikleri şeylere takılıp kalırsa, onun genelleştirmeleri çok aşağı bir basamaktaki genelleştirmeler olmaktan öteye geçemez. Kuramcı, bu türlü genelleştirmeleri daha yüksek bir basamağa, yani bir kuramsal sistem basamağına taşır. Ama işte burada, kuramcının çok sayıda ve bir bölümü oldukça karmaşık olan *yeni* kavramlara gereksinimi doğar. Bu tür kavramlar, örneğin, Schrödinger'in "omega işlevi" veya "yerçekimi" gibi kavramlardır. Yine bu düzeyde, bu türden kavramların gözlemcinin işine yarayan kavramlara dönüştürülüp dönüştürülmeyeceği sorunu ortaya çıkar. Bu sorun, şu türden sorulara yol açar: Kuramcının kavramları ve dili ile gözlemcinin kavramları ve dili nasıl bağdaşabilir? Kuramcının ifadelerini empirik saptamalarla denetlemek nasıl olanaklıdır?

1. TEMEL (BAZ) SORUNU

Mantıksal ve matematiksel doğrular, olgusal evrenin

özelliklerinden bağımsızdır. Bu doğrular, Leibniz'in dediği gibi, "tüm olanaklı evrenler" için geçerlidir. Bir deneysel bilimcinin ifadelerinin doğru olup olmadığı, bizim gözlediğimiz evrenin hangi özelliklere sahip olduğu sorusundan bağımsızdır. Mantık ilkeleri ile genel doğa yasaları arasındaki fark da budur. Birincilerin geçerliliği, herhangi bir deney yapılmaksızın görülebilir; buna karşılık sonuncular, bizim deneylerimize dayalı olarak doğrulanabilirler. Kuramsal ifadelerin son denetim odakları olan bu sonuncular, gözlemci ve deneycinin sistematik yoldan elde edip düzenledikleri saptamalardır. Bu türlü gözlemsel ve deneysel ifadelerle çelişkili olan doğabilimsel varsayımlar, ya tümüyle terkedilmek ya da en azından düzeltilmek zorundadır. Bu nedenle, deneybilimsel kuralların denetlenmesine hizmet eden gözlemsel ifadeler topluluğuna, deneybilimsel bilginin *temeli* (bazı) denir. Ne var ki, buradan, doğabilimsel varsayımlar ortaya koymanın tarihsel ve psikolojik olarak daima bu temelden kalkılarak yapıldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Hatta daha çok, kuramlar, daha önce yinelenmiş gözlemler ve deneyler olmaksızın da ortaya atılabilirler ve buna rağmen, sonradan bu konuda yapılan deneyleri doğrulayabilirler. Bu nedenle, deneybilimsel varsayımların *geçerliliğini* sağlayacak gözlemsel ifadeler topluluğu olarak bir temel (baz) şöyle olabilir: Bir varsayımın geçerli olup olmadığı, en sonunda ve daima, sadece gözleme başvurularak anlaşılabilir. Ama burada söylenmek istenen şey, daha esaslı olarak şudur: Deneycinin yaptığı saptamalar gözlem dilinde ifade edilirler, ama onlar mutlaka güvenilir ifadeler olmayabilirler. Çünkü, gözlemci de çoğu kez yanılabilir ve bunu sık sık da yapar. Bir septik, bu yüzden, bir gözlemcinin daima ya da hiç olmazsa çoğu kez yanıldığını, bu nedenle onun yaptığı saptamaların yardımıyla denetlenen ve denetlemeden yüzü ak çıkan kuramların doğruluk bakımından bilimsel bir değer taşıyıp taşıyamayacağını sorabilir. Bazıları, böyle bir tehlike ile, ancak, deney bilgisinin apaçık ifadelerle sınırlandırılması ile başedilebileceği görüşündedirler. Ama ne var ki, sadece aracısız bilinç yaşantımızdaki ifadeler apaçıktır (örneğin, "ben şimdi şunu ve bunu görüyorum" veya "ben şimdi şunu ve bunu işitiyorum" gibi). Bu gibi ifadelerle tek tek özel bilinç alanlarından dışarı çıkılamaz ve bu yolla nesnel bir bilim kurulamaz. Çözüm

şuradadır: Her deneysel bilimin ifadeleri, bu nedenle, *özneler arasında denetlenebilir* (intersubjektive überprülbar) olmalıdır; bu demektir ki, bu bilimlerin yaptığı saptamalar herkesce doğrulanmalı ve denetlenebilmelidir; bu ifadelerin dış dünya ile ilişkili oldukları da yine bu yolla anlaşılabilir. Dış dünya ile ilgili ifadeler asla apaçık değillerdir ve hiçbir zaman tam olarak doğrulanamazlar; yani onlar, kesin yargılardan (pekin yargılardan) mantıksal yolla türetilebilir ifadeler değildir. Bu yüzdendir ki, günümüzde, gözlemcinin ifadelerinde ve giderek deney bilgisi temelinde (bazında) *uzlaşımsal ögesel bileşenler* (konventionale Komponente) olduğu kabul edilmiştir. Kuşkusuz durum böyle diye, deney bilgisi temelini (bazını) sadece uzlaşımların oluşturduğunu ileri süren *uzlaşımcılığın* (conventionalism) görüş noktasını benimsemek yanlış olur. Çünkü gözlem ifadelerinin benimsenmesini sağlayan şey, bizzat olgusal olarak yapılmış gözlemler içinde oluşan bir *nesnel ögesel-bileşen*dir.

2. GÖZLEM DİLİ VE KURAMSAL DİL

Pozitivist düşünürler zaman zaman, tüm bilimsel kavramların doğruca verilere geri götürülebilir olması gerektiği görüşünü savunurlar. Yani, kuramcının dili, en sonunda gözlemcinin diline indirgenebilmelidir. Ne var ki, böyle bir program asla uygulanabilir türden değildir. Hatta "kütle" gibi yalın nicel kavramlar bile, gözleme dayalı veriler yardımıyla bir bütün olarak kavranamazlar. Hele "elektron", "proton", "omega işlevi" gibi kavramlar için bu durum daha da geçerlidir. Hatta bu, "suda sönebilir olma", "kırılabilir olma", "karışıma girebilir olma" gibi dispozisyon kavramları, yani sadece gözlemciyi ilgilendiren bu yalın kavramlar için bile geçerlidir; çünkü bu kavramlar bile ancak tanım yoluyla kullanılabilir hale gelirler. Öyle ki, örneğin "suda sönebilir olma" kavramı, "a nesnesi suda söner" definiendumunun, "a'nın suya atıldığı her durumda, a su içinde söner" definiensinin yerine konmasıyla kullanılır. Ama bu tanım "suda sönme" anlamını somut olarak yansıtmaz. "Eğer-öyleyse" kalıbı açısından baktığımızda, "eğer-öyleyse" konumundaki bir önerme, "eğer" önermesi yanlış olsa bile doğrudur. Eğer a hiçbir zaman suya atılmamış ve bir kaç gün önce yanmış bir tahta parçası ise, "a, t

anında suya atılmıştır" önermesi t ile gösterilen tüm zaman noktaları için yanlış olur. Bu nedenle yukarıdaki definiens bu tahta parçası için doğru bir ifade haline gelecek ve a su içinde söner olarak gösterilecekti ki, bu açıkça anlamsızdır. Ne var ki, bilimin başvurduğu kavramlardan çoğu dispozisyon kavramlarıdır ve bu nedenle tanım yoluyla veriye geri götürülebilir türden değildir.

Bu nedenle, kuramsal dilin gözlem diline geri götürülebilirliği düşüncesini değerlendirmek gerekir. Bir doğabilimsel kuramın empirik yorumu, doğrudan verilere geri götüren tanım halkalarından oluşan bir sistem aracılığıyla yapılamaz. Tersine bu yorum oldukça karmaşık bir nesnel durumu betimler. Yöntem açısından (deneysel bilimcinin uygulamalarına karşıt olarak), bir kuramın ortaya konması ile onun yorumunu birbirlerinden ayırmak en doğru yoldur. Kuram, önce, doğabilimlerinin temel varsayımlarına uygun ve aksiyometik yoldan yapılmış bir sistem kurar. Bu temel varsayımlar, kuramın tüm öbür ilkelerinin salt mantıksal çıkarımlarla elde edildiği aksiyomlardır. Bu kuram :n temel kavramları yorumlanamazlar. Yani sistemin bütünü, biçimsel bir kalkülü betimler ve tümüyle matematiksel-mantıksal kalküllere benzer. Böylece bu kalkül, deneybilimsel bir kurama dönüşür ki, bu bir yorumu gerektirir. Ama bu yorum ancak bölük pörçük bir yorum olarak kalır. Bu yorumda, aksiyomatik kuramın belli terimleri özgül düzenleyici kuralların yardımıyla empirik bir anlam kazanır. Bu kurallar iki gruba ayrılırlar. Birinci guruptakiler uzay-zamansal/bireysel kurallardır. Onlar, gözlemlenen alanların uzay-zaman boyutlarını (bu boyutlar herşeyden önce yorumlanamaz bir kurama aittir) nasıl elde edildiğini gösterirler. İkinci grup kurallar uzay-zamansal genel kurallardır. Bunların içinde ısı, kütle gibi temel fiziksel büyüklükler empirik anlam kazanırlar. Burada şuna dikkat edilmelidir ki, önce bu büyüklükler için empirik bir anlam asla tam olarak yoktur ve ikinci olarak da, kuramın tüm terimleri için böyle bir empirik yorum hiçbir şekilde mevcut değildir. Tersine, sadece onların bir bölümü için bir empirik yorum söz konusudur. Geri kalan kuramsal kavramlar, empirik bir anlamı sadece dolaylı bir yoldan elde ederler. Yani bu kavramlar, temel varsayımlar ve bunlardan türetilmiş ilkeler, yani tanımlarla yorumlanan kavramlardır. Aynı yollar üstünde sonradan

hakkında aracısız olmayan bir yorum bulunan (yani hiçbir düzenleyici kural için oluşmamış) terimleri içeren varsayımlar empirik olarak denetlenebilir.

Bir doğabiliminin kuramsal ve deneysel basamakları arasındaki bağlantı şöyle bir imge içinde betimlenebilir: Gözlenebilir süreçler ve fenomenlerin tümü bir düzlemle temsil edilir. Bu düzlem üzerinde kuramı simgeleştiren üç boyutlu bir ağ vardır. Bu ağın düğüm noktaları, kuramsal dilin terimlerini simgeler. Bu düğüm noktalarını birbirine bağlayan ipler temel varsayımlar, bu varsayımlardan türetilmiş ilkeleri ve kuramsal sistem içinde kullanılan tanımları temsil ederler. Ağ, düzlem üzerinde asla serbestçe hareket edemez. Tersine, o belirli noktalarda bu düzleme sıkı sıkıya bağlıdır. Ağ ile gözlem düzlemi arasındaki bağlantı noktaları ("gem çapaları"), düzenleyici kurallardır. Bunlar aracılığıyla ağın noktaları, gözlem düzlemiyle belli yerlerde birbirlerine bağlanır. Bu türlü bağlantılar olmasaydı, ağ, düzlem üzerinde serbestçe hareket edebilirdi ve bir kuram yorumlanamaz türden bir kalkül olurdu. Gözlem düzlemiyle olan bağlantı noktaları ile birlikte, bu ağın tümü bir deneybilimsel kuramı temsil eder. Düzlem üzerindeki bağlantı yerleri aracılığıyla empirik gerçekliğin kanı, ağın düzlemden en uzak düğüm noktalarına kadar ulaşır ki, bu düğüm noktaları kuramın temel kavramlarını temsil ederler. Belli gözlem verilerinden yola çıkıldığında, bir veya birden çok "gem çapaları" (yorumlayıcılar) üzerinden ağın düğüm noktalarına ulaşılır. Orada, tanımlar ve yasal ifadeler (ağın bağlantı noktaları) üzerinden "daha yüksekteki" noktalara geçilir; ama en sonunda yine "en alttaki" düzleme "inilir"; tâ ki en sonunda yorumlayıcılar ("gem çapaları") üzerinden yine gözlem düzlemine inilmiş olur. Bu imgesel betim ile, gözlenebilir süreçlerin kuramsal ifadeler ve öbür gözlemler yoluyla açıklanma tarzı gösterilmek istenmiştir. Bu imgesel betim, doğabilimlerinin indüktif yoldan çalıştıklarını varsayan aşağıdaki eski yorumdan bu bakımdan ayrılır. Bu eski yoruma göre, kuramcı, gözlem sonuçlarını biraraya getirmek ve bunları genel yasa ifadelerine göre genelleştirmekten başka bir iş yapmamaktadır. Ama, gözlem gerçekliği ile doğabilimsel varsayımlar arasındaki bağlantı hiç de böyle yalın değildir. Kuramcı, yalın genelleştirmelerden daha fazla bir şey yapmaktadır; o, tümüyle yeni

kavramlar kurmak zorundadır. O, bu yeni bulunmuş kavramları öndeyici yasaların oluşturduğu bir sistem içinde düşünmek zorundadır. Bu sistemin yetkin olması gerekmez, ama gözlenebilir süreçlerin tasarlanması ve açıklanmasını sağlayan bir kuramı kullanabilmek için böyle bir sisteme ulaşmak zorunludur.

Kuramsal fiziğin soyut kavramlarının sadece çok dolaylı ve parçalı bir empirik yorum sağlayabilmiş olmaları, bazı kuramcıları şunu düşünmeye itmiştir: Kuramsal bir deney biliminin deyimleri ile spekülatif metafizik arasında sürekli bir geçiş alanı oluşur ve bu nedenle bu iki alan arasında hiçbir açık sınır çizilemez. Ama ne var ki, böyle bir sınır açıkça vardır. Fiziksel kurama ait ve empirik gerçeklikle hiçbir düzenleyici kural ile bağlantısı olmayan bir "C" terimini ele alalım. Bu terim, empirik bir kurama ait bir kavram olarak, bir metafiziksel kavram gibi gösterilemez. Çünkü, "C" kavramı, gözlenebilir şeylerden çıkarılmış bir ifade, bir ön-ifade olduğu için anlam taşır. Yani, açıkçası, öbürleri yanında "C" kavramını da içeren ve böylece biçimlenen kuramsal kabuller olmalıdır. Bu kabullerden (bu arada başka kabullere de başvurarak) gözlenebilir ipuçları üzerine, "C" kavramı kullanılmadığı zaman ortaya konamayacak öndeyiler (prognos) türetilebilir. Kavram bu işte kullanılmıyorsa, deney biliminde yer alamaz.

3. Bilimsel Açıklama, Empirik Doğrulama ve İndüksiyon

Bilimsel açıklamalar, "bu ve şu fenomenler nasıl oluşuyor?" gibi bir konuma sahip soruları yanıtlamak görevini üstlenirler. Doğa araştırmacılarının verdikleri yanıtlar, bu türden soruların bu araştırmacılarca şöyle ele alındığını gösteriyor: "Bu fenomen hangi yasalardan ve hangi koşullardan ötürü böyledir?". Bu soruya verilen yanıt da, daima, açıklanacak fenomene öngelen ya da onunla aynı anda gerçekleşen belli genel yasalar ve koşullar olduğunu varsayar ve bu yasa ve koşullardan yola çıkılarak, açıklanacak fenomeni betimleyen ilkeler (önermeler) dedüksiyon yoluyla türetilirler. Sandalın içinde oturan adam, küreğin su içindeki bölümünü kırılmış gibi gördüğünde, bu

olayı bir kaç genel yasa yardımıyla açıklar (örneğin, ışığın kırılması yasası ve suyun havadan daha yoğun bir optik ortam olma yasası gibi). Bu yasalar, olayın değişik koşullar altında geçmesi halinde de geçerlidir (örneğin aynı şey, bir bölümü su içinde bir bölümü havada olan rastgele bir tahta parçası için de geçerlidir). Mantıksal açıdan, bir bilimsel açıklama ile bir öndeyi (prognos) arasında fark yoktur. Çünkü her iki durumda da, yasal ifadelerden ve bilinen sınır koşullarından yola çıkılarak empirik bir fenomeni betimleyen bir P ilkesi (önerme) türetilebilir. Fark sadece, önceden elde bulunan bilgi ile P önermesinde betimlenen süreç arasında zaman bakımından ortaya çıkan bir öncelik-sonralık durumunda kendini gösterir. P çoğunlukla biliniyor ve onunla ilgili olarak kendisinin türetilebileceği yasa ve koşullar aranıyorsa, burada bir *bilimsel açıklama*dan sözedilebilir. Eğer buna karşılık, yasa ve koşullar önceden verilmiş ise ve bunlardan daha sonra henüz gözlemlenmemiş geleceğe ait sonuçları betimleyecek bir P önermesi türetilmek isteniyorsa, burada da ancak bir *bilimsel öndeyi*den sözedilebilir.

Açıklamalar kadar öndeyiler için de kullanılabilir olan empirik yasal ifadelere ulaşma çabası, bu ifadelerin gözlemler yardımıyla denetlenmesi, bu ifadelerin yapılmış deneylerle doğrulanmış ya da çürütülmüş olduklarını söylenmesi ile olanaklıdır. "Doğrulama" yerine, zaman zaman *indüktif doğrulama* da denir. Aslında indüksiyonla, öncüllerin bildirdiğini aşan çıkarımsal ifadelere ulaşılır ki, bir doğa yasasına çok sayıda gözlemsel ifadelerden yola çıkılarak mantıksal yolla varılamaz. Daha önce betimlenmiş olan kavram tiplerine göre, indüktif doğrulamayı sınıflandırıcı, karşılaştırıcı ya da nicel kavramlarla yapılan bir iş olarak açıklamak denenebilir. İlkin, deneybilimsel bir ifadeyi mevcut empirik verilerle doğrulayacak ölçütler olduğunu varsayalım. Bu sadece dıştan bakıldığında kolay bir iş olarak görünür. Tersinden bakıldığında, aslında indüksiyonun da dedüksiyon gibi kavram belirlemede temel olarak kullanıldığı görülür. Bir metal parçasının elektrik geçirmesi, tüm metallerin elektrik geçirdiği gibi, aslında sadece mantıksal yolla bulunmuş bir ilkeyi izler; ama öbür yönden, aynı zamanda bu ilkeyi de doğrular. Empirik doğrulamayı böyle konumlarsak saçmalığa düşeriz. Bu yüzden, empirik doğrulama kavramını daha dar

tutmak zorunludur. Mantıksal çıkarımların sadece çok özel türleri indüktif doğrulama için kullanılır. Doğrulanmaları öncelik taşıyan doğa yasaları, daima "tümel önermeler" konumundadır (örneğin, "tüm bakırlar elektrik geçirir" gibi). Buna göre, bir tümel varsayım, aslında bizzat genelleştirme yoluyla elde edilmiş bir önermedir ama, biz onu mantıksal olarak "tümel" biçimde konumlarız. Böylece de, tek bir metal parçasının elektrik geçirdiğini belirten bir önerme, tüm metallerin elektrik geçirdiğini belirten tümel önermeyi doğrulamış olur. Ama bu indüktif ölçüt yetersizdir. Bir kez çok dardır, çünkü sadece tümel önermelerin doğrulanmasında kullanılmaktadır ve varoluş varsayımlarına uygulanamaz (varoluş varsayımları, örneğin, teleskopla algılanamayan yıldızların da varolduğunu, buna empirik olmaktan çok sağduyu ile varıldığını söyleyen varsayımlardır). İkinci olarak, Hempel'in "kargalar paradoksu" dediği şeye bakalım: Kara kargaların tek tek gözlemi, tüm kargaların kara olduğu varsayımını doğrular. Ama "tüm kargalar karadır" önermesi, mantıksal olarak "tüm kara olmayanlar karga olmayanlardır" önermesi ile eşdeğerdir; bu son önerme karga-olmayan bir şeyle, örneğin bir parça beyaz kağıtla doğrulanır. Ne var ki, mantıksal bakımdan eşdeğer olan varsayımlar, aynı verilerle doğrulanabileceği gibi çürütülebilir de. Bu yüzden, bir beyaz kağıt parçasının, tüm kargaların kara olduğu önermesini doğruladığını söylemek anlamsız olur. Buradaki hata, deney verilerini kendi başlarına yalıtık şeyler gibi görmekten kaynaklanıyor. E_1 deney verisi, H_1 hipotezini, E_2 deney verisi de H_2 hipotezini doğruluyorsa, bu yüzden "E_1 ve E_2" bitiştirmesi (Konjunktion), "H_1 ve H_2" bitiştirmesini henüz doğrulamaz. (Eğer, E_1 yerine, herşeyin kara olduğunu söyleyen, E_2 yerine de herşeyin kara olmadığını söyleyen birer önerme konmuş olsaydı, "herşey kara ve kara-olmayandır" çelişkili önermesi de doğrulanmış olacak mıydı?). Deney verileriyle doğrulanan şey, bu verilerden birkaçını genelleştirerek ulaşmış olduğumuz şeyi doğrulamış olmaz; tersine, bize verilmiş deney verileri toplamının genelleştirilmesiyle kazandığımız bir şeyi doğrulamış olur. Bu durumu kesinleştirmek ve sözü edilen engelleri gidermek için bazı girişimler yapılmıştır. Ama bugüne kadar indüktif doğrulama için uygun düşecek

sınıflandırıcı bir kavram bulmak olanaklı olmamıştır. Yani şu soruya yeterli bir yanıt verilememiştir: "Bir deneybilimsel varsayım hangi koşullar altında doğrulanmış sayılır?"

R.Carnap, doğrulama konusunda bir karşılaştırıcı, bir de nicel kavram geliştirmeyi denemiştir. Böylece, bir yandan yukarıda sözü edilen güçlükler giderilmek, bir yandan da sağlam sonuçlara varılmak istenmiştir. *Karşılaştırıcı doğrulama kavramı,* örneğin şöyle ifadeleri öngörür: "H hipotezi E deney verisi ile H_1 hipotezine göre daha iyi doğrulanır". Niceliksel doğrulama kavramı, ya da *doğrulama dereceleri kavramı*, aşağıdaki konuma sahip ifadeleri öngörür: "H hipotezinin E deney verisi ile doğrulanma derecesi r'ye eşittir"; r, 0 ile 1 arasındaki nesnel bir sayıdır. Böylece, doğrulama derecesi kuramı, doğruca olasılık kuramına götürür. Çünkü doğrulama derecesi kavramı, "olasılık" deyiminin kapsadığı anlamlardan biridir. Bu *indüktif olasılık* kavramı yanında, mutlaka, explikandum olarak "bir olgunun tüm görünümüyle göreli olarak tekrar etmesi" (yani, örneğin, zar attığımızda, 1 gelmesi, 1/6'lık bir olasılık taşır. Bu durumu dile getiren önerme, zar sınıfı içinde bu zarla 1 atmanın göreli tekrarının 1/6'ya eşit olduğu önermesi ile eşanlamlıdır) demektir. Kuşkusuz statik bir olasılık kavramı, indüktif sonuçların yorumlanmasına elverişli değildir. Çünkü o, uzay-zamansal bulgularla ilgilidir, önermelerle değil. Ne var ki, bu indüktif olasılık ifadesinde iki önerme arasında oluşan bir bağlam söz konusudur: Yani, hipotezler ve hipotezleri destekleyen deneysel veriler. Örneğin, "bugün yağmur yağması olasılığı 2/3'dür" ifadesi boş bir ifadedir. Sözkonusu ifadenin neye dayanılarak ileri sürüldüğü sorulmalıdır ki, bu konuda örneğin meteorolojik veriler gereklidir. Doğrulama derecesinin niceliksel kavramlarla yapılması halinde, indüktif doğrulamanın önüne büyük bir güçlük çıkar: Bu güçlük, uygun ölçüt işlevi sorunudur. Uygun ölçüt işlevi öyle bir tarzda olmalıdır ki, bir H hipotezine ve bir E deneysel verisine, içinde H hipotezinin E ile doğrulandığı bir derece bulunan bir değer konulabilsin. Seçilen ölçüt işlevine göre, burada değişik sayısal değerler ortaya çıkar. Ama yine de, ölçüt işlevi, sonsuz sayılardan ancak çok dar bir bölümünün seçimi ile bulunabilir. Her bir halkasının indüktif yoldan karşılaştırılması zorunlu olan bir koşullar dizisi ile, bu koşulları hiç de

yeterince karşılamayan ölçüt işlevlerini birbirinden ayırmak gerekir. Carnap'ın gösterdiği gibi, tüm olanaklı indüktif yöntemler, en sonunda, çizgisel bir süreklilik formu içinde düzenlenebilir. Böylece de, belirli indüktif yöntemlerin seçimi önemli ölçüde kolaylaşmış olur.

İndüksiyon konusunda çözülmesi gereken önemli bir sorun da, hangi ifadelerin topluca doğrulama işinde kullanılacağı sorunudur. Kuşkusuz, tüm ifadelerin bu işte kullanılabilmesi gerekir. Ama, belirli durumlarda bize ortalama olarak az sayıda bir kaç pozitif odak, genel bir ilkeyi doğrulanmış saymak için yeterli gelir. Elektrik geçiren bir kaç bakır parçası, tüm bakırların elektrik geçirdikleri hakkındaki genel ilkeyi doğrular ve böylece bize, henüz denetlenmemiş öbür durumlar için bir tasarım sağlar. Ama genel ifadelere varabileceğimiz ve öndeyilerde bulunabileceğimiz böyle çok sayıda odakların bize verilmediği durumlar da vardır. Bir odada bulunan ve hepsi de 26 yaşında olan kişilerin çoğunun bir babası olduğunu saptamak, tüm 26 yaşındaki kişilerin babaları olduğunu söyleyen bir genel ifadeyi doğrulamaz. İşte yasal türden ifadeler daha çok birinci türdendir. Bu nedenle, doğrulama işinde sadece yasal türden ifadeler, başka bir deyişle, rastlantısal olmayan ifadeler kullanılabilir. Ama bir ifadeyi yasal türden kılan ölçüt nedir? *Goodman*'ın gösterdiği gibi, yasalılık konusunda şimdiye kadar yapılmış tüm kavram belirlemeleri yetersizdir.

III. MANTIKSAL-MATEMATİKSEL TEMELLENDİRME ARAŞTIRMASI

I. Antinomiler

Modern matematiksel temellendirme araştırması, antinomiler problemi diye bilinen problemin yeniden canlılık kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Klasik matematikte üzerinde durmaya değmez görülen bazı mantıksal çıkarım işlemleri yardımıyla, birbiriyle çelişen ifadelerin kanıtlanabildiği bilinir. Ne var ki, çelişki içeren bir sistem, teorik olduğu kadar pratik amaçlar bakımından da değerden yoksundur; çünkü kolayca gösterilebileceği gibi, böyle bir sistem içinde arzu edilen her ifade kanıtlanabilir. Antinomilerin, yani hem kanıtlanabilir ve hem de

ne var ki çelişkili olan ifadelerin çeşitli türleri olduğu keşfedildi. Bunlardan biri, yani *B. Russell*'ın kümeler antinomisi üzerinde burada örnek olarak kısaca durulacaktır.

Matematikte, adlarına *küme* veya *sınıf* denilen ve objelerin soyut özetleri ve simgeleri durumundaki şeylerle çalışma gereği vardır. Örneğin geometrici, noktalar kümesi, doğru çizgiler kümesi, v.b.; sayı kuramcısı ve sayı çözümlemecisi sayılar kümesi, işlevler kümesi, v.b. ile ilgilenirler. Bir küme, ancak sonlu sayıda, yani az sayıda eleman içerdiği sürece, bu küme, içerdiği elemanlar tek tek adlandırılmak süretiyle karakterize edilebilir. Ama küme, örneğin bir kap içindeki gaz molekülleri gibi, çok sayıda eleman içeriyorsa, biz insanlar için kümenin içerdiği elemanlara tek tek ad koymak, pratik olarak yerine getirilemez bir şeydir. Ve eğer küme sonsuz çoklukta eleman içeriyorsa, örneğin sonsuz sayılar kümesinde olduğu gibi, kümeyi tek tek elemanlarının sayımını yapmak yoluyla karakterize etmek, artık mantıksal bakımdan olanaksızdır. Bu gibi durumlarda, kümeler bir "*tanımlayıcı koşul*" aracılığıyla ele alınırlar. Yani burada tanımlayıcı koşul, sözkonusu kümenin tümü ve elemanları için uygun olduğu düşünülen bir göstergedir. Biz, "x, M kümesinin bir elemanıdır" ifade formunu "x E M" biçiminde yazıp kısaltırsak, bu demektir ki, yeni bir M kümesini, yani "x E M" yi, "x, şu ve şu koşullara uygundur" konumundaki bir ifadeyle eşdeğer sayarak elde edebiliriz. Geometride eskidenberi bu yola başvurulur. Örneğin bir çember, belli bir noktadan, yani çemberin merkezinden aynı uzaklıkta olma *ve* bir düzlem üzerinde bulunma koşullarını içeren sonsuz noktalar kümesidir. Yukarıdaki örnekte, bu yöntemi herşeyden önce, örneğin "x bir tek sayıdır" diyerek, yani koşulları önceden formüle etmekle uyguladık. Bu yöntemin olağanüstü verimliliği, doğrudan sınırsız kümelerle uğraşmak yerine, sadece artık onların tanımlanmış koşullarıyla işlem yapmak gibi bir olanaktan ötürüdür. Böylece, matematikte, her keyfi koşulla bir küme oluşturulabileceği gibi bir örtük kabule dayanıldığı görülür. Örneğin, böyle bir koşula dayanarak "x, x'in elemanı değildir" gibi bir ifade formu oluşturulabilir (yani bu demektir ki, x, bizzat kendisinin bir elemanı değildir). Bu ifadeyi kısaltırsak, ~ (x E M) olur. Hiç kuşkusuz çoğu obje bu koşula uyar: 1) 0, küme olmayan herşeyi ifade eder, 2)

ama o bazı kümeler için de geçerlidir (örneğin insanlar kümesine M dersek, ~ (x E x) koşulunu taşıyan objeler mevcut olduğundan, yukarıdaki kabule göre, bu koşulla saptanan bir A kümesi olmalıdır; bu demektir ki, ~ (x E A), bu objeler için ~ (x E x) ile eşdeğerdir. Herhangi bir obje için x'i geçerli kılan şey, bu arada özellikle A için de geçerli olmak zorundadır; bu demektir ki, (A E A), ~ (A E A) ile eşdeğer olmak zorundadır. Ama bu bir çelişkidir; çünkü ilk ifade, A'nın bizzat kendisinin bir elemanı olduğunu söylerken, ikinci ifade bunun karşıtını iddia etmektedir. Şu söylenebilir ki, hiçbir eleman içermeyen tüm kümelerin kümesi kavramı, bir mantıksal çelişkiye yol açar.

2. Mantıksalcılık (Logisizm)

Mantıksalcılık, tüm matematiğin dayanacağı sağlam bir temele kavuşma görevini üstlenirken, bu görevin matematiği mantığa indirgemekle yerine getirebileceğine inanmıştır. Bu indirgeme iki şey ifade eder: İlk olarak, matematiksel kavramların salt mantıksal kavramlara indirgenmeleri gerekir ve ikinci olarak, matematiğin dayandığı öğretisel temeller, salt mantıksal geçerlilik taşıyan ilkelerden elde edilmelidir. Burada aksiyomatik yöntemin dile uygulanmasında olduğu gibi, matematiksel doğruları mantıksal doğrulara indirgeme hiç de basit bir şey olarak anlaşılamaz. Bu indirgeme işinde, matematiksel kavramların yetkin içeriksel anlamlarına dayanmaktan sakınılır. Matematiksel kavramlar aslında kesin formel özelliklerini aksiyomlar aracılığıyla kazanırlar. Bu yüzden matematiksel ifadeler genel olarak "eğer-öyleyse" savlarına indirgenebilirler ve tüm aksiyom sistemi, bir koşullu önermeler topluluğu olarak görülebilir. Buna karşılık mantıksalcılık, matematiksel kavramların tüm içeriğini mantıksal kavramlara indirger ve benzer şekilde, matematiksel doğruların içeriksel anlamlarını mantıksal doğruların özel halleri sayar. Mantıksalcı yönelim, burada, örnek olarak sayı kavramının kısa bir çözümlemesi yapılarak kavranabilir. "Değil", "ve", "veya" gibi mantıksal eklemlerin yanısıra, "bütün", "bazı" gibi niceleyiciler, en sonunda özdeşlik kavramına dayanılarak, bir kümenin bir elemanını içerme hallerini ifade eden kavramlar olarak bilinirler. Ne var ki, tek tek sayılar, kümelerin

kümesi olarak işlem görürler. Örneğin 2 sayısı, 2 elemanını içeren tüm kümelerin kümesidir; 5 sayısı, 5 elemanını içeren tüm kümelerin kümesidir. Tanımda bir döngüden kaçınmak için, önce 0 (sıfır) ve 1'in doğrudan tanımlanmaları ve onları izleyen sayıların, önde gelen bu sayılara mantıksal olarak indirgenebilmeleri zorunludur. Buna göre, 0 (sıfır), hiçbir eleman içermeyen kümelerin kümesidir; yani hiçbir x'i olmayan x E M koşulunu taşıyan K kümelerinin kümesidir. 1, bir y objesinin mevcut olduğu tüm kümelerin kümesidir; yani hiçbir x'i olmayan x E M koşulunu taşıyan K kümelerinin kümesidir. 1, bir y objesinin mevcut olduğu tüm kümelerin kümesidir; öyle ki, burada şu kural yerine getirilmiştir: Herhangi bir obje vardır ve mevcut bu obje y ile özdeş ise, ancak K'nın elemanıdır. Şimdi sayılar arasındaki toplama işlemi, buna göre şöyle kurulabilir: m + n sayısı, tüm A kümelerinin kümesidir ve bu küme, birbirlerine eleman bakımından yabancı M ve N küme parçalarından, M E m ve N E n'den oluşur. Veya başka türlü ifade edilirse: Tüm A kümelerinin bir kümesi vardır ki, bu kümede M E m ile verilmiş bir M kümesi (yani bu demektir ki, M, m elemanlarını tam olarak içermektedir) ve ayrıca N E n ile verilmiş bir N kümesi vardır ve burada aşağıdaki koşullar yerine getirilmiştir: Hem M'nin ve hem N'nin elemanları olan hiçbir obje yoktur ve sözkonusu obje, buna göre ancak eleman olarak A'ya aittir; eğer o, ya M veya N'ye aynı zamanda aitse. Böylece 1 sayısı tanımlandığından, şimdi 2 sayısı 1+1 ile, 3 sayısı 1+2 ile, 4 sayısı 1+3 ile, v.b. özdeşleştirilebilir. Doğal sayılar genel kavramı da böylece tanımlanabilir: Bir r objesi ancak, r bir K kümesine aitse bir doğal sayıdır ve bu K kümesi onu ve herhangi bir g elemanını 1+g olarak içeren bir küme ise bu böyledir.

Yukarıdaki türden çözümlemeler, Russell'ın antinomilerinin keşfinden de önce, *Frege* tarafından genişliğine yapılmıştır. Bu antinomiler, matematikteki mantıksal çelişkilerin görülmesini sağlamışlarsa da, uzun süre tehlikeli sayılmamışlardır. İlk kez Russell kendisi tarafından geliştirilen bir yöntemle bu antinomileri gidermeyi denedi. Buna *tipler kuramı* denir. 0 (sıfır) tipine ait teklikler vardır; 1 tipi, teklikllerin kümesidir; 2 tipi tekliklerin kümesinin kümesidir, vb. Genel olarak n+1 tipine ait objeler, n tipine ait objelerin kümeleridir. İçerme

bağlantısı, buna göre, ancak doğrudan birbirini izleyen tiplerin arasında oluşabilir. Bu ilkeye karşıt ifadeler, anlamsız olarak bir yana atılır; özellikle de ~ (M E M) ifadesi. (Buna karşılık, örneğin, ~ (A^2 E B^3, yani "2. tipteki A kümesi 3. tipteki B kümesinin hiçbir elemanını içermez" ifadesi anlamlıdır). Antinomiler, bu sistem içinde artık ortaya çıkmazlar; buna karşılık matematiğin öğretisel ilkelerinin türetilmesinde güçlüklere çarpılır. Bu güçlükler, az veya çok, sonradan düşünülmüş ekleme aksiyomlarla giderilebilir. Örneğin böylece bu sistem içinde, doğal sayıların kesiksiz bir dizisine, ancak 0 (sıfır) tipinde obje alanlarının sonsuz olduğu varsayımı (koşulu) altında ulaşılabilir. Burada böylece özel bir sonsuzluk aksiyomuna başvurmak zorunlu olur. Bu aksiyom gerçek evrenin özellikleri üzerine (yanlış olması olanaklı) bir hipotezi içerir; hele matematiksel ifadelerin geçerliliği empirik hipotezlerin doğruluğu ve yanlışlığından bağımsız olduğu sürece.

Russell'ın izlediği yol, ne var ki, güçlüklerin giderilmesi konusundaki tek deneme değildir. Burada, Russell'ın antinomisinin, ancak, herhangi seçilmiş bir koşulun bir kümeyi tanımladığının kabulü halinde türediği düşünülmelidir. Bu yüzden antinomi, bu kabulün yadsınması olarak görülebilir. Küme öğretisi, herşeyden önce şu soruyu yanıtlamalıdır: Kümeleri hangi koşullar tanımlarlar? Tipler kuramı bu soruya, köktenci bir yanıt verir: Pek çok koşul. Bu konuda, özellikle de antinomiye yol açan "x, x'in bir elemanı değildir" koşulunu anlamsız kılanı da içinde olmak üzere pek çok koşul sözkonusudur. Ancak, kümeler, tanımlayıcı koşulların yukarıdaki yöntemle kullanılması sırasında olduğu gibi, zaten kaçınılmaz olarak, "tüm x objelerinin kümesi, öyle ise" gibi bir ifadeye, yani tanımlayıcı koşulun ifadenin içinde zaten bulunduğu bir ifadeye başvurularak oluşturulmuş olurlar. Bu sözel öge tipler kuramında da sözü edilen sınırlamalara tâbidir. Öbür yolu denemek, yani "öyle ise" nin ardında duran kullanımın hiçbir tip sınırlamasına bağlı olmadığı bu yolu denemek, ne var ki, önde gelen ifadede "0 bir elemandır" veya sık sık söylendiği gibi, "bir M kümesi vardır, öyle ise x E M'dir" in olduğu yerde, "x objeleri" ni "x elemanı" ile sınırlamaya yol açar. Bu temeller üzerinde Russell'ın antinomilerini devreden çıkarmak denenirse, bir çelişki yerine, şöyle bir ifade pekala kazanılır: Eleman olarak hiçbir şey içermeyen tüm

kümelerin kümesi -hiçbir- eleman değildir. Russell'ın antinomisi böylece bir koşulun bir kümeyi tanımlamadığı savını kanıtlamak yerine, her kümenin bir eleman olduğu kabulünün yadsınması olarak kendini gösterir. Bu ikinci yorum izlendiğinde, kümeler öğretisi için görev, uygun aksiyomlarla, eleman olmayanları elemanlardan ayırmak olur (eleman olmayanlar kategorisinin mutsuz bir biçimde himaye ettiği kümeler düzenlemek yerine). Ve bu görev ancak böylece yerine getirilebilir. *W. V. Quine*'ın "*eleman olmayanlar kuramı*" çeşitli varyantlarıyla böyle ortaya çıkmıştır. Quine kendi sisteminde, tipler kuramında düşünülmüş olan sonsuzluk aksiyomundan kaçınabilmiştir. Ama mantıksal çelişkilerin ortaya çıkmaması konusunda bu sistemlerin hiçbiri bir garanti taşımazlar. Olsa olsa, sistemlerin bu gibi mutsuz sonuçlara yol açmaması umulabilir ve sistemlerin çelişkisizlik umudunu gerçekleştirebilmeleri beklenebilir.

3. SEZGİCİLİK, META-MATEMATİK VE MODERN KURGUCULUKLAR (KONSTRUKTİVİZMLER)

Matematiğin içinde hiçbir çelişki olmaması için sağlam bir garanti arandı mı, matematiksel-mantıksal kanıtlama alanında herhangi bir şekilde düşünülmüş görünürdeki her türlü mantıksal çıkarım işlemlerinden kaçınmak ve ayrıca kurgucu (konstruktif) bir kalkış noktasından hareket etmek zorunludur. Bu şu demektir: Kümeler türünden matematiksel objelere "kendi başına mevcut şeyler" gözüyle bakılamaz; tersine bunlar zihinsel kurgular olarak görülmeli, onlara ancak apaçık kurgusal ilkelerin bir kurulmuşluk, bir yapı sağladıkları saptanmalıdır. Bu kalkış noktasını ilk kez özellikle vurgulayan, *Brower* ve *Weyl*'in matematiksel sezgicilikleri olmuştur. Bu gibi kalkış noktalarından çok farklı sonuçlara varılır. Önce, aktüel-sonsuz kavramı bir yana bırakılmalıdır. 1,2,3,.. gibi doğal sayılar dizisi, sonlu bir bütünlük olarak kavranmalıdır; o, çok sayıda, hatta sonsuz doğal sayılardan oluşmuş olarak kavranamaz; tersine o, sadece potansiyel bir şey, yani sınırsız ilerlemeler olanağı olarak görülebilir. Bunun sonucu, üçüncü halin olmazlığı ilkesinin sınırsız bütünlüklerde a priori olarak

artık kullanılamayacağıdır. Bir sonlu haller topluluğu varsa, biz bir varoluş savını denetleyerek doğrularız (örneğin "Münih'de 89 yaşında en az bir dul kadın vardır" savı, polis kayıtlarına bakılarak denetlenebilir). Buna karşılık, "E özelliği taşıyan doğal sayılar vardır" savı, ilke olarak benzer bir denetlemeye başvurularak doğrulanamaz; çünkü tüm sonsuz sayı dizilerini tek tek elden geçirmeyi tasarlamak anlamsızdır. Böyle bir varoluş savı, ancak, E özelliğine sahip belirli bir sayı somut olarak gösterilmişse anlamlı olur. Sezgici yoruma göre, bu varoluş savının yadsınması, benzer şekilde, ancak, bu "kesin bir yadsıma" olarak yorumlandığında, yani "E özelliğine sahip bir doğal sayının varolamayacağı kanıtlanmalıdır" ifadesinin bildirdiği bir anlama sahip olur. "E özelliğine sahip bir sayı kanıtlanabilir (gösterilebilir) veya hiçbir sayının E özelliği veremediği kanıtlanmalıdır" seçeneği, ne var ki hiçbir tam ayrıksallık oluşturmamakta ve bu nedenle üçüncü halin olmazlığı ilkesinin kullanımı, "E özelliğinde bir sayı ya vardır, ya da böyle bir sayı yoktur" formu içinde kendini göstermektedir.

Giderek, sezgici yoruma göre, "*impredikatif kavramlar*" denilen her türlü kavramdan kaçınmak gerekir. Bunlar ancak, bir matematiksel obje (bir sayı veya bir nokta), zaten kendisi bir objeye ait bir bütünlüğe bağlı ise öne konulabilirler. Matematiksel objelerin "kendinde", "kendi başına" objeler olarak oluştukları yorumuna itibar edildiği sürece, bu modele hiçbir sonradan düşünülmüş şey sokulamaz. Buna karşılık tüm matematiksel şeylerin kurgu yoluyla meydana geldikleri yorumu savunulursa, böyle şeylerin, yine bu şeylerin kendilerinin ait oldukları bir bütünlüğe bağlı olarak tanımlanmaları bir mantıksal döngü olur. Klasik matematikte hem tertium non datur (üçüncü halin olmazlığı), hem de impredikatif kavram kuruluşları sık sık kullanıldığından, katı sezgiciliğin klasik matematiğin büyük bir bölümünü dışta bırakma tehlikesi ortaya çıkar. Bu durumdan kurtulmak için, *Hilbert* bir *kanıtlama kuramı* veya *meta-matematik* ile, aşağıdaki çıkış yolunu denedi: Herşeyden önce klasik matematiğin kendisini, onu tüm çıkarım tarzları ve kavram kuruluşlarıyla birlikte, bir aksiyomatik sistem konumu içinde biçimlendirmek gerekir. Bu formelleştirme, bir formel kalkül meydana getirmek yoluyla, tamamen mantığa dayanmalıdır. Bu kalkül, içeriksel yorumlandığında istenilen

matematiksel ifadeleri verir. Bu ifadelerin yorumlanmasında, ne var ki, bu kalkül tamamiyle gözardı edilebilir. Böylece mantık ve matematik, artık "işaretler ve formlarla oynanan bir oyun" a indirgenmiş olur. Tamamen kalkülleştirilmiş haldeki bu mantık ve matematik, sonradan ikinci bir adımda, artık *meta-matematik*'in konusunu oluşturur. Bu meta-matematik, içerikli bir mantıksal-matematiksel kuram olarak anlaşılabilir ve onun ana görevi, formelleştirilmiş mantık ve matematik için çelişkiden arınmış bir kanıtlama getirebilmektir. Meta-matematiksel kanıtlama yolu üzerinde, sezgicilik tarafından da tanınabilecek (örneğin üçüncü halin olmazlığı ilkesini içermeyen) böyle çıkarım işlemleri kullanım alanı bulabilir. Böyle çelişkiden arınmış bir kanıtlama yolu üzerinde, mantıksal-matematiksel işlemler, doğrudan ve ardışık olarak doğrulanabilmelidir. Ne var ki, Hilbert'in bu programının uygulanmasında büyük güçlüklere çarpılmıştır. *Gödel*, çelişkiden arınmış mantıksal-matematiksel kalküllerin, en azından doğal sayılar aritmetiğinin betiminde yeterli olduğu kadarıyla, doğru, ama kanıtlanamaz ilkeleri içerdiğini, öyle ki, böyle bir kalkülleştirme yolu üzerinde tüm matematiksel doğruları kapsamanın mümkün olmadığını göstermiştir. Giderek Gödel, böyle bir kalkül için bir çelişkisiz kanıtlamaya erişmenin olanaklı olmadığını, burada sadece kalkül içinde içerilmiş çıkarım işlemlerinin kullanıldığını kanıtlamıştır. Kalkülde, düşünülmemiş, bunun gibi düşünülmüş işlemler formelleştirildiğinden, bundan, onun , herşeyden önce asla olanaklı olmadığı, olsa olsa, kalkülde formelleştirilmiş işlemlerin düşünülmemiş bölümüyle çelişkiden arınmış kanıtlamaya erişebileceği sonucu çıkar. Kanıtlama kuramının programını gerçekleştirmek için, bu yüzden, içeriksel meta-kuram içinde kullanım bulan çıkarım tarzları alanı iyice genişletilmelidir. Böyle bir genişletmeyi temellendirme girişimleri arasında öncelikle *Gentzen*'in çalışmasından sözedilmelidir. O, sayı kuramında çelişkiden arınmış bir kanıtlamaya ulaşmıştır ve daha sonra *Lorenzen*, böyle çelişkiden arınmış bir kanıtlamayı, çözümleme için de geliştirmiştir. Bu arada meta-matematiğe doğrudan giden yolu temellendirme konusunda uygun bir yöntem bulunup bulunmadığı giderek kuşkulu hale gelmiştir. Ulaşılmaya çalışılan çelişkiden arınmış kanıtlamanın anlamı, en sonunda ancak,

düşünülmemişi düşünülmüş bir çıkarımla doğrulamak olduğundan, düşünülmemiş çıkarım tarzları hakkında tek bir uygulama yerine, matematiği doğrudan inşa etmeyi öne almak daha doğaldır. Bu yöndeki en önemli katkılar, Lorenzen ve *Hao Wang*'dan gelmiştir. Bu yeni araştırmalar için karakteristik olan, bunların tipler kuramı ile açık benzerliğidir; ama önemli bir farkla ki, burada sonlu düzenlerden sadece tipler oluşturma değil (veya Lorenzen'de: dil tabakaları), hatta bu tiplerin sonluya dönüştürme (transfinite) içine sokularak devamlılığını sağlamak sözkonusudur.

Mantıksal-matematiksel temellendirme araştırmasının önemli bir sonucu da burada anılmalıdır. *A. Church* göstermiştir ki, temellendirme problemi, mantık için olduğu kadar matematiğin çoğu alanı için de çözümsüzdür. Yani, mantıksal ve matematiksel problemlerin çözümü için hiçbir mekanik yöntem yoktur. Bunun mantık alanı için de geçerli olması hiç kuşkusuz bir sürprizdir ve bu alanın, şimdiye kadar kabul edildiği gibi asla kesin olmadığını gösterir. Buna göre, salt mantıksal nedenlerden dolayı, herhangi bir ifadenin doğru mu, yanlış mı olduğu kendisine başvurularak saptanacak bir makine yapmak olanaksızdır. Ama Church'un keşfi, bizlerin bugüne kadar böyle bir makine yapma olanağına sahip olamadığımızı belirtmiyor. Tersine çok daha temelli bir şeyi vurguluyor: Böyle bir makine yapmak asla olanaklı değildir, çünkü bu mantıksal bakımdan olanaksızdır.

KAYNAKLAR

ACKERMANN,W., *Philosophische Bemerkungen zur mathematischen Logik und zur mathematischen Grundlagenforschung.* In: Ratio, 1. cilt, 1957

CARNAP, R., *Concepts, The Methodological Character of Theoretical Concepts*, In: Minnesota Stuides in the Philosophy Science, cilt I, 1956

CARNAP, R., *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit* (W. Stegmüller'le birlikte), 1958

CARNAP, R., *Testability and Meaning*, 1950

GOODMAN, N., *Fact, Fiction and Forecast*, 955

HEMPEL, C.G., *Fundemantals of Concept Formation in Empirical Science.* In: International Encyclopedia of Unified Science, cilt II, 1956, 3. baskı

HEMPEL, C.G., *Studies in the Logic of Confirmation.* In: Mind, 1945

HEMPEL, C.G./ OPPENHEIM, P., *The Logic of Explanation.* In: Philosophy of Science, cilt 15, 1948

STEGMÜLLER, W., *Das Universalienproblem, einst und jetzt.* In: Archiv für Philosophie, 1. Kısım, cilt 5, 1956, 2. Kısım, cilt 7, 1957

STEGMÜLLER, W., *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, 1957

STEGMÜLLER, W., *Metaphysik-Wissenschaft-Skepsis*, 1954

STEGMÜLLER, W., *Sprache und Logik.* In: Studium Generale, 9. sayı, 1956

PRATİK FELSEFE DİSİPLİNLERİ

ETİK

HARALD DELIUS

GENEL

Özel olsun olmasın, bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında verdiğimiz yargılar, sadece nesnel doğruluğu göz önünde bulundurarak verdiğimiz yargılardan ibaret değildir. *Moral, etik* veya *ahlâksal* adlarıyla andığımız bir doğruluk türünü esas alan bir bakış açısı altında da yargılar veririz. Bir eylemle ilgili nesnel yargılar, sadece, o eylemin hizmet etmesi gereken bir niyete uygunluğu gözetilerek verilen yargılardır. Buna karşılık ahlâksal yargılar, bir kişinin eylemini, başka kişilerin yarar veya zararını, başka kişilerin ilgi ve niyetlerini gözeterek değerlendiren yargılardır. Bu tür yargıların temelinde, eylemlerimizde, bizim dışımızdaki kişilerin ilgi ve niyetlerinin de gözetilmiş olduğu, örneğin kendimize yararlı ama başkalarına zararlı eylemlere değil, kendi özel ilgi ve çıkarlarımıza karşıt olsa da, başkalarının yararını ön planda tutacak eylemlere yönelmek gerektiği gibi bir genel inanç yatar.

Bu inanç bireylerde, topluluklarda, töreler, kurallar, buyruklar, talepler, haklar ve ödevler, v.b. konumu içinde, hemen her tarihsel dönemde değişen çok çeşitli kılıklarda kendini gösterir. Bu inanç, gitgide, insani ilgiler açısından önem ve değer taşıyan öbür inançlara bir kural içinde eşlik etmeye başlar. Bu insani inançlardan birisi veya bu inançlar içersinden bir kaçının birleşmesiyle oluşmuş bir bireşim, tüm öbür inançların kendisine göre düzenlendiği en yüksek inanç ("en yüksek iyi") haline dönüşür. İşte, bir bireyin, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir çağın bilinçli yaşamına egemen olan bu inanç ve tasarımlar topluluğuna *ahlâk (moral, Sitte)*, bunların bir toplumsal olgu halinde yaşanmasına *ahlâklılık (moralite, Sittlichkeit)*, bu inanç ve tasarımlara göre yönlenen insani tutumlara ve bu tutumlara göre yönlendirilen eylemler hakkında verilen *(doğru veya yanlış)* yargılara *ahlâksal (mora*

lisch, sittlich) diyoruz. *Ahlâk, ahlâklılık* ve *ahlâksal* terimleri, sayısız yan anlamlarından arındırılmış bir halde, aşağıda, yukarıdaki tanımlarına göre kullanılacaktır.

Ahlâksal bir buyruğun önemli bir karakteristiği şudur: Bir ahlâksal buyruk, sanki, tutumumuzu ve ona bağlı eylemimizi *koşulsuz* geçerli kılan bir iddia taşır gibidir. Oysa nesnel doğruluk, her zaman ve ancak *bir koşul altında* geçerlidir. Örneğin bir ev inşa etmek veya golf oynamak istediğimde, burada, girişimimi ulaşmak istediğim amaca uygunluk bakımından doğru veya yanlış kılacak olan bir takım kurallar vardır. Ama bu kurallar, amacıma uygun eylemlerde bulunduğum sürece geçerli, yani *hipotetiktirler*. Ev inşa etmek veya golf oynamak niyetimden vazgeçtiğimde, bu kuralların geçerliliği beni bağlamaz; yani bu kurallara uyup uymamak benim isteğime bağlıdır. Buna karşılık ahlâksal buyruk ve talepler, beni değil, *bizi* ilgilendiren bir durum ve konumdan çıkarlar; örneğin başkalarına zarar vermemek *gerektiği* gibi. İşte bu yüzden bunların koşulsuz geçerli, yani *kategorik* bir görünümleri vardır. Ben, bu buyruk ve taleplerin benden bekledikleri şeyi gözardı edemem. Çünkü ahlâksal buyrukların oluşumunu sağlayan ilgiler, ev inşa etmek veya golf oynamak gibi bana ait özel ilgiler değil; tersine, haklarında özel ilgilerime dayanarak yargılar veremeyeceğim, beni olduğu gibi başka kişileri de bağlayan ilgilerdir.

Ama ne var ki, ahlâksal buyruk ve taleplerin böyle koşulsuz geçerlilik iddiasıyla ortaya çıkmalarını sağlayan şey, öncelikle ve sadece, bu konuda yaygınlaşmış bir töresel/geleneksel duygudan başka bir şey değildir. Çünkü bu gibi buyruk ve talepleri, koşulsuz geçerlilik iddialarına rağmen görmezlikten gelmek olanaklı olduğu gibi, onların koşulsuz geçerliliklerinden şüphe duymak da olanaklıdır. Zaten böyle bir şüphenin yaşamda her zaman kendini gösterip sesini yükselttiği çok açık bir fenomendir. Çeşitli topluluklarda, çeşitli kültür çevrelerinde, çeşitli zamanlarda çok çeşitli ahlâkların hep koşulsuz bir geçerlilikle ortaya atılmış oldukları ve hâlâ da atılmakta oldukları görülür. Bir Hıristiyan, bir Çin, bir İslâm ahlâkı olduğunu biliriz. Bunun gibi, hümanist ahlâk, hoşgörü ahlâkı, ödev ahlâkından da söz edilir. Yine, aristokrat ahlâkı, köle ahlâkı v.b. vardır. Bu ahlâklar arasında yapılacak bir karşılaştırma, bunların kendi açılarından hep koşulsuz geçerlilik taşıyan çeşitli buyruk ve talepleri içerdiklerini ve çoğu kez

de birbirlerini hatta tümden yadsıdıklarını gösterebilir.

Bu gözlemlerden yola çıkılarak, bugün çoğunlukla kullanılan bir deyimle, *tüm değerlerin göreceliği* düşüncesine varılabilir ve bu açıdan bakıldığında, koşulsuz ve tüm insanları birleştirici ahlâksal normların hiçbir zaman mevcut olmadığı ve bundan sonra da olmayacağı veya insanlığın, naif olarak benimsenegelmiş bir ahlâklar ve ahlâksal gelenekler çokluğundan kendisini artık kurtarması, bu ahlâksal kaosu ortadan kaldırması gerektiği sonucuna varılabilir.

Ancak ne var ki, bu gözlemlerden yola çıkıp relativizme varmak veya tam tersine bu relativizmi aşıp tek ve herkesi bağlayıcı bir ahlâk kurmak konusundaki denemelere rastlamak, hiç de sadece bizim çağımıza özgü bir şey değildir. Relativizme karşı, çok daha önceleri, ahlâksal buyruk ve talepleri kuramsal araştırmalarla sınamadan geçirmek ve yalınkat ve çok çeşitli geleneksel inançlar yerine herkes için bağlayıcı olan tek bir temel bulmak ve mevcut tüm inançları bir yana atıp, ahlâksal yaşamı bu temele dayandırmak denemesi zaten yapılmıştır. Bu tür kuramsal araştırmaların ilk örneğine *Platon* (M.Ö. 427-347)'un diyaloglarında rastlamak olanaklıdır. Bu diyaloglarda, önce, iyi'nin, erdemin, doğruluğun, cesaretin, v.b. neliği (mahiyeti) hakkında kuramsal sorular ("ti esti?", nedir?) ortaya atılır ve ahlâksal buyruk ve taleplerin niteliği ve anlamı, doğadaki ve nesnelerdeki düzene ("kosmos") göre temellendirilmeye çalışılır. İlk kez *Aristoteles* (M.Ö. 384-322), bu tür denemelere sistematik bir araştırma niteliği kazandıran kişi olmuş ve ahlâksallığın biçim ve koşulları konusu, insana ait bir "en yüksek iyi" kavramı altında kapsamlı çözümlemeler ve sağlam bir çıkarım zinciri içinde ele alınmıştır. Öyle ki, Aristoteles'in yazılarının sınıflandırılması sırasında ahlâk hakkındaki felsefi araştırmalarına verilen *etik* adı, o günden bu yana kullanılagelmektedir.

Moral (ahlâk) ve *etik* sözcükleri arasında günlük dildeki çok anlamlılık, geçişlilik ve kaypaklığa rağmen, her iki sözcüğü birbirinden ayırmak konusunda yine de bir ölçütümüz vardır. *Ahlâk (moral)*'ın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, *etik*, bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır. Bu nedenle, günlük dilde alışkanlıkla bir "ahlâksal problem" den söz edildiğinde, aslında bunu "etik'e ait bir problem", bir "etik problemi" olarak anlamak gerekir.

Ama etimolojik açıdan baktığımızda, her iki sözcük de "töre", "gelenek", "alışkanlık", v.b. anlamlarına sahiptir. Bu nedenle, örneğin *N. Hartmann,* "morallerin (ahlâkların) çokluğuna karşılık etiğin tekliği" nden söz eder. Bununla kastedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etiğin tekliğidir ve böyle bir disiplin olarak etiğin görevi, herhangi türde bir "moral" (ahlâk) geliştirmek ve bu morale (ahlâka) uyulmasını öğütlemek değil; tersine, ahlâksal (moralisch) bağıntıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmektir. Bu kuramsal etkinlik, tek tek "moraller"e değil, genelgeçer etik bağıntılara yönelmek ister. Bu tutumuyla *felsefi etik,* herşeyden önce *teolojik etik*'ten kesinlikle ayrılır. Gerçi teolojik etiğin ele aldığı sayısız problemler, aynı zamanda felsefi etiğin de konusudur; ama teolojik etik, kaynağını, felsefi etik gibi inceleme ve eleştirme isteğinde değil, tanrısal vahiyde bulur ve tam da bu niteliğiyle, felsefi etikten çok, herhangi bir "moral"e yakın durur.

ETİK'İN TEMEL PROBLEMLERİ

Antikçağdan beri ortaya atılmış olan etik kuramlarının tümüne birden bakıldığında, etiğin üç temel problem çevresinde dolandığı görülür: 1. "En yüksek iyi" problemi, 2. "doğru eylem" problemi, 3. "istenç özgürlüğü" problemi.

1. En Yüksek İyi:

Bir görüşe göre (a), "en yüksek iyi"nin ne olduğu sorusuna, felsefi etiğin bir konusu olarak asla anlamlı bir yanıt verilemez. Bunun tam karşıtı bir görüşe göre ise (b), felsefi etiğin kaçınılmaz görevi, tam da bu soruyu yanıtlayabilmektir. Bu görüşe göre, insan yaşamının anlam ve değeri, herhangi bir en yüksek amaca ulaşma çabasında belirir. Ahlâksal açıdan bakıldığında, bu en yüksek amaç, "en yüksek iyi" dir. Gerçekten de, etik tarihinde (özellikle de etik ve ahlâk arasında kesin bir ayırımın yapılmadığı başlangıç dönemlerinde) herkesi bağlayan bir "en yüksek iyi" konumlamayı denemek, çok sık rastlanan bir durumdur. Örneğin bu "en yüksek iyi" nin kendini tanrıya adama, doğa ile uyum içinde yaşama, kendi kendine yeterli olma, acıdan kaçma ve olabildiğince çok haz duyma, v.b. gibi çok değişik biçimlerde konumlandığını görüyoruz. Tüm bu "en yüksek iyi" ler birbirleriyle

bağdaşmaz gibidir. Ama hepsinde ortak olan şey, bir "en yüksek iyi" ye inanılmasıdır. Bu inancın temelinde de, insanın en yüksek ve en değerli şeye doğru çaba göstermesi *gerektiği* dürtüsü ve motifi vardır. Bu bakımdan, tüm bu denemeler insanın en yüksek ve en değerli şey olarak neye çabalaması *gerektiği* sorusuna farklı yerlerden kalkılarak rasyonel bir çıkarım zinciri içinde yanıt verme girişimleri olarak görünmektedir.

Sonuç olarak herkesin *pratikte* ulaşmaya çabaladığı şey anlamında bir "en yüksek iyi" olduğu varsayımı, etik araştırmalarının kaçınılmaz koşuludur. Çünkü insanların ilgisi, gerçekten de, farkında olunsun veya olunmasın, hep böyle bir "iyi"nin gerçekleştirilmesine yöneliktir. Örneğin bireysel açıdan bakıldığında, sağlık güvenlik, esenlik v.b. gibi şeyler "iyi" dir. Yine bireysel açıdan bakıldığında, tüm bunlar "mutluluk" un en yüksek iyi olduğu kabulüne de bağlıdır. Gerçekten de, eylemlerimize şöyle bir baktığımızda, bunların tüm ahlâksal buyruk ve talepler içinde önemli bir yer tuttuklarını görürüz.

2. Doğru Eylem:

Etik'in temel problemlerinden olan "doğru eylem" konusunda çok çeşitli yorum ve formüller vardır. Bu yorum ve formüllerden bir bölümü (a), *ahlâksal buyruk ve taleplerin* niteliği sorunu, bir bölümü (b), ahlâksal bakımdan *doğru eylemin* neliği (mahiyeti) sorunu, bir bölümü de (c), ahlâksal *değer yargılarının* neliği sorunuyla ilgilidir. Ama ağırlık hangi sorunda olursa olsun, bu üç sorun birbirleriyle sıkı sıkıya bağlıdır.

a) Ahlâksal buyruk ve taleplerin varoluşunu sağlayan şeyin, bu buyruk ve taleplerin tüm normal insanlarca herhangi bir biçimde yaşanmış olmaları olduğu konusunda bir uzlaşım vardır. Ama bu yaşanmışlığın nasıl bir şey olduğu sorundur. Bazı etikçiler (I), ahlâksal buyruk ve taleplerin yaşanmasında (içsenmesinde) *ahlaksal değerlerin sezgisel bilgisinin* rol oynadığını, bu değerlerin yaşadığımız dünyanın birer parçası olduklarını, insanlar bu değerlerin bilgisine sahip olsalar da olmasalar da, bu değerlerin belirleyiciliklerine devam ettiklerini söylerler.Bazıları ise (II), dünyanın böyle değerlerle bezenmiş olduğuna asla inanılamayacağını söyleyip, ahlâksal buyruk ve taleplerin insanın kendisinden çıkan şeyler olduklarını belirtirler ve ahlâklılığın kökenini

insan aklında görürler. Bazıları (III) içinse, insanlar kendi doğal durum ve gereksinimlerine uygun olarak belli bir şeye (mutluluğa) ulaşmaya çabalarlar. Yine başka kuramlar (IV), ahlâksal buyruk ve taleplerin herhangi bir biçimde temellendirilmesi işinden kaçınırlar ve ancak, bu tür buyruk ve taleplerin yaşama nasıl geçmiş olduklarını açıklamakla yetinirler. Onlar için bu buyruk ve talepler, bireyin psikolojik yapısından, biyolojik veya toplumsal gelişmeden çıkan şeylerdir.

b) Bu yorumlara koşutluk içinde, bir eylemi ahlâksal bakımdan doğru bir eylem yapan şeyin ne olduğu konusunda da çeşitli görüşler ortaya çıkar. Bazılarına (I) göre, bir eylemin ahlâksal bakımdan doğruluğu, her zaman, bu eylemle ilgili özel niteliklere bağlıdır. Eylem, bu özel nitelikler çerçevesinde bir ahlâksal değeri gerçekleştirmeye yönelir. Bazılarına (II) göre, ahlâklılığın tek bir karakteristiği vardır ve tüm eylem türleri için aynıdır. Bu karakteristik, bir yandan eylemin bir ahlâksal ilkeye bağlılığında görülür, öbür yandan eylemin belli bir durumun sürdürülmesi girişimi olmasında kendini belli eder. Bazıları (III) ise, bir eylemin ahlâksal bakımdan doğru olmasının, eylemin, başkalarının gözünde kişiyi psikolojik yoldan tatmin etmesine (örneğin bireyin kendisine değer verildiğini hissetmesi) bağlı olduğunu söylerler.

c) Bunlara karşı, temel problem, ahlâksal değer yargılarının neliğini araştırmak olarak ele alınabilir. Bazı kuramlar (I), böyle yargılar içinde, ahlâksal *değer niteliklerinin* bilgisinin dile getirildiğini savunurlar. Bu nitelikler kendi başına şeyler olarak görülür. Bazıları ise ahlâksal değer yargılarına sadece bir amaç gözeterek yapılan eylemlerin yararlılığını dile getiren ifadeler olarak bakarlar. Daha başkaları ise, değer yargılarının bireyin psişik yapısından kaynaklanan şeyler olduklarını söylerler.

Ahlâksal değerler bağlamında *vicdan* problemi de etik problematiğin çok tartışılan bir konusunu oluşturur. Yukarıdaki temel yorumlara uygun olarak, vicdan, ya a priori değer bilinci (I), ya bize ödevler koyan aklımızın son başvuracağı yer (II), ya eğitimin (III) veya toplumsal gelişmenin (IV) bir ürünü olarak görülür. Teolojik etikte ise, vicdan, "tanrının içimizdeki sesi" dir.

3. İstenç Özgürlüğü:

Etik kuramların açıklamaya veya doğrulamaya çalıştıkları ahlâksal

yaşama ait tüm fenomenleri, örneğin ahlâksal ilişki fenomenlerini, doğruluğu veya yanlışlığı, vicdanı, değer verilme veya değer verilmeme duygusunu, tüm önyargıları, eğilimleri, tüm pişmanlık ve suçluluk duygularını, bir an için anlamdan yoksun şeyler olarak görmek olanaklıdır. Tüm bu fenomenlerin temelinde bir inancın yattığını, bu nedenle de ahlâksal eylemlerin aslında eylemde bulunan kişinin *özgür kararına* bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Buna inanılırsa, eylemde bulunan kişinin, isterse başka biçimde eyleyebileceği sonucuna varılabilir. İşte, *istenç özgürlüğü* başlığı altında ifade edilen şey, bu inançtır. Günlük yaşama baktığımızda, hiç de doğrulanabilir görünmeyen bu görüş, ne var ki, Antikçağdan bu yana, felsefede yüzyıllar boyu tartışılagelmiştir. Doğal olguları ayrıcalıksız belirleyen ve aynı nedenlerin hep aynı sonuçları doğurduğunu söyleyen *nedensellik yasasının* etkisiyle, insanın bedensel varlığı da bu yasaya bağlı olacağından, onun verdiği tüm kararların da aslında bu yasaya bağlı olacağı, yani onun ahlâksal yaşamının da belirlenmiş olduğu sık sık söylenmiştir. Bu inanca göre, insanın tüm eylemleri tam olarak belirlenmiştir. İnsanın psikolojik tepkileri gibi, ahlâksal niyet ve tasarımları da belirlenmiştir. Ancak bu psikolojik tepkiler ve ahlâksal niyet ve tasarımlar birbirlerine iyice geçmişlerdir ve çok "karmaşık" tırlar. Bu "karmaşık" durum, örneğin psikanaliz yoluyla ele alınabilir. *Ahlâksal belirlenimcilik* olarak adlandırılabilecek olan bu görüş, insanın belli durumlar karşısında özgürce kararlar alabileceğini ve bu kararlarının sorumluluğunu yüklenebileceğini kabul etmez.

Buna karşılık, istenç özgürlüğünden yola çıkan çok sayıda kuram vardır. Bu kuramlar, belirlenimciliğe karşı pek çok kanıt geliştirmişlerdir. Örneğin bu kuramlarda insan eylemlerinde *motivasyon* ile *belirlenim* (determinasyon) arasına bir fark konulur. Bir eylemi, sadece yararına ve ahlâksal değerine inandığımız bir tasarım motive edebilir. Ama bu motif, doğa yasalarının zorunlu belirleyiciliğine sahip değildir. Çünkü burada bir "karar verme" söz konusudur ve bu karar verme olgusu, eylemde bulunan kişinin özgürlüğünün işaretidir. Ama öbür yandan, bu özgürlük başka türden bir belirlenimi de hazırlar. İnsan, doğa yasalarının belirleyiciliği dışında, eylemlerini kendi kararlarıyla tutarlı olacak şekilde düzenlemeye başlar ki, burada, bu özgürce

alınmış kararlar, artık kendi eylemlerini belirleyen motifler haline gelir ve insan, yaşamını artık kendi kararlarının belirleyiciliği altında kurar (N. Hartmann). Kant, *özgürlük probleminin* çözümü konusundaki ünlü, ama hiç de kolay anlaşılır olmayan denemesinde, insanı hem özgür tutum takınan, hem de nedensel olarak belirlenmiş bir varlık olarak görür. Öyle ki, insan, algıları aracılığıyla kavradığı ve kendisine nedensel yasalar tarafından belirlenmiş olarak görünen bir evren içinde yaşar. Ama onun kavradığı şey *fenomenlerdir,* nesnenin kendisi veya *kendinde şey* (Ding an sich) değildir; biz, nesnenin kendisini ve dolayısıyla kendinde şeyler dünyası olarak *noumenon* (numen) dünyasını değil, onun bizce kavranılabilir olan görünüşünü, *fenomenler* dünyasını bilebiliriz. Kant, *fenomen* ve *numen* arasında yaptığı bu ayırımdan kalkarak, insanın sadece kendisine ait bir başka numen dünyasını kurabileceğini, bunu da, kendi özgür istencinden yola çıkarak başarabileceğini ekler. Bir başka deyişle, istenç özgürlüğü, insanın bir akıl varlığı (pratik akıl sahibi varlık) olarak düşünülür (intelligibl) düzlemde kendisine ait bir Ding an sich kurmasına olanak sağlar ki, kurulan bu şey nedensellik yasasına uymaz.

İstenç özgürlüğünü temellendirmek konusunda tümüyle yeni bir girişim de, modern fiziğin sonuçlarının yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Burada, makrofizik alanında geçerli saydığımız nedensel bağıntıların mikrofizik alanında kısmen geçerli veya geçersiz olduğu söylenir. Bir başka deyişle, mikrofizik alanında nedenselliğin büyük ölçüde geçersiz kaldığı şaşırtıcı olgularla karşılaşılmaktadır. Öyle ki, elektronlar sanki "özgürce" hareket etmektedirler. Ne var ki, fiziksel süreçler ile bizim bilinç süreçlerimiz arasındaki bağıntılar bugün için öylesine az biliniyor ki, modern kuramsal fiziğin sonuçlarını bir istenç özgürlüğü iddiasını temellendirmek için kullanmak henüz erken görünüyor. Üstelik, modern fiziğin sonuçlarının ne ölçüde "geçerli" olduğu konusunda, hiç olmazsa şimdilik susmak daha doğru görünüyor.

Neopozitivizm adı altında toplanan bazı yaygın ve popüler felsefi yönelimlere göre, istenç özgürlüğü problemi, öbür bir çok felsefe problemi gibi, bir çözüme bağlanamaz. Çünkü bu gibi problemler, büyük ölçüde, hatta tümüyle birer *sahte problemden* (pseudo problem)

ibarettir. İstenç özgürlüğü problemi (öbür problemler gibi) dilimizin ve onun gramerinin uygunsuz bir kullanımından kaynaklanmaktadır ve bu nedenle, bu tür sahte problemlerin, yeni ve sağın bir dil eleştirisi ile ortadan kaldırılması gerekir.

Görüldüğü gibi, "istenç özgürlüğü" problemi, aslında her etik kuramının problematiği içinde herhangi bir tarzda ele alınmaktadır. Yani, problemle ilgili yanıtlar ister olumlu (Kant, Hartmann) ister olumsuz ve hatta dışlayıcı (neopozitivizm) olsun, problemin kendisi, etik içindeki önemli yerini korumaya devam etmektedir. Şimdiye kadar dört tip altında sıraladığımız etik kuramlarına, bu nedenle iki tip daha katabiliriz: Belirlenimci (determinist) bir çıkış noktasından hareket eden etikler (V) ve sadece eylem özgürlüğünden söz etmekle yetinmeyip, hatta ahlâklılığın tek dayanağını özgürlükte bulan etikler (VI).

ETİK TİPLERİ

1. *İçerikli Değer Etiği*

Bu etik, formalizme (Kant) karşıtlık içinde, önce *Max Scheler* (1874-1928) tarafından geliştirilmiş, daha sonra *Nicolai Hartmann* (1882-1951) tarafından sistemleştirilmiştir. Bu etik, maddi veya *araç değerler* (Güterwerte) ile *ahlâksal değerler* arasında bir ayırım yapar. Araç değerler, insanlar için şu veya bu açıdan önem taşıyan nesneler veya nesne durumlarıyla ilgilidir. Bunların en elemanter olanları, örneğin insanın hava, ışık ve beslenmesiyle ilgili nesnel durum ve gereksinimler içinde karşımıza çıkar. Örneğin en yüksek araç değerlerden bazıları, sağlık, esenlik, v.b. dir. Daha üst basamakta, insana düşünsel, sanatsal veya benzeri tatminler getiren değerler bulunur. Araç değerler, aşağıdan yukarıya doğru bir *değer hiyerarşisi* içindedirler. Araç değerler, insanına göredir, *relatiftir;* ama onlar kendi aralarındaki bağıntısallık bakımından relatif değil, *relationaldirler*. Bir başka deyişle, insana ve insanına göre relatif olan bu değerler, kendi aralarındaki hiyerarşik sıralanmaları içinde relatif değillerdir. Çünkü tek tek insanlar açısından relatif görünen bu değerler, insanların öznel eğilimlerinden bağımsızdır. Örneğin hava ve ışık, tek tek insanların

bunları relatif olarak değerli görmelerinden bağımsız olarak, tüm insanlar için değer taşırlar.

Aynı şey, *ahlâksal değerler* ve onların hiyerarşisi için de geçerlidir. İçinde bulunduğumuz yaşama durumu (Situation), bizden, mutlaka ve herhangi bir tarzda başkaları ile birarada bulunmaklığımızı talep eder. Maddi ilişkiler açısından, başkaları da bunu bizden talep ederler. İşte, ahlâklılığın kaynağı bu birarada-bulunma dediğimiz şeydedir ve çok çeşitli birarada-bulunma biçimleri, ahlâksal taleplerin ve buyrukların da içeriğini belirler. Bize çok çeşitli formlar altında ulaştırılan bu ahlâksal buyruk ve taleplerin içeriğine, Scheler ve Hartman'ın değer etikleri içinde "bir ahlâksal değerin *içeriği*" adı verilir. Değer etiğinin "ahlâksal değer" den anladığı şey şudur: Bir ahlâksal değer, başlangıçta herhangi bir gerçekliği olmayan, ama gerçekleştirilmesi gereken ve ancak insanlar tarafından gerçekleştirildiğinde "içerik" kazanan bir şeydir. Bu bakımdan, ahlâksal değerler de, araç değerler içinden *köklenirler*. Çünkü bunlar, belli maddi ilişkileri sürdürmesi gereken insanın eylemleri sırasında ortaya çıkarlar. Ama, giderek, ahlâksal değerler (böyle değerlerin olgusal bir geçerlilik taşıyıp taşımamasından bağımsız olarak), ulaşılması istenilen bir amaca götürücü şeyler olarak görünmeye başlarlar. Öyle ki, onlar, artık, insan eyleminin yöneldiği şey değil, bu eylemin *ardındaki şey* (Scheler) olarak görünür. Değer etiğine göre, ahlâksal değerler, insanların onları tanıyıp tanımamasından bağımsız olarak bir *ideal varlık*'a sahiptirler; tıpkı, bazı filozofların ideal varlıklar olarak gördükleri sayılar, geometrik şekiller gibi. Bu değerlerin ne oldukları hakkında deneyim yoluyla elde edilmiş bir bilgimiz yoktur. Bunlar hakkındaki bilgimiz, bunların ne olması gerektiği hakındaki bir bilgidir. Bu nedenle, bizim değerler ve bu değerlerin hiyerarşisi hakkındaki bilgimiz deneyimden çıkmayan, *a priori* bir bilgidir. Bu yorumdan kalkan Hartmann, şu iddialı sonuca varır: "Etik, ahlâksal bakımdan iyi olanı, tıpkı geometrinin geometrik bakımdan doğru olanı öğrettiği gibi öğretebilir" (Etik, s.29). Bu bilgi, insana kendi *değer duygusuyla* verilmiştir. Değer duygusu burada, insanın bilen, kavrayan yönüne ait bir şey olarak yorumlanır. Değer duygusu, ahlâksal sorunlar karşısında insanın kendi vicdanının sesini duyduğu her durumda somutlaşır. Değerler, insanların kendilerini

gerçekleştirmelerine muhtaçtırlar. İnsanlar, zaten kendilerini çepeçevre kuşatmış olan belirlenmiş bir yaşama durumu içindedirler. İnsanı özgür kılacak tek olanak, bu değerlerin kendisinden talep ettiği şeye uyup uymamak konusunda vereceği karardır. Bu değerlerin kendisinden talep ettiği şeye uyduğunda, insan kendi kendisini bir başka belirlenim içine sokmuş olur, yani bağlandığı değerin belirlediği eylemlerde bulunmaya başlar. Değerin "gerçekleşmesi" oranında, insan da özgürleşmiş olur.

Değer etiğinin felsefi önemi, herşeyden önce, bu etiğin çok geniş kapsamlı bir biçimde, eylem, ahlâksal yaşam ve ahlâksal değerler üzerine yaptığı çözümlemelerin zenginliğindedir. Ama bu zengin betimleme ve çözümlemelere karşılık, bu etiğin ana iddiaları, yani değerlerin ideal varlıklar olduğu ve bunlar hakkında a priori bir bilginin mevcut bulunduğu konusundaki kuramsal temellendirmeleri, büyük ölçüde problematiktir.

II. Formalist Etik (Kant)

Bir etiğin "formalist" olması, bir eylemin ahlâksal değerinin, bu değerin içeriğine değil de, yapı ve formuna dayanmış olması demektir. Bu form, ahlâksal bakımdan doğru tüm eylemler için aynıdır. Bu forma çeşitli içerikler yerleştirilebilir ve form, içeriksel açıdan çok değişik tarzlarda konumlanmış olabilir.

Geleneksel olarak, "formalist etik" denilince, akla hemen *Kant etiği* gelir. Kant'a göre, ahlâksal bakımdan "iyi" olarak nitelenebilecek bir eylemin dayanacağı tek bir ilke (ahlâk yasası) ve tek bir karakteristik vardır ve eyleme "ahlâksal" değerini veren de budur. Bu da, insanın kendisine kendisi için koyduğu ve eylemlerini yönlendiren bir ilkenin, aynı zamanda başkalarının isteyebilecekleri bir ilke olmasıdır. işte böyle bir ilke, bir *ahlâk yasasıdır*. Ama böyle bir ilkeyi bir ahlâk yasasına dönüştürecek olan şey, bu ilkeye bağlanmayı *istemiş* olmaktır. Çünkü, bir ilkeye isteyerek bağlanmadan ve sadece bu ilkeye baskı, korku gibi nedenlerle istençsizce uyularak yapılan eylemlerle yetinildiğinde, bu durum olsa olsa bir *legaliteyi* ifade eder; bir ahlâklılığı, bir ahlâksallığı, bir *moraliteyi* değil. Örneğin, eğilim, güdü ve alışkanlıklara dayalı eylemler hiçbir ahlâksal değer taşımazlar; bunlar sadece legal eylemlerdir. Bu nedenle, legalite, çoğu kez "etik rigo

rizm" in (bir anlamda: etik tutuculuk) de kaynağında bulunur.

Evrende uzay-zaman koordinatları içinde yaşayan bir varlık olarak insan, tüm ihtiyaç, dürtü, güdü ve istekleriyle, nedensellik yasalarına bağımlıdır. Bu haliyle o özgür değildir. Doğal varlık olarak insan *heteronomdur*, yani kendisi dışındaki nedenler tarafından belirlenmiştir. O ancak kendi koyduğu bir yasa altında, yani *istenç* (irade) sahibi bir kişi olarak eylediğinde özgür olur ki, istenç sahibi varlık olarak insan *otonomdur*. Bu bakımdan, ahlâksal açıdan "iyi", ancak, kendi özgür istenci ile eyleyen kişinin bu eylemine ait bir şey olarak ortaya çıkar, görünüm kazanır. Eylemlerimizi, özgür istencimizle kendimize koyduğumuz bir buyruğa, bir *imperatife* dayamayı deneriz. Ama bu buyruk, bizim doğal yanımızı belirleyen koşullar gibi *hipotetik* değildir; tersine, bu buyruk, bu koşullardan bağımsız, yani koşulsuz, *kategorik* bir geçerliliğe sahiptir. Kısacası o, koşulsuz buyruktur, *kategorik imperatiftir*. Buyruğu koşulsuz, kategorik kılan şey, onun hiçbir (doğal) nedene dayanmaması; buyurucu, imperatif kılan şey de, eylemi yönlendiren bir yasa (ama özgürce kendimize koyduğumuz bir yasa) olmasıdır. Çünkü yasanın içeriği, nedensellikler ve belirlenmişlikler dünyası olarak fenomenler dünyasından elde edilemez, çıkarılamaz. Bu yasa, her tür içeriksel belirlenimden sıyrılmış *salt formel* bir yasa olmak *zorundadır*. Kant şöyle der: "Böylece, bir eylemin dayandığı ilke (maksim) olması gereken bir yasanın genelliği, sadece, bir imperatife uyması dolayısıyla zorunlu bir şeymişcesine tasarlanan bir şeyden başka bir şey değildir. Öyleyse, kategorik imperatif biriciktir ve şudur: Öyle bir ilkeye dayanarak eyle ki, bu ilkeye dayanarak isteyebileceğin şey, aynı zamanda bir genel yasa olsun" (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, II). Veya daha basit bir formülle: "Öyle eyle ki, eyleminin dayandığı ilke, sanki kendi istencinle gerçekleştirmiş olduğun bir doğa yasası olabilsin" (agy.) Bu yolla elde edilen kategorik imperatif, fenomenler dünyasında bulunmaz ve yalnızca insana geçişli olan bir şeydir, ama *akıl varlığı* olarak insana. Kant, ahlâk yasası hakkındaki bilincimizi "aklın olgusu" (Faktum der Vernunft) olarak gösterir. (Pratik Aklın Eleştirisi, I. Kitap, 1. Bölüm, s.7) ve bu olgudan dolayı, özgürlüğün, ancak ve ancak, böyle bir imperatif tasarlayan ve onu yaşamına sokmaya çalışan akıl varlığı olarak insana ait bir şey

olduğunu söyler.

Salt, formel ve boş ve bu yüzden hiçbir belirli duruma girmeyen bu buyruk, bu imperatif, tekil eylemlerimize bir ölçüt olarak uygulandığında bir pratik işlev kazanır. Bir ilkeye isteksizce uyularak yapılan eylem, ahlâksal açıdan "kötü" dür. Özgür karar ve istence dayanmayan eylemler, örneğin genel doğa yasalarının belirlenimi altında yapılan eylemler ise, ahlâksal açıdan ne "iyi" ne "kötüdür"; onlar ahlâksal açıdan "nötr" dür. Öbür yandan, bir ortak istence dayanmadığı halde, herkesin uyması gerektiği ileri sürülen bir maksim de bir ahlâk yasası olamaz. Kant'ın bu konudaki örneği şudur: Bir kimse asla iade etmeyeceğini bile bile ödünç para isteyebilir ve amacına ulaşmak için, ödünç para isteyeceği kişiye, borcunu ödeyeceğine dair söz verebilir. O, bir iki kez bu yolla ödünç para aldıktan sonra, bu eylemini şöyle bir ilkeye de dayatabilir: Geriye ödemeyeceğini bile bile borç para istiyorsan ve alıyorsan, geriye ödeyeceğin hakkında söz vermelisin. İşte böyle bir ilke bir ahlâk yasası haline gelemez. Çünkü, hiç kimse, bir iki deneyden sonra, o kişiye artık borç para vermeyecektir. Öyleyse, "geriye ödemeyeceğini bile bile borç istiyorsan, geriye ödeyeceğin hakkında söz vermelisin" gibi bir yasa, örneğin bir krallık buyruğu veya bir parlamento kararı ile geçerli kılınsa bile, hiç kimse bu yasaya uymayacaktır ve yasa bir "ahlâk yasası" haline gelemeyecektir. O halde, ahlâk yasasının özgür karar ve ortak istence dayanması koşulu, hukuksal ve politik uygulamalar için de modeldir.

Kant'tan sonra Kant etiği ile tartışmak, felsefi etiğin önemli bir uğraşı olmuştur. *Schiller,* Kant'ın ahlâk yasasını konumlayış tarzındaki "sertlik" i eleştirir ve bu yasanın "despotluk"unun korku verici olduğunu söyler. Schiller'e göre, insanın kendi kendisine koyduğu akıl yasasına bağlılığı öylesine sert bir bağlılığa dönüşebilir ki, ahlâksal özgürlük, insanın kendi kendisini mahkûm ettiği görkemli bir köleliğe dönüşebilir;

*Hegel'*e göre, ahlâk yasasının bu formel konumu, her tarihsel dönemde birbirleriyle çatışan ahlâk yasaları arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıramaz. *Scheler,* Hegel'den etkilenerek, Kant'ın formalizminin, ahlâksal yaşamın çok açık seçik fenomenlerinden büyük bölümünü göremediğini ve bu fenomenleri açıklamaktan uzak olduğunu söyler.

Bu eleştirilerin haklı yönleri olmakla birlikte, Kant'ın denemesi, tüm ahlâklar için geçerli olabilecek en yüksek ilkenin temellendirilmesine yönelik bir deneme, kendisini eleştirenleri de derinliğine etkilemiş bir deneme olarak, felsefi etiğin tarihinde (bugün de dahil) çok ağırlıklı ve belirleyici bir yer tutmaktadır.

III. Yararcılık (Utilitarizm)

Aşağıda "yararcılık" (utilitarizm) adı altında gözden geçirilecek olan kuramlara geçerken, şunu önceden belirtmek yerinde olur: Bu kuramlar, bundan önce gördüğümüz kuramlarda olduğu gibi fundamental ahlâksal nitelikler veya ilkeler peşinde değillerdir. Bu kuramlar, ahlâksal fenomenleri böyle temel nitelik veya ilkelerle değil; doğabilimsel, empirik (biyolojik, sosyolojik, psikolojik) bağıntılara dayalı bir zemin üzerinde ele alır. Bu yüzden bunlara çoğunlukla *doğalcı (naturalist) kuramlar* da denir.

Doğalcı etiğin en iyi örneklerinden biri *hazcılık* (hedonizm)'dır. (*Hedone*, Grekçe haz anlamına gelir). Bu kurama göre, bir eylem, ancak (ve öncelikle *bedensel* planda olmak üzere) *haz* getiren veya hazzı amaçlayan bir eylem ise değerlidir. Ne var ki, bu kaba formuyla hazcılık, *Aristippos* dışında, pek az kişice temsil edilmiştir. Bu nedenle, hazcılıktan çok, onun daha inceltilmiş bir biçimi olarak *mutlulukçuluk*'un (eudaimonizm) yaygın olduğu görülür (*eudaimonia*, Grekçe mutluluk anlamına gelir). Burada artık insan eylemlerinin amacının sadece bedensel hazza yönelmek olmadığı, hatta daha çok, tüm yaşam süreci göz önünde tutulduğunda, insan eylemlerinin amacının *en az acıyla* yaşamayı sağlayacak bir *hoşnutluk maksimumuna* varmak olduğu söylenir. Öyle ki, amaç, artık bedensel ihtiyaçların en aza indirilmesi ile sağlanacak olan bir denge ve hoşnutluk olmalıdır (bu nedenle, bu görüşün başlıca temsilcisi *Epikuros*'un (M.Ö. 341-271) düşüncesi, son derece ters bir biçimde, duyusal hazlara yönelik bir tür hazcılık olarak yorumlanmış ve *Epikurosçuluk*, yanlış olarak, kaba bir hazcılık olarak anlaşılagelmiştir). Hazcılık ve mutlulukçuluk, herşeyden önce *bireyci* (hatta *egoist*) kuramlardır. Burada, tek kişinin mutluluğu en yüksek amaç ve eylemin dayanacağı ilkedir. Özellikle Antikçağda geliştirilip yaygınlaşmış olan bu kuramlar, modern etik kuramların çoğunu da etkilemiştir ki, bu modern kuramları *yararcılık* (utilitarizm) adı altında toplamak olanaklıdır (*utilis*, Latince yarar an-

lamına gelir). Yararcı kuramlarda, tüm ahlâksal ilkelerin temelinde psikolojik bazı etkenlerin ve olguların yattığı belirtilir. Bu durum, çok kaba ve yüzeysel olarak şöyle ifade edilebilir: Tüm insanlar kendi özel mutluluklarına ulaşmaya çabalarlar (hazzı ara, acıdan kaçın!). Ama bu, yararcılığın, hazcılık ve mutlulukçuluk gibi bireyci ve egoist bir kuram olduğunu da göstermez. Hatta yararcılık, ilk temsilcisi *Jeremy Bentham* (1748-1832)'ın elinde, tek kişinin mutluluğundan çok, "en çok sayıdaki insanın en çok mutluluğu"nu gözeten bir ilkeyi ahlâklılığın ölçütü sayar ki, böyle bir yararcılığa *toplumsal yararcılık* denir. Hatta Bentham'dan da önce, *toplumun genel esenliğini* en yüksek ahlâksal buyruk olarak tanımlayan *Hutcheson* (1694-1747)'ın, toplumsal yararcılığın ilk formüllerini ortaya attığını görürüz. Öyle ki, yararcılığın ilkelerini Bentham'ın ortaya atmış olduğunu söylemek bile yanlıştır. Benhtham'ın önemi, yararcı ilkeleri toplumun hukuksal-ahlâksal örgüt yapısına uygulama konusundaki sistematik çalışmalarından dolayıdır. Daha sonra, onun bu çabasının John Stuart Mill (1806-1873) tarafından daha ileriye götürüldüğüne tanık oluruz.

Yararcı görüş insanın doğal olarak egoist ilgilere sahip olduğu noktasından hareket eder. İnsanın başkaları karşısındaki ilk tutumu, bu doğal egoizme bağlıdır. Bu doğal egoizm, insanın kendi özel ilgilerini meşrulaştırmaya çalışmasıyla (*Helvetius*) ve hukuksal veya toplumsal yaptırımlarla karşı karşıya gelme sonucu, başkalarını gözeten değişik bir ilginin doğmasına neden olur. Bunun tam karşıtı bir görüşe göreyse, insandaki başkalarını gözeten bu ilgi doğuştandır. (*Butler, A.Smith, Hume*). *Butler*'ın kendini-sevme (sef-love) ve tüm insan toplumunun esenliğini isteme (benevolence) gibi iki ilgi türü üzerinde çalışmış olması çok dikkat çekicidir. Ona göre, her iki ilgi, insanın ahlâksal doğasını oluşturan temel ögelerdir ve insanın tekil eylemlerini bu iki ilgi yönlendirir. Bu iki ilgi birarada, hem salt öznel, hem de başkalarına yönelik eylemlerimizi de aracısız ve doğrudan yönlendirir. Butler'a göre, bu iki ilgi hiç de birbirlerini dışlamaz. Kendini-sevme (self-love) kişisel mutluluğu tüm yaşamın amacı yaparken; tüm insan toplumunun esenliğini isteme ilgisi (benevolence), aynı amacı tüm toplum için bir ilke yapmaya yönelir. Eylemlerimizi yönlendiren

şeyleri anlamak konusunda kendini-sevme ilgisine dayanmak yeterli olamaz. Çünkü eylemlerimiz, tüm insan toplumunun genel esenliğini gözeten eylemler olduğu sürece kişisel açıdan da *yararlı* eylemler olabilirler. (Bu ilginç düşünceler için, C.D. Broad'ın Butler incelemesine bakınız).

Yararcı kuramlar, bir eylemin ahlâksal değerini, o eylemin *yararı* ile ölçme konusunda bir uzlaşım içindedirler. Zaten tüm bu kuramlara yararcı adını vermemizi sağlayan da bu uzlaşımdır. Yarar ilkesi, bu kuramlarda şöyle belirlenir: Bir insanın eylemi, o insanın olanaklı pek çok eylem tarzları içinde en yararlısını seçtiği ölçüde ahlâksal bir değere sahiptir. Ama en yararlı, yani en *doğru* eylem, Bentham'a göre, aynı zamanda toplumun genel esenliğini de gözeten eylemdir. Toplumun genel esenliğini en az ölçüde gözeten veya hiç gözetmeyen ve sadece kendi özel ilgisine göre eylemde bulunan insanın eylemi ahlâksal bakımdan doğru değildir.

Kolayca görülebileceği gibi, bu biçimiyle yararcılık, ne egoist bir etik, ne de çoğu kez bu etiğe yöneltilen itirazlarda belirtildiği gibi, bir insan eyleminin pratik başarısını o eylemin tek ahlâksal ölçütü yapan bir *başarı etiği*'dir. Hatta daha ileriye gidilip, yararcılığı da, içerikli değer etiği (I) veya formalist etik (II) gibi bir *düşünce etiği* saymak olanaklıdır. Çünkü bu etik, ölçüt olarak eylemde somut pratik başarıdan çok, eylemde başarıya ulaşma *niyetini* alır. Çünkü pratik başarıyı ölçüt almak, eylemi, geleceğe yönelik tüm sonuçları içinde görmeyi gerektirir ki, böyle bir ölçüt asla yoktur. Bu bakımdan Kant'ın formalist *ödev* (ahlâksal gereklilik) kavramı, yararcı açıdan bakıldığında, toplumsal esenlik açısından en yararlı eylem tarzı olarak görülebilir. Yarar ilkesine bu açıdan bakıldığında, toplumun esenliği için kendi canını fedâ etme eylemi yararcı bir ödev duygusuna bağlanabilir ve yararcılık pekala bir *altruizme* (diğergâmcılık, başkaları-içincilik) dönüşebilir.

Yararcı ilkelere çok yakın ilkelere dayalı olan *pragmatizm,* bu yüzyılın başlarından beri, *Peirce, W. James* ve öncelikle *J. Dewey* tarafından özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygınlık kazanan bir etik görüş geliştirmiştir. Bu etikte de bir "genel esenlik"e ulaşma talebi söz konusudur. Ancak bu etikte ödev, eylem gibi kavramların kuramsal açıdan çözümlenmesinden çok, "genel esenlik" amacına

ulaşabilmek için, insan eylemlerini sosyolojik, psikolojik, fizyolojik, biyolojik araştırmalara dayalı olarak ele alma eğilimi ağır basar. Bu etik, pratik bir amaçla hareket ederek, insanların birarada yaşamaları içinde ortaya çıkan somut sorunların çözümüne yönelir. Şüphesiz böyle bir yönelimin değeri yadsınamaz. Ama ne var ki, bu tarz pragmatist yaklaşımlar, doğası gereği çok değişik bir yapıya sahip olan, yani kuramsal/sistematik ilgilerle hareket eden felsefi etiğin konularına el atamaz.

Tüm bu yararcı kuramlara karşı bazı önemli itirazlar yapılmıştır: 1. Şüphesiz, bizim ahlâksal bakımdan "iyi" saydığımız eylemler, aynı zamanda yararcı açıdan bakıldığında, yararlı eylemler de olmalıdır. Örneğin içerikli değer etiği (I) de, ahlâksal değerlerin maddi (araçsal) değerlerden çıktığını söyleyerek buna değinir. Ama bir eylemi ahlâksal bakımdan "iyi" yapan şey, sadece o eylemin mutluluğa yönelik veya yarar sağlayan bir eylem olması mıdır? 2. Burada mutluluk, haz veren tüm şeylerin toplamı olarak düşünülmekte ve bu hazların doğabilimsel yöntemlerle niceliksel açıdan ölçülebileceği söylenmektedir. Böylece de, "haz" ve "acı" nın niceliksel yoldan belirlenemeyecek olan yönleri atlanmış olmaktadır. 3. Yararcılığın ideali, en sonunda, yaygın ahlâksal duyguya uymak olarak görünüyor. Çünkü burada ahlâksal ilkelerden kastedilen şey, *common sense,* yani bir toplumun yaygın ve yerleşik inançları oluyor.

IV. Psikolojizm (Hume)

Ahlâksal bakımdan bazı eylemleri doğru, bazılarını yanlış bulmamızı şu veya bu ölçüde özel bazı *psikolojik yetilere* veya duygulara bağlayarak, bu eylemleri yönlendiren tasarımların içimizden çıktığını söyleyip ahlâksal eylemleri bu açıdan anlaşılır kılmak isteyen ve bu nedenle de bir bakıma doğalcı (naturalist) kuramların içine sokabileceğimiz kuramlara *psikolojik etik* diyoruz. Bu tür etiklerin en klasik formuna *David Hume* (1711-1776)'da rastlıyoruz.

Hume için pratik ilkeleri, yani eylemi yönlendiren ilkeler olarak ahlâk ilkelerini, salt akıl'a bağlı çözümlemelerden çıkarmak olanaksızdır. (Oysa Kant, "salt akıl'ın istencin belirlenmesini tek başına başarabileceğini" söyleyerek Hume'a karşı çıkmıştı). Hume için, eylemleri motive eden şeyler sadece eğilim, duygu, haz ve acı gibi psikolo-

jik şeyler olup, eylemleri "değerli" kılan da bunlardır. Öyle ki, görevi insan eylemlerini anlamak ve değerlendirmek olan bir etik, sadece psikolojik bağıntılar zemininde temellendirilebilir. Bizim "iyi" ve "kötü" hakkındaki bilgimiz psikolojik yoldan oluşur. Bu yüzden "iyi" veya "kötü", aslında acı ve haz (pains or pleasures) duygularının özel biçimlerinden başka şeyler değillerdir. "Bir eylem, bir heyecan, bir karakter, ahlâksal açıdan iyi veya kötüdür. Ama neden ? Çünkü bunlar, özel bir tarzdaki haz ve acı olarak görünürler". Bunları söyleyen Hume'a göre, ahlâksal nitelikler duygulardan kalkılarak anlaşılabilir. Örneğin bir eylemin "soylu" olup olmadığını belirleyen şey, önceden bu eylem hakkında verdiğimiz bir yargı değildir. "Tersine, biz eylemin bize geliş tarzı içinde onun soylu bir eylem olduğunu olgusal olarak hissederiz" (Treatise, s. 471). Bu yüzden "iyi" ve "kötü" yü açıklamak için, bu özel duyguların meydana geliş tarzını ve özelliğini *insan doğasından* kalkarak ele almak gerekir.

Hume'un etiği, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde benimsenip geliştirilmiştir. Örneğin günümüzde *C.L. Stevenson* (Ethics and Language, s. 273), ahlâksal bakımdan bize bazı şeyleri "değerli" gösteren duyguların açıklanmasına yönelir. Örneğin Stevenson için ahlâksal "haklılık" duygusunun kaynağı "özel güven duygusu" ndadır. Böylece ahlâksal duygular oldukça öznelci bir form içinde ele alınmış olurlar ve ahlâksal bakımdan doğru veya yanlış olan şey, her zaman tek tek bireylerin duygularıyla belirlenmiş olur. Bu duyguların çıktığı yer ise insan doğasıdır.

Bu kuramlara karşı geliştirilmiş olan itirazlar, bu kuramların, ister ifade edilmiş olsun, isterse ifade edilmemiş olsun, şöyle bir kabulden yola çıktıkları yolundadır: Ahlâksal değer yargıları ne doğru ne de yanlıştır. Onlar olgusal durum ve ilişkiler hakkında verilmiş yargılar değil, sadece kişisel duyguları ifade eden yargılardır. Öznel formuyla bu kuram, giderek, aynı eylemin bazen "iyi" bazen de "kötü" olarak adlandırılabileceği gibi bir saçma sonuca da varır. Bu öyle bir sonuçtur ki, herşeyden önce, ancak, ahlâksal yargıların anlamını psikolojist bir kaynağa değil de başka bir şeye dayadığımız zaman saçmalığını yitirebilir.

G.E. Moore'un doğalcı kuramlar hakkında söyledikleri, bu

bakımdan genellikle doğrudur. Moore'a göre tüm bu etikler bir "doğalcı yanılma" (fallacy) dan türerler. Moore, bu yanılmanın şuradan kaynaklandığını söyler: Örneğin "sarı" niteliği, onun bir ışık dalgası olduğu söylenerek belirlenir ve bu fiziksel bakımdan uygun bir tanım olur. Ama "sarı", gerçekte, ışık dalgası ile ilgiliyse de, tanımlanması olanaksız bir nitelik olarak dalgayla özdeş değildir. Bu nedenle "sarı" niteliğinin tanımlanması için, onun bir ışık dalgası olduğunu söylemek yeterli olmaz. Moore'a göre bu durum, ahlâksal "iyi"nin niteliği konusunda da geçerlidir. Şüphesiz, "iyi" olan herşey "gerçek" olabilir. Ama "iyi" aynı zamanda yine de biraz başka bir şeydir (örneğin "iyi" hoşa giden de olabilir). Tıpkı "sarı" olan herşeyin belirli bir ışık dalgası türü olarak gerçek olması gibi. Oysa pek çok filozof, "iyi" niteliğini tanımlama konusunda, birinin öbürünü betimlediğine inanmışlardır. Bu yanılgıya karşı "iyi" niteliğinin "sarı" niteliği gibi çözümlenemez bir şey olduğunu görmek önemlidir ve etiğin görevi, ancak bu niteliklerin ortaya çıktıkları ilişkileri göstermek ve araştırmak olarak konumlanabilir.

V. Belirlenimci Etik

Belirlenimci kuramların etik içindeki yerlerini şu iddialar altında toplayabiliriz: (a) Eylem özgürlüğünü öngören ve kabul eden tüm görüşler yanılgı içindedirler. (b) etiğin görevi, ahlâksal eylem ve ahlâksal yaşamımızı belirleyen temel kaynakları, eğilimleri, nedenleri açığa çıkarmaktır. Belirlenimci etiğin en önemli temsilcisi *Spinoza* (1632-1677)'dır. O, tüm felsefesini belirlenimci bir anlayışla kurar; ama aynı zamanda ahlâksal özgürlüğe de yönelir. "Özgür olma", ona göre, sadece, insanın eylemini kendi özel doğasının zorunluluğu altında dışlaştırması gibi bir özellikten başka bir şey değildir. *Schopenhauer* (1788-1860), tek tek bireylerin istençlerinin tamamen belirlenmiş olduğunu söyler. O, Kant'tan etkilenerek, özgürlüğün ancak bir "kendinde istenç" (Wille an sich) içinde, yani fenomenler dünyasının bir bölümü olamayan bu şey içinde yer bulabileceğini söyler. Bu tarz kuramlar, etik problemlerinin çözümünü belirlenimciliğe bağlamakla ortaya daha büyük güçlükler çıkarmaktadırlar.

VI. Özgürlük Etiği

Etik kuramların tipsel bir örneği olan özgürlük etiği, sadece belirlenimciliği yadsıyan bir yorum getirmekle kalmaz; hatta özgür eylemin ancak bir insani tasarımın ürünü olabilen bir ahlâksal ilkeye göre davranıldığı yerde ortaya çıktığını söyler. Bu bakımdan, belli bir açıdan Kant etiği de buraya sokulabilir. Çünkü Kant'ın ödev etiği, sadece iyi eylem konusunda formel bir ölçüt getiren yanıyla formalist bir etik olarak görünürse de, aynı zamanda,özgürce konulmuş bir ilkeye dayalı özgür eylem düşüncesinden yola çıktığı için özgürlük etiğine de iyi bir örnektir. Özgür eylem düşüncesi, oldukça etkili biçimde özellikle *Fichte*'nin idealizminde ortaya çıkar. O, (başkalarının varoluşunu da kapsayacak biçimde) evrenin varoluşunu bile kendisinden çıkarabileceğimiz en yüksek ilkenin, kendimiz hakkındaki ben-bilinci, kısacası *Ben* olduğunu söyler. Kendini evrenin merkezine koyan insan, bu bilinci ahlâksal eyleminin koşulu kılabildiği sürece özgürdür. Günümüzde özgürlük etiğine iyi bir örnek *varoluşçu felsefedir*. Özel ve özgür bir kararın ürünü olan koşulsuz eylem, ancak, insanın böyle özgür bir eylem içinde kendisini gerçekleştirdiği sürece bir koşulsuz eylem olur ve özel ve özgür karar, bu durumda en yüksek ahlâksal buyruk olarak geçerlilik ve gerçeklik kazanır. Öyle ki, ahlâklılığın ölçütü *kendi-olmaktır* (Selbstsein). Kendi-olan veya *ekzistens* haline gelmiş olan insan, kendini gerçekleştiren insandır. Özgürlük, kendini gerçekleştirmektir. Bu eylemsel talep, varoluşçu felsefenin en önemli temsilcisi *M. Heidegger*'in "Varlık ve Zaman" adlı yapıtında öne sürülür. Gerçi bu kitap, ilk bakışta salt kuramsal çözümlemelere dalar gibidir; ama kitabın esas konusu, vicdanı, "burada-olmak" tan (Dasein) "kendi-olma" ya (Selbstsein), yani varolmaya (ekzistens olmaya) çağırmaktır (s.294). Salt formel bir dille ifade edilen bu çağrı, bu nedenle hiçbir şekilde içeriksel olarak belirlenmiş eylem tipleri öngörmez ve olsa olsa, içine eylemlerin doldurulabileceği kalıplar sunar. Bu kalıplar, insanın kendi kararıyla oluşmuş eylemlerle artık doldurulamayan boş kalıplar haline geldiklerinde, bu boş kalıpların içi, pekala intihar gibi bir eylemle doldurulabilir.

Ne var ki, varoluşçu felsefenin özgürlük ethos'u, onu tek yanlı bir temellendirmeye bağımlı kalmaktan kurtaramamıştır. Çünkü burada insanın "burada-olma" dan (Dasein) "kendi-olma" ya (Selbstsein)

geçmesi konusunda tek bir felsefi yol önerilmektedir. İnsan vicdanı "burada-olma" dan "kaygı" (Sorge) duymaya çağrılmakta, insanın "kendi-olma" sını sağlayacak koşul "kaygı" olarak ileri sürülmektedir. Öyle ki, varoluşçu etik, karşımıza bir *kaygı etiği* olarak çıkmaktadır. Ama bu tarz yorumların, günümüzde "insanın neliği" ni incelemeye çalışan "felsefi antropoloji" çalışmalarına büyük katkıları olduğu da yadsınamaz. Gerçekten de, "felsefi antropoloji" nin felsefi etik için önemi büyüktür. Örneğin bu çalışmalardan çıkan sonuçlardan birine göre, insanı "akıllı varlık" (animale rationale) olarak gören geleneksel yorum artık yeterli değildir; çünkü insanın başka özel nitelik ve belirlenimleri de vardır. Bu sonuçlar, insanın ahlâksal eylemlerinin yorumuna yeni katkılar getirmektedir. Örneğin *C.F. Bollnow,* Heidegger'e dayanarak, insanın varlık tarzının temelinde bir etkilenimler ve duygular ağı görmektedir. (Etkilenimlerin Neliği, 1956). *K. Stavenhagens* ise, çok değişik bir görüş geliştirmiştir. Ona göre, insanın toplumsal/ahlâksal yaşamı, insanın kendi kendisini sorumlu kıldığı bir temel yönelimin ürünü olan değerler açısından anlaşılabilir (Kişi ve Kişilik, 1957).

FELSEFİ ETİK YÖNTEMLERİ

Felsefi etikte yöntemler, daima, izlenen amaçlara bağlı kalmıştır. Bu açıdan etik kuramları iki ana gruba ayırabiliriz: 1. Yeni ahlâksal ilkeler koyan veya bilinen ilkeleri yeni bir form içinde işleyen kuramlar. Bunlara *normatif kuramlar* denir. 2. İnsan yaşamı içinde ahlâksal talep ve yargıların önem ve işlevlerini betimlemek, onların niteliklerini sağlam bir şekilde saptamak amacını güden kuramlara *betimleyici* veya *çözümleyici kuramlar* denir.

1. Normatif kuramlar, (a) etik olguları etik olmayan olgulardan türettiklerinde *doğalcı* (naturalist), (b) etik olguların özgül ve başka bir şeye indirgenemez özel bir tarzları olduğunu söylediğinde (Kant'ın ahlâk yasası, değerler etiğinin konumladığı biçimiyle değerler, v.b.). *karşı-doğalcı* (anti-naturalist) dırlar.

Her iki durumda da, bu etiklerin *bilimsel* bir karakteri olduğu söylenemez. Çünkü, etik araştırmalarında başvurulan yöntemler ile

matematiksel/doğabilimsel disiplinlerin yöntemleri arasında koşutluklar kurmak hiç de uygun olmaz. Hatta etik yöntemlerle matematiksel/doğabilimsel yöntemler birbirlerinden kesinlikle ayrılırlar. (a) Normatif etik, matematiksel/doğabilimsel yöntemlere başvururşa, etik normların temellerine nüfuz edemez; çünkü bu durumda, *olan* ile *olması gereken* arasında bir eştürdenlik (homojenlik) oluşur ki, olan'dan kalkılarak olması gereken'e yönelme olanağı yoktur. (b) Ama normatif kuramlar etik olguları artık başka bir şeye indirgenemez olgular olarak konumlarlarsa da, empirik/niceliksel doğabilimlerinin yöntemleri ile elde edilmiş sonuçları da göz ardı etmezler. Ama etik olgular özgül olgular olduklarından, bu olguların her zaman özel bazı yöntemlerle ele alınmaları gerekir. Örneğin *içebakış* (Introspektion) veya *sezgi* gibi. Ne var ki, bu yöntemler de, genel kuramsal bakış açılarına göre kullanılırlar ve bu yüzden aynı yöntemle çok değişik sonuçlara varıldığı görülür. Örneğin çeşitli araştırmacılar aynı "sezgi" yöntemiyle çeşitli ve çoğu kez de birbirine karşıt sonuçlara varabilmektedir.

Bu yüzden, genel olarak, normatif felsefi etiğin sonuçlarının büyük ölçüde problematik kaldığı, hatta bu etiğin kanıtlama tarzlarının ve bizzat konusunun felsefi bir problem oluşturduğu söylenebilir.

2. Betimleyici veya çözümleyici kuramlar, yöntemlerine göre şöyle ayrılırlar: (a) Ahlâksal yaşamın fenomenlerini betimlemek ve bunları çözümlemek, (b) bu yaşam içinde dile getirilen *dilsel formülleştirmeleri* çözümlemek. Her iki tutum da, bilimsellik ölçütü içinde, kendilerini genel olarak gözlemlenebilir olgularla sınırlamak isterler. Ama böylece onlar, ancak bir kuramsal bakışın ürünü olabilecek olan ve felsefi etiğin anlam ve amacını oluşturan ve şimdiye kadar oluşturmuş olan şeyi fedâ etmiş olurlar.

(a) Betimleyici yöntemlerin ögeleri, tüm etik kuramlarda zaten vardır. Bunlara en iyi örnek, Aristoteles'in etiği ile içerikli değer etiğidir.

(b) *Dil çözümlemeciliğine* bağlı yöntemler, son yıllarda öncelikle Anglosakson dil çevresinde geliştirilmiştir. Bunların temelinde, tüm öbür etik yöntemlerin yanlış olduğu görüşü vardır. Çünkü dil çözümlemecilerine göre, bu yöntemler, bizim ahlâksal ve etik vokabülerimize girmiş olan sözcüklerin, betimlenebilir olan gerçek durum ve özelikleri yansıttıkları kabulüne bağlıdırlar. Oysa bu kabul bir

yanılgıyı içerir. Bu yanılgı *dilin* gramer yapısından, yani örneğin dildeki ad ve sıfatların birbirine bağlanma tarzından gelmektedir. Bu yanılgı ancak, bu kabul ve inancın sağın bir çözümlemesinin yapılmasıyla ortadan kaldırılabilir. Böyle bir çözümleme, örneğin ahlâksal değer yargılarında dile getirilen şeyin, düşünceler, kararlar, istenç, sorumluluk gibi "şeyler" olmadığını, bunların örneğin iyi, kötü, eşit, bayağı gibi ahlâksal "nitelikler" den gelmediğini, bunların ancak bireyin belli psişik süreçlerinin (istek, onaylama, yadsıma) ifadeleri olduklarını ve bu "şeyler" in duyusal olarak algılanabilir bir dünya içinde belli süreçler (örneğin başkaları karşısında takınılan tutumlar) açısından ele alınmaları gerektiğini belirterek yola çıkar.

FELSEFİ ETİK'İN GÖREV VE İŞLEVİ

Buraya kadar belirtilenlerden anlaşılabileceği gibi, felsefi etik, hem betimleyici olabilir ve hem de ahlâksal sorunlarımızın çözümünde bize yol göstermeye yönelebilir (normatif etik). Felsefi etiğin görev ve işlevi bize göre sadece şudur: Çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan ahlâkları çözümlemek ve böylece bu çok çeşitli ahlâkların bilgisine sahip olarak, kendi ahlâksal eylemlerimizle ilgili kararlarımız ve bu kararlarımızın yol açtığı sonuçlar hakkında bir genel bakış ve daha fazla açıklık kazanmamıza yardımcı olmak. Bir felsefi etikten daha fazla şey bekleyenlerin tüm çabaları, aslında etiğe değil, herhangi bir ahlâka girer. *A.J. Ayer,* P.H.Nowell-Smith'in "Ethics" kitabına yazdığı önsözde şöyle diyor: "Ortaya bir ahlâksal ilkeler kodeksi atan ve bizi bunları izlemeye davet eden bir ahlâk öğreticisinin yaptığı ile, görevi, öncelikle ortaya ahlâksal değer yargıları atmak olmayan, tam tersine bu değer yargılarının yapısını çözümlemek olan bir etikçinin yaptığı arasında, her zaman göze batmayan bir fark vardır".

KAYNAKLAR

ARİSTOTELES, *Nikomachische Ethik* (Hrsg. F. Dirlmeier), 1957 (Saffet Babür tarafından "Nikomakhos'a Etik" başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir, Hacettepe Üniversitesi yayını, 1988 -çev-).

BROAD,C.D., *Five Types of Ethical Theory,* 1930

HARTMANN,N., *Ethik,* 1949, 3. baskı

HUME, D., *Of Morals* (III. Kitap: *Treatise on Human Nature),* 1739-1740

JODL,F., *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft,* 1906, 2. Baskı

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785 (İoanna Kuçuradi tarafından "Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi" başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir, Hacettepe Üniversitesi yayını, 1982 - çev-).

KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft,* 1788 (İoanna Kuçuradi tarafından "Pratik Aklın Eleştirisi" başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir, Hacettepe Üniversitesi yayını, 1980 -çev-).

MOORE, G.E., *Ethics,* 1912

NOWELL/SMITH, P.H., *Ethics, a study of the words and concepts that we use for answering practical questions, making decisions, advising, warning and appraising conduct,* 1964

REINER, H., *Die philosophische Ethik,* 1964

SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 1954, 4. baskı

SCHOPENHAUER, A., *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* 1841

STEVENSON, C.L., *Ethics and Language,* 1944

ETİK

FRITZ HEINEMANN

Pek çok kişi etik hakkında kötü bir kanıya sahiptir. Gerçi bu insanlar başkaları üzerine yargılar verdikleri ya da kendilerine haksızlık edildiğine inandıklarında etik kavramlara ve ilkelere başvurduklarını kabul ederler, ama bunu yaparken "iyi" ve "kötü" kavramlarının ötesine geçmek ve böylece kendi özel ilgilerine ait bir şey olarak gördükleri bu "iyi" ve "kötü"yü bir yana bırakabilmek isterler. Ne var ki, bizzat bu örnekte de görüldüğü gibi, hiç kimse etik'ten kopamaz. Çünkü ister sanayici ya da işletmeci, ister ev kadını ya da hemşire, ister avukat ya da öğretmen, ister devlet adamı ya da işçi olsun, bunların hepsi kendileri dışındaki kişilerin ve aile, işyeri, fabrika, kurum devlet ve hatta giderek insanlık gibi küçükten büyüğe tüm insani toplulukların felâket ya da esenliğini ilgilendiren sorumlu bir görev yüklenmişlerdir ve verecekleri kararlar, bu esenlik ve felâketle ilgilidir. Örneğin yanlış karar verdiklerinde onlardan "âdil" olmaları talep edilir. Gerçekten de, uygulamaya bakıldığında, her türlü insani karar, başkalarını da ilgilendirdiği sürece, bu iki olanaklı sonuçtan (esenlik ya da felâket) biriyle ilgilidir. Yolumuza çıkan tüm insanları öldürmek suretiyle onları bertaraf edebilir miyiz, ya da başkalarına yönelmiş ve başkalarını da gözeten bir ilgi içinde güdülerimizi teskin edip, özel ilgilerimizi gözetmeyen bir eylem tarzı geliştirebilir miyiz? Biz III. Richard'a "kötü" diyoruz, çünkü o önüne çıkan herkesi öldürürdü. Ama yaşamını, Avrupa'nın bu konudaki suçluluğunu gidermek istercesine Afrikalılara adayan Albert Schweitzer'i "iyi" olarak adlandırırız. Ama "iyi" ve "kötü"de nedir ki? Bizim "iyi" ve "kötü" hakkındaki bilgimiz neye dayanır? "III. Richard kötüdür" ya da "Albert Schweitzer iyidir" dediğimizde, bu yargılarımız olgulara mı dayanmaktadır, yoksa sadece bizim sübjektif duygusal tepkilerimizi dile getiren tümcelerden mi ibarettirler? "İyi" ve "kötü"nün *değerler* olduğu söylenir; ama "değer" denilen şey de nedir? Değerlerin objektif bir geçerliliği var mıdır? Yoksa bu "değer" denilen şeyler sa-

dece sübjektif ölçütler olmasınlar? Değerlerin bir düzeni ve bu düzene dayalı olarak insan toplumunun yaşama biçimini şekillendiren kurallar ya da yasalar var mıdır? Bu kaçınılmaz sorular, bizi etik'e götüren ve "etik" denen şeyi herhangi bir biçimde konumlamamız gerektiğini bize hatırlatan sorulardır.

ETİK'İN ÇİFTE BUNALIMI

Yukarıdaki sorulara güvenilir ve genel yanıtlar vermek, bugün sadece bir felsefe disiplini olarak etiği değil, hatta günümüzün moral yaşamını da kaplamış olan bunalım dolayısıyla daha da zorlaşmıştır. Her iki bunalım, bir arada, günümüz insanının içinde bulunduğu derin bunalımın semptomları olarak birbirlerine bağlıdırlar. Ama bunları birbirlerinden seçik olarak ayırma gereği vardır. Moral yaşam bunalımı, yüzyılımızın toplumsal, ekonomik ve politik devrimlerine çok sıkı biçimde bağlıdır. Gelişmekte olan proletarya, konulmuş üst değerlerin burjuvaziye ait değerler olduğuna inanıp bunları yadsımakta ve genelinde, değerleri ekonomik-toplumsal ilgilere göre şekillenen ideolojik üst-yapı ürünleri olarak dışlayabilmektedir. Öbür yandan *Nietsche,* tüm değerler üzerinde bir değerlendirme yapmayı denemişti. O, merhamete ve kitle ethos'una dayalı hıristiyan ahlâkını bozulmaya (decadence) yüz tutmuş bir avam ahlâkı olarak görüyor, bunun yerine, güce (Macht) dayalı aristokratik bir ahlâk koymak istiyordu. Sonunda diktatörler, toplumcu bir totalitarizmle, *iyi*nin, partinin, devletin ya da ırkın ilgilerine hizmet eden şey olduğunu söylediler ve böyle bir iyinin, birey ve grubu tam bir değersel güven içine sokacağını belirttiler. Öbür yandan, bugün tek tek çeşitli ülkelerdeki halihazır ahlâk yaşamına egemen olan kuralları bir kitle veya *halk etiği* adı altında toplamak isteyen kişi, bu kurallar arasındaki derin farklılıkları gözlediğinde aşılmaz güçlüklerle karşılaşabilir. Aynı şey *felsefi etik* için de geçerlidir. Felsefi etik, üzerinde az çok uzlaşmaya varılmış bir form içinde karşımıza çıkan öbür felsefe disiplinlerine hiç benzemez. O, hiç de genel olarak benimsenmiş bir forma sahip değildir. Tam tersine, hatta bir disiplin olarak onun içerdiği problemlerin ne olduğu konusunda bile bir uzlaşım yoktur. İşte bu disiplinin bunalımı,

bugün, bu disiplin için birincil önem taşıyan soruların yerini çağdaş moral bunalımla ilgili ikincil soruların almış olmasında belirmektedir.

Etiğin öbür felsefe disiplinleri gibi az çok üzerinde anlaşmaya varılmış bir formu olmamasının nedenlerinden başlıcası şudur: Bir etik hiç de öbür felsefe alanlarından yalıtık bir konumda ortaya çıkmaz; tam tersine, az ya da çok kuşatıcı ve sistematik bir felsefi kavrayış içinde sunulur. Öbür yandan, bir etiğin kuruluşu, filozofun felsefeden anladığı şeye ve onun felsefe içinde temel disiplin olarak kabul ettiği alana (bilgi kuramı, estetik, vb.) ve giderek çağına egemen olan kültür mod'larına bağlıdır. Örneğin 19. yüzyıl etiğe tarihsel ve tipolojik bir gözlemcilikle eğilmiştir. Burada ana eğilim, ahlâklılığın yapısı (Nietsche) ve onun insanlığın gelişimi içindeki yeri (*Spencer*) üzerinde çalışmak olmuştur. Böylece bazıları etik'ten bir empirik *ahlâk bilimi* yapmak istemişlerdir. Örneğin böyle bir bilim *E. Durkheim*'a göre "olgular"a, yani bir grup ya da toplum içinde geçerli olan "etik kurallar"a dayanmalıdır. Böyle bir bilim şunları araştırır: 1. Bu kuralların tarihsel kökenleri ve meydana çıkış nedenleri, 2. bu kuralların grup içindeki olgusal işlevleri ve bireyler tarafından eyleme geçiriliş tarzları. Durkheim, bu soru koyma tarzını özellikle *meslek ahlâkı* üzerine yöneltir. Böylece, örneğin bir atölye ya da işlikte bireyle grup arasındaki ilişkilerdeki etik ögeler üzerinde durulur. Ne var ki, bu tarz araştırmalar etik'ten çok sosyolojiye girer. Çünkü burada kuralın kendisi değil, kural ile eylem arasındaki ilişki göz önünde tutulmaktadır. Kuşkusuz bu tarz araştırmalar gibi, etik olguların psikolojik ve psikoanalitik yöntemlerle araştırılması da verimli olabilir; ama bu ancak, sosyoloji, psikoloji ya da psikoanalizin bu kuralları yorumlamadıkları, yani bizzat kendilerini bir etiğin yerine koymadıkları sürece olumlu sonuçlar verebilir.

Dedik ki, etik, filozofun felsefe disiplinleri içinde temel disiplin olarak kabul ettiği disipline göre de bir konum kazanmaktadır. Günümüzde, felsefenin hangi disiplininin temel disiplin ya da "temel bilim" olduğu konusundaki derin farklılıklar üzerinde durulmadığı sürece, etiğin günümüzdeki durumu da anlaşılamaz. İleride de göreceğimiz gibi, Eskiçağda metafizik, Ortaçağ'da ise teoloji, etiğe göreli olarak sağlam dayanaklar sağlayan "temel bilim"lerdi. Oysa

Yeniçağla birlikte "temel bilim"in *bilgi kuramı* olduğunu görüyoruz. Bilgi kuramı ise, etiğe dayanak olmaktan çok, kendisini etik'ten ayrı tutmasıyla karakterize olmuştur. Bu nedenle de, Yeniçağdan buyana, iyi ve kötünün temellendirilmesinden çok, *iyi ve kötünün bilgisi* sorunu merkezcil hale gelmiştir. *Empiristler*, etiğin deneyden çıktığını ve temellerinin bir *moral duygu* (moral sense)'dan kaynaklandığını kabul etmişlerdir. *Rasyonalistler* ise buna karşılık, moral kavramların akılda *a priori* olarak bulunduklarını, onların hiçbir empirik ve bu nedenle de rastlantısal yoldan soyutlama ile elde edilmediklerini, kendi imkânlarını kendilerinde taşıyan şeyler olduklarını (Kant) söylemişlerdir. Buna karşılık *sezgiciler*, tek tek eylemlerimizi yönlendiren moral değerler hakkında Kant'ın dediği gibi herhangi bir etik yasayı gerektirmeksizin aracısız bilgi sahibi olmamızı sağlayan bir moral sezgiye inanırlar. Bu üç okul birbirleriyle çatışsalar da, ahlâk alanında olgusal alandan bağımsız bir bilme tarzı olduğu konusunda uzlaşırlar. İşte bugün yaşadığımız bunalım, bu bağımsız bilme tarzının sallantıda olmasından kaynaklanmaktadır.

ETİK'İN BUGÜNKÜ DURUMU

Mantıkçı pozitivistler, etik yargıların hiçbir bilgisel içeriğe sahip olmadıklarını, tersine, bunların ya sadece duyguları dile getiren ya da başkalarına yöneltilmiş yargılar (persuasive meaning) olduklarını, bu yargıların bir kişi ya da durum karşısında tutum-etkileyici ya da durum-değiştirtici amaçlar için kullanıldıklarını belirtirler. Onlara göre "hırsızlık yapmak kötüdür" önermesi sadece şu anlama gelir: "Ben çalmayı sevmiyorum, senin de aynı şeyi sevmemeni arzu ediyorum". Mantıkçı pozitivistler çevresinde bu anlayış, "etiğin duygusal teorisi" (Emotional Theory of Ethics) adı altında ve çeşitli yan çizgiler içinde özellikle Anglosakson ülkelerinde yaygınlık kazanmıştır. Ne var ki bu teori, bilgisel içerikli tüm önemelerin ya mantık ve matematiğin a priori totolojileri, ya da empirik olgu yargıları olabileceği gibi dayanıksız ve şematik bir kabulden hareket etmektedir. Böyle olunca, etik önermeler ne biri ne de öbürü olduklarından, sadece "duygusal" olmak zorunda kalırlar. Günlük dile eğilen yeni Oxford Okulu, etik

önermelerin bilgisel içerik taşımadıklarını belirtir; ama bu önermelerin salt duygusal olan anlamlarının temelde bir dogmaya bağlı olduğunu ve bu nedenle bir kimsenin kötü bir insan olduğu ileri sürüldüğünde, bu yargının rasyonel temellere dayanması gerektiğini belirtir. Böylece etik önermelere de bir "anlam" bahşedilmiş olur; ama bu anlam ne var ki "yükseltilmiş", "eklenmiş", "buyurucu" ya da "yönlendirici"dir, olgusal değil. Henüz oluşma halindeki bu okulun ayrıntılı görüşleri bizi burada ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren nokta, yukarıda da değindiğimiz sorunla ilgilidir. Mantıkçı pozitivist çevrelerde, birincil etik problemlerin, bir dil çözümlemesinin ya da bir "etik mantığı"nın elinde ikincil problemlerle yer değiştirmiş olmasıdır.

Buna karşılık, rasyonalist çevrelerde, tıpkı mantıkçı pozitivistlerde olduğu gibi ahlâklılığın kaynağı konusunda *duygu*lara yönelindiğini, ama mantıkçı pozitivistlere tam karşıt sonuçlara varıldığını gözlemek ilginçtir. Duygulara yönelme, empiristlerde relativizme ve giderek bir etik nihilizme dönüşürken, rasyonalistler mutlak bir "değer ontolojisi" peşindedirler. *Max Scheler,* Kant'ın formalist etiğinin "içerikli" bir değer etiği ile doldurulması gerektiğine inanır. Onu izleyen *Nicolai Hartmann,* insanda a priori bir *değer duygusu*nun bulunduğunu ve bu duygu sayesinde değerleri sağlam bir biçimde bilmenin olanaklı olduğunu, bu değerlerin ise "ideal varlığın ontolojik sferi"ne ait olduğunu kabul eder. Burada, bu rasyonalist etiklerin ve onların son derece zengin içeriklerinin betimine ve eleştirisine olanak yoktur. Onlar, bizim için burada, sadece sözünü ettiğimiz bunalımı daha aydınlık kılmaktadırlar. Kant'ın formalist etiğinin somut etik yaşama dönülerek doldurulması, içeriğe kavuşturulması gerektiği kabul edilse bile, bu doldurma işini yaparken, doğrulanması olanaksız duygusal bir a priori'den ve bir ontolojik değerler devletinden hareket etmek olanaksızdır, ve bu türlü etiklerin pozitivist dil eleştirisi karşısında tutunamayacakları açıktır. Öyleyse ne yapmalı? Ontolojik değer etiği de, dil çözümlemeciliği de, etiğin temel problematiğini yanlış bir yere çekmiyorlar mı?

Bir yandan yüzyılımızın sancılı ve acılı yaşam deneyimlerinin, öbür yandan etikçilerin çelişkili ifadelerinin çift yüzlü etkisi altındaki günümüz insanının moral güvenini yitirmiş olması şaşılacak bir şey

midir? Hep söylediğimiz gibi, karşımızda böyle çift yüzlü bir problematik durmaktadır. Bize göre, bir yandan etik bilincin yeniden geliştirilmesi, moral kavramların, somut yaşantılar ve olgular içinde yeniden anlamlarını bulmaları, kısacası "moral yaşam" denen şeyin yeniden kurulması gerekir. Öbür yandan, felsefi etik, günümüzde çoğu kez tartışılan çevresel ve ikincil problemlerden merkezcil problemlere doğru çekilmek ve kendine yeni bir temel ve yeni bir ilke bulmak zorundadır.

ETİK'İN TANIMI

Etiğin çeşitli tarzlarda tanımlanabileceği ve uygulamada da zaten çok çeşitli tarzlarda tanımlanmış olduğu söylenir. Etik, "iyi" ve "kötü" hakkında bir bilim ya da belirli bir grup (dinsel topluluk, halk, vb.) veya her insan için geçerli genel eylem kurallarının toplamı olarak yorumlanabilir. Bir "empirik etik"den söz edilebilir ve bununla ya Durkheim'ın anladığı anlamda bir "moral bilimi" ya da "etik bilincin fenomenolojisi" veya bir "etik dil çalışması", bir "etik önermeler mantığı" kastedilmiş olabilir. Buna karşıt olarak, bir "değerler ontolojisi"nden, bir içerikli, "materyal değer etiği" nden sözedilebilir. Bu çeşitli çıkış yollarının tek tek haklı oldukları yönler olduğu yadsınamaz. Ama tüm bunlara, her şeyden önce sonuçları bakımından eğilmek gerekir. Tüm bu çıkış yollarının dışında, etikten, moral açıdan doğru seçim yapma ve doğru karar verme öğretisi olarak da sözederiz. Böyle bir bakış altında etikten şu sorular üzerinde düşünmesini ve yanıt vermesini bekleriz. *Neyi seçmeliyim?* Bu soru, aşağıdaki parça sorulara yol açar: 1. Ben bu dünyanın sundukları arasında neyi seçmeliyim? "En yüksek iyi" diye bir şey var mıdır? Değerlerin bir düzeni var mıdır? 2. Hangi yaşam biçimini seçmeliyim? Nasıl bir insan olmalıyım? 3. Ne istemeliyim? Ne yapmalıyım?

Bu parça sorular, etik fenomenine giden çeşitli yollar açarlar ve uygulamada birinin ya da öbürünün ağır basmasına göre, karşımıza çeşitli etik tipleri çıkar. Örneğin bu etik, kendi açısından bir "yaşamsal hazlar etiği", bir *hedonizm* olabileceği gibi, eylemin pratik başarısına önem veren bir "yarar etiği", bir *utilitarizm,* ya da "hangi yaşam

biçimini seçmeliyim?" sorusundan kalkılmışsa bir "varoluş etiği", bir *ekzistensiyalizm*'dir. Yine bunun gibi, bu etik, bir yetkinlik ve kendini gerçekleştirme etiği; bir mutluluk etiği *(eudaimonizm);* ya da açınlamacı (mistik) bir etik, (Plotinos) olabilir. Üçüncü tip sorudan kalkılmışsa, karşımıza bir *gereklilik etiği* (Kant) çıkar. Bu bir ödev etiği ya da bir buyruk etiği olabilir. Yalnız tüm bu etiklere bakıldığında, her etik içinde bu üç tip sorunun da birbirleriyle çok yakın bir ilişki içinde oldukları görülür. Bu nedenle, bu etiklerden her birinin öbür iki soruya da kendi içinde yanıt getirdikleri gözlenebilir.

ETİK , ANTROPOLOJİ VE METAFİZİK

Öbür yandan, "her insan kendine göre bir etik seçer" de denebilir. Öyle ki, o insan daha çok hazza düşkünse veya içkin bir uyum peşindeyse ya da onda ödev bilinci ağırlıktaysa, o şu veya bu tip bir etiği seçecek demektir. Soyut bir teori değil de, tersine, insanın duygusal yaşamının eleştirici bir yorumu olmak isteyen somut bir etik, sadece ince bir duyarlılık ve keskin bir çözümlemecilikle yetinemez, hatta güçlü bir açıkyüreklilik de gerektirir. Böyle bir etiğin amacı, insanın duygusal açmazlar ve çelişkilerle dolu içsel yaşantısını çeşitli karakterler altında anlamaktır. Böyle bir etiğe ise felsefi antropolojinin büyük katkıları olacaktır. Yani, *felsefi etik ve felsefi antropoloji çok yönlü bir bağımlılık ilişkisi içindedirler.* Çünkü, "insan ne yapmalı veya ne olmalıdır?" sorusu "insan nedir?" sorusundan bağımsız olarak ele alınamaz ve yeterince yanıtlanamaz. Yani "gereklilik sorusu", "nelik sorusu"nu araya katmadan ele alınamaz. "İnsan nedir?" sorusu ise, sadece felsefi antropolojinin değil, aynı zamanda metafiziğin de sorusudur. İnsan boş bir uzayda değil de, bir evren içinde yaşadığından, "insanın kosmosdaki yeri" ya da "insan varoluşunun anlamı" gibi metafizik sorularla etik sorular, ister istemez birbirlerine bağlanırlar. Öbür yandan metafizik savlar, gerçekliğin, özünde madde ya da tin olduğuna ilişkin, olgusal olmaktan çok "değersel" varsayımları da içerirler. Bu yüzden, *etik ile metafizik arasında da çok yönlü bir bağlılık vardır.*

Somut bir örnek bu durumu aydınlatabilir: Biz diktatörlere karşı

özgürlük adına canlarını seve seve fedâ eden insanlar olduğunu biliriz. Bu insanların gözünde baskıya ve totalitarizme karşı savaşmanın en yüksek bir moral görev haline geldiğini de gözleriz. Oysa, onların ölmekte karar kılarak yaptıkları seçim, aynı zamanda yaşamın değeri üzerine bir yargıya dayatılmıştır. Onlar kişisel tatmine ulaşma ya da hazza erme gibi maddesel yönelimlerin önüne, tam anlamıyla *idealist* bir yönelim koymuş olurlar. Bir insanın özgürlük uğruna ölebilmesi demek, o insanın kendi özgür varoluşuna ancak böyle bir *ide* altında sahip olabileceği demektir. Hiçbir gerçekliğe işaret etmeyen bu ide, ancak metafiziksel olabilir. Zaten, etik ile metafizik arasındaki bu bağlam, Batı tarihi boyunca hep kendini göstermiştir. Eskiçağı, Ortaçağı ve Yeniçağı karakterize eden temel metafiziksel varsayımlar, aynı zamanda bu çağların etiklerinin konumunu da belirlemiştir. Biz, aşağıda çok kısa olarak, iyi ve kötü kavramlarının da gelişimini izlememize olanak verecek biçimde bu sürece değineceğiz.

ETİK'İN KOSMİK TEMELLENDİRİLMESİ

İnsanlar bir kez içinde yaşadıkları evrenin bir "kosmos" olduğuna inandılar mı, onlar için "iyi yaşam", kosmik düzenle uyum içindeki yaşam demektir. Greklerin temel yönelimi buydu. İnsan bir "mikrokosmos"du. O, içinde büyük evrenin, "makrokosmos"un hem ögelerini hem de formlarını barındıran küçük evrendi. Böyle olunca da, "varlık" ve "değer" birbirlerinden ayrılmaz şeylerdi ve evren düzeni aynı zamanda bir değer düzeni olduğundan, etiğin yerine getirmesi gereken görev, göreli olarak basitti. Çünkü doğa yasası aynı zamanda potansiyel bir moral yasaydı. Öyle ki, örneğin Platon, yıldızları yörüngelerinde hareket ettiren harmonik düzenin, aynı zamanda insani evreni de harekete geçiren düzen olması gerektiğini savunabiliyordu. Ya da Stoa, moral norm olarak "doğa ile uyum içinde yaşama"yı önerebiliyordu. Stoacılar, doğayı, bir tinin yönettiği akılsal yolla düzenlenmiş bir şey olarak kavradıklarından, buradan, insanların tutkularını akıl yoluyla bir düzene sokmaları gerektiğini çıkarıyorlardı.

DİNSEL TEMELLENDİRME

Tanrıyı evrenin ve insanın yaratıcısı sayan Ortaçağ insanından yola çıkıldığında, etiğin dinsel yoldan nasıl temellendirildiğini görürüz. Burada "iyi", tanrının kutsal istenci ile uyum içinde olmaktır; buna karşılık "kötü", bu istence aykırı olandır. Burada, tanrının kendi istencini ya buyruklarda (Eski Ahit'in on emri gibi) ya da kutsanmış yetkin bir kişilik içinde (İsa gibi) açınladığına inanılır. Birinci durumda bir gerekli ahlâkı ("öldürmemen gerekir"), ikinci durumda ise bir varoluş etiği ("gökyüzündeki babamız gibi yetkin olun", "İsa sizlerin içinde yaşıyor") olur. Bu dinsel temellendirme halk ahlâkında belirleyici bir rol oynamıştır. Ama o aynı zamanda felsefi etiği de belirleyebilir. Tanrı bir kişi olarak değil de, cisimsiz bir şey, örneğin bir "ışık" olarak kavrandı mı, artık tanrısal ışık ile uyum içinde yaşayan herkes *iyi* olur; kişi kendi ruhuyla tüm karanlıkları kavrar ve onun ruhu tanrısal ışıkla aydınlanır; öyle ki, o artık tanrı ile özdeşleşmiş olur. Böylece bu aydınlanma hem bir bilme, bilgi edinme yolu, hem de bir moral varoluş olur. *Plotinos* ve *Bonaventura*'da bu mistik temellendirmenin en iyi örneklerini görürüz.

ANTROPOLOJİK TEMELLENDİRME

Tanrıdan ya da evrenden değil de, insandan yola çıkıldığında, karşımıza etiğin antropolojik temellendirmesi çıkar. Antropolojik temellendirme doğal ya da doğal olmayan iki formda olabilir. Birinci durumda, insanın *ne olduğu* ya da ne olarak göründüğünden yola çıkılır ve bu insanın, uğrunda çaba harcamaya değer bir "iyi"ye ulaşmaya gayret ettiği kabul edilir. İkinci durumda, insanlara ne doğadan ne de tanrıdan gelmiş olan bir yasa tipi üzerinde durulur ve "moral yasa" adı verilen böyle bir yasaya göre doğa yasalarının *heteronom* oldukları söylenir. Böylece "iyi" ve "kötü"yü ancak insanın kendi kendisine koyacağı bir moral yasanın belirleyebileceği söylenerek, böyle bir yasanın, ancak bir *akıl varlığı* olarak otonom insana ait bir yasa olacağı vurgulanır. Böylece, Yeniçağa egemen olan ve en önemli temsilcisini *Kant*'ta bulan bağımsız etik ortaya çıkmış olur. Ahlâk yasasını dıştan

(doğadan) gelen hiçbir şey belirlemediğinden, o ancak *özgür* bir varlığın kendi kendisine koyabileceği bir yasadır. Her iki antropolojik temellendirme tarzı da, dıştan konulmuş hiçbir düzen öngörmediklerinden, çeşitli çözüm olanaklarına açıktırlar. Birinci temellendirmede etik çaba "en yüksek iyi"ye yönelir, ikinci durumda ise çaba, bir *ödevi* yerine getirmeye yönelir.

"En yüksek iyi"den kalkılıp insani eylemin son hedefinin "mutluluk" olduğu söylenirse, karşımıza *eudaimonizm* çıkar. Bu, Grek ahlâkının az ya da çok tüm formlarına sinmiştir. *Eudaimonia,* "iyi bir tanrının salık verdiği, yönlendirdiği şey"dir ve içkin bir uyum ile yetkinliğe ulaşma çabası olarak görülebilir. Mutluluk, duygusal ya da ruhsal haz olarak konuldu mu, karşımıza çıkan şey *hedonizm*dir (hedone, haz). Hedonizme göre, haz, insani olan herşeyin motifi ve amacıdır ve bu yüzden ahlâksal eylemin de motif ve amacıdır. Gerçekten de, bu görüş, kendi kendimizi sınadığımızda büyük ölçüde doğrulanabilir görünmektedir. *Bentham* şöyle demişti: "Doğa, insanlığı acı ve haz adlı iki despot efendinin boyunduruğu altına sokmuştur. Bu efendiler, yaptığımız, söylediğimiz, düşündüğümüz herşeye egemendirler. Onların boyunduruğundan kurtulmak için yapılan her deneme, sadece bu boyunduruğu bize göstermeye ve onu doğrulamaya hizmet eder. Bu despotların karşısında yapılabilecek tek şey, ne yapmamız gerektiğini saptamaktır". Buradan hareket eden Bentham "mümkün tüm koşullar altında mümkün olduğu kadar çok mutlu olma"nın, ister bireysel, isterse toplumsal açıdan olsun, ister devlet adamı isterse yasa koyucu açısından olsun, insan eylemlerinin amacı olması gerektiği sonucuna varır. Böylece o, bireysel ya da toplumsal bir hedonizm temellendirmekle kalmaz; Anglosakson kültür çevresinde giderek egemen olmuş olan *utilitarizmi* de kurmuş olur. Bu yararcı çıkış noktasının dayandığı ilke, tüm mümkün eylemler arasında doğru olan eylemlerin, bizzat ya da bir olasılık olarak olabildiğince en yüksek ölçüde mutluluğa (dışsal ya da içsel mutluluğa) götüren eylemler olduğuna dayanır. Bentham, bu mutluluk ya da haz durumunun *niceliksel* olarak hesaplanabileceğine ve buna uygun olarak da, fantastik bir mutluluk çizelgesinin çıkarılabileceğine inanıyordu. Ama daha *J.S.Mill,* değer yargılarının *niteliksel* özelliğine dikkatleri çekmişti.

Yine de, utilitarizmi teorik kaygılarla yadsıma yoluna gidilirse, onun pratik açıdan büyük anlam ve önemini değerlendirmek olanaksızlaşır. Çünkü uygulamaya baktığımızda, günümüzün toplumsal refaha yönelik devletinin büyük ölçüde bir toplumsal utilitarizmden hareket ettiğini görürüz.

Utilitarist etik bir *başarı etiği* olurken, Kant'ın etiği bir *düşünce etiği* olur. Bentham için milyonlarını bir hastaneye bağışlayan bir adamın eylemi, doğurduğu toplumsal sonuç bakımından "iyi" dir. Kant için ise, bu eylem, ancak, vergi indiriminden yararlanmak için değil de bir ödev sevgisi ile yapılmışsa "iyi" olarak adlandırılabilir. Kant böylece, tüm haz, mutluluk ve yarar motiflerini heteronom şeyler olarak etik dışına atmış olur. O, ahlâksal eylemin tek ve biricik motifi olarak, sadece insanın kendi özgür istenci ile yine kendini buyruğu altına soktuğu "ahlâk yasası"nı görür. Onun tüm öbür motiflerden sıyırtılmış gereklilik ya da ödev ahlâkında, insan, sadece bir akıl varlığı olarak kendine koyduğu bir yasa altında özgür olabilir. Buna göre doğru eylem, insanın kendi kendine koyduğu ve tıpkı bir doğa yasasıymış gibi kendisi için belirleyici kıldığı bu "ahlâk yasası" altındaki eylemidir. Bu demektir ki, bu yasa, herkesin aynı durumda aynı biçimde eylemde bulunmasını sağlayabilecek bir genelgeçerlilik de taşıyabilsin. Örneğin, bir dükkandan hiçbir ödeme yapmadan bir mal alınamaz; çünkü herkes böyle yaparsa, düzenli bir ahlâksal, hukuksal ve ekonomik yaşam oluşamaz (Bu örnek, ayrıca, bir düşünce etiğinin de, eylemlerin başarısını, yani bir başarı etiğini ihmal edemeyeceğini göstermektedir).

Kuşkusuz buraya kadar belirttiklerimizle etik alanı üzerinde söylenecek şeyler bitmiş olmuyor. Burada yapabildiğimiz, felsefi etiği metafizik ve antropoloji ile olan bağlılığı içinde görmeyi denemek ve onu bu bağlılıklar içinde temellendirme olanağına değinmekten ibarettir.

GÜNÜMÜZ ETİK'İNİN GÖREVLERİ

Yukarıdaki tarihsel-tipolojik bakış, bizi başladığımız noktaya geri götürmektedir. Bu bakış, bize, bir kez daha, başlangıçta sözünü

ettiğimiz çifte bunalıma dönmek ve bu konuda bizi bekleyen çifte göreve eğilmek gereğini göstermektedir. Çünkü günümüzün sorunu, artık bizzat "ahlâksal yaşam"ın ne olduğudur. Bu yüzden bizi bekleyen görev şudur: 1. ahlâksal bilinci tekrar geliştirmek ve insanları burada neyin söz konusu olduğu konusunda aydınlatmak, 2 etik kavramlara anlamlarını yeniden geri vermek; yani onların somut yaşantılar, durumlar ve olaylar içindeki temellendiriciliğini göstermek ve bunu elden geldiğince sağlam biçimde konumlamak, 3. kişilerin ve grupların ahlâksal yaşamını tekrar bir temele bağlı olarak kurmak. Etiğin görevini böyle anlıyorsak, şunları yapmak zorundayız: 1. Bugün biyolojik, psikolojik, fenomenolojik, psikoanalitik, sosyolojik, dil çözümlemeci, mantıksal ve ontolojik tarzlar içinde üzerinde boyuna tartışılmakta olan problemleri, bu problemlerin bağlı oldukları merkezcil problemlere geri götürmek, 2. bu problemlere yeni bir zemin vermek, 3. bu problemleri yeni bir ilkeye bağlamak.

VİCDAN

Yukarıda sözünü ettiğimiz merkezcil problemler öylesine dallı budaklıdırlar ki, burada onların ancak ana çizgilerine değinmek ve onlara örnek vermekle yetinebiliriz. Ama hemen şunu söyleyebiliriz ki, bu problemlere bir açıklık getirmeyi sağlayacak ve ahlâksal yaşam problematiğine en uygun yönde girmemize yol hazırlayacak olan şey "vicdan"dır. Bugün hiç kimsenin "vicdan"ın ne anlama geldiğini bildiğini söyleyemeyiz. Bu terim sadece çok-anlamlı değildir; o aynı zamanda çok çeşitli ve yanıltıcı tarzlar içinde de tanımlanagelmiştir. Örneğin "vicdan", tanrı tarafından doğruluk ve eğriliği ayırdetsin diye insanın içine "ekilmiş" bir akıl yargısı (Thomas), tanrısal istencin organı (Rothe), moral aklın kategorisi (Kant), bizim eyleyici ve değer koyucu doğamızın sesi (Th. Lipps), ırkın tini (Leslie Stephen), ya da hatta bir görevi yerine getirmemekten doğan acı duygusu (J.S. Mill) olarak tanımlanmıştır. Tüm bunların üstüne, Nietsche, vicdanı, büyükbabamızın ensesinde topladığı saç örgüsü, yani onun kafasının içindeki göreneksel şeyler olarak tanımlayıp onunla alay eder ve hemen ardından vahşi hayvanlardaki suçsuzluk duygusuna övgüler düzer. Son

olarak, psikoanalizciler, vicdana potansiyel bir hastalık gözüyle bakarlar ve onun, içimize sinmiş bir baba sesi ve toplumun içimize yerleştirdiği bir espiyon olduğunu söylerler. Ama en kötüsü, ekonomik ve politik yaşamın gitgide artan kollektifleştirilmesi içinde, vicdan denen şeyin partinin, sendikanın ya da totaliter devletin yükselmesi uğruna ortadan kaldırılmak istenmesidir. Burada tek kişi artık kendi vicdanı ile karar vermeye izinli değildir; tersine, o partinin buyruklarına uymak zorundadır (ama yanlış anlaşılmasın, aynı şey Batı demokrasileri için de geçerlidir; fark özde değil görünüşte gibidir). İşte tüm bunlara karşı vicdanın yaşatılması ve kendi işlevine yerleştirilmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Gerçi vicdan bir teorik etiğin dayanacağı ilke değildir; ama o, pratik yaşamda, zedelendiği zaman varlığını bize duyuran ahlâksal eşitlik duygusunun organı olarak belirleyici bir anlama sahiptir. Büyük kentlerin boğucu hayhuyu içinde herkes, kendi vicdanının sesini duyamadan yaşayıp gitmektedir. Vicdan nedir? O, bizim somut bir durum karşısında içimizden gelen bir yanıttır. Bu yanıt, ya bilinen ya da henüz yeni karşılaşılmış bir somut durum karşısındaki ahlâksal kararımıza bağlıdır. İçimizde, nasıl olmamız gerektiğini bize durmadan telkin eden bir *üst-ben* ile nasıl olduğumuzu bize bildiren (ki, bildirilen şey, bizim benimizin bir çatışkılar, karşıtlıklar ve çelişkiler alanı olduğudur) *ben* arasında oluşan bir ikili dil vardır. Üst-ben bize "bunu şöyle yapmalısın" ya da "bunu böyle yapmamalıydın" der. Benimiz bu sesi ya dinler ya da bu sese hiç kulak asmaz veya iki arada müttereddit kalır. Ama üst-ben bununla da yetinmez. Onun ben'e verdiği öğüt, bir toplumsal kural, bir töresel buyruk ya da giderek bir ahlâksal evren düzenine ait bir ilkeye dayatılmış olabilir. İşte, vicdan dediğimiz şey, ancak, etik kural ve yasaların önceden mevcut olduğu bir yerde ortaya çıkabilir; ama o bizzat bu kuralları koymuş değildir. Vicdan, insanın bu kuralları, içinde kökleşmiş şeyler olarak tanıması sonucu ortaya çıkar. Böylece o bizi uyarır ve bu kökleşmiş şeyler açısından "doğru" görünen yolu gösterir. Bu haliyle vicdan, eylemden önceki *indeks* durumundadır. Eyledikten sonra ise o, eylemi, bu eylemi yönlendiren kurallar açısından yargılar. Bu durumuyla vicdan *judeks* (yargı mercii) dir. Son aşamada ise, bu yargılamanın sonucuna göre, eylemin yanlışlığına karar verilmişse, bu, içimizde bir vicdan yarası

olarak kendini gösterir *(vindeks)*. Tüm bu aşamalar içinde vicdan, yaşamımızın çalkantıları içinde bize yolumuzu bulma olanağı veren bir ahâksal pusula gibidir. Ama o yolumuzu ve yönümüzü her zaman doğru gösteren şaşmaz bir pusula da değildir. Biz, melek olma ile vahşi hayvan olma arasındaki bir ara basamakta yaşarız ve her zaman hayvani yönümüzün etkilerine açığızdır. Vicdan, işte bizi burada uyarır, üstteki motifleri alttakilere, görevlerimizi içgüdülerimize feda etmememizi, örneğin para karşılığı yalancı tanıklık yapmamamızı öğütler. İnsanın sahip olduğu tüm şeyler gibi, vicdan da yetkin değildir. O, özellikle görevlerimizin ne olduğu konusunda açık seçik kararlar veremediğimiz zor durumlarda yanılabilir. Buna rağmen onun önemi büyüktür. Vicdansız bir diktatörün atom, hidrojen ve kobalt bombalarıyla bir kenti, bir ülkeyi ve giderek insan kültürünü ortadan kaldırabileceği bir çağda, vicdanı yeniden yeşertmek ve gerçeklemek, onu savunmak zorundayız. Bu sorun, vicdanın doğuştan mı geldiği, yoksa onun sonradan mı oluştuğu, bireysel mi toplumsal mı olduğu, aile ve çevre ile mi geldiği, yoksa genel toplumsal koşullardan mı çıktığı gibi teorik sorunlardan çok daha büyük bir öncelik taşımaktadır. Uygulamaya baktığımızda, vicdan hem bireysel, hem de toplumsal olabilir, ama kuşkusuz o doğuştan gelen bir şey değildir. Çünkü, örneğin çocuklar başlangıçta ona sahip değildirler. Ama içeriğini *a posteriori* şeylerin doldurduğu halde bizim *a priori* saydığımız bir çok şey gibi, vicdan bir a priori olanak ve form görünümündedir. O, bir yandan tümüyle kişisel bir şeyse de, buna karşılık aile ve toplumla ilişki içinde yeşerir ve bunlardan güçlü biçimde etkilenir. Vicdan, insanın ahlâk yaşamının temelini oluşturur. O, herhangi bir ahlâksal öze edimsel olarak bağlı olmamasına rağmen, potansiyel olarak kendisi bir öz durumundadır. İnsan doğa karşısında ne iyi ne de kötüdür, iyiye ve kötüye giden yollar ona açıktır ve bu yüzden iyiye götürecek bir kılavuza gereksinim duyar. Ahlâk bakımdan sağlıklı olan toplumlarda, sıradan ölümlü, kendi içindeki sesin çoğu kez farkında değildir; o böyle bir toplumda çalmaz, öldürmez, çünkü sorumlu kişilerin oluşturduğu bir çevrede yaşamaktadır ve bu yüzden onun ahlâksal pusula iğnesi normal işlevindedir. Buna karşılık kargaşa ve savaşların herşeyi alt üst ettiği zamanlarda vicdan da belirsiz ve

şaşkın hale gelir.

Bu nedenle kişisel sorumluluk duygusunu da yeniden yeşertmek gerekir. İnsanın her amaçlı eyleminde, bu amaca uygun buyrukları yerine getirmesi, yasaklanmış olsa da bu buyruklara uyması gerektiği beklenir. İnsan bir tutum almak ve bu tutumun sonuçlarını üstlenmek gereğindedir. Sorumluluktan kaçma ahlâksal bozulmanın belirgin bir göstergesidir. Biz, sadece, bu sorumluluğu üstlendiğimizde özgür oluruz. Örneğin, sadece devlet yaşamına sorumlu biçimde katılmakla yurttaş olabiliriz. Yine örneğin, eylemlerimizin sorumluluğunu kabul ettiğimiz sürece bir kişiliğimiz olduğundan sözedilebilir. Bunun gibi, gruplar ya da uluslar da öncelikle buna çabaladıkları zaman özgün anlamda uygarlaşmış olurlar. Bu neden önemlidir? Çünkü ahlâksal bir temel olmadan aileden devlete ve ulusa kadar hiçbir insani grubun gerçek bir düzeni olamaz. Ahâksal temel, sadece hukukun dayanacağı son temel olmakla kalmaz; aynı zamanda, bir toplumsal düzen, etik bir yönelim (Intention) olmadan benimsememez de. Kuşkusuz Platon'dan Bosanquet'e kadar idealistlerin politikayı ahlâka dayandırmak isteyen tutumları, tarih tarafından hiç de doğrulanmamıştır. Ama en az ölçüde de olsa, birbirleriyle sürekli savaş halindeki devletlerin aynı zamanda birbirlerine karşı belli etik kurallar çerçevesinde bir ilişki içinde oldukları yadsınabilir mi? Solawyew şöyle demişti: "Hukuk, en az ölçüde belli bir iyiyi ya da toplumsal düzeni, bütünün belirli ekstrem formlarına göre gerçekleştirme konusundaki bir talepten çıkar."

DEĞER YARGISI VE OLGU YARGISI

Ama, Kant'ın sözleriyle sorarsak, "sıradan ahlâksal bilgiden felsefi bilgiye geçiş" nasıl olabilir? Bu, ancak, bizim temel nedenlerinden birine yukarıda değindiğimiz çifte bunalıma eğilmek ve onu aşmakla olanaklıdır. Neopozitivistler ve değer ontologları neden birbirlerini yadsıyan bir ikili form içinde, aynı şeye, aynı *duygusal olana* yönelmektedirler? "etik olan şey", neden neopizitivistlerde sübjektif bir duygunun ifadesi ve ontologlarda aşkın bir değerler devletinden pay alma olarak konumlanmaktadır? Bunun nedeni, Yeniçağda *varlık* ve *değer* (olgu ve değer) arasına konan köktenci ayrılıktır. Oysa bunlar

Eskiçağda birbirlerine içten bağlıydılar. Bir zamanlar varlık, değer doğuran bir şey, değer ise aracısız olarak varlığı örten bir nitelikti. Bunların birbirlerinden ayrılmasının tarihi kuşkusuz burada ele alınamaz. Onlar, Yeniçağ düşünce ve yaşamına ölçmeci anlık (ratio)'ın egemen olmasıyla birbirlerinden ayrıldılar. Yeniçağa egemen olan bu ratio, niceliksel yoldan ölçülebilir ya da sayılabilir olan, ya da daha sağın ifade etmek gerekirse, modern matematiksel doğabilime uygun düşen simgelerin gelişmesinde kaynağını bulmuştur. Modern bilim ethos'u, toplum b limleri de dahil (Max Weber), değer yargılarından sıyrılmayı denedi. Şurası şaşırtıcıdır ki, sadece olgu ve yapı bilgisine önem veren bu pozitivist-bilimsel tin, günlük yaşama da el atmış ve moral alanı da kaplamıştır. Varlık ile değerin, olgu yargıları ile değer yargılarının birbirlerinden köktenci bir biçimde ayrılmaları, Hume ve Kant'la başlamış ve bu ayrılık çağımızın etik tartışmalarının oturduğu zemini oluşturmuştur. Bu nedenle olgu yargıları ile değer yargılarının farklılığı kadar, birbirlerine olan bağlılıklarını da görmek gereklidir.

İngiliz kültür çevresinde değer yargılarıyla olgu yargılarını farklı bölmelere yerleştirme denemesi yapılmış, ne var ki etik kavramların tanımının, etik dışı bir alandan kalkılarak, yani naturalist bir çıkarım içinde yapılmasının yanlış bir çıkarım (naturalistic fallacy) olacağı belirtilmiştir. Moore, Bentham karşısında haklıdır. Bentham tüm insanların hazza ulaşmaya çabaladıklarını söylüyordu (böyle olunca, geriye kalan herşey bu genellik içinde yanlış olur). Ama tüm insanların hazza ulaşmaya çabamaları olgusundan, tüm insanların hazza ulaşmaları *gerektiği* sonucu çıkarılamaz. Olgular ve değerler birbirlerinden bir uçurumla ayrılmış olsalardı Moore haklı olabilirdi. Ama durum hiç de böyle değildir. Bu konuda karşıt bir ilke bile formüle edilebilir. Olgudan ahlâk ve gelenek, ahlâk ve gelenekten olgu çıkar (ex factis mores et leges, ex moribus et legibus facta). Bu ilke, burada ne temellendirilebilir, ne de geniş anlamıyla çözümlenebilir; ama bu ilkeyi herkesin bizzat sınayabileceğine işaret edilebilir. Varlık değerle doğmuştur. Doğal güzellikler (kristaller, bitkiler, kuşlar, v.b.) sanki bizim tarafımızdan yakıştırılmamış şeyler gibidirler. Örneğin biz çocukların doğal olarak iyi olduklarını düşünürüz. İyi yaradılışlı ve kötü yaradılışlı çocuklardan sözederiz. Birinciler sevilir, sevinç uyandırırlar,

onların doğal bir cazibeleri vardır; öyle ki, etik fenomen, sanki bizzat onlardan çıkmış gibidir (forma se formans). İkinciler ayıplanır, onlar arkadaşlarının oyuncaklarını parçalarlar. Eğitici bu ikincilere, hiç de sürekliliği olmayan bir etik konumu, bir biçimlendirici biçim (forma formans) olarak benimsetmeyi dener.

Giderek, değerleri hatta deney temeline bile bağlayabiliriz. *Bizim tüm ahlâk bilgimizin deneye bağlı olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur.* Biz bir değerin ne olduğunu, onun ne ifade ettiğini, bu değeri severek, ondan kaygı duyarak, ona saygı göstererek ya da ona öfkelenerek ve ona sırt çevirerek öğreniriz. Etik ölçütlerimizi, çoğu kez örnek insanlara bakarak türetmeye çalışırız. Örneğin Sokrates'i, yaşamı boyunca benimsediği bir tutuma bağlı olarak, görevini yerine getirmek için ölümü göze alan bir insan örneği sayarız. *Ama tam da bu yüzden bizim değer yargılarımız deneyden çıkmaz.* Tersine, seçim ve kararlar bir *yargıgücünü* gerektirir. Gelenek ve alışkanlıklar günlük yaşam içinde oluşurlar. Örneğin günlük yaşamda poligamiye karşı bir monogami geleneği oluşur. Ama poligamiden monogamiye geçiş bir kararı gerektirir ve bir kez karar verildi mi, bu karar artık ona (monogamiye) bir tekel bahşeder ki, artık çok-karılılık ahâksal ve hukuksal yönden bir yasa içinde yasaklanabilir hale gelir. Artık bundan sonra kişi ve gruplar yaşamlarını bu kurala göre kurmayı denerler ve giderek, yasa gerçekleşmiş olur. Görülüyor ki, olgular ve değerler, olgu ve değer yargıları çok yönlü bir bağlılık içindedirler. Örneğin ana-babalar ve çocuklar arasındaki doğal ilişkilerden çok yönlü töresel yaptırımların çıktığını kim yadsıyabilir ki?

ETİK'İN ELEŞTİREL İLKESİ

Bununla, aynı zamanda etiğin ilkesi sorununa az çok bir parça da olsa bir yanıt getirmiş oluyoruz. Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"ndeki eleştirel ilkeyi teorik alana uygulamış olması, ama buna karşılık "Pratik Aklın Eleştirisi"nde, kitabın adına rağmen bunu gözardı etmiş olması şaşırtıcıdır. Buna karşılık biz, onun *eleştirel ilkesinin (görüden yoksun kavramlar boş, kavramdan yoksun görüler kör kalırlar) etiğe de uygulanabileceğini* kavramak zorundayız. Bu nokta, Kant'ın aşılması

gereken noktadır. Çünkü etik, Scheler ve Hartmann'ın haklı olarak talep ettikleri, ama onların içerikli değer etikleri içinde hiç de yeterince doyurucu biçimde ele alınmamış olan somut şeyleri kapsar. Onların özü gözeten ve değer ontolojisine dayanan spekülasyonlarına karşılık, neopozitivistler haklıdırlar. Deneyimden çıkmayan hiçbir etik kavramı kullanmamak gerekir. Bu türden kavramlar boştur veya anlamlarını yitirmişlerdir. Bu yüzden de yaşamsal örnekler içinde somutlaştırılamazlar. Ama buna karşılık neopozitivistlere şunları söylemek zorundayız: Bizim etik deneyimimiz büyük ölçüde *içsel* deneye dayanır. Onlar behavioristleri izleyerek böyle bir deney türünü yadsıdıkları sürece, etik fenomenin anlaşılmasını engellemiş olurlar.

Biz eleştirel ilkeyi, aynı zamanda etik ve metafiziğin hiç de basit olmayan bir tarzda birbirlerine karışmış olmaları olgusuna da uygulamak zorundayız. Hartmann'ın değer ontolojisi buna iyi bir örnektir. O, değerleri genel, içerik belirleyici özler sayıyor ve onların varoluşlarını, Platon'un idealarının varoluşlarına benzetiyordu. Değerler, ona göre, ne nesnelerden, ne de süjelerden türerler ve düşünce yolu ile değil, tersine sadece değer duygusuna bağlı bir "görü" içinde a priori olarak doğrulanabilirler ve kavranabilirler. Bunlar, oldukça boş, temelsiz, ne kanıtlanabilir, ne de ilinti kurulabilir ve ne de doğrulanabilir olan iddialardır. Empirik görü ile doldurulmadıkları sürece, kavramlar boş kalırlar. Bu yüzden, Kant'ın eleştirel ilkesi gibi, *Ockhamlı'nın usturası* açısından da bir yana atılması gereken iddialardır: *Zorunlu olarak ihtiyaç duyulandan daha fazla mahiyet kabul etmemek gerekir* (Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem).

Etik mutlakçılık karşısında da eleştirel olmak zorundayız. Etik, ne Hartmann gibi materyal değerlerle, ne de Kant gibi salt formel yoldan temellendirilebilir. Materyal etik mutlakçılığı, yani belirlenmiş, sonsuz, temelini varlık içinde bulan değer mutlakçılığı, bir tekbiçimlilik yanılgısı (monomorphic fallacy) içindedir. Çünkü böyle bir mutlakçılık, her sözcüğün (örneğin "soylu") tek bir anlamı olduğunu kabul eder. O, pek çok sözcüğün başka dillerde hiç de tam bir karşılığı olmadığını göremez. Sözcüklerin anlamlarının yaşam süreci içinde sık sık değiştiğini, mutlak bir ontolojik anlamın hiçbir zaman varolmadığını da göremez. Bir materyal değer ontolojizmi, bugün sadece

çağa uygun düşmemekle kalmaz; hatta o, bir dil çözümlemesi ve mantık önünde bir hiç durumuna düşer. Öbür yandan, Kant'ın formel mutlakçılığı da tutunamaz. Çünkü böyle bir formalizm, ne deneye, ne de insan doğasına uygundur. Kant'ın yönelimi öylesine şaşırtıcıdır ki, bu yönelim, ahlâksal yasalara ve etik görevlere istisna tanımayan bir geçerlilik ve katı bir zorunluluk yükleme tehlikesi taşır. Tarih, etnoloji ve sosyoloji göstermiştir ki, çeşitli halkların çeşitli zamanlardaki görenek ve ahlâk yasaları hiçbir zaman özdeş değildir. Kant şu yasayı koymuştu: "Yalan söylememen gerekir". O, bu yasayı mutlaklaştırıyordu. Ama, savaş sırasında oğlunun yaşamını düşmanın elinden yalan söyleyerek kurtaran anayı kim suçlayabilir ki? Mutlakçılığın yadsınması, kuşkusuz ki asla relativizme yol açmak anlamına da gelmez. Tam karşıtı, kendilerine dayanarak çeşitli etikleri tartabileceğimiz ve vicdan bunalımı içinde bir karara varmamızı sağlayacak yönlendirici düzenleyici ilkeleri araştırmak bir görev olarak durmaktadır.

ETİK SÜBJEKTİVİZM VE ETİK OBJEKTİVİZM

Bugün Hartmann ve neopozitivistler arasında oluştuğunu gördüğümüz karşıtlık, Platon'dan günümüze kadar relativistler ve mutlakçılar arasındaki karşıtlık olarak etik tarihinde hep rastlanan bir karşıtlıktır. Protagoras, "İnsan herşeyin ölçüsüdür" demişti. Platon ise buna "tanrı herşeyin ölçüsüdür" yanıtını vermişti. Bu karşıtlık, ekstrem bir sübjektif relativizm ile yine ekstrem bir ontolojik mutlakçılık üzerinde diretildiği sürece aşılamaz. Ama bir *seçim sübjektivizmi* ile bir *değer objektivizmi* pekala bir araya getirilebilir. Etiğin temel sorusu "neyi seçmeliyim" ise, bunun yanıtı "doğruyu seçmelisin"dir. Ama sen, yalıtılmış, sorumsuz ve kaprisli Ben olarak doğruyu seçemezsin; ancak, bir insan topluluğunun sorumlu bir üyesi olarak, birlikte yaşadığın insanlar için ortak bir sorumluluk üstlendiğin sürece "doğru"yu seçebilirsin. Sonra, sen sadece birlikte yaşadığın insanların seslerine kulak vermekle de kalamazsın; hatta aynı zamanda "toplumsal üst-ben"in, yani toplumun nasıl olması gerektiğini fısıldayan sese de kulak vermelisin. Bir ailenin, bir halkın ya da devletin üyesi olan herkes, böylece, sadece haklara sahip olmakla kalmaz,

başlıcası toplumsal ve hukuksal düzenin temeli olarak bir ahlâksal düzeni gözetmek olan görevleri de üstlenir. O, örneğin "hukuksallık"ın egemen olmasını istemek zorundadır. Çeşitli tarzda hukuklar olabilir, ama bir hukuksallığı gözetmek, ahlâksal görevler içinde bir yönlendirici idedir (leit-ide). Ama böyle bir ide hiç de platonik ideler gibi gökyüzünde bulunmaz. Tersine, onun *objektifliğini* sağlayan şey, sadece, tüm değerler gibi, onun da bir postulattan ibaret olmasıdır. Onun taşıdığı "gereklilik" hipotetiktir. Bu şu demektir: Yaşadığın insani dünyada başka bir ahlâk düzeni kurulması gerekiyorsa ve sen "ahlâksal birey" olarak bunu gerçekleştirmek istiyorsan, böyle bir ideyi tanımak zorundasın. Bunun gibi, "sevgi" ve "doğruluk" gibi ahlâksal ideleri seçmişsen doğruyu seçmişsindir. Doğru seçim, doğru bir yargıyı ve doğru bir eğilimi kapsar. Pratik açıdan bakıldığında, böyle bir seçim şu soruya verilen yanıttan çıkar: "Başkalarının aynı durumda sana karşı aynı şeyi yapmalarını isteyebilir misin?". Buna dayanarak nasıl hareket etmemiz gerektiğini çok daha kolay bilebiliriz. Çünkü temeldeki yönlendirici ideler (leit-ide), örneğin Batı insanlığının sağduyusuna sinmiş olan "on emir" formundakiler, objektif bir geçerlilik taşırlar. Ama somut durumlar karşısında karar verme sorumluluğunu herkes tek tek üzerine almalıdır. Vicdan bunalımı çekilen durumlarda sadece şu söylenebilir: "Bir alttakinden bir üsttekine geçen seçim doğrudur". Örneğin bir kimse, hesabın yanlışlığını ileri sürerek hesabı ödemeyi yadsıdığında, herkes, "yalan söylememe" yasağına dayanarak, bir ödevi (hesabı ödeme) yerine getirmemenin yanlış olduğunu bilir.

BAĞIMSIZLIK MI , DOĞRULUK MU?

Seçim, yalnızca ve ancak, "doğru düzen"e ilişkin ise doğru olabilir. Öyle ki, bir "doğru düzen etiği" ne gerek vardır. Bu yüzden de, *ortonomi* ilkesi *otonomi* ilkesinin yerini almalıdır. Yeniçağ etiği otonom olmak istedi. Yani: 1. Teoloji ve kiliseden bağımsız olmak, 2. kendi yasasını kendi koymak. Kant, otonomiyi, insanın kendi kendine yasa koyması olarak etiğinin temeline oturttu. Çünkü, insan özgürlüğü, akıllı bir varlık olarak insanın kendine koyduğu yasaya bağlı eylemde bulunması olarak ifade edildi. Ama kuşkusuz ki,yasanın insanın kendi

kendisine koyduğu bir yasa olmaktan önce, "doğru" bir yasa olması önem taşır. Çünkü birinci halde, konulan yasa yanlış da olabilir. Bu yüzden, kararlarımızı dayayacağımız ölçütler gereklidir. Formel olarak bir etik yasa, ancak, bir grup, bir sınıf ya da bir ırk için değil, *tüm* insanlar için geçerli olduğunda doğrudur.

Ama bu tür formel ölçütler tek başlarına yeterli değildirler. Onlar, "materyal" olanla doldurulmak zorundadırlar. *Doğru* hakkında verilecek karar (yargı), *iyi* hakkında bir karar vermiş olmayı gerektirir.

Bir etik, kişisel değerlere, grup, sınıf ya da partiyi ilgilendiren özel ilgilere bağlı olduğu sürece "doğru" olamaz. O, bir topluluğun (bir halk ya da devletin, bir halklar topluluğunun ve giderek insanlığın) tüm üyelerinin yaşam ilgilerine göre değerli sayılan şeyleri gözetmek zorundadır. Kimse, görevlerini üstlenmeden hakları olduğunu iddia etmeye izinli değildir. Hiçbir kişi ya da grup, öbür birey ya da grupların haklarını ayaklar altına alma hakkına sahip değildir. Tüm birey ve gruplar, insan toplumunun ve giderek insanlığın moral bir düzeninin kurulup korunması konusunda sorumluluk üstlenmelidir. Bu, burada üzerinde durulamayacak olan bir grup ve halk etiği talebini de içermektedir.

Böylece, etik konusunda, metafizik, bilgi kuramı ve estetikle ilgi içinde bir sonuca ulaşıyoruz. Günümüze kadar felsefede hep temsil edilmiş olan kosmolojik, teolojik ve antropolojik etikler, çeşitli açılardan betimlenebilirler. Onlar, kendi içlerinde bir ortonomi etiğini ifade eden çeşitli diller gibidirler. *Doğru* yasa, tüm bu etiklerde *değişmez* olan şeyi ifade eder. Gerçekten de şuna işaret edilebilir ki, temel buyruklar küçük değişikliklerle bütün halklarda ve bütün dinlerde hep bulunur. Bu bize, bir yandan doğru buyrukların keşfi ve formüle edilmesi işinde yardımcı olabilir; öbür yandan, bunu saptama bize bir hoşgörü fikri kazandırır. Bir önermenin doğruluğu, önerme hangi dilde ifade edilmiş olursa olsun hep aynı kalırsa, bir etik yasanın doğruluğu da, hangi etik dilde ifade edilmiş olursa olsun değişmezdir. Bu nedenle bir Çin ya da Grek etiğini bir yana atmak asla doğru olmazdı. Çünkü bu etikler kosmolojik olarak ifade edilmişlerdir. Bunun gibi, büyük dünya dinlerinin etikleri de bir teolojik dil içinde karşımıza çıkarlar. Ama Kant'ın, tüm bu etiklerin otonom değil, kendi

yasalarını kendi koymayan heteronom etikler olduğu yolundaki itirazı da haklıdır. Bu yüzden, bir etik yasada söz konusu olan şey, sadece bu yasanın doğru olup olmadığı değildir, bir de, bu yasayı kimlerin koyduğuna bakmak gerekir.

Görüldüğü gibi, etik konusunda, her durumda kendisine dönebileceğimiz ne bir kök, ne de bir dil vardır. Ama bir etiği şu yoldan tanıyabilme olanağımız da vardır:

1. Etiğin kullandığı dil,
2. Bu dil içinde yapılan "doğru" tanımı,
3. Bu etikte önerilen şeyin gerçeklikte uygulanabilir olup olmadığı.

En iyi etik bile, gerçekleşmediği sürece yararsız bir şey olarak kalır. Bu yüzden, bir etiği değerlendirmekte en önemli ölçüt 3. ölçüttür. Çünkü, en sonunda, daima teori ile praxis'in birliğini göz önünde tutmak gerekir. Etiğe teorik bir bakış kaçınılmazdır ama yetersizdir. Çünkü etiğe teorik açıdan yaklaşan kişi, aynı zamanda öncelikle başkaları karşısındaki etik görevlerini yerine getirmekle yükümlü olarak bir praxis içindedir.

KAYNAKLAR

ÖNNOT

Ahlâk felsefesine ilişkin problemlere yönelmek için hiçbir şey, şu klasik metinleri okumak kadar yararlı olamaz:

PLATON, *Devlet* (Türkçe çevirisi vardır)

PLATON, Çeşitli Diyalogları (Sokratik Diyaloglar)

ARISTOTELES, *Nikomachische Etik* (günümüzde de önemini korumaktadır) (Türkçesi: Saffet Babür, Ankara, 1988)

MARC AUREL, *Wege zu sich selbst* (Stoa etikinin klasiği sayılır)(Ceyda Eskin tarafından *Kendime Düşünceler* adıyla çevrilmiştir, Yankı Yayınları, 1974 -çev-)

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (İoanna Kuçuradi tarafından *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adıyla çevrilmiştir. Hacettepe Ün. Yayını, 1983 -çev-)

KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (İoanna Kuçuradi tarafından *Pratik Aklın Eleştirisi* adıyla çevrilmiştir, 1980 -çev-)

BENTHAM, *Principles of Morals and Legislation*

MILL, J. St., *Utilitariarism* ("Faydacılık" adıyla MEB yayınları arasında Türkçeye çevrilmiştir)

FERM, V., (yayıncı), *Encyclopedia of Morals*, New York 1956

HILL, T.H., *Contemporary Ethical Theories*, New York 1952

TARİHSEL KAYNAKÇA

DITTRICH, O., *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, Leipzig 1923-32 (1962'ye kadar dört cildi yayınlandı)

JODL, E., *Geschichte der Ethik*, 2 cilt, Stuttgart 1906-13, 2. baskı

ETİK ELEŞTİRİSİ

NIETZSCHE, F., *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig 1886

NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887

(*Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* Ara Yayıncılık, 1989)
(*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Ara Yayıncılık, 1989)

GÜNÜMÜZDE ETİK

BOLLNOW, O.F., *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen 1947

BOLLNOW, O.F., *Konkrete Ethik*, In: Zeitschrift für philosophische Forschung V, s. 321

BRENTANO, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1921, 2. baskı

BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952

BRAITHWAITE, R.B., *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge 1955 (Matematiksel oyun kuramını etiğe uygulayan ilginç bir çalışma)

EDEL, A., *Ethical Judgment, The Use of Science in Ethics*, Glencoe (III), 1955 (Etik problemlere bilimsel yöntemlerle eğilme savında tipik bir Anglo-Amerikan tarzı çalışma)

FRANKENA, W.K., *Ethics* (Günümüz etiği üzerine bir genel bakış ve zengin bir bibliyografya içermektedir)

FRANKENA, R., *Moral Philosophy at Mid-Century*, Phil. Review, cilt 60

HARE, M., The *Language of Morals*, Oxford 1952 (Hare'in etiği üzerine Nermi Uygur'un Felsefe Arkivinde bir kitap tanıtma yazısı vardır -çev-)

HARTMANN, N., *Ethik*, Berlin 1926

HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1950

HEIDEGGER, M., *Vortraege und Aufsaetze*, Pfullingen 1954

KRAFT, V., *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, Wien 1951, 2. baskı

LEPLEY, R. (yayıncı) *The Language of Value*, New York 1957

MARITAIN, J., *Neuf leçons sur notions premères de la philosophie moral*, Paris 1950

NELSON, L., *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, Leipzig 1917

NOWELL-SMİTH, H.H., *Ethics*, London 1954

PLESSNER, H. (yayıncı), *Symphilosophein,* München 1952
SCHELER, M., *Der Formalismus in der Etik und die materiale Wertethik,* Halle 1921
MOORE, G.E., *Principa Ethica,* Cambridge 1903
REINER, H., *Das Prinzip von Gut und Böse,* Freiburg 1949
REINER, H., *Pflicht und Neigung,* Meisenheim/Glan 1951
SCHOTTLAENDER, R., *Der philosophische Heilsbegriff,* Meisenheim/Glan 1952
SIMMEL, G., *Einleitung in die Moralwissenschaft,* Leipzig 1904, 2 cilt
BEAUVOIR, S, The Ethics of Ambiguity, New York 1948
EDEL, M. ve A., *Antropology and Ethics,* Springfield 1959

YAZARIN BU YAZIDAKİ GÖRÜŞLERİ İÇİN

HEINEMANN, F., *Autonomy or Orthonomy?,* The Hibbert Journal, Haziran Ekim 1949.
Ayrıca: "Ortonomi" kavramı için: KRAUS, O., *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik,* Brünn 1937

DEĞER PROBLEMATİĞİ İÇİN

RADIN, M., *Ex Facto Jus: Ex Jure Factum,* in: Roscoe Pound Festschrift "Interpretaitons of Modern Lefal Philosophies", yayıncı: P. Sayre, New York 1947, s. 578
WERKMEISTER, W.H., *Theories of Ethics,* Lincoln 1961

ESTETİK

IVO FRENZEL

GENEL

Başka hiçbir felsefe disiplini, estetikte olduğu kadar, sağlam olmayan öndayanaklar üzerinde durmaz. O, bir rüzgâr gülü gibi, "her felsefi, kültürel, bilim-kuramsal rüzgârın çarpmasıyla yön değiştirir; bir anda metafiziksel, bir anda empirik, bir anda normatif ve bir anda betimleyici oluverir; bir anda sanatçıdan ve bir anda da estetik haz duyandan (estetik süjeden) hareket eder. Bugün için estetiğin ana konusu sanattır ve günümüz estetiği için doğal güzellik, sanatsal güzelliğe göre ancak bir alt basamaktır; ama belki yarın estetik, sanatsal güzellikte, olsa olsa ikinci elden devşirilmiş bir doğal güzellik de bulabilir". Estetiğin *Moritz Geiger* tarafından böyle betimlenen ikilemi, özellikle 19. yüzyılın ortalarından buyana bu disiplinin içinde bulunduğu durumu karakterize etmektedir. Çoğu asla yeterince olgunlaşamamış halde kalan estetik kuramlardaki bu çoğulluğun (pluralite) iki nedeni vardır: Bir kez, sanatı, genel olarak bir felsefi kategoriler sistemi altında ele almak zor, hatta olanaksızdır. Öbür yandan estetik temellendirmeler, geleneksel olarak, aslında hep belirli ve değişik *bilgi-kuramsal* tutumlara daima bağımlı kalırlar. Çünkü estetikte de, bu disiplinin kendi objesini betimleme tarzı, ilkesel olarak, onun sahip olduğu obje kavramına bağımlıdır. Bu yüzden bilgi-kuramsal problematik, estetikte de doğrudan doğruya kendini gösterir. Denebilir ki, estetiğin bilgi kuramına bu geleneksel bağımlılığı, aşağıda görülebileceği gibi, konunun niteliğinden gelmektedir ve bilgi-kuramsal terminoloji, estetikte de genişliğine içerilmiş haldedir.

ESTETİK KAVRAMI

Estetik sözcüğü, Grekçe "aisthesis" (algı, duyum)den gelir ve ilk

kez Alexander Gottlieb *Baumgarten* (1714-1762) tarafından kullanılmıştır. Christian *Wolff*'un öğrencisi ve izleyicisi olan Baumgarten, ana yapıtına "Aesthetica" (1750) adını vermiştir. O, bununla, bir "duyum bilgisi bilimi" ortaya koymak istemişti. Bu bilim, "aşağı bilgi kuramı" (gnoseologia inferior) olarak Wolff'un sistemini ("Mantık"ını) tamamlayacaktı. Kavramın bu belirlenimine dayanarak *Kant*, estetiği, "genel olarak duyarlık kurallarının bilimi" olarak gösterdi. Daha sonra *Husserl* de kavramı bu anlamda kullandı. Ama bu belirlemelerin yanısıra, yine Baumgarten'le birlikte ve ondan buyana yaygınlaşan bir başka belirlemeye göre, estetik, özgür, "serbest (güzel) sanatlar" ve "güzel üzerine düşünme sanatı" olarak da anlaşıldı. Bu belirlemeye göre estetik, artık bir "sanat felsefesi" oluyordu. Estetiğin böyle anlaşılması, klasik ve aynı zamanda en belirgin ifadesini, Alman İdealizminin dört sistemci yapıtında buldu: *Kant*'ın "Yargıgücünün Eleştirisi", *Schelling*'in "Sanat Felsefesi", *Hegel*'in "Estetik Dersleri" ve *Schopenhauer*'in "İstenç ve Tasarım Olarak Evren" adlı yapıtının üçüncü kitabı. Bu yapıtlara egemen olan bir kavrayışa göre, sanat felsefesi, aynı zamanda "güzelin kuramı" ile biraradaydı. Aslında geriye doğru bakıldığında, *Platon*'dan *Hegel*'e kadar, güzel kavramının estetik spekülasyonların merkezinde yer aldığı görülür ki, bu açıdan, haklı olarak felsefi estetiğin felsefe tarihi içinde sürekli bir geleneğe sahip olduğu söylenebilir. Yani estetik'e ilişkin felsefi çabalar, estetik adı altında özel bir felsefe disiplini altında toplanmazdan önce de, çok eski bir geçmişe sahip bulunuyordu. Gerçekten de, sanattaki güzel, sanatsal güzellik bilmecesini çözmek için ikibinbeşyüz yıldan beri bitip tükenmez çabalar sarfedilmiştir. Betimleyici, çözümleyici, eleştirici-normatif ve spekülatif açılardan konuya yönelen çabalar birbirini izleyip durmuştur. Bu bilmece, çözülemezliği oranında araştırmacıları hep cezbetmiş; sanat yapıtının "gerçeklik" ile, onu seyreden (Anschauer) ile ve son olarak onu yaratanla (sanatçı ile) olan ilişkisi, sürekli ele alınmıştır. Ne var ki, güzel kavramındaki ve bu kavramın geleneksel belirlemelerindeki problematik, bugün artık değişmiş olan bir sanat tasarımı altında ele alınmaktadır. Öyle ki, Hegel'in ölümünden bu yana estetik, sadece bir güzel kuramı olmaktan çok, bizzat sanatın ne olduğuna yönelen bir sanat kuramı olarak gelişmeye başlamıştır.

Antikçağın estetik anlayışı objektivistti. Bu şu demektir: Antikçağ için güzel, insani istek, hoşlanma, yaratma ve seyirden bağımsız bir manifestasyondu. Güzel, aynı zamanda hem *iyi,* hem de *doğru*ydu. Salt, kendi başına, bağımsız (bu anlamda: objektif) olan bu doğru ve iyiye, ahlâksal veya başka türden herhangi bir sübjektif yolla erişilemezdi. *Platon* için güzel, meydana gelmeyen ve yokolmayacak, başka bir şeye dönüşmeyen, tek ve kendinde-varolan, sonsuz bir şey, en yüksek *ide* idi. Bu bakımdan *sanatın anlamı,* olsa olsa *taklit* (mimemis) olabilirdi; sanat, kendi idealini "kalokagathia" (güzel-iyi) ya erişmek olarak koymakla yetinebilirdi. Platon için güzellik, kendisinden hoşlanılan ve bizde özel bir duygu uyandıran bir şey olarak, uyumlu (harmonik) ve simetrik olanın içinde "ışır" (Philebos, 51). Ama idenin bu ışıması, insan için duyum ("aisthesis") yoluyla kavranılabilir (Phaidros, 250 B). Yani güzellik, sonuç olarak, duyumsallığa ilişkindir. Bu Platoncu konumlamanın tüm spekülatif çabaların çekirdeğinde yer aldığı görülür. Örneğin, güzel-iyi (kalokagathia) tasarımı altında, sanatın ahlâksal amaçlara da hizmet etmesi gerektiği düşüncesi kadar, güzel ve doğrunun sınırsız geçerliliğe sahip olduğu düşüncesi de, Hegel'e kadar felsefi estetiğin temel savları arasında yer almıştır. Yine bunun gibi, taklit (mimesis) de Platon'la birlikte, felsefi bir inanç olarak estetiğe yerleşmiştir. *Aristoteles,* mimesis'e, her türlü sanat etkinliğini bağlayan bir şey olarak bakar. Ama o Platon'dan ayrı olarak, sanatsal etkinliğin görünür nesnelerin taklidi değil de, "physis" deki, doğadaki yaratıcı gücün taklidi olduğunu söyleyerek, sanatta *yaratma* (poesis) ya sınırlı bir yer tanımış olur. Aristoteles için sanat, doğada tamamlanamamış (yetkinleşmemiş) halde kalanı tamamlamaya çalışan bir etkinliktir. Sanat, bu yetkinleşme ereğine, en fazla, trajedinin "kathartik" (arındırıcı) etkisinde yaklaşır. *Katharsis* momenti, geç Antikçağda *Plotinos*'ta özel bir değişime uğrar. Güzel, Plotinos için de, Platon'da olduğu gibi, "idede ışıyan şey" dir; o tanrının saydamlığıdır ve ondan, ancak ruhun arınması (katharsis) ile pay alınır. Bu estetik kavrayış, Ortaçağda da genişliğine benimsenir ve Ortaçağ,

antik kuramı daha da pekiştirmekle yetinir. *Augustinus* gibi *Aquinolu Thomas* da güzelin ölçütleri olarak, birlik, yetkinlik, uyum ve saydamlığı sayar ki, bunlar güzelin öznitelikleri olarak kabul edilirler. Thomas bu konumlama içinde Platoncu-Aristotelesçi geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Ama buna karşılık, onda güzeli iyiden ayırmak konusunda bir çabaya da rastlanır. Hatta Thomas, güzeli, duyum yoluyla hoşlanılan şey olarak şöyle tanımlar: "Güzel, kendisinden dolayı ve seyirde hoşlanılan şeydir" (pulchrum cuius ipsa apprehensio placet). Estetik seyir üzerine yaptığı bu vurgulama ile Thomas, daha sonra süjeye, süjenin sanat yapıtıyla kurduğu ilişkiye önem veren Yeniçağ estetiğine de öncülük etmiştir. Bilgi kuramını temel disiplin yapan Yeniçağda, *empirizm* de *rasyonalizm* de, bilgi kuramındaki tüm karşıt tutumlarına rağmen, sanatın güzelden kalkılarak belirlenebileceği ve estetiğin bir duyarlık çözümlemesi olması gerektiği konusunda uzlaşırlar. Empirizm için güzel, beğeni, hoşlanma, uyum duygusu *(Shaftesbury)*, yaygın (toplumsal) hoşlanma *(Burke)* ile ilgili bir şeydir. Ama empiristler için bile, güzel, yine de kendisinden pay alınan, *kendi başına* bir şey olarak anlaşılmaya devam eder. Rasyonalistler için güzel zaten kendi başınadır ve onu kavramak, rasyonel bilgiden hareketle olanaklıdır. Aydınlanmacı estetik *(Baumgarten, Boileau, Leibniz)*, güzelliği, "duyusal bilginin yetkinliği" olarak tanımlar (Baumgarten). Bu tanımlar, aslında antik geleneğin Aydınlanmacı düşüncede de devam ettiğini gösterir. *Leibniz*, estetik hazzı uyumlu (harmonik) ilişkilere göre yapılan bilinçsiz bir karşılaştırma ve oranlamanın doğurduğu bir duygu olarak açıklar ve ayrıca yine antik geleneğe uyarak, bilgelik ve erdemi öğretmede tarihin ve sanatın işlevinden sözeder.

Kant'ın "Yargıgücünün Eleştirisi" (1790) nde tüm bu eğilimler biraraya getirilir ve Kant eleştirel bir temellendirme denemesine girişir. Kant'ın üç büyük eleştirisinin sonuncusu olan bu yapıt, hoşlanma ve hoşlanmamanın, beğeni yetisinin a priori belirleyici temellerini çözümler. Kant için duygu olarak hoşlanma ve hoşlanmamayı objelerde bizim bulduğumuz bir ereklilik ya da ereksizlik tasarımı yaratır. Bu ereklilik iki nelikte (mahiyette) olabilir: ereklilik, doğayı gözleme sırasında *teleolojik yargıgücü* olarak etkiyen bir şey olarak objektiftir.

Ama o, beğeni içinde *estetik yargıgücü* olarak sübjektif ve formel görünür. Ereklilik kavramındaki bu çift yüzlülük sayesinde Kant, kendisini, estetik yargıların anadayanaklarını sorgulayabilecek durumda görür: "Estetik olan, bir objenin tasarımında yalnızca sübjektif olan, yani tasarımda objeye *değil, süjeye* ilişkinliği yapan şeydir". Bu tanımın ifade ettiği şey, "sübjektif" kavramının özel Kantçı açılımı içinde kavranabilir. Burada "sübjektif" den kastedilen şey bir bilgi değildir; tersine, o, hoşlanma ya da hoşlanmama duygusu, yani objenin tasarımına eşlik eden bir duygudur. Hoşlanma ve hoşlanmama, tasarımlanmış olan şeyin formel ereklilığini yapar. Bu ereklilik Kant'ta neden formel olarak adlandırılmaktadır? Çünkü Kant için estetik olan şey şudur: Hiç kuşku yoktur ki, beğeni yargısı seyirsel (kontemplatif) dir. Bu yargı, ancak ve sadece, tasarımlanmış şeyin süjede uyandırdığı (kışkırttığı) bir duyguya dayanır ve bu haliyle, tasarımlanan şeyin varlık, nitelik ve yararlılık taşımasına ilgi göstermeksizin verilmiş bir yargı olur. O halde, güzel, ilgiden bağımsız hoşlanmanın objesidir; yani o, kavram olmaksızın doğrudan doğruya seyirde kavranan şeydir. Ya da başka türlü ifade edilirse: "Güzellik, kendisinde bir erek tasarımı olmaksızın algılandığı haliyle ereklilik formudur". Ve "güzel, kavram olmaksızın genel olarak hoşa gidendir". Bir beğeni yargısı içinde düşünülmüş olan *genel* hoşlanma ilkesi, Kant'a göre, "bir ortak duyu koşulu altında objektif olarak tasarımlanmış bir sübjektif zorunluluktur".

Gerçi sanat yapıtları özgürce üretilmiş şeylerdir; onlar bir keyfilikten (Willkür) doğarlar; ama onlar da akıl'a dayanırlar. Bu yüzden, doğanın ürettiklerinde (örneğin arı peteklerinde) ancak sanat yapıtlarına bir benzerlikten sözedilebilir. Çünkü bir özgürlük edimi ile meydana gelmiş olan sanat yapıtı, *sanki* bir doğa ürünü gibi görünse de, ondan fazla bir şeydir; o bir *dehânın* ürünüdür, ama doğanın koyduğu kurallara göre çalışan bir dehânın.

Kant estetiğinin formalizmi çok eleştirilmiştir. Örneğin *Schiller,* bu formalizmi aşmak ister ve sanatı bir oyun, sanat yapıtını da, özgür bir ruhun kendi kurduğu bir form-madde birliği olarak görür. Ne var ki, Kant'ın temellendirmesi, ona karşı çıkanların bile yararlanmaktan vazgeçemedikleri çok önemli bir tarihsel başarı niteliğindedir. Bir kez

onun estetiği, Rönesanstan bu yana ortaya atılmış ve 19. yüzyılda en yoğun şekilde savunulmuş olan sanatın özerkliği iddiasını, ilk kez uygun bir felsefi bakış altında ele alan ve bu iddiayı uygun şekilde temellendirmek isteyen bir estetik olmuştur. Onun bilgi kuramı nasıl ki Newton fiziği üzerine bir felsefi yanıt oluşturmuşsa, estetiği de, sanatın özerkliği üzerine bir felsefi yanıt getirmiştir. Kant'ın ve onu izleyenlerin yapıtlarında, sanatı öncelikle estetik dışı amaçların hizmetinde bir şey olarak görmek isteyen, sanatın temelinden böyle bir güdüm altında olduğunu (örneğin onun çağlar boyunca süsleme -tezyinat-, büyü, v.b. gibi şeylere hizmet ettiğini savunan) köklü ve geleneksel sanat kavrayışından tamamen sıyrılma çabası görülür. Hatta bu niteliğiyle Kant estetiğinin Antikçağdan buyana bu konudaki en önemli başarı olduğu çekinmesiz ileri sürülebilir. Örneğin Kant'ın formalizmine karşı çıkan Schiller'in estetik üzerine yazılarında da, bu özerklik pekiştirilmeye çalışır: "Güzellik sayesinde, duyum sahibi insan form ve düşünceye yönlenir; ... Tin sahibi insan ise, tekrar maddeye döner ve duyumsal evreni yeniden kurar". Ve: "İnsan güzellikle ancak *oynamalıdır* ve o *ancak* güzellikle oynayabilir".

Bunu izleyen Alman İdealizminin estetiği, bu güzellik kavramını genişliğine benimsemiş ve kendi *spekülatif içerikli estetiği* içinde yeniden bu kavramı ele almıştır. *Schelling*'in romantiklerin de benimsediği formülü şuydu: "Güzellik, sonsuzun sonlu olarak kendini göstermesi"dir. *Hegel*, geleneksel güzellik öğretisini en yüksek noktasına ve sonuna kadar geliştirdi. Hegel, kendi idealizmiyle tutarlı olarak, güzelliği ide olarak konumladı. Varolan herşey, idenin kendini açmasından başka bir şey değildir ve herşey kendi doğruluğunu bu idenin varlığından, bu salt doğruluktan alır. Böylece, Hegel, sonuç olarak, Antikçağın güzellik-doğruluk özdeşliği düşüncesine dayanmış olur. Bu idenin kendini dışa vurması, açımı, diyalektik yolla olur. İdenin kendini açtığı, somutlaştığı yerlerden biri sanat yapıtıdır. Sanat yapıtında ide tinsel bir nesnellik kazanır. İşte burada "ide sadece doğru değil, aynı zamanda güzeldir. Güzel kendisini sanat yapıtıyla idenin duyusal görünüşü olarak belli eder". Ama o kendi içinde sonsuz ve özgürdür.

Bu güzel kavramı, Hegel'de ancak mutlak bir bilmenin konusudur.

O sanat yapıtını, salt sanat yapıtı olarak değil, onu aşan bir bütünsellik alanı içinde ele alır. Bu alanda seyreden ile sanat yapıtı içinde sesini duyuran tin arasında bir sentez meydana gelir. Böylece Hegel, güzele ve sanata, herşeyden önce kendi metafiziği içindeki yerleri bakımından eğilmiş olur. Gerçekten de o, herşeyin birbirine sımsıkı bağlandığı kendi sistemi içinde, güzeli, başka hiçbir şeyle ilgisi bulunmayan bir konumda görmeyi anlamsız buluyordu. Hegel'in mutlak idesi hipostazlaştırılmadığı sürece, bu idenin felsefi bakımdan yorumlanması zorunlu olan içeriğinin tarihsel oluşumlardan başka bir şey olmadığı düşünülebilir. Öyle ki, günümüzde *Adorno,* güzel kavramındaki tarihselliğe değinerek, estetik araştırmaların yeniden sanatın neliğine yönelmesi gerektiğini savunmaktadır.

HEGEL'DEN SONRA VE GÜNÜMÜZDE ESTETİK

Alman İdealizminin dağılmasından sonra, bir bütüncül plana dayanarak felsefi binalar inşa etmekten kaçınma isteği estetik araştırmaları da etkilemiştir. İdealist estetiğe ilk tepkilerden biri, Johann Friedrich *Herbart* (1776-1841)ın estetik formalizminden gelmiştir. *R. Zimmermann,* Herbart'ın estetik formalizmini izleyerek, güzelin, tasarımlar (uyum, simetri, ritm, v.b.) arasındaki formel ilişkilerden dolayı hoşa giden şey olduğunu belirtmiştir. Gustav Theodor *Fechner* (1801-1887), spekülatif estetiğe karşı bir "aşağı estetik", yani deneysel temellere dayalı bir estetik geliştirmeye çabalamıştır. Bu gelişmelerin etkisiyle estetik, yavaş yavaş bir "uygulamalı psikoloji" *(Lipps)* olarak da görülmeye başlanmıştır.

20. yüzyıl estetiği, başlangıçta empirist çıkışlıdır. Bazen seyredenden (estetik süje) bazen de sanatsal yaratmadan yola koyulan kuramlar ortaya atılmıştır. Örneğin *Nietzsche*'nin izinde gidenler biyolojik temelli sanat kuramları geliştirmişler; *Groos* sanatta özel bir oyun formu görmüş, *psikoanaliz*den etkilenen kuramcılar, sanatı, cinsel doyumu fantazi içinde simgesel yoldan karşılayan bir ikame biçimi saymışlardır. Psikolojik ağırlıklı araştırmalar içinde şunlar vurgulanmıştır: Sanat, psikolojik yaşamın temel ihtiyaçlarının doyumu olarak geçerlidir *(Volkelt);* sanat "bilinçli bir kendini aldatış"tır. *(K.*

Lange); sanat bir "duygusal doyum"dur *(Müller-Freienfels).* Psikolojist estetiğin en önemli temsilcisi *Theodor Lipps* de şunları öğretir: Estetik yaşantı, "özdeşleyim" (Einfühlung)e dayanır. Ben bu edimle kendi duyusal etkilenimlerimi sanat yapıtının içine taşırım. Öyle ki, "estetik hoşlanma, objektifleşen kendinden-hoşlanmanın duyumudur". Ama estetik yaşantı, aynı zamanda sanatsal yaratmanın "içten taklidi" de olabilir. Bu gibi kuramların çoğu içerik sorununa fazla eğilmediklerinden formalist kuramlar sayılabilirler. Formalist ve aynı zamanda normatif bir kuram da Yeni-Kantçı estetiktir *(H. Cohen, J. Cohn).* Yeni-Kantçılara göre "estetik değer bir gereklilik karakteri taşır."

Günümüzde felsefi estetiği çözülmeye doğru götüren bir olgu da şudur: Bir zamanlar felsefenin çözmeyi denediği estetik problemlerin çözümünü üstlenen bir çok disiplin ve bilim ortaya çıkmıştır; Sanat bilimi (Kunstwissenchaft), filoloji, özellikle empirik sosyoloji ve son olarak Marksist kuramlar. Tüm bu çabalara, parçalı kalsa da aydınlatıcı çözümlemeler ortaya koyduklarından ötürü çok şeyler borçluyuz. Bu çözümlemeler, parça parça estetik alana taşınmakta ve bunlar hermeneutik yöntemlerle birleştirilmeye çalışılmaktadır. Ama tüm bunları sanat üzerine özgül belirlemeler olarak geçerli saymak gerekir.

Bu gelişmelere karşılık, kıta Avrupası felsefesinin bir bölümünde, estetiği yeniden metafiziksel yoldan temellendirmek denenmiştir. *Benedetto Croce* (1866-1952)nin bu denemesi oldukça ün kazanmış ve etkili olmuştur. Croce, kendi tin felsefesi içinde sanatı "sezgici bir etkinlik" ve güzelliği, mutluluk veren bir ifade (Expression) olarak anlamıştır. Sanat yapıtı ise, içten gelenin ifadeye dökülmesidir (expression) ve öbür yandan içten gelenin bir yeniden-yapımı olan bu ifadenin kendisi, seyreden (estetik süje) için duygu-uyarıcı bir obje (Reizgegenstand) olma işlevi taşır. Bu yüzden sanat yapıtı, hiçbir şekilde bir şeyin, bir izlenim ya da etkilenimin taklidi değildir; tam tersine o, bizzat bir ifade, dışa vurulmuş bir şey (bu anlamda; artık tinsel bir nesnellik kazanmış şey) olarak, tamamen bireysel bir gerçeklik taşır.

Günümüzde hem kültür tarihi, hem de felsefi açıdan birlikte sürdürülmekte olan estetik çalışmaları, daha çok *fenomenoloji*

çevresinden çıkmaktadır. Burada *Moritz Geiger, Max Scheler* ve ama özellikle *Nicolai Hartmann*'ın adları anılabilir. Hartmann, "Estetik" (1953) inde, konuya tamamen ontolojik açıdan yaklaşırsa da, fenomenologların betimleyici çözümlemelerinden çok büyük ölçüde yararlanır. Ama, bakma (Betrachtung), seyretme (Anschauung) ve haz alma (Wohlgefallen) edimlerini derinliğine ve zengin biçimde çözümleyen psikolojist ve daha sonra fenomenolojist estetiğe karşı Hartmann, estetik objenin yapısını derinliğine çözümlemeye girişir. Ne var ki, o, bu konuda kendi ontoloji öğretisinin temel tasarımlarına bağlı kalır ve bu temel tasarımlardan yola çıkarak estetiği bir "sistem"den hareketle kendi içinde birlikli bir alan olarak kurmayı dener. *Martin Heidegger'in* büyük tartışmalara yol açan sanat yorumu ise, dayandığı temel bakımından fenomenolojik çıkışlıdır. Heidegger için sanat "doğruluğun yapıta konması" (Ins-Werk-Setzen der Wahrheit), kendisinde sadece "yapan" değil, hatta aynı zamanda gerçekleyen, "doğrulayan" olma özelliklerinin birarada bulunduğu tarihsel varlığın saklı anlamının açımı (Offenbarung)dır.

Heidegger'in bu tezleri, geleneksel estetik tasarımlarla köktenci bir karşıtlık içindedir. (Günümüzde *K. Löwith* Heidegger'in varlık ve tarihsellik kavramları üzerine bir eleştiri geliştirmiştir).

SANATIN ÖLÇÜTLERİ VE OLABİLİRLİĞİ

Sanatın ölçütlerinin ne olduğu, hatta onun olabilirliği, her zaman felsefi düşüncenin konusu olmuştur. İdealist estetik, romantik bir sanat kavrayışından hareketle sanatın olabilirliğini ve özerkliğini temellendirmek istemişti. Günümüzde ise sanatın özerkliği ve özgünlüğü (orijinalitesi) konusunu bir problematik olarak gören çoğu parçalı yeni estetik araştırmaların sayısı artmaktadır. Hatta günümüzde sanat kavramının geleneksel anlamının tamamen değişmesine yol açan bu tür araştırmalar, felsefi estetiğin en önemli bölümünü oluşturmaktadır. Örneğin *Walter Benjamin,* günümüzde sanat yapıtlarında sınırsız sayıda mekanik yeniden üretim (Reproduktion) yoluyla ortadan kalkmakta olan ve giderek kalkan şeyin ne olduğunu sorgulamıştır. Benjamin'e göre, ortadan kalkmakta olan şey, sözcüğün en sağın anlamıyla

"özgünlük" tür. Yeniden-yapım, sanat yapıtının özgünlüğünü yapan ana ögeyi, "burada ve şimdi olma" yı ortadan kaldırmaktadır. Yani sanatın biricik ve zorunlu ölçütü olarak özgünlükten sözetmek artık olanaksızlaşmaktadır. Mekanik yeniden-yapım olanaklarının hızla artmasıyla, sanatın olabilirliğini yapan şeyler de durmadan artan bir aşınmaya uğramaktadır. Buna bağlı olarak *Th. w. Adorno* da, sanatın içerik bakımından problematik olduğuna işaret etmektedir. Adorno için, bu yolla ortaya çıkan bunalım, sadece sanat kavramının kökünden değiştirilmesini gerektirmekle kalmamaktadır; daha çok, sanatın kendi başına olabilirliği (özerkliği)ni soru konusu yapmamızı gerektirmektedir.

Son olarak, günümüzde iyice parçalandığı görülen geleneksel sanat kavrayışı karşısında tutumumuzun ne olacağı sorusu, estetiği tamamen yeni sorunlara sürüklemektedir. Örneğin sanat yapıtlarının yorumlama konusu olabilmeleri, hatta onların ancak yorumlanabilir şeyler olmasındaki zorunluluk, sanat yapıtlarının hiç de zaman-üstü şeyler olmadıkları sonucunu doğurur. Tersine, sanat yapıtları, kendi özel tarihleriyle oluşmuş şeyler olarak, objektif olarak durmadan değişirler. Bu tezler hiç kuşkusuz ciddiye alınması gereken tezlerdir. Özellikle de, sanatın asla kendi başına bir manifestasyon olmadığı, tersine onun daima bir anlayıcı açımlamaya ihtiyacı olduğunu ileri süren tartışmalı hermeneutik tezleri de dikkate almak gerekir. Örneğin açımlama olanaklarının çokluğu, bir sanat yapıtının büyüklüğü için bir ölçüttür. Ama mümkün tüm açımlar (yorumlar) toplamının bir sanat yapıtının objektif ve değişmez (zaman-üstü) varlığını verdiğini kabul etmek de pek akılcı bir şey olmaz. Çünkü gerçekte, böyle bir yorumlar toplamı (örneğin Hamlet yorumlarının bir toplamı) yoktur ve üstelik her yorum, belli bir tarihsel dönemin yorumu olmakla bağlıdır. Bu yüzden sanat yapıtları asla tüketilemeyecek olan açık boyutlara sahiptirler. "Mümkün yorumlanabilirlik boyutu", sanat yapıtını kendi başına varolan bir şey, özerk bir varoluş olmaktan koparmaktadır. Ama bu boyut, sanat yapıtına dıştan taşınmış bir şey de değildir; çünkü sanat yapıtında böyle bir özellik olmasaydı, onun ne olduğu anlaşılamazdı. Öbür yandan sanat yapıtı, içerdiği bu boyut dolayısıyla, her yorumla bir değişikliğe uğrar ve kuşkusuz bu değişiklikle birlikte, aynı zaman-

da sanat yapıtının değerlendirilme şekli de değişir. Kendisini sanatın niteliği konusunda salt formel saptamalarla sınırlamak istemeyen bir kişi, bu değer sorununu bir yana atamaz. Böyle bir kişi, sanat yapıtının tarihselliğini ve değişebilirliğini kabul etmek ve zaman-üstü güzel, zaman-üstü doğru gibi kavramları sürekli eleştiriden geçirmek zorundadır.

KAYNAKLAR

GEIGER, M., *Zugaenge zur Aesthetik,* 1928 (Tomris Mengüşoğlu tarafından *Estetik Anlayış* adıyla çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, 1985 -çev-)

HARTMANN, N., *Aesthetik,* 1953

HEGEL, F.G.W., *Vorlesungen Über die Aesthetik,* 1835 (*Estetik* adıyla Nejat Bozkurt tarafından kısmen çevrilmiştir, Say Yayınları, 1987 -çev-)

HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerks,* in: Holzwege, 1950

Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1951

Journal of Aesthetics and Art Criticism, Cleveland

KANT, I., *Kritik der Urteilskraft,* 1790 (Bkz: E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Ün. Ed. Fak. yayını, 1988, 6. Bölüm, -çev-)

LOTZE, H., *Geschichte der Aesthetik in Deutschland,* 1868

LUKACS, G., *Beitraege zur Geschichte der Aesthetik,* 1954. (Bkz: G. Lukacs, *Estetik,* 3 cilt, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınları, 1988, -çev-)

SCHILLER, F., *Über die aesthetische Erziehung des Menschen,* 1794

Çevirenin notu: Türkçede estetik üzerine, başta "Estetik" olmak üzere, İSMAİL TUNALI'nın eserlerine başvurulabilir.

ESTETİK

FRITZ HEINEMANN

GENEL

Estetik, öbür felsefe disiplinlerine oranla oldukça genç bir disiplindir. Sözcüğü ilk kez, Alman estetiğinin kurucusu *A. Baumgarten* (1714-1762) kullanmıştır. Ancak Baumgarten sözcüğü iki anlamda kullanmıştır: 1. Aşağı basamaktaki bilgisel olanak, yani *aisthesis* (duyum), 2. bugün "estetik" olarak adlandırdığımız disiplin. Sanat hakkındaki düşünce çabaları, hiç kuşkusuz Eskiçağdan beri şairler, sanatçılar, filozoflar tarafından bir estetik tarihi oluşturacak kadar hep sürdürülegelmiştir. Ama bu düşünce çabalarından ilk kez bağımsız bir disiplin çıkartanlar 19. yüzyıl filozofları olmuşlardır. Bu filozoflar estetiği *güzelin bilimi* olarak anlamışlar ve *bu* güzeli ve onun doğasını temellendirmenin olanaklı olduğuna inanmışlardır. Onlar genellikle estetiği kendi sistemlerinin bir parçası haline getirmişler ve onu kendi sistemlerinin ilke ve yöntemleri altında belli bir duyusal-duygusal ilkeye (*Croce*'de sezgi, *Cohen*'de saf duygu, *Lipps*'de Einfühlung-özdeşleyim-) göre düzenlemişlerdir.

YENİ DURUM VE YENİ SORUNLAR

Bu denemeler tek tek ne denli ilgi çekici iseler de, bütünden bakıldığında başarısızdırlar. Biz kendimizi bu denemeler karşısında tamamen yeni bir durum içinde görmekteyiz. Güzelin doğasını bir felsefe disiplini içinde temellendirmeyi istemek anlamsızdır; çünkü *böyle* bir güzel, kendi başına güzellik diye bir şey yoktur. Dil eleştirisi bize, "güzel" sözcüğünün hiç de tek anlamlı olmadığını öğretmiştir. Öyle ki, artık biz, klasik güzellik idealini ve geleneksel felsefi sistematiğin bu konuda getirdiği keyfi sınırlamaları bir kenara bırakmak zorundayız. Sanat ya da sanatlar, tüm insanların ve tüm insan topluluklarının ya-

rattıklarıdır. Öyle ki, bugün karşımızda, tüm insanlık tarihi boyunca her çağın ve her insan topluluğunun sanatsal yaratıları olağanüstü bir zenginlikle, asılları veya yeniden-üretimleri (Reproduktion) ile ilgimize açık durmaktadır. 20. yüzyıl estetiğinin çıkış noktası, herşeyden önce bu malzemenin incelenmesi olmalıdır. Böyle bir estetiğin soracağı sorular da şunlar olabilir: Sanat nedir? İnsan neden bir sanat yapıtı yaratır? Bir sanat yapıtını öbür insani ürünlerden ne ayırır? Sanatsal hoşlanma nerede ortaya çıkar? Sanat fenomenleri için verilecek yargılarda hangi ölçütler geçerlidir?

Sanat, bizim yarattığımız, dolayısıyla bizim kavrayışımıza geçişli olan bir şeydir. Ama sanat uğraşı, aynı zamanda, bizi doğanın derinliğine bir kavrayışına doğru sürükleyen bir uyarıcıdır da. Sanatçının kendisi bir doğadır ve o kendisini çevreleyen evren ile bağlantı içinde yaratır. Öyle ki, biz bu yol üzerinde, doğal güzelliği kavramayı da umabiliriz. Buradan yola çıktığımızda, güzel diye *tek* bir estetik değer değil, tersine kendi tarzı içinde bir çok değer; Greklerinki gibi bir tek olgun sanat değil, tersine kendi tarzı içinde pek çok olgun sanat (Örneğin, Mısır, Çin, Bizans sanatı ve modern sanat) olduğunu saptayabiliriz. Bunun gibi estetik de pek çok görünüm içindedir. Örneğin *metafiziksel* olarak estetik, çeşitli güzellik basamaklarını bir mutlak güzel idesi altında ele alıp izleyen bir disiplin olarak anlaşılabilir (Platon). *Psikolojik* olarak estetik, aslında bir uygulamalı psikoloji olarak görünür ve örneğin estetiğin özdeşleyim (Einfühlung) üzerinde temellendirilebileceği (Lipps) ve bu özdeşleyime bağlı bir soyutlamanın estetiğin konusu olduğu (Worringer) söylenebilir. *Fenomenolojik* olarak, estetik beğeni problemi estetiğin başat problemi sayılabilir (Geiger). Ama estetik denen disiplin, bir *değerler problematiği* açısından da görülebilir ve estetiğin ana konusunun estetik değerler ve daha genelinde değer yargıları olduğu söylenebilir. Örneğin *semantikçiler,* son olarak göstermişlerdir ki, "güzel", "çirkin", "hoş", "yüce" gibi estetik terimler çok anlamlıdır ve bu konuda öncelikle bir dil çözümlemesine gerek vardır ve böyle bir çözümleme sonunda, bu terimlerin aslında belli değer yargılarını ifade ettikleri görülebilir. Öbür yandan *sosyologlar,* sanat yapıtına, yaratıcısının bireysel ürünü olduğu kadar, toplumsal yapıya bağlı ve aynı zamanda ondan çıkan bir toplumsal ürün olarak bakarlar.

Tüm bu bakış tarzları ve yöntemler, mutlaklaştırılmadıkları sürece, kendi açılarından kısmi bir doğruluk taşırlar. Ama, bizi sanatı kavrama konusunda bazı temel noktalara götürecek bir yol bulmayı denerken, yine de tüm bu tarz ve yöntemlerle elde edilmiş olan sonuçlardan yararlanmak gerekir. Buna göre, bizim temel sorumuz şu olacaktır: Sanat nedir? Bu soruyla işe başlamak için, de, aynı zamanda şunu sormak gerek . "Sanat" sözcüğünün çeşitli dillerdeki anlamı nedir? Eski yükse Almancada "Kunst" (sanat) sözcüğü "Kenntnis" (bilgi)den gelir ve aynı zamanda işbilirlik, beceri anlamlarına da sahiptir. Aynı sözcük eski Sakson dilinde de benzer anlamlara sahiptir. Bu kök Got ve İngiliz dilinde yoktur ve onun yerine "Art" almıştır. Art'ın iki anlamı vardır: 1. beceri, hüner (skill), 2. bir beceriye, hünere dayalı olarak yapımı gerçekleştirilen şeyleri öğrenme ve öğretme tarzları. Almancadaki "Kunst", İngilizdeki "fine arts" (güzel sanatlar)a karşılık olabilir. "Art", Latince "ars"dan gelir ki, daha çok, bir kurala bağlı insani etkinliğin biçim ya da tarzı, genel olarak, maharet, üslûp, beceri, daha özel olarak da el becerisi, işleme, zanaat ve bilim anlamlarına gelir. Görülüyor ki, "ars" deyimi ne sanat sözcüğüyle sınırlıdır; ne de onun bilime karşıt bir anlamı vardır. O, bir sanat ya da bilimin temelinde yatan kuralları ifade eder; örneğin retorik için gramer bir "ars"dır. Böyle bir dil çözümlemesi ile sanatın anlamının çözümlenmesine ne gibi bir katkı getirilebilir? Hiç kuşkusuz bir dil çözümlemesi sanatın ne olduğunu bize asla veremez. Ama sanat fenomeninin asla ihmal edilmemesi gereken bir açıdan görülmesini de sağlayabilir. Bu açıdan bakıldığında görünen şudur: Sanat, yapabilmekle, beceri ile, zanaatla, kurallı eylemle ilgilidir ve giderek tüm insani etkinliğin temelinde yatan bir şeye bağlıdır. Bunu saptadık mı, artık etkinlik olarak sanat ile ürün olarak sanat arasına bir farklılık koyma gereği ortaya çıkar.

ETKİNLİK OLARAK SANAT

Bu ayırımı yaptık mı, sanattan önce etkinlik olarak sözetmek zorunda kalırız. O zaman soralım: Özel olarak "sanatsal etkinlik" diye bir şey var mıdır? Bu soru, sanatın teknik yanıyla ilgili değildir. Çünkü açıktır ki, örneğin desen çizmek, resim ya da beste yapmak, belli bir

teknik bilgi ve beceri gerektirir. Bu yüzden sorumuz daha çok, insanda "sanatsal yaratıcılık" adı verilen bir temel işlevin, dil ya da düşüncenin belli bir basamağında ortaya çıkabilecek böyle bir işlevin bulunup bulunmadığıdır. Örneğin insanları sanat yaratıcısı hayvan olarak da görebilir miyiz? Hayır. İnsanda, örneğin dil ve düşünce gibi temel ve karakteristik sayılabilecek şekilde bir sanatsal etkinlik yoktur. Herkes dile ve düşünceye sahip olmakla birlikte, herkes sanatçı değildir. Öte yandan, sanatçı da, her insanda bulunandan apayrı şeylere sahip kişi de değildir. Ama o, insanların sahip oldukları yeteneklerden bazılarına daha yüksek oranda sahiptir ve o ayrıca, bu yeteneklerini belli bir tarz içinde bütünleştirme gibi bir yeteneğe de sahiptir. Sanatsal yaratıcılığın, düşünce ve dil gibi herkeste bulunmayan bir şey olması, belki bir eksiklik olarak görülebilir, ama o aynı zamanda düşünce ve dil karşısında bir üstünlüğe de sahiptir. Çünkü sanat, dilde ve düşüncede parça parça görünüme çıkan, ama aslında parçalanmaz bir bütünlüğü olan insan tininin yaratıcılığının ürünüdür.

Öyleyse, sorumuza, yani "sanat nedir?" sorusuna ilk yanıt şudur: Bir etkinlik olarak sanat, insan yaşamının bir temel hareketi, bir boşalma alanı, bir mecrâsıdır. İnsan yaşamı (istenirse "insan ruhu" ya da "insan tini" densin) bir iç enerjiyle bu mecrâdan boşalır ve bedenin duyusal veri içeriğinden kalkarak bir etkinlik geliştirir. Bu etkinlik, insanın bedensel, psikolojik ve tinsel tüm olanaklarını kullanır. Bu haliyle sanat, yaşamın toplu karakterine bağımlıdır. Onun temel özelliği, bir bütünlük karakteri taşımasındadır. Bu yüzden o, ancak yaşama ilişkin bir kişi bütünlüğünden çıkan şeylerle gösterilebilir; o, bilimlerin yaptığı gibi bir parça-alan olarak objeleştirilemez.

Ne var ki sanat, tüm bu enerjileri, her zaman değişen yeni bir zemin üzerinde bütünlüğe sokar. Örneğin, sık sık, sahip olduğumuz duyumların aslında *tek* bir duyum olduğunu, bu duyumun sinir sistemi ve insan bedenindeki organlarca bölündüğü hakkında hipotezler ileri sürülür. Ben buna şunu eklemek istiyorum: Tasarımlama, fantazi ve anımsama da, aslında aynı temel güçten çıkan üç ayrı ışındır ve bizlerin geçmiş, bugün ve gelecek dediğimiz şeyler, bunların ortak çalışmasının ürünüdür. Algıları, tasarımları veya salt imgesel şeyleri, yani tek tek tasarımlama, fantazi ve anımsamaya maledilen bu şeyleri

tek bir kuruluş içinde kavrama, işte sözünü ettiğimiz bu tek güçten dolayıdır. İşte sanatçı, bu kurucu-kavrayıcı güce dayanarak, tasarım, anımsama ve fantazide parçalanmış olan bu şeyleri birleştirerek anlamlı şekiller elde etmeye çalışan kişidir. Ama tabii ki, her sanatçı bunu kendi özel perspektifi altında yapar.

Bu nedenle "sanat nedir?" sorusuna ikinci yanıtımızı şöyle veriyoruz: Etkinlik olarak sanat, insan tininin vazgeçilmez bir denemesidir. O, mevcut malzemeden (içerikten) bir düzen ve şekile (Gestalt) yükselme hamlesi, yani bir kurma ve şekil verme girişimidir. İnsan, sanatta bir evren yaratır veya daha doğrusu, kendi kurduğu bir tarza göre kendi evrenlerini yaratır.

Her iki yanıtı birleştirirsek şöyle diyebiliriz: Sanat, insan tininin bir iç enerjiyle ve bütüncül biçimde dışavurumu olduğu kadar, bir kurma ve şekil vermedir. Burada bilinçli ve bilinçsiz etkinliklerden sözedilebilir. Ne var ki, ben içkin ve otonom sanat ayırımını yeğliyorum. Birincisi, yani insan tininin bir iç enerjiyle dışavurumu olarak sanat bilinçsiz etkinliklere bağlıdır. İkincisi, yani özel şekil vermelere, kurmalara elveren etkinlik ise otonomdur. Bu ayırım, hem doğa ile sanat arasındaki ilişkiyi, hem de sanatın kendine özgülüğünü açık kılar. İçkin sanat hayvanlar âleminde de vardır. Eskiler, insanın hayvanların sanatsal etkinliğini taklit ettiğine inanırlardı. Onlar hareket sanatında (dans, bale), yapı sanatında ve müzikte, arı kovanlarının, örümcek ağlarının, kuş yuvalarının ve kuş cıvıltılarının taklit edildiğini söylemişlerdir. Gerçekten de doğa, çiçeklerde, yaprak, koza ve meyvalarda ve özellikle kristallerde sanatçı gibi davranmıştır. Biz tüm bunları neden güzel diye adlandırıyoruz ve onlara karşı estetik bir sevgi duyuyoruz? Çünkü onlar forma sahiptirler; çünkü doğa, belli koşullar altında en az etki ilkesine göre basit çözümler bulmuş ve böylece madde üzerinde bir zafer kazanmıştır.

OYUN OLARAK SANAT

Doğadaki herşey sanki bir oyunmuş gibi görünüyor ve doğa kendisini sanata yine böyle açıyor. Çünkü sanat da bir oyundur. Bunun böyle olduğunu daha dilde görebiliriz. Biz keman, piyano, flüt oyun-

larından, görsel oyunlardan sözederiz (Almancada "enstrüman çalmak" fiili yerine "enstrümanı oynamak" fiili kullanılır -çev.-). Bu oyun karakteri çok önemlidir. O, içkin ve otonom sanatı birbirine bağlar ve her iki sanat, biyolojik ve antropolojik bakımdan birbirlerine oyun yoluyla derinden bağlanırlar.

J. Huizinga, derin anlamlı kitabı *Homo Ludens* (1944) de, insanın aslında oynayan hayvan olduğunu, kültürün bile bir oyun olarak meydana çıkıp geliştiğini ileri sürüyor. Öyle ki, toplumsal yaşamın birbirinden en ilgisiz alanlarında bile, örneğin arkadaşlar arasındaki dostça bir kâğıt partisinden, geleneklere, savaş kurallarına ve giderek felsefeye kadar, yaşama formlarının oyundan çıktığını savunuyor. Sanat tarihinden gelme bir kültür tarihçisi ve filozofu olarak Huizinga'nın belirttiklerinde kuşkusuz kısmi bir doğruluk vardır. Kısmidir, çünkü gerçekliğin bütünü, böyle tek yanlı temellendirmelere izin verilemeyecek kadar karmaşıktır. Ama Huizinga şurada haklıdır: Tüm insanlara maledemezsek de, sanatçı, büyük ölçüde oynayan hayvandır. Kedi, köpek gibi hayvanlar tutkulu bir biçimde oyun oynarlar ve ayrıca oyunun nereye kadar gidip kavgaya dönüşeceğini de çok iyi kestirirler. Biyologlar, hayvanlar âlemindeki bu oyun karakterini zaten bilmektedirler.

Sanat bakımından oyun, gündelik yaşamı ve onun bağımlılıklarını aşan bir sfere erişmenin ilk adımıdır. Oyun, gündelik yaşamı ve onun içeriksel kaygılarını bilerek gözardı edip onların üstüne yükselmeyi ve hoşlanmayı sağlar. Ama buna karşılık aynı oyun, oyuna katılanları tamamen kendi kurallarına uymaya zorlar. Bu kurallarla özel *oyun alanları* ve *oyun zamanları,* yani ritmler, düzenler oluşur ki, bunlar daha sonra bilinçli olarak belirlenip formüle edilinceye kadar, başlangıçta bilinçsizce konulmuş olurlar. Bu oyun karakteri, objesiz sanatlarda (dans, bale), eskrim gibi, parasal bir yarar gözetilmediği sürece sporun her türünde egemendir. Buna karşılık otonom sanatta oyun çok daha derin bir kaynaktan çıkar. Ruhumuz da oynar. Düş, tasarım ve anımsamalarla oynanan bilinçsiz bir oyundur ve bu yüzden o ilk şairdir. Düş görmek demek, içimizdeki şairin konuşması demektir. Düşte, tinin derin ama bilinçsiz bir dışavurumu söz konusudur. Biz düş sırasında serbestçe geçmişi, bugünü ve geleceği birbirine katıştırır,

çok uzun zamandan beri unutmuş olduğumuz yaşantılarımızı belleğimize davet eder, yaşayıp yaşamadıklarını ayırdetmeksizin ölülerimizle konuşur, onları hiç beklenmedik durumlarda karşımızda buluruz, v.b. Düş bir çeşit cinnet, anlamsız bir oyun gibi görünür. Düşün anlamı, ancak psikoanalitik çözümlemelerle ortaya çıkartılabilir. İrrasyonel ve saklı anlama sahip şekiller meydana getirdiği için, düş, yaratmanın ve özellikle sanatsal yaratmanın babası sayılabilir. Jean Paul, düşü "yaratmanın manastırı", "yaratmanın anayurdu" olarak adlandırmıştır. Ne var ki, burada yine içkin ve otonom sanat arasındaki ayırımımızı anımsamak gereklidir. Biz düşte kendi korkularımız, umutlarımız ve tasarımlarımızla kendi kendimize bir oyun oynamaktayızdır. Oysa büyük bir şair, sahip olduğu tüm tinsel güçleri bilinçli bir şekilde kullanarak, aynı korku, umut ve tasarımlarla oynamaktadır. Ama ilişki önemlidir ve bu yüzden Jean Paul, sanatın doğal kökenini sadece ve sadece insan ruhunda bulmakta haklıdır.

Oyun etkinliği sanatçıda en yüksek noktaya varır. O, doğanın ve tarihin, gerçekliğin ve imkânın, bu dünyanın ve öbür dünyanın, bu arada hatta "bilgisel güçlerin, kurgucu gücün ve anlığın tüm içerikleriyle" (Kant) oynar. Ya da Schiller'in dediği gibi, maddeye ve forma ilişkin her şeyle oynar. Bu başına buyruk çaba, tinin sahip olduğu tüm etkinlik ve içerikleri de serbestçe etkiler. Örneğin Euripides'in "Helena" oyununda tüm tarihsel geleneğe aykırı olarak işlemiş olduğu gibi, Truvalı Helen, tanrıça Hera tarafından imal edilmiş bir hayalettir ve gerçek Helen Mısır'da yaşamıştır. Euripides böylece sadece hoş anlamlı-eğlendirici bir komedi yaratmış olmakla kalmıyor, hatta aynı zamanda daha çok, pek "ciddi" olarak, kuruntular uğruna kendilerini kanlı bir savaşta kurban edebilen insanların budalalığını da bize gösteriyor. Grek şairi, bu "oyun"unda kuşkusuz mitosu kullanmıştır, ama tanrıların ve insanların nasıl da birden değişiverdiklerini işlerken, aynı zamanda bu mitoslar üzerine romantik bir "ironi"de geliştirmiştir. Kısacası, otonom sanatta oyun herhangi bir biçimde olabilir; o seslerle, renklerle, biçimlerle, sözcüklerle ya da başka şeylerle kurulabilir. Aslında hâlis bir sanat yapıtı, bir oyun olsa da, bizde bir gerçeklik duygusu uyandırmayı başaran sanat yapıtıdır ve hatta böyle bir yapıt, oyun ve gerçeklik arasındaki gerginliği ortadan

kaldırır. Ama oyun olarak sanat, ne var ki gerçekliği zorlayamaz ve öbür yandan gerçeklik tarafından da zorlanamaz. Örneğin, o ne didaktik olabilir, ne de ahlâksallaştırılabilir. Her insani şey gibi oyun da pekala kötüye kullanılabilir. Gerçek bir sanatçı, ne kendinden beslenen bir oyuncu olmalıdır, ne de onun yapıtı bize gerçeklik duygusu aşılamayan bir salt oyuna ve ahkâmcılığa saplanıp kalmalıdır.

SANAT VE YAPABİLMEK

Ne yazık ki, bugünlerde sık sık unutulan bir şey, sanatın bir"yapabilmek"ten çıktığı olgusudur. Günümüzde soyut sanat, artık hiçbir şey yapamayanların ardına gizlendiği bir etkinlik olarak yanlış anlaşılabilir. Buna karşılık şunu belirtmek gerekir: *Sanat yapabilmektir. Doğal yapabilme* (yetenek) diye bir şey vardır. Bazı çocuklar önceden hiç bir eğitimden geçmeden dans edebilir veya şarkı söyleyebilirler. Onlara, hareket formlarını ve ritmleri doğal olarak kapma gibi bir yetenek bahşedilmiştir. Bu yetenek büyük sanatçılarda doğuştan vardır ve asla sonradan edinilmiş değildir. Doğa da *yapabilir,* hatta o kendi yapabilme gücüne sınırsız olarak sahiptir. Doğadaki formların erişilmez zenginliğini veya Mozart gibi bir hârika çocuğun sahip olduğu güçleri gözümüzde canlandırmak bizim kavrayış gücümüzü aşar. Tabii bunun yanısıra insanları hayvanlar âleminde efendi kılan bir *öğretilmiş yapabilme* de vardır. Süreç içinde insan, ellerini serbest hale getirmiş, böylece durmadan artan bir hızla ve beceriyle çeşitli araçlar yapıp kullanmışur. Elc bu kadar övgü düzülmüş olmasının nedeni bu olmalı. Ama elin serbestleşmesi sadece araç yapımına yol açmamış, özel sanatlara da olanak doğmuştur. (Çin'de resim sanatının da kaynağını oluşturmuş olan) yazı, plastik sanatlar, mimarlık ve müzik, elin serbestleşmesinin olanaklı kıldığı şeylerdir.

Sanat ve (zanaatı da içermek üzere) el işi, hem farklı, hem de birbirlerine bağlıdırlar. Andre Malraux, sanatçı formlar üretir, el işçisi (zanaatkâr) ise mevcut formları yeniden üretir, demişti. Tersine, sanatçı formları yeniden üretemediği gibi, el işçisi de yeni formlar yaratamaz. Gerçek bir sanatçı el işçiliğini esaslı olarak kavramak zorundadır. O, el işçiliğini bir yardımcıya veya makineye de bırakamaz. Bu yüzden, ku-

ramsal olarak sanat ile zanaat arasında kesin bir ayırım yapılırsa da, bu ayırım asla kesin değildir ve bu ikisi daima birbirlerine geçmiş haldedirler. Sanatçı, herşeyden önce tam bir zanaatkâr veya teknisyen olmayı başarmak zorundadır.

Bu bağlamda sanat-teknik ilişkisi özel bir problem olarak ortaya çıkar. Hep belirttiğimiz gibi, bir sanatçı, işleyeceği malzemeye, uygun bir teknikle egemen olmak zorundadır; hem genel hem de özel bir tarz olarak. Örneğin bazı ustalar ve bazı sanat okulları tekniklerinin gizini açmamışlardır (piramitleri yapanlar, Ortaçağın vitray ressamları, Van Eyck Kardeşler, Segentini). Sanatçı da bir teknisyendir. Ama sanatçı her zaman, tekniğinin kölesi değil efendisi olmak durumundadır. Sanatçıda teknik yan ağır basarsa, teknik yabancılaşma dediğimiz şey ortaya çıkar, onun yapıtı basmakalıp (stereotip) hale gelir ve teknik onun için bir engel olmaya başlar; yapıtı gitgide yaşamını yitirir, boşalır. Kısacası teknik, sanatçı için sadece belirli bir araç olarak hizmet görmelidir.

ESTETİK DENEY

Estetik olan şey, insani deneyin özel bir formunda ortaya çıkar. Özgül ve varoluşsal bir deneye dayanmadığı sürece, sanat içi boş bir şey olarak kalır. Bu varoluşsal deneyin yerini ne duyup-işitmeler, ne de öğrenme alabilir. Bunun gibi, bu varoluşsal deney ne araştırma yoluyla dıştan elde edilebilir, ne de kuramsallaştırılabilir. O ancak kendi kendimizi araştırma yoluyla elde edilir.

Kuşkusuz bununla, sanat yapıtlarının salt biyografik veya salt kişisel yaşantıya bağlı (bu anlamda tarihsel) şeyler olarak yorumlanmaları gerektiği de öğütlenmiş olmuyor. Heine şöyle yazmıştı; "Bana en fazla acı veren şeylerden birisi, şiirdeki anlamın, yazarın geçmişinden (tarihinden) kalkılarak açıklanmak istenmesidir. Bizim geçmişimizin dışa yansıyan görünümü ile kendi gerçek içsel geçmişimiz birbirlerine o kadar seyrek uyarlar ki! Hele bende bunlar hiç uyuşmazlar". Sanatçı için *iç deney* söz konusudur ve onun etkinliği dış etkinlikten farklıdır. Onun deneyi, sıradan ölümlülerin deneyinden, genişlik ve derinlik, arı bir duyarlılık, duygusal zenginlik,

yaşantı zenginliği, büyük şekillendirme gücü ve bu güce dayalı olarak sınırsız şekiller oluşturma gibi özelliklerle ayrılır. Sanatçı, bu iç deney sayesinde sadece şimdi olanı değil, geçmişte kalanı da, geleceğe ait olanı da, salt kurgusal bir düzlemde şimdi oluyormuş gibi yaşayabilir. Onun kavrayışı ne kadar derinse, şekil verme gücü de o kadar yüksek olur. Homeros, Dante, Shakespeare, Goethe gibi büyük şairler, bizim iç yaşantımızın sınırlarını genişletirler; Dürer, Rembrandt ve Leonardo gibi büyük ressamlar da görmemizi. Buna karşılık bir sanatseverin estetik deneyi, bir yeniden-yaşama, bir yeniden-kurma, bir yeniden-duymadır ve onun için yeni bir içsel yaşantı, yeni bir duyma ve yeni bir görmedir.

Psikolojik açıdan bakıldığında, estetik deney, tek tek ögelerin içimizde bir uyuma girdiği ve insanın tüm kişiliğiyle katıldığı bir toplu algılamadır. Örneğin enstrümanların ayrı ayrı çıkardıkları seslerin tek bir ses olarak topluca algılanmasında olduğu gibi. Bu algılamanın kökü de duyusal-duyumsal sferdedir; ama bu algılama, yine de arınmış, "rafine" bir algılamadır ve Kant'ın *ilgiden bağımsız hoşlanma* dediği şeydir. Ama daha Hintlilerin Raba kuramlarında da estetik hoşlanma şöyle tanımlanıyordu: "arınmış, salt ve coşkuya, hazza dayalı bir mutluluğa dönüşen sevinç". Bu hoşlanma, içeriksel gereçler üzerinden geçerek biçimi kavrama sırasında duyulan bir şeydir. İşte, sanatsal deney, tam da bu anlamda *gerçeküstücü* (sürrealist) dür. Çünkü o, gündelik deney çevresinde oluşan, ama onu aşan bir şeydir. Ama bir sanat akımı olarak gerçeküstücülük, estetik deneyin bu özelliğinden yola çıkarak bir kuram geliştirmek istemekle yanılgı içindedir. O ancak, sanatı gerçekliğin taklidine yönelik bir şey sayan gerçekçi (realist) sanata bir tepki olmak bakımından kısmi bir doğruluğa sahiptir.

Sanatçı evreni olduğu gibi, nasılsa öyle taklit edemez. O, daima belli bir bakış açısı içinde seçmek, indirgemek, ayıklamak, soyutlamak ve tüm bunlardan sonra elindekilerini yeni bir biçimde kurmak olanağına sahiptir. Ama bu yeniden-kurma inandırıcı olmak zorundadır. Bu yüzden estetik deney, belli bir inanç formuna da dayalıdır. Sanatçı örneğin perspektifçi bir ressamsa, resmine bakıldığı zaman, üç boyutlu gerçeklik illüzyonunu, bize iki boyutlu tablosunda vermek zorundadır. Aslında o böylece yeni dünyalar yaratır, ama onun yarattığı

bu dünyaların inandırıcılık taşıması gerekir. O bize yeni bir dünya sunmaya çalışırken, kendi fantazisinin mitolojik, masalımcı veya sözdegerçek veya salt formel olanaklarına başvurur. Yani o, kendisini çevreleyen gerçekliğe, kendi fantazisinden çıkan kendi doğrusu, yani bir inançla eğilir.

ESTETİK İNANÇ

Sanatçı yüksek bir estetik inanç etkinliğine sahip kişidir. Estetik inanç, doğrudan ve sezgiseldir ve bir şeyi rasyonel olarak doğru veya yanlış kabul etmeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu inanç, her türlü yarardan, kullanılabilirlik ve denetlenebilirlikten bağımsızdır ve bu haliyle algılanan gerçekliğin sınırlarını aşar. O, estetik oyun objelerinin gerçekliğine duyulan bir inançtır. Büyük bir sanatçı, bizi, Oidipus'un, Hamlet ve Ofelya'nın, Faust ve Gretchen'in "gerçeklik" lerine inandırabilir ve bizi öylesine bağlar ki, bilincimiz onların gerçek olmayışlarını paranteze alır ve onlar, hatta gerçek kişilermiş gibi yaşamımızda yer alırlar. Estetik inanç alanı çok karmaşıktır ve henüz yeterince araştırılmamıştır. Sanatçının estetik inancı çok çeşitli biçimler alabilir. Örneğin o, her objenin kendi içinde saklı bir güzelliğe sahip olduğuna, bu güzelliğin günün birinde açığa çıkacağına (Gerhard Hauptmann) veya bir ezeli-ebedi güzel olduğuna ve objelerin ondan pay alarak güzel göründüklerine (Platon) inanabilir. Hatta o, sanatçının ödevinin evrenin saçmalığını göstermek olduğuna da (Sartre) inanabilir. Sanatçının inanç haline karşılık, seyredenin (estetik süje) inanç hali, sanat yapıtını tam bir onaylamadan, yarım onaylamaya ve giderek yapıt karşısında soğuk bir eleştirel kuşkuculuğa kadar, çok çeşitli basamaklarda olabilir. Biz oyuncunun Hamlet olmadığını ve Hamlet'in gerçek bir öykü değil de, sadece bir trajedi olduğunu biliriz. Buna rağmen oyunu gerçekmiş gibi yaşar ve kendimizi, babasını öldüren kişiden intikam almak gereğini duyan bir oğulun yerine koyabiliriz; şair, burada hiç de bir yarım inanç aşılamak istemez; tam tersine, yapıtının sadece bir oyundan ibaret olduğunu bilmekle ortadan kaldırılamayacak olan tam bir estetik inanç aşılamak peşindedir. Çünkü bu oyun bilinci estetik hazza ne oranda karışmışsa, haz o oranda zedelenir.

Sanatsal doğruluk, bu yüzden bir inanç doğruluğudur. Gerçeküstücü niteliklerinden dolayı sanatsal inanç ile dinsel inanç akrabadırlar. "Sanat aslında dinden ve dinle birlikte ortaya çıkmıştır" (Goethe). Bir ulusun dinsel inanç evreni, bu yüzden örneğin yapı sanatını, plastik sanatları, resmi ve müziği derinden etkiler. Dinin sanat üzerine etkisi çoğu kez olumlu ve verimlidir, ama olumsuz da olabilir (Yahudilik ve İslâmda resim yasağı gibi). Sanat tanrının hizmetinde olabilir ve Bach, Hendel ve Beethoven'de olmuştur da. Ama buna rağmen din ve sanat sferleri hep birbirlerinden ayrı kalmışlardır. Dinsel inanç, kesinliğe, ahde, tekelciliğe ve dinsel kurtuluşa yöneliktir; estetik inanç ise özgürlük, perspektivite ve ifade peşindedir.

DİL OLARAK SANAT

Sanat pek çoklarınca duyguların ifadesi olarak tanımlanır. Bu yanlış değildir, ama çok kısıtlı bir tanımdır. Sanat yalnız duyguları ifade etmez; hatta o aynı zamanda güdüleri, içtepileri ve iç yaşamın gözlemlenemez her türlü zenginliğini de ifade eder. Ayrıca o dış dünyanın betimine yöneldiği kadar, yeni dünyalar da kurar. Sanat bir bildirme formu, bir dil olarak oluşur. Tiyatronun kaynaklarından biri olan sessiz dil (pandomim dili), sesli dile, konuşulan dile ve yazı diline ve giderek resim diline giden yolu açar. İnsan konuşan hayvan olur olmaz, dil sanata etki etmeye başlamıştır. Çünkü biz dili, sadece iletişim aracı olarak değil, tüm deneyimlerimizin yorumlanmasında da kullanırız. Belli bir anlamda dil, sanatın temel gizini de içinde tutar. Dil yapılarının dayandığı ilkeler, sanat yapıtlarının da dayandıkları ilkelerdir. Dil mucizesi, dilin sonlu sayıda ses ve heceler yardımıyla sınırsız sayıda duyusal-duygusal içerikleri ifade edilebilir ve betimlenebilir kılmasındadır. Tinsel içeriklerin anlamlı bir düzenine ulaşmak için, dil, duyusal malzemeyi (ses ve heceler) organize eder. Bunun sonucunda çifte bir dil formu oluşur: Biri içsel, öbürü dışsal. Dışsal dil formu, örneğin seslerin birbirleriyle olan ilişkisine karşılıktır ve bu ilişki ses yasalarında ifadesini bulabilir. İçsel dil formu, örneğin objelerin eril (maskulen) veya dişil (feminen) olarak keyfi biçimde gösterilmesinde olduğu gibi, deney içeriğinin dilde kullanılmasının

tarz ve türünü belirler.

Sanat genişletilmiş ve genelleştirilmiş bir dil olarak anlaşılabilir. O, dilin yetersiz kaldığı yerde, onun yerini alan, onu genişletip tamamlayan bir dildir. Beethoven'in mektuplarında, sözcüklerin yetersiz kaldığı yerlerde, aralara hemen notalar serpiştirilir. Büyük şairler ise bunu yine dil içinde kalarak yapar ve dili zenginleştirirler. Sonlu sayıdaki ses ve hecelerin yerine, sanatçının elinde sınırsız bir ses, renk, çizgi kümesi ve plastik malzeme, işlenmek üzere durur. Bu yüzden, bir kez, dışsal sanat formu dışsal dil formundan çok daha zengindir ve bunlar büyük bir çok-çeşitlilik içinde sanatsal yaratmanın çeşitli alanlarında işlenmeye hazır dururlar. Bunun gibi içsel sanat formu da içsel dil formundan daha kapsayıcıdır. Bu içsel sanat formu, somut bir şey değildir. İnsan gören hayvan olarak adlandırılır. Oysa hayvanlar insana göre daha keskin gözlere sahiptirler (gündüzleri kartalların, geceleri kedilerin ne kadar iyi gördüklerini hep biliriz). Ama insan, görmeden ayrı olarak *vizyon* dediğimiz şeye, özgörüye, *içten bakmaya* sahiptir. Bunun gibi, kulakları bizden çok daha iyi işiten hayvanlar vardır. Ama insanda, sağır Beethoven'in gerçekleştirmiş olduğu gibi, *içten işitme* yetisi vardır. Yine bunun gibi, tad alma duyusu bizden hayli gelişmiş hayvanlar vardır. Ama buna karşılık insan tinsel tad alan varlıktır. İşte, içten görme, içten işitme ve içten değerlendirme tarzları, en sonunda, sanat yapıtının niteliğini ayırdetmemizi sağlar. Her sanatçı kendisine göre bir dil yaratır. Albert Schweitzer şöyle der; "Bach, aslında bir ses dili üzerinde çalışmıştır. Onda sevgi dolu mutluluğun, canlı dostluğun, derin ve yüce acıların durmadan tekrarlanan ritmik motiflerinden oluşan bir dil vardır". Tek tek sanatçıların "diller"ini araştırmak önümüze geniş, verimli bir alan açar. Sanatçılar için ana problem hep şu olmuştur: 1. Kişisel yaşantılarına uygun ve 2. bireyüstü ve genel olarak anlaşılabilir olan bir dil bulmak. Örneğin 18. yüzyıl müziğinde olduğu gibi ortak bir sanat dili varsa, bu iş kolaydır. Ama günümüzde olduğu gibi, böyle bir ortak dil yoksa sanatçının işi çok zordur. Bu sanat dillerinin bulunuşu bir sanat stilinin kurulmasında en önemli adım olmuştur.

Sözsüz sanat dilleri doğal dillerden, gidimli (diskursif) olmamaları

ve hiçbir çeviriye olanak tanımamaları veya sözlük tanımlarına uygun düşmemeleri ile ayrılırlar. Başka bir deyişle bunlar herşeyden önce anlık dilleri değildirler; tersine, kendi nüfuz edilemezlikleri içinde tüm insanlığın malı olan dillerdir. Bu yüzden onlar tek-anlamlı değil, çok-anlamlı dillerdir. Bu durum, sanat yapıtlarını özgürlüğe götürür ve onları yorumlamada sınırsızlığa yol açar. Onların yanlış anlaşılabilirliğini de yapan şey budur. Öbür yandan sanat yapıtları bir şeyler söyledikleri, "konuştukları" sürece yaşarlar, onlarla konuşan biri olmadığı sürece ölmüş gibi olurlar; tâ ki, onları yeniden anlayacak, onlarla "konuşacak" yeni bir kuşak ortaya çıkıncaya kadar.

BİÇİM VERME OLARAK SANAT

Bir sanatçı, yüksek bir biçim verme gücü olan kişidir. Sanat bakımından biçimin (form) önemi ve anlamı çok uzun süredenberi bilinir. Ne var ki, bu biçim, sık sık mükemmel ve durağan bir şey, "form" olarak anlaşılmıştır ve sanatın bu formu örnek alan bir taklit süreci olduğu söylenmiştir. Oysa, sanatı sanatçının biçim vermesinden başka bir şey belirlemez. Ama, örneğin Platon, böyle bir mükemmel ve durağan formun öncelliğine inanıyordu ve kök-formlar, onun için kendi başlarına varolan, sonsuz, durağan ve mutlak şeylerdi. Ne var ki, değindiğimiz gibi, sanat formları, aslında sonradan varolan, göreli ve dinamik şeylerdir. Onlar sanatsal yaratma süreci içinde oluşurlar, bu süreç içinde ortaya çıkarlar ve herhangi bir içerikle belirlidirler. Onların çeşitli stillerde ortaya çıktıkları gözardı edilmeden, ideal-tipsel olarak bu konuda şu olanaklar ayırdedilebilir: 1. Kendiliğinden biçimlenen biçim *(forma se formans);* Buna *rastlantısal* olarak oluşan biçim de denebilir. Örneğin bir kâğıdı ortasından katlayıp bir yüzüne mürekkep damlattığımda, kağıdın her iki yüzünde de ilgi çekici formlar meydana gelir. Bu formlar çeşitli kişilerce yarım aya, at başına, bulut kümesine, v.b. benzetilebilir. Formun oluşması rastlantısaldır, ama onu değişik biçimlerde anlamlandırma rastlantısal değildir ve kişinin psikolojik durumu hakkında bu anlamlandırmalar ipuçlarıdır (Roschach testi). Bu örnekte olduğu gibi, bir soyut sanat formu da, nokta ve çizgilerden rastlantısal olarak meydana gelebileceği gibi, içerikten veya

bilinçsiz eğilimlerden kendiliğinden de ortaya çıkabilir. Buna karşılık *doğa* formları asla rastlantısal değildir. Tersine bu formlar, dış ve iç güçlerin dengesinde meydana gelir. Örneğin bir terazideki denge halinin, dış güçlerle (hava basıncı, ışık durumu, v.b.) terazinin iç rezistansının belli bir andaki karşılaşması olduğu söylenir. Burada, denge durumuna gelme çabasının, içsel durum yasalarına bağlı olduğu görülür ki, şimdilik bilmediğimiz bu yasalar belki bir gün pekin olarak formüle edilebileceklerdir. Örneğin bu yasalar arasında simetri yasaları, doğada ve sanatta form oluşturmaya yön veren yasalar olabilirler (Bkz; Hermann Weyl, "Simetri", Princeton, 1952). Bu yolla meydana gelen formlar dinamiktirler. Onlar hareketlerden (iş yapma, yürüme, dans ritmleri; örneğin müzik formlarının kaynağıdırlar) meydana çıkarlar ve onlardaki canlılık da bu yüzdendir. Bir resimdeki şekiller kararsız bir denge içinde bulunurlar. Resmin formu, resmedilen hareketle, daha sonraki bir hareket arasındaki geçiş noktasını gösterir. Bu geçiş ânının tam olarak gösterilebildiği yerde bir kararlı dengeye ulaşılmış demektir. Örneğin mermer kaidesindeki Mısırlı Nefertiti'nin elinin duruşu, hem oturma, hem de ayağa kalkmak üzere olma hareketlerini bize birarada verir. İşte bu haliyle *form bir sonuçtur*. Örneğin doğal güzellik, doğanın kendi formunun sonucu olarak oluşur ve hiç kuşkusuz iç ve dış güçlerin bir denge hali amaçlanmışsa, bu her zaman böyledir ve bu güçler bir uyum içinde şekillenmişlerdir. Doğa bir form oluşturma sürecidir ve bu süreç içinde o kavranamaz bir şeydir.

2. *Biçim verici biçim (forma formans):* Konstruksiyon sanatçısı, örneğin mimar, önce ayrıntılı bir taslak (plan, kroki, vb.) yaparak işe başlar. Onun planı, yapıta öngelen ve sonradan içeriğe kalıplanacak olan biçim verici biçimdir. Yapım sırasında bu plan tabii ki değiştirilebilir. Örneğin Roma stili ve gotik kiliseler, çeşitli değişikliklerle, yapıldıkları şekilden çok daha fazla geliştirilmişlerdir. Ama nihai olarak burada sanatçının tini biçim verici biçimdir. O, yapıta, birlik, anlam, değer ve şekil verir. Burada, birlik, anlam, değer ve şekil vermenin özel estetik edimleri söz konusudur. Böylece burada yeni evrenler, tinin yaratıcı güçlerinin ürünleri olarak meydana gelirler.

İçlerinde biçim verici biçimin egemen olduğu sanatçılar, örneğin bir şiire en ince şeklini verebilmek için yıllarını harcarlar (Bembo,

E.A.Poe, C.F. Meyer). Poe'nun "Karga" şiiri için üç yıla ihtiyacı olmuştur. Ulaşılmak istenen etkiyi, şiirin uzunluğu (100 satır), duygu tonu ve "çaresizlik" nakaratı sağlar. Bu "çaresizlik", mümkün olduğu kadar büyük etki vermek için, bir karganın ağzından dile getirilir, yani âşık, sevgilisinin ölümünü kargadan duyar. Bu, en duyarlı eleştirmenin bile kavrayamayacağı bir konstruksiyondur. İşte burada konstruksiyon, sanatçının belli bir estetik etki sağlamak üzere başvurduğu biçim verici biçimdir. Poe'nun Baudlaire, Mallarme ve Paul Valéry üzerinde derin bir etki bırakmış olması raslantısal değildir. "Valéry, çok bilinçli ve temkinli yazan bir şairdi. Ama onun en iyi şiirleri, bir kuramın güdümünde olmayanlarıdır. Yine de onun kuramsallaştırma eğilimi, hiç kuşkusuz ki yazdığı şiirleri etkilemiştir" (T.S.Eliot). Valéry'ninki gibi "kuramcı" veya başka türlü olsun, gerçekte biçim verme süreçleri çok değişik olarak aynı sanatçıda sık sık biraradadır ve bir sanatçının kesinlikle şu veya bu biçim verme tipine göre yarattığını söylemek çoğu kez olanaksızdır.

ARINDIRICI OLARAK SANAT

Schopenhauer, sanatın nesneleri nedensellik ilkesinden bağımsız bir şekilde görme ve biçimleme etkinliği olduğunu iddia etti. Ama bu, sanatın gerçek evreni ve dolayısıyla nedenselliği aştığı bir yere kadar doğrudur. Sanat bizi nesnelerin ve zorunluluğun baskısından, her türlü belirsizlikten, arı-olmayışlardan, bulanıklıklardan ve kaostan, tüm bunları bir kosmos olarak düzenlemekle kurtarır. Böylece, Aristoteles'in trajediye bahşetmiş olduğu "kathartik etki" meydana gelir. Örneğin Andre Malraux için sanat, kadere ve zorunluluğa karşı bir savunma olarak kavranabilir. Sanatçı, gerçek evrene, zorunluluğa karşı bir devrim yapabilir ve kendi hayalgücünde düşman bir evrenden intikam alabilir. Schopenhauer buraya kadar haklıdır. Ama sanat, gerçek evren karşısında olumlayıcı bir tutum da alabilir. Hatta Nietsche'nin dediği gibi, bir *amor fati*'den (olan'a duyulan sevgi) de hareket edebilir, kaderine şükredebilir, dost güçlerle uzlaşabilir. Bu yüzden sanatın zorunluluktan arındırıcı etkisi (katharsis), sanatın gerçek evren karşısında veya yanında olmasından bağımsızdır. Sanat yapıtı, sanatçının kendi

özel perspektifi altında ve buradan yola çıkılarak bir yaratıcı yanıt olabildiği sürece, tinin içerik (gerçeklik) üstündeki zaferini gösterir ve bizi bir "katharsis"e ulaştırır.

SANATTA YAPI YASALARI

Ama sanatçının özgürlüğü asla bir keyfilik ve başına buyrukluk da demek değildir ve onun yaratmasının formüle edilemeyen yasalara bağlı olduğu kanısı da büyük ölçüde yanlıştır. Schopenhauer'in nedensellikte saydığı formlar (varlık nedeni, olgusal neden, hareket nedeni ve bilgi nedeni) sanatta geçerli olmasalar da, sanatın kendisi de, her türlü oluşun dayandığı bir *yeterli neden ilkesi*nden bağımsız olamaz. Sanatın nedeni görüngüler (fenomenler) dir, yani sanat *görüngü nedene* (Ratio apparendi) ye dayanır. Sanatçı nesneleri oldukları gibi (esse est) betimlemez; tersine, onları kendi duygu ve arzularına, kendi fantazi veya sezgisine nasıl görünüyorlarsa (apprehensio) öyle betimler. O, bu haliyle görünüşe çıkarmak istediği şeye bağlıdır. Bu yüzden burada da şu ilke geçerlidir; Bir sanat yapıtında görünüşe çıkan şeyin de yeterli bir nedeni vardır. Sanat için bu ilke düzenleyicidir, ama kurucu (konstitutiv) değildir. O, bir sanatçının yetkin bir yapıt yaratmak istediğinde izlemek zorunda olduğu bir kuraldır. Leonardo'nun "Akşam Yemeği"nde İsa şöyle der: "Bana ihanet eden sizlerden birisidir". İşte bu sözler, tablodaki adamların çeşitli jest ve yüz ifadeleri için bir görüngü nedendir. Ama ne var ki, bir sanat yapıtı, çok sayıda ve sanatçının bilmeye ihtiyaç duymadığı görüngü nedenlere sahip olabilir.

Sanatçının açısından bakıldığında, bir *şekil nedeni* (ratio fingendi)nden sözedilebilir. Çünkü sanatçının içinde şekilsiz olan şey, bilinçli veya bilinçsiz şekil almaya zorlanır. Bu yüzden, yaratılmış olan şey, bir şekil nedenine bağlı olmak zorundadır. Bu yaratma, bilinçli veya bilinçsiz, bir *uyum içinde düzene sokma* idesi altında gerçekleşir. Kural şudur; "Görünür evrenin kaotik malzemesini (içeriğini) şekil ve resme dönüştürmek üzere düzenle! En ilkel tarzda da olsa, ona bir bütüncül anlam ver!". Öyle ki, sanat yapıtında gerçekleştiğini gördüğümüz düzen bir *anlam düzeni*dir. Başka bir deyişle, her sanat yapıtı, insani deneyimin bir anlamlı ifadesidir. Ama bir sanat yapıtı şu

kurallar içinde anlamlıdır: 1. İçselliğin (yani, duyguların, eğilimlerin, düşüncelerin, v.b.) ifadesi olarak 2. dışsallığın betimi (örneğin sadece resim değil, müzik de "çizebilir", evreni betimleyebilir) olarak, 3. görüngü evrenine ait olmayan şeylerin simgesi olarak (örneğin kutsal tin/ruh için güvercinin simge olması gibi). Olgun bir sanatta bu üç işlev zaten birarada bulunur. Ama form ve anlamın birbirlerinden koptuğu çağlarda bu işlevler de kaybolabilir ve geriye artık kaotik bir oyundan başka bir şey de kalmayabilir. Büyük sanatçılar *geçerli şekil*'e ulaşırlar. Bu şekil inandırıcıdır, ona doğrudan inanılır ve o bir canlı yaratık gibi etki yapar. Sanatçı yaratıcı doğanın (natura naturans) bir parçasıdır. Onun yapıtlarından her biri kendi evreninden bir bölümü yansıtır ve sanatçının kendi şekil yasasına uygun bir kimlik kazanır. Onun yaratma yeteneğinde olduğu şey, yine kendi evreni içinde geçerli saydığı ve bizce de geçerli olarak inanılırlık taşıyan şeydir. Bir sanatçının büyüklüğü de, işte bizce de geçerliliğine inanılan bir şeye derinliğine nüfuz etme gücünde belirir. Büyük sanatçılar, şiirde, dramda, resimde, v.b. geçerli formları bulurlar ve yeni bir stil yaratırlar.

YAPI OLARAK SANATIN ÇEŞİTLİLİĞİ

Sanat yapılarının çeşitli çağlarda değişik olduğunu biliriz. Acaba sanat yapılarındaki çeşitliliği anlamlı kılan ilkeler var mıdır? Belli temel bağıntılar, sanatsal düzeni her zaman belirler görünüyor. Eskiçağ sanatı, önemli ölçüde *evren-merkezci* (kosmosentrik) dir. Burada, doğanın bir kosmos olması gibi, sanatın da bir kosmos olması gerekliliğine inanılır. Bu inanca, Çin, Babil, Mısır ve Grek sanatında hep rastlarız. Çinliler kosmik olarak belirlenmiş ölçü normlarına, Grekler harmonik uyuma (armonia proportionata) inanıyorlardı ve onlar için evrenin ve nesnelerin yapısını belirleyen temel yasa buydu. Bu yüzden Grek plastiği, aslında "güzel insan" idealinin egemen olduğu *idealist* bir plastikti. Bu plastik, tek tek uyumsuzlukları bir yana bırakır ve insanların güzel yanlarını bir şekil içinde birleştirir. Ortaçağ sanatı, önemli ölçüde *tanrı-merkezci* (teosentrik) dir. Onun evreni, yaratıcının aracılığıyla organize olmuştur ve sanatın işlevi de burada, yani ruhun kendi tanrısal kökenini anımsamasında ve tanrıya dönmekte olabilirdi.

Bu sanatın temel yasası, görünmez olanın görünür kılınmasında maddi (içeriksel) olanın simgelerle kullanılmasıdır. Bu yüzden tüm hıristiyan sanatı Avrupa'da Kilisenin hizmetinde olmuştur. Yeniçağ sanatı, önemli ölçüde *insan-merkezci* (antroposentrik) dir ve *otonom*dur. Bu sanat kendi varoluşunu ne yetkin bir evrenden (kosmos) ne de tanrıdan yola çıkarak bulur. Tersine, bu sanat, *insanlara,* yetkin olmayan bir evren'.: üyeleri olarak bakar ve insanı, yeni evrenlerin yaratıcısı olarak görm .'c ister. Bu yüzden modern sanatçı, kendi konstruksiyon ilkelerini sc nekte tamamen özgürdür. O ister geleneği izleyebilir (klasisizm, yeni gotik, v.b.), ister resmini optik yasalara göre kurabilir (perspektifçi sanat), ister gerçekliği olduğu gibi kopya edebileceğine inanır (realizm), isterse onun için sanatın yöneldiği şey "güzel" değil de sadece "karakteristik" ve "ilgi çekici" olan şey olabilir; o isterse anlatımını tamamen öznelleştirebilir (ekspresyonizm) veya tamamen düşünülmüş-kurgusal bir evrenin ögeleriyle oynayabilir (soyut sanat) veya son olarak, isterse bütün bunları hep birden kullanabilir. Örneğin Picasso'nun tüm bu olanakları nasıl kullandığına bakıldığında, artık günümüzde çağımıza özgü bir stilden sözetmek anlamsız olur.

ÇOK DEĞERLİ ESTETİK

Croce, *püriten, hazcı* (hedonistik), *pedagojik* ve *mitosçu* estetikler ayırır. Püriten estetik, şairi devletten kovan Platon'a bağlanır. Hazcı estetik, Oscar Wilde'a göre, hazzı köken ve amaç alan yararsız bir estetiktir. Pedagojik estetik, sanatı insan soyunun eğitiminde kullanacaktır (Schiller). Mitosçu estetik ise, tanrıya giden yolu açacaktır (Plotinos). Bizim burada taslak alarak vermeye çalıştığımız estetik ise, daha önce sözünü ettiğimiz metafiziksel, psikolojist, fenomenolojik, değer-kuramsal, semantik, sosyolojik ve tarihçi kuramlar gibi, bu şemayı da bir yana bırakmaktadır. Bizim taslağımız, şimdiye kadar kuramları, onların kısmi doğruluklarını tanımak yoluyla ve bir *çok değerli estetik* ile aşmak istemektedir. *Tek* bir estetik değer (güzel) yoktur, tersine pek çok estetik değer vardır. *Tek* bir yetkin temsil edici sanat (Hegel'in Grek sanatında bulduğu gibi) yoktur, tersine kendi tür ve tarzında pek çok yetkin sanat vardır. Sanatın da *tek* bir görünümü yoktur, tersine

onun pek çok görünümü vardır (oyun, yapabilme, deney, inanç, dil, biçim verme, arındırma, v.b.). Ama bunları belirtmek ne bağdaştırmacılık (eklektisizm), ne de göreciliktir. Tersine, görelilik kuramında bile nasıl ki bazı sabitelere başvurulup bu sabiteler de temel yasalardan çıkartılıyorsa, estetikte de durum aynıdır. Tüm çağların ve tüm ulusların sanatlarında içerilmiş olan ortak ilke, gerçekliğe biçim verme ilkesidir. Bu ilke bize, sanatların görünürdeki kaotik çok çeşitliliğini anlama olanağını da verir. Nietzsche'nin dediği gibi, sanatta her zaman geçerli olan şey şudur: "Kaosun efendisi olmak, onu zorlamak, ona biçim vermek.".

KAYNAKLAR

ÖNNOT

Estetiğe yönelmek için herşeyden önce büyük sanatçıları tanımak ve onların başlıca yapıtlarını en az ölçüde okumuş, görmüş, dinlemiş olmak gerekir. Daha sonra yine sanatçıların kendi sanat dalları veya genel olarak sanat hakkındaki inceleme veya denemelerini okumakta yarar vardır; örneğin Leonardo da Vinci'nin "Resim Üzerine Denemeler"i gibi (Almanca çevirisi: H. Ludwig, Jena 1909). Veya yine örneğin Goethe'nin "Sanat Üzerine Yazılar"ı gibi. Sanatçıların bu türlü yazılarından iyi bir derleme, J.v. Schlosser'in "Die Kunsliteratur" (Sanat Yazını) adlı kitabında bulunmaktadır (Viyana 1924).

İkinci aşamada şu estetik klasikleri okunmalıdır:

PLATON, *Symposion* ("Şölen" adıyla Türkçeye çevrilmiştir)

ARISTOTELES, *Poetika (İsmail Tunalı tarafından çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, 1973, -çev-)*

PLOTINOS, *Abhandlungen über das Schöne,* (Eneead'lar'n I, 6 ve 7, 8 bölümleri) (Güzel Üzerine Denemeler)

SHAFTESBURY, *Brief Über den Enthusiasmus* (Coşkuculuk Üzerine Mektup) (Almanca çevirisi: M. Frischeisen-Köhler, Leipzig)

KANT, I., *Kritik der Urteilskraft* (Yargıgücünün Eleştirisi) (Bkz: E. Cassirer, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, çev. Doğan Özlem, Ege Ün. Ed. Fak. yayını, 1988, 6. Bölüm, -çev-)

SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (Naif ve Duygusal Şiirleştirme Üzerine)

SCHELLING, *Philosophie der Kunst* (Sanat Felsefesi)

HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik* (Estetik Dersleri)

TARİHSEL KAYNAKÇA

LOTZE, H., *Geschichte der Aesthetik in Deutschland,* 1868, yeni baskı 1913

GILBERT, E/KUHN, H., *A History of Esthetics,* Bloomington 1953, 2. baskı.

GÜNÜMÜZDE ESTETİK

ALEXANDER, S. *Beatty and Other Forms of Art,* London 1933

BAYER, R., *Traité d"Esthetique,* Paris 1956 (Fransızca yapıtların iyi bir bibliyografyasını içermektedir)

BERGSON, H., *Le Rire, Essai sur la signification du comique,* Paris 1932

BRETON, A., *Manifeste du surréalisme,* Paris 1924

COHEN, H., *Aesthetik des reinen Gefühl,* I, II, Berlin 2. baskı

COLLINGWOOD, R.G., *The Principles of Art,* Oxford 1938

COOMARASWAMY, A.K., *The Transformation of Nature in Art,* Harvard 1934

CROCE, B., *Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und als allgemeine Sprachwissenschaft,* Almanca çevirisi: v.K. Federn, Leipzig 1905 (İsmail Tunalı tarafından "Croce Estetiği" adıyla İstanbul Üniversitesi yayınları arasında çevrilmiştir. Yeni baskısı, Remzi Kitabevi, 1988 -çev-)

CROCE, B., *Brevier der Aesthetik,* Almanca çevirisi: v.Th. Poppe, Leipzig 1913

CASSIRER, E., *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte,* Berlin 1916

CASSIRER, E., *Idee und Gestallt (Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist),* Berlin 1921

DESSOIR, M., *Aesthetik und allgemeine Kunswissenschaft,* Stuttgart 1923

ELTON, W., (yayıncı), *Aesthetics and Language,* Oxford 1954 (Sanat dili çözümlemesi üzerine ilginç bir çalışma)

FREUD, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten,* Leipzig 1905

HANSLICK, E., *Du beau dans la musique,* Paris 1877

HILDEBRAND, A., *Das Problem der Form in der bildenden Kunst,* München 1896, 2. baskı

HINDEMITH, H., *A Composer's World,* Cambridge 1952

HIRIYANNA, M., *Art Experience,* Mysore 1954 (Hint estetiği üzerine)

HUIZINGA, J., *Homo Ludens* (İlk kez 1944'de İsviçre'de Almanca olarak yayınlanmış, daha sonra 1949'da İngilizce'si Londra'da basılmıştır)

LIPPS, Th., *Grundlegung der Aesthetik,* 2 cilt, Leipzig 1914, 2. baskı (Psikolojik estetik ve özdeşleyim -Einfühlung-kuramı)

NOHL, H., *Die aesthetische Wirklichkeit,* Frankfurt/M., 1954

RODIN, A., *L'art,* Paris 1911

WEYL, H., *Symmetry,* Princeton 1952

WÖLFFLİN, H., *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe,* München 1923, 6. baskı

WORRINGER, W., *Abstraktion und Einfühlung,* München 1908 ("Soyutlama ve Einfühlung" adıyla İsmail Tunalı tarafından İstanbul Üniversitesi yayınları arasında Türkçeye çevrilmiştir. Yeni baskısı: "Soyutlama ve Özdeşleyim", Remzi Kitabevi, 1985 -çev-)

YAZARIN BU YAZIDAKİ GÖRÜŞLERİ İÇİN

HEINEMANN, F., *Thesen und Postulate zur Grundlegung einer wissenschaftlichen Aesthetik,* in: Deuxiéme Congrés International d"Esthétique et de Science de l'Art, Paris 1937, Vol. I

HEINEMANN, F., *Essay on the Foundations of Aesthetics,* Paris, 1939

ELIOT, T.S., *From Poe to Valéry,* The Hudson Review, cilt II, r. 3, 1949

BURKE, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beatiful,* ed. by J.T. Boulto, London 1958 (İki değerli estetiğe iyi bir örnek)

KATZ, D., *Studien zur experimentellen Psychologie,* Basel 1953

GÜNÜMÜZDE ANGLO - AMERİKAN ESTETİĞİ

WEITZ, M., *Problems in Aesthetics, An Introductory Book of*

Readings, New York 1959 (Sanat kuramına dil-çözümlemeci bir yaklaşımı içermektedir)

PSİKOLOJİK TEMELLİ SANAT ÇÖZÜMLEMESİ

NEUMANN, E., *The Archetypal World of Henry Moore,* London 1959

NEUMANN, E., *Art an the Creative Unconscious,* London 1959

MALRAUX, A., *La Psychologie de l'Art, Genf 1947-50. Le Musée Imaginaire de la Sculpture Mondiale,* Paris 1952-54

FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEME

KAUFMANN, F., *Das Reich des Schönen,* Stuttgart 1960

DUFRENNE, M., *Phénoménologie de l'experience esthétique,* Paris 1953

DİLSEL VE SEMANTİK ÇÖZÜMLEME

ELTON, W., (Yayıncı), *Aesthetics and Language,* Oxford 1954

CALOGERO, G., *Aesthetics in Italy,* in: KLIBANSKY, cilt III, 1958

BUGÜNKÜ TARTIŞMALAR İÇİN

LANGER, S.K., *Reflection on Art,* New York 1961 (Sanatçı, eleştirmen ve filozofların günümüz estetiği üzerine yazılarını içeren iyi bir derleme)

MICHELIS, H.A., *Akten des 4. Internationalen Kongress für Aesthetik,* Atina 1960 (Günümüz estetiği üzerine çok çeşitli bakış açılarından yazılmış bildirileri içermektedir)

MARKSİST ESTETİK

OELMÜLLER, V., *Neue Tendenzen und Diskussionen der mar-*

xistischen Aesthetik, Philosophische Rundschau, yıl 9, 1962, s. 181

Çevirenin Notu: Türkçede estetik üzerine, başta "Estetik" olmak üzere İSMAİL TUNALI'nın eserlerine başvurulabilir.

HUKUK FELSEFESİ

GÜNTHER STRATENWERTH

GENEL

Hukukun ne olduğuna, neliğine (mahiyetine) yönelmiş felsefi uğraşlar toplamı olarak anlaşılırsa, hukuk felsefesi, aslında felsefi düşünce kadar eskidir. Daha Doğu'nun eski yüksek kültürlerinin ve eski Grek döneminin *mitolojisi,* hukukla, doğadan gelen, varlıksal, tözsel ve çoğu zaman da tanrısal kayra (inayet, Providanz) altındaki bir düzen olarak ilgilenmiştir. Hukuk felsefesinin kendine özgü problematiği, ne var ki, ilk kez, böyle bir kutsal hukuka dayalı olarak sorgusuzsualsiz benimsenmiş geleneksel düzenlerde sarsıntıların meydana geldiği bir bunalım çağında, İ.Ö.5. yüzyıldaki Grek Aydınlanmasında, yani *sofistik dönem*de ortaya çıkmıştır. İlk kez sofistler, insanın insan olarak sahip olduğu, onun "doğa"sından gelen hakları içeren *doğal hukuk* (Naturrecht, droit naturell, hukuku tabiiye) ve insanın kendi yarattığı, kendi koyduğu *pozitif hukuk* (Positives Recht, hukuku mevzua) düzenleri arasında ayırım yapmışlardır ("pozitif" sözcüğü, Latince "ponere", yerine koymak, yerleştirmek, vazetmekten gelir). Ve işte bu ayırımla birlikte, hukuk felsefesi tarihinde ikibin yıldan fazla bir tarihi olan *doğal hukuk* problemi de gündeme girmiş oldu. Bu probleme ilişkin olarak birbirine bağlı iki sorun ve bu sorunlara açıklama getirmek isteyen iki ana tutum oluşur: 1. *İçerik problemi:* İnsanın doğasından çıkan ve kendilerine dayanıldığında pozitif hukukun doğruluğu ve doğru olmayışı üzerine yargılarda bulunmayı sağlayacak ölçütler var mıdır? 2. *Geçerlilik problemi:* Eğer varsa, doğal hukuktan çıkan bu gibi ölçütler, ona karşıt her türlü pozitif hukuku belirlemesi gereken, aracısız geçerli hukuk normları mıdırlar; yoksa burada sadece her çağda yasa koyucu tarafından yürürlükteki hukuk (pozitif hukuk) içine sokulması zorunlu görülen bir ideal hukuk savı mı söz konusudur?

İçerik problemi, aidiyeti bakımından insan doğasının ne olduğuna ilişkin soruya, yani insanın neliği (mahiyeti) sorusuna bağlanır. Burada farklı antropolojik kavrayışlara göre oluşan farklı doğal hukuk öğretileri vardır. Ne var ki, kalkış noktalarının çeşitliliğinden bağımsız olarak, doğal hukuk tarihinde bir ilkesel karşıtlığın her zaman hüküm sürdüğü görülür. Bu karşıtlık, basit olarak, insan doğasının özniteliği konusunda ileri sürülen şu iki seçenekte kendini gösterir: İnsanın özniteliği *akılda* mı, *istençte* mi; *ratio*'da mı, *voluntas*'da mıdır? İnsanı insan yapan göstergeyi akılda bulan rasyonalist tutum, doğal hukukun değişmez, zamana bağlı olmayan ideal bir akılsal düzen içinde oluştuğu tasarımına bağlıdır. Buna karşılık istençci (voluntarist) tutum, varoluşunu ancak ve öncelikle bir istenç koyma edimi sayesinde bulan ve sonradan konulmuş olan şeyin (burada: pozitif hukuk) zorunluluğunun da, ancak yine bu istence bağlı olarak her türlü değişmeye açık olduğunu savunan bir doğal hukuk tasarımı geliştirir. Başka bir deyişle burada sorun, doğal hukuk normlarının ideal bir akılsal düzenden çok, herhangi bir istenç edimine dayanıp dayanmadığı veya bir yanıyla da olsa, bu normların bir istenç edimine ilişkin olup olmadıklarıdır.

HIRİSTİYAN DOĞAL HUKUKU

Platon, "ideal doğal hukuk" denebilecek bir doğal hukuk ayırdetmiştir ve hıristiyan doğal hukuk düşüncesi de, Ortaçağ boyunca esas olarak Platon'u izlemiştir. Bu doğal hukukun en saf ve tam ifadesi, *Aquinolu Thomas*' (1225-1274)ın Aristoteles'e dayalı öğretisinde akıla tanıdığı üstünlükte belirir. Doğal hukuk burada, tanrısal evren yönetiminin sonsuz yasasına, yani *lex aeterna*'ya, tüm varolanların akla uygun düzeninde tanrısal bilgelik içinde kararlaştırılmış olan *hakikatler*in (ideler) belirlediği işte bu sonsuz yasaya bağıntılanır. Her varlığa, her şeye, lex aeterna aracılığıyla, kendi özlerine uygun bir yetkinliğe, iyiye doğru gittiği söylenen bir doğal iç düzen sokulmuştur. Buna göre, herşey tanrısal iyiden pay alır. Ama çeşitli tarzlarda: Akıldan yoksun doğada iyi düzen, bilinçsiz bir hareket ilkesi olarak etki eder; yaratılmış varlığın en yüksek basamağında, insanda ise, buna

karşılık akıl vardır. İnsan sadece kendi doğal güdüleriyle evren yasalarının belirlenimi altında yaşamaz; hatta o, fazla olarak, kendi varlığının içkin yasasını da tanıma yetisine sahiptir ve insanın bu tanrısal içkin yasadan pay almasında, kendisine akıl bahşedilmiş bir doğa varlığı olarak aynı doğa yasası etkindir. Buna göre de, hukuk, tanrısal akıldan gelir; insan aklı hukuku yaratmaz; akıl bize hukuku keşfettiren bir araçtır, o kadar. Ama akıl yoluyla keşfettiğimiz bu hukuka uymak zorundayız. Böylece en yüksek doğal hukuk buyruğu, "akla uygun eylemde bulunmak" gibi bir formel kalıp içinde karşımıza çıkar. Ama öbür yandan, doğal hukukun içeriği de akla göre oluşur. Akıl, insanın doğası içindeki "iyi"dir ve insan iyiyi, akla uygun eylemler içinde tanır. Thomas, bu tarz içinde ortaya çıkmış olan normlara on emiri (dekalog) verir. Öyle ki, onun öğretisine göre toplum içinde üremeyi sağlayan doğal olaylar (evlenme) da, toplumsal kurumlar da (devlet) doğal hukuk normları üzerinde temellenirler.

Hiç kuşkusuz bir "ideal doğal hukuk" tasarımı karakteristik güçlükler taşır ve Aquinolu Thomas da bu güçlüklerin içine düşmüştür. Örneğin doğal hukukun buyrukları değişmez varlık düzeninden çıkıyorlarsa ve varoluşlarını ihlâl edilemez bir yasadan alıyorlarsa, ama kılgın olarak (pratikte) bu buyruklara uygun düşmeyen istisnalar hep varsa, bu istisnaların da bir doğruluğunun bulunması zorunludur. Örneğin İncil'de on emirle bağdaşmayan durumlar vardır. Gerçekten de Ortaçağın doğal hukuk öğretisi, bununla ilgili olarak İncil'deki olayları çözümlemeye çalıştı. Bu istisnalardan birkaçını anımsayalım: Tanrının İbrahim'e İshak'ı kurban etmesi için verdiği buyruk; Yahya'ya bir fahişe ile yatması için verdiği buyruk; Yahudilere Mısır'dan göç ederken Mısırlıların mallarını yağma etmeleri için verdiği buyruk, v.b. Thomas, bu güçlükleri, hıristiyan doğal hukuk öğretisi içinde günümüze kadar etkili olacak şekilde şöyle gidermeyi denedi: Öldürme yasağı, ancak haksız yere öldürmeler içindir; bir câni veya devlet düşmanının öldürülmesi için geçerli değildir. Bir başkasına ait şeyleri haksızca gaspetme, hırsızlık, eşkiyalık ve bunun yanısıra evlilik kurumunu sarsan şeyler, örneğin fuhuş ve zina yasaktır. İstisnalara gelince: Tanrı, verdiği buyrukla, olsa olsa daha sonraki haksız öldürmeleri önlemek için İshak'ın kurban edilmesini istemiştir.

Mısırlıların mallarının yağmalanması da hırsızlık ve gasp sayılamaz, çünkü Yahudiler tanrısal yargıya göre gaspa memur edilmişlerdir. Yahya fuhuşta bulunmamıştır; çünkü fahişe, tanrının buyruğu ile Yahya'nın eşi olmuştur, v.b. Başka bir deyişle, normun kendisi ortadan kalkmamıştır; tersine, onun özel haller için bir uygulanışı söz konusudur. Eğer istisnaların da böyle sarsılmaz kurallara göre belirlendiğine inanılırsa, Thomas'ın belirttiklerinde doğal hukuk normlarının daha da pekiştirilmesini görebiliriz. Ama ne var ki, buna inanmak mümkün değildir.

Thomizme karşı istençci (voluntarist) görüşün de Ortaçağda bütün sonuçlarıyla geliştirildiğini görürüz. İlk olarak *Johannes Duns Scotus* (1270-1308) un, Augustinusçu geleneğe dayanarak, aklın öncelliğine karşı istencin öncelliğini savunduğu görülür. Onun öğretisine göre, tanrı, evreni, özgürce ve kendisinde mevcut sevgisinden yaratmıştır ve yasalarını koymuştur. Duns'a göre tanrıdan gelen herşey iyidir, çünkü onu tanrı *istemiştir*. Ama tersine, o iyi olduğu için tanrı onu istemiş değildir. Böylece herşeyin değeri, tanrının değerinden gelir, yani *herşey iyidir (summum bonum);* herşey tanrının istencine dayanır. Bu durum, tüm varolanlara yaratılmış düzen içindeki yerlerini gösterir ve summum bonum'dan aldıkları payın derecesini, kendilerine uygun düşen değeri belirler. Ancak, onun en yüksek noktasında, yani en yüksek iyi'de değer düzeni zorunlu ve değişmezdir. Bunun sonucu olarak, doğal hukuk da, kesin bir anlam içinde, insanın summum bonum ile ilişkisiyle sınırlanmış olmak zorundadır. Doğal hukuk, ancak summum bonum'a dayalı tanrı yasağını ve açıktır ki tanrı sevgisinin buyruğunu içerecektir. Buna karşılık Duns, yaratılmış değerlere ilişkin tüm buyrukları, örneğin on emir'in ikinci tablosunda bildirilenlerin doğal hukukla bağdaştırılmasından kaçınır. O böylece, ideal doğal hukuk öğretilerinin yoluna girmekten, insanın özünü veya doğal eğilimlerini şaşmaz bir "doğru eylem ölçütü"ne göre yargılamaktan kaçınır. İnsan aklı da, onda, Thomas'ın tersine, bir değerlendirme mercii (İnstanz) değildir; tersine akıl, ancak tanrısal istence göre yaratılmış bu dünyada belli eylem ölçütlerini bulmada bir bilgi kaynağıdır. Böylece Duns Scotus'ta, herşeyden önce, Thomizmin tersine, özel anlamıyla bir doğal hukuk imkanı, yani insanın doğasından çıktığı

söylenen bir hukuk imgesi ortadan kalkmış olur.

Bu belirlemeler, istençci doğal hukuk öğretisinde, sonradan *hukuksal pozitivizmin* de benimsediği gibi, pozitif olarak konulmuş olan yasaların önünde yer aldığı söylenen değerlerin yadsınmasına yol açtı. Duns Scotus'un bir öğrencisi, *Ockhamlı William* (1300-1349), gerçekten de hukuksal pozitivizme giden son adımı atmıştır. Ona göre en yüksek değerin bir doğal hukuk öğretisinde hiçbir yeri yoktur. Öyle ki, tanrı bizzat kendisine karşı düşmanlığı da buyurabilir ve o bunu yaparsa, bu düşmanlık da iyidir. Bu yüzden toplumsal normlar aslında konulmuş (pozitif) buyruklardır ve onların temelinde hiçbir şekilde yaratandan (tanrıdan) gelen bir değer yoktur. Bir eyleme uygun düşen pek çok değer vardır ve doğal hukuk, aslında tanrının kutsal yazılarda açınlanmış olan buyruklarından ibarettir. Ve böylece zorunlu ve değişmez içeriğinin ortadan kalkmasıyla, doğal hukuk, artık doğal hukuk olma karakterini de yitirir.

YENİ ÇAĞDA DOĞAL HUKUK

Thomizm ve istençcilik arasındaki hristiyanlık-içi karşıtlık, Ortaçağın doğal hukukunun da çözülmesine yol açmıştır. Çünkü, Thomasçı konumdan kalkan istençcilik karşıtları, görüşlerini daima uç (ekstrem) formüller içinde savunmak zorunda kalmışlardır. İspanyol geç dönem skolastikçisi *Gabriel Vasquez* (ölümü: 1604), doğal hukukun tanrısal istençten de, tanrısal akıldan da bağımsız olduğunu öğretmiştir ve bu görüşüyle, modern hukuk felsefesinin kurucusu, *H. Grotius* (1583-1645)'u hazırlamıştır. Grotius'a göre doğal hukuk, onu tanrının koyup koymamasından bağımsız olarak hep vardır. O şöyle der: "Tanrı olmasaydı ve insani şeylerle ilgilenmeseydi bile, doğal hukuk yine de olacaktı." Tanrı matematiksel doğruları nasıl değiştiremezse, bu değerler nasıl ki onun kutsal varlığından bağımsız olarak varsalar, doğal hukuk da kutsal varlıktan bağımsız olarak vardır. Öyleyse, doğal hukuk, teolojik temellendirmelerden kurtarılmalı ve sadece dünyasal yasalar ve hiç kuşkusuz insanın empirik doğasına uygun bir şey olarak görülmeliydi. Doğal hukuk, insan aklının, insanın toplumsal niteliğine uygun olarak saptadığı kurallar toplamıdır. Doğal

hukuk, aklın emrettiği kurallardır. Ama Grotius, bir eylemin akılsal hukuk kurallarına uygun olmasını tanrının da istediğini belirtir ki, onun öğretisinde de idealist-rasyonalist ve istençci pozisyonların karşıtlığı tekrarlanmış olur. Ama onun hukuk kavramını teolojiden kurtarmış olması, onu modern hukuk felsefesinin kurucusu olarak görmemizi sağlamaktadır.

Teolojiden bağımsızlaşmakla birlikte, Yeniçağın doğal hukuk anlayışında da idealist-rasyonalist ve istençci kutuplaşmalar devam eder. İdealist çizgi nihai şeklini *Leibniz* (1646-1716) de bulur. Onun felsefesinde evren bir sistem olarak konumlanır; bu sistem evrensel akıl yasalarına dayalıdır ve böyle olunca, hukuksallığın ölçütü de değişmez bir akıl kuralı olacaktır. Bu kural nesnelerin değişmez doğasında ve sonsuz doğrulukta temellenir ki, bu haliyle geometri ve aritmetiğin ilkeleriyle eştürdendir. Görülüyor ki, bu öğretide insan doğasına doğrudan dayanma artık söz konusu değildir ve hatta Leibniz, ancak formel, içeriği boş kuralları doğal hukuk normları olarak adlandırmak ister ve bu konuda Aristoteles'i izler. Bu tutumuyla o, Yeniçağın öbür idealist sistemlerinin temsilcilerinden, örneğin Grotius ve *Chr. Wolff*'dan ayrılır. Yukarıda Grotius'ta gördüğümüz gibi, bunlar, bir doğal hukuk veya "akıl hukuku"nu, belli antropolojik ön-koşullara bakarak türetmeyi denemişler ve bu ön-koşullara, içerikli hukuk normları olarak erişilebileceğine inanmışlardır. Ama her iki yönelimde de, tüm idealist-rasyonalist doğal hukuk öğretilerinin ortak özelliğini saptamak mümkündür: Doğal hukuk normları, insan doğasına uygun (ki bu doğadan hep bir "akılsal doğa" anlaşılır) genelgeçer ve değişmez ilkelerdir.

Yeniçağın idealist-rasyonalist doğal hukuk öğretisine karşılık, istençci doğal hukuk öğretisi, özellikle *Thomas Hobbes* (1588-1679) tarafından temsil edilir. Hobbes, din savaşlarının, köylü ayaklanmalarının Avrupa'da en yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştı. Bu yüzden o, insanın neliğini akıldan yola çıkarak belirlemek istemedi. Tam tersine, insanın neliğini yapan şeyin bir güce ve iktidara ulaşma çabası olduğunu belirtti. Bu çaba, başka insanlarla birarada ve onlara karşı olarak yürütülmek zorundadır. İşte, ortada adına "devlet" diyeceğimiz bir düzenleyici güç yoksa, insanlar yaşamlarını bir karşılıklı korku içinde

ve "herkesin herkese karşı savaşı" (bellum omnium contra omnes) halinde sürdüreceklerdir; çünkü "insan insanın kurdudur" (homo homini lupus). Hobbes'un hukuk felsefesi (ve ayrıca devlet ve siyaset felsefeleri) alanındaki en önemli katkısı, hukuku, sadece oluşturulan bir düzen olarak görmesi, onu sadece böyle bir düzen olarak kendi taşıdığı değere dayaması olmuştur. Bireyleri koruyan bu düzeni, Hobbes'a göre yüksek ve sınırsız bir güce sahip olduğu sürece, ancak devlet gerçekleştirebilir. Öyle ki, yurttaşlar, devletin başvurduğu düzenlemeleri, örneğin bu düzenlemeler kendi yüksek normlarına (örneğin dinsel inançlarına) uymaması, hatta karşıt olması dolayısıyla, asla gözardı edemezler. Hatta, iyi ve kötü için ölçüt aranacaksa, yasa koyucunun önerdiği ve buyurduğu herşeye iyi, önermediği ve çeşitli yaptırımlarla önlemek istediği herşeye kötü demek gerekir. Aslında ilginçtir ki, Hobbes'ta da, Ortaçağ İstençciliğinde olduğu gibi, insan eylemlerini düzenlemesi gereken kurallar, herşeyi yukarıdan düzenleyen bir istence bağlanır; ama burada tanrısal istencin yerini devlet istenci alır. Böylece bir doğal hukuktan anlaşılan şey şu olur: Bir üst güç (devlet) tarafından konulmuş (pozitif) düzenin zorunluluğu.

KANT'TAN BU YANA HUKUK FELSEFESİ

Kant'ın bilgi eleştirisi, genel olarak felsefe için olduğu kadar, doğal hukuk öğretisi için de bir dönüm noktasıdır. Çünkü bu eleştiri, insanın empirik doğasını oluşturan ögelerden yola çıkılarak mutlak zorunluluk taşıyan genelgeçer ölçütlere yükselmeyi de; aklın, değişmez ve sarsılmaz etik ilkeleri tek başına bilebileceği gibi bir görüşü de yadsır. Böylece, kendilerinden kalkılarak bir ideal doğal hukuk öğretisi veya bir istençci doğal hukuk öğretisi için hukukun zorunluluğunun çıkarsandığı her türlü ön-koşullar veya tasarımlar bir yana atılır. Kant için doğal hukukun içeriği üzerine ikibin yılı aşan tartışmalar verimsiz kalmıştır. Durağan, tüm konulmuş (pozitif) hakların ölçütlerini barındıran bir ideal hukuk yoktur ve bir ideal hukuk tasarımı, asla insanın doğal neliğine dayanılarak elde edilemez. Böylece Kant, içerik olarak bir doğal hukuku yadsımış olur.

Ama aynı zamanda doğal hukukun geçerlilik iddiası da soru konusu

yapılır. Görüldüğü gibi, daha Hobbes ön plana pozitif hukuk çıkarmış ve bu pozitif hukuk düzenini daha üstteki dinsel inanç ve ölçütlere dayama tehlikesiyle savaşmıştı. Onu izleyen dönemde de, hukukun özünde ancak konulmuş bir şey olduğu, onun sadece konulmuş olmakla kalmayıp, duruma göre ikame edilebilir, değiştirilebilir bir şey olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Yani Hobbes'tan beri zaten genelgeçer hukuk anlamında bir doğal hukuk tasarımı ortadan kalkmaya başlamıştı. Ortaçağda insan eylemlerine ilişkin her türlü hukuksal, ahlâksal, politik problemler, en sonunda bir doğal hukuk öğretisi altında ele alınmıştı. Kant ise, doğal hukuku yadsımakla, herşeyden önce etiği böyle bir bağımlılıktan kurtarır. Onun etiğinde tanrısal akıl ve tanrısal istencin yerini insan aklı ve insan istenci alır. Etik, artık, insanın kendi aklından ürettiği ve kendi istenciyle bağlandığı ilke ve normlara dayalı eylemlerini konu alan bir disiplin olarak kurulabilir. Böyle olunca, tek bir hukuk, yani ancak insanın koyduğu ilkelere göre düzenlenmiş bir pozitif hukuk olabilir. Ama bu ilkelerin kendileri de bir çözümlemenin konusudurlar. Bu ilkeler, insanın akılcı yoldan ve isteyerek koyduğu şeyler olmaları bakımından, aslında ahlâksal niteliklidirler. İşte bu yüzden, geleneksel doğal hukuka karşılık olabilecek ve onun yerini alabilecek olan şey, bir ahlâk öğretisi olarak *hukuk etiği* olabilir. Normatif çalışacak böyle bir hukuk etiği, "doğru" bir hukukun ne *olması gerektiği* sorusuna yönelebilir. Bir "gereklilik"ten hareket ettiği için de, böyle bir hukuk etiği, konulmuş ve yürürlükte olan hukukun, bazı ideler (örneğin, "özgürlük" ve "eşitlik") altında bir eleştirisini de kapsar.

19. yüzyıl başlarında doğal hukuk düşüncesinin bir genel değerlendirmesi yapılır. *Alman Tarih Okulu* ve bu okul içinde "hukukun tarihsel kuramı"nın geliştiricisi olarak *Karl v. Savigny* (1779-1861), hukuk olgusunun tarih boyunca geçirdiği evreleri ve olgunun çeşitli görünümlerini derinliğine çözümler. *Hegel*'in felsefesinde doğal hukuk düşüncesi bir kez daha ele alınır. Hegel'in çözümüne göre, hukukta pozitiflik (konulmuşluk) ile idealite, tarihsellik ile mutlaklık aynı ölçüde hesaba katılmalıdır. Tarih, çeşitli gelişim basamakları içinde zorunlu ve akılsal bir süreç olarak, ama tamamen ahlâksal yönden belirlenmiş bir ilkeye göre ("özgürlük") kavranılır. Tarihsel

değişme, her çağda değişen ahlâksal ilkelerin çokluğuna göre değil, ancak böyle yine ahlâksal ama mutlak bir ilkeye göre anlaşılacaktır. Böylece tek tek pozitif hukuklar, bir mutlak hukuka doğru gidişin halkaları olurlar. Ama bu çözüm, Hegel'in metafiziğinin dağılmasını önleyememiştir. *Tarihsel materyalizm,* tam tersine, hukuku ekonomik ilişkilere dayalı bir üstyapı kurumu olarak kavramış, hukuka burada bir değer tanımıştır. Ama onun hukuku böylesine bağımlılaştırması verimli olmamıştır. Yine de tarihsel materyalizmin etkisiyle, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra, daha önce yüzyılın ilk yarısında Alman Tarih Okulu tarafından ele alınmış olan bir konu, yani "iktidar" konusu politik egemenlik-hukuk ilişkisi açısından yeniden genişliğine araştırılmaya başlanmıştır. Bu araştırmaları yönlendiren ana tutumlardan birisi *hukuksal pozitivizm*dir. Bu tutuma göre, hukuk (ve artık anlaşılabileceği gibi, sadece pozitif hukuk) bilimsel araştırmanın konusu olmalıydı ve hukuk felsefesinin yerini bir *genel hukuk öğretisi* almalıydı ve bu öğretinin ana görevi, çeşitli hukuk alanları veya hukuk düzenlerinde ortak olan genel hukuk kavramlarını araştırmaktı.

Pozitivizm için, yasa koyucunun her seçtiği kuralı bir hukuka dönüştürme olanak ve yetkisi vardır. Hukuk, konulmuş (pozitif) bir şey olduğu için hukuktur ve onu geçerli kılmak için başka türden doğrulama girişimlerine ihtiyaç yoktur. Onu geçerli kılacak olan tek güç devlettir. Önemli olan, devleti elinde bulunduranların, iktidardaki güçlerin, konulan kuralları (yasaları) kötüye kullanmalarını önleyecek mekanizmalar geliştirmektir. Hukuksal pozitivizme karşı olarak, bu yüzyılın başlarında yeniden bir "doğru" hukukun ne olduğu sorusu, *Rudolf Stammler* gibilerince gündeme getirildi. Bu konuda, içlerinde *Hans Kelsen'in* "saf hukuk öğretisi" türünden salt formel ifadelere dayatılmış hukuk öğretisi de bulunan çeşitli öğretiler geliştirildi. Yeni Kantçı hukuk felsefesi ise, buna karşılık, bir "doğru" hukuk konusunda asla genelgeçer ve içeriksel yanıtlar olamayacağını ileri sürerek bir *hukuksal görecilik* anlayışı geliştirdi. Bu mutlakçılık ve görecilik, yine de bir ölçüde hukuksal pozitivizm içinde aşılmıştır. Bir kez pozitivistler, hukuku, hiç de kesin ve belirli bir anlamı olmayan bir hukuk idesine dayandırmaktan kaçındılar. Buna karşılık onlar, pozitif hukukun bağlayıcılığını meşrulaştırmayı denediler. *Gustav Radbruch* şöyle

der: "Pozitif hukukun geçerliliğini sağlayan şey, sadece, bu geçerliliğin güvenceye alınmış olmasıdır... Çatışan hukuk anlayışları arasında korunması gereken uzlaşım, hukukun, herkesin herkese karşı savaşına son veren bir düzen olarak geçerliliğidir". *Yeni Hegelcilik* de buna benzer bir yaklaşıma sahiptir. O da, mutlak bir hukuk idesi yerine somut bir hukuk idesi koymak ister. Hatta böyle bir hukuk idesi, ancak pozitif hukuk içinde görünüm kazanabilir. Hatta böyle bir hukuk idesini somut olarak pozitif hukukun içine yerleştirmek için, yasa koyucunun pozitif hukuku aşan her türlü spekülasyondan kaçınması da gerekir.

GÜNÜMÜZDE HUKUK FELSEFESİ

Günümüzde katolik ahlâk teolojisi içinde Thomasçı doğal hukuk düşüncesinin yeniden canlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Protestan (özellikle evangelist) teoloji ise, istençci açıdan bir hukuk teolojisi etkinliği içindedir. Teolojik çalışmaların dışında, *Max Scheler ve Nicolai Hartmann*'ın kendi içerikli değer etikleri içinde doğal hukuk problemine eğildikleri saptanabilir. Bu öğretinin ilginç yanı, Kant'ın etik için birincil kıldığı ahlâk yasasına, ancak, değer bilincinden çıkan bir ikincillik tanıması olmuştur. Öğretinin ana çabası, değerleri içerikli ve objektif yapılar olarak kabul etmekle, Kant'ın formalizmini kesin olarak aşmaktır. Değerler, öznel istenilebilirlikten bağımsızdırlar ve a priori bir sıradüzen (hiyerarşi) içinde bulunurlar. Böyle olunca, ahlâk alanında olduğu gibi, hukuk alanında da, hukuk ilkelerinin ana taşıyıcısı olurlar ve yasa koyucu bu değerlere bağlı olarak çalışır. Böylece Scheler ve Hartmann, mutlak hukuksal değerlerden söz etmekle, geleneksel doğal hukuk düşüncesindeki mutlakçılık eğilimini sürdürmüş olurlar.

Hukuk felsefesindeki bu çok çeşitli kalkış noktalarına baktığımızda, şurası artık açıktır ki, günümüzde bir doğal hukuk düşüncesinin yeniden gündeme gelmesi ve modern hukuk düşüncesinin yerini alması beklenemez. Hukuk problematiğini insanın doğasından çıktığı söylenen normlara göre çözmek artık söz konusu olamaz. İkibin yıllık doğal hukuk düşüncesinden günümüze kalan en önemli kazanım,

Kant'ın, hukuk problematiğini insandan kalkan bir etik konumlama içindeki kavrayışıdır. Bu kavrayışa göre, insanı insan yapan gösterge, onun kendi kendisini belirleyebilmesi, onun bir *ahlâksal kişi* olmayı deneyebilmesidir. Kuşkusuz buradan kalkılarak somut hukuk normları elde edilemez. Çünkü Kant'ın da belirttiği gibi, herhangi bir kişisel kavrayış ve tutum, herkes için belirleyici bir empirik (bu anlamda, süjeler-arası) geçerlilik taşımayabilir. Ama burada şunu asla unutmamak gerekir: İnsanları ahlâksal kişi olarak görmeyen, tersine onları sadece objeler sayan bir anlayışla geliştirilmiş hukuk normları asla bağlayıcı olamazlar; hele onlar zorla uygulanıyorlarsa. Çünkü insanlar hukuk normlarından ancak ahlâksal kişi olarak "sorumlu" tutulabilirler, zor kullanarak değil. Bu bakış açısından kalkıldığında, pozitivistlerin dediği gibi, pozitif hukukun doğruluğunu sağlayacak hiçbir doğal hukuk ilkesi yoktur; ama bir pozitif hukukun geçerliliği, sadece devletin yaptırımcı gücüne dayanamaz, hatta daha çok ahlâksal kişiler olabilmiş yurttaşların özgür ve sorumlu onaylarına da dayanır. İşte bu sınır, pozitif hukukun bağlayıcılık değerinin de aşıldığı yerdir.

Bu Kantçı konumlamadan baktığımızda, içerikli değer etiğinin geleneksel doğal hukuk normlarına benzer "hukuksal değerler" den sözetmesi de temelsizdir. Bu etik tarafından işaret edilen değerler, insandan tamamen bağımsız şeyler olarak görülemezler. Tersine değerler, kişi (ahlâksal insan) olarak bize bağlı ve bizden çıkan şeylerdir. Buna göre değer, insanın dışında bir şey değil, tam tersine, onun kendi kendisini gerçekleştirme sırasında kendisi için ihtiyaç duyduğu ve yaşamına geçirmeye çalıştığı şey olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden içerikli değer etiği, herşeyden önce tarih bakımından açıkta kalmaktadır. Çünkü tarih, insanların zaman-üstü ve genelgeçer değerlere değil, her dönemde kendileri için ihtiyaç duydukları ve çok çeşitli tarzlarda yaşamlarına geçirmeye çalıştıkları değerlere göre eylediklerini gösteriyor. Bu açıdan bakıldığında, hukuk da, her çağda insanların belli değerlere göre yarattıkları bir şeydir.

Varoluşcu felsefe de, insanın insan olarak göstergesinin, onun kendi kendisini gerçekleştirmek olduğundan hareket eder. Bu felsefede insan bir öz, kendisini kendi varlık olanakları içinde oluşturan ve kendi eylemi içinde oluşturduğu şeydir (Ekzistens). Ne var ki, insanın kendi

kendisini gerçekleştirmesi, sadece bireysel bir olanak olarak mevcut değildir. Böyle bir bireysel olanak üzerinde direnildi mi, insanlar-arası bir düzen olarak hukukun anlamı dışlanmış olur. Bir hukuk felsefesi için, bu nedenle varoluşçu iddialardan hareket etmek verimli olamaz. Çünkü bir hukuk düzeni için, insan önce "toplumsal kişi" olarak kavranmak zorundadır. İnsan, bir hukuk düzeni oluşturmak için bir "bireysel öz" olarak hareket edemez; tersine o, bir toplumsal varoluş içinde istençli ve sorumlu eylemlerde bulunarak kendi kendisini gerçekleştirmiş olur.

KAYNAKLAR

COING, H., *Grundzüge der Rechtsphilosophie,* 1950

EMGE, C.A., *Einführung in die Rechtsphilosophie,* 1953

FECHNER, E., *Rechtsphilosophie,* 1962, 2. baskı

FRIEDRICH, C.J., *Die Philosophie des Rechts in Perspektive,* 1955

HENKEL, H., *Einführung in die Rechtsphilosophie,* 1964

MAIHOFER, W., *Recht und Sein,* 1965, 5. baskı

WELZEL, H., *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* 1962, 4. baskı

WOLF, E., *Das Problem der Naturrechtslehre,* 1959, 2. baskı

ZIPPELIUS, R., *Das Wesen des Rechts,* 1965.

Çevirenin notu: Türkçe kaynakça olarak bkz: Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, A.Ü. Hukuk Fak. Yayını, 1987; Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi* (Ders Notları), Der Yayınları, 1983 -çev-)

TARİH FELSEFESİ

IRING FETSCHER

GENEL

"Tarih felsefesi", içerdiği her iki sözcüğün çok anlamlı olması nedeniyle çok değişik anlamlar taşır. *Tarih* (Historie, Geschichte) sözcüğü, hem insani varoluşumuzu belirleyegelmekte olan insani olup-bitmeleri *(res gestae,* Geschehen) tanımlar; hem de biz aynı sözcüğü geçmişte kalmış olan bu olup-bitmeleri haber veren bir uğraş *(historia rerum gestarum)* anlamında kullanırız. Buna göre "tarih felsefesi", insani olup-bitmelerle ilgilenen bir düşünce uğraşı olabileceği gibi; o, daha da ileri giderek, *dünya tarihi*ne yönelik felsefi bir üst-bakış da olabilir. Ama o aynı zamanda, tarihçinin etkinliğine de yönelip, *tarihsel bilgi*nin olabilirliğini, niteliğini de sorgulayabilir. Öyleyse "tarih felsefesi", hem insani olup-bitmelerin felsefi anlamına, hem de geçmişte olup bitenler hakkındaki bilgilerimizin eleştirel yoldan çözümlemesine yönelebilir. Dar anlamda *tarih felsefesi* (insani olup-bitmelerin "felsefi" anlamına yönelen tarih felsefesi) ile *tarihsel bilgi eleştirisi,* birbirlerinden açıkça farklı, ama buna karşılık birbirlerine yine açıkça bağlı iki disiplindir. Dar anlamda tarih felsefesi, "tarihteki akıl"ın bilinebilirliğine inanır; öyle ki, bu, tüm insani olup-bitmelerin ne anlam ifade ettiğini kavramamızı mümkün kılan koşul sayılır. Buna karşılık, böyle bir bilginin olabilirliğinden eleştirel bakımdan kuşku duyulması halinde, "tarihin felsefi anlamı"nın ne olduğu "tasarlanamaz" bir şey olarak kabul edilir. İşte günümüzde durum budur. Günümüzde, bütün olarak tarihin felsefi anlamı üzerine yapılagelmiş olan yorumların her zaman için problematik kaldığı artık iyice kabul edilmektedir; ama buna karşılık, yine de, insanlığın kökeni ve (eğer varsa) yöneldiği hedefin ne olduğuna ilişkin problem ve sorular, dinmeksizin ortaya atılagelir. Çünkü bir problemin çözülemezliğini kavramış olmak, o problemin felsefi düşünceden

sökülüp atılması için bir bahane olamaz; hele bu problem doğrudan doğruya kendi yaşamımıza ilişkin ise.

TARİH FELSEFESİNİN HIRİSTİYANLIĞIN TİNİNDEN VE PROBLEMLERİNDEN ORTAYA ÇIKIŞI

Kuşkusuz Avrupa felsefesinin tüm büyük düşüncelerini daha önceden ortaya sermiş olan Greklerde, buna karşılık, özgün anlamıyla bir tarih felsefesine rastlayamıyoruz. Greklerin tüm düşünce ve ethoslarına egemen olan bir bakış açısı vardı ve bu açıdan bakıldığında, tarihsel süreç, ancak, tek bir özden, yani doğal durumdan rastlantısal olarak sapmış bir süreç olarak görülüyordu (Yorck von Wartenburg: "Bilinçlilik ve Tarih", 1891/1956). Greklerin felsefi ilgisi, ancak kalıcı olan şeylere, kalıcı olandaki özelliklere, değişmez olanlara yönelikti. Çünkü onlar için felsefi bilgi, doğruluğunu ve varoluşunu, ancak bu gibi şeylerin bilgisi olmakta bulabilirdi. Bu durumda gelecek ve geçmiş, ancak yüzeysel (görüntüsel) bir evrenle ilgili şeylerdi ve bu ikisi hakkında da felsefe, daima en yüksek bilgiye (kalıcı olanın bilgisine) erişmek zorundaydı. Aynı şey politik dünya için de söz konusuydu. Hiç kuşkusuz *Platon* da, *Aristoteles* de, değişik devlet biçimlerini tipleyen bir tarz geliştirmişlerdi; ama ne var ki, onlara göre, politik dünya üzerine geliştirilmiş olan tüm bu tipler, aslında tek, biricik, gerçek ve doğru bir devlet *formu*nun çözülmüş görüntüleriydiler. Ama çözülmüş şeyler de olsalar, onlar yine de *form* idiler. Bu yüzden bu devlet formları, yeni olan hiçbir şey içermeksizin, her zaman geçerliliklerini korurlardı. İnsani olup-bitmeleri de doğal süreçler gibi yorumlayan bu tablo, *döngüsel* bir tabloydu. Greklere göre, bu döngüsel süreç içinde devletlerin kaderi de belliydi. Devletler, yaşamları boyunca, değişmeyen, aynı kalan bu formlar içinde, bunlardan birinden öbürüne boyuna dönenip dururlardı.

İnsanın zamanın ve insani olup-bitmelerin niteliği ile ilgili yeni bir tasarıma ulaşması, ilk kez *Hıristiyanlık* sayesinde mümkün olmuştur. Daha doğrusu bu yeni tasarım, Batılıların bilincine Hıristiyanlıkla girmiştir. Hıristiyanlık iki bakımdan bir *tarihsel* dindir: Bir kez o, kendisini, geçmişte kalmış olan olaylara dayalı olarak

"zamanın içinde" temellendirilmiş bir din olarak görür. Öbür yandan o, insanların belli bir andan sonra yaşamaya başladıkları süreç üzerine tarihsel bir bakış geliştirmiştir. Çünkü İsa, kendisini, belli bir zaman noktasında insanlara göstermiş ve gelecekte yine gösterecek olan bir şey diye tanıtmıştır. Böylece Hıristiyanlıkla birlikte, geçmişten belli bir "son"a doğru giden bir "tarihsel zaman" kavramı Batılının düşüncesine girmiş oluyordu. Yani insani gerçeklik, ilk kez bir "tarihsellik" kazanmış oluyor, insan tarihe-pek tabiidir ki, Hıristiyanlığın dinsel bakış açısı altında-yöneliyor ve giderek insanın kendisi doğrudan doğruya "tarihsel" bir şey olarak kavranmaya başlıyordu. Yapıtıyla, "insani zamanlılık" konusunda yeni bir bilinç getiren ve bunu derinliğine işleyen ilk düşünür ise *Aurelius Augustinus* (354-430) olmuştur. O, ilk tarih filozofu, ama daha doğrusu ilk tarih teologudur.

Augustinus, dindışı felsefe tarafından geliştirilmiş olan "yararsız döngüsel süreçler hakkındaki tanrısız öğretiler"i, değişik bir tarih tablosundan hareketle eleştirmiş ve "Tanrı Devleti" (De civitate Dei) adlı yapıtında dünyasal olayları tanrısal-kutsal devlet açısından yorumlamıştır. O, dünyasal olayların ardında kendine özgü bir süreç, görünmez bir tanrı devleti olduğunu ve bu *tanrı devleti* (civitas Dei) ile *yeryüzü devleti* (civitas terrena) arasında kesiksiz bir savaş bulunduğunu söyler. Ama bu savaş devletler arası savaşlar, devrimler türünden politik bir savaş da değildir. Bu savaş, insanın kalbinde süren bir savaştır. Savaşın sonunda, "ışığın çocukları", yani tanrı devletinin uyruklarının zaferi ve "karanlığın çocukları", yani yeryüzü devletinde yaşayanların yenilgisi söz konusudur ki, yenen ve yenilen *Eskaton'da*, yani kıyametten sonraki tanrı mahkemesinde belli olacaktır. Yenilenler için sonsuz cehennem azabı, yenenler için sonsuz mutlu bir yaşam orada kararlaştırılacaktır. Tüm bu süreç içinde, bu süreci yapan şey olarak sadece tanrı vardır. İnsanlar, yeryüzü devletindeki inançlı bir savaştan sonra, Eskaton'da tanrının kutsamasından nasiplerini alacaklardır. Öyle ki, Augustinus için dünyasal olaylar tümüyle değersizdir. Dünyasal olayların anlamı, sadece, tanrının insanları sınama ve cezalandırması için birer vesile olmalarındadır.

Hıristiyanlık, sadece insani varoluşun *tarihselliğini* keşfetmekle de

kalmamıştır. Öbür yandan o, tüm insanları, halkları, tek bir insanlık ideali, "insanlığın birliği" düşüncesi altında yorumlayan bir tarz da geliştirmiştir. Bunun sonucu olarak da,tek ve tüm halkları kapsayan bir *dünya tarihi* idesi mümkün hale gelmiş oluyordu. Bu ide, hiç kuşkusuz daha önceleri Roma'nın "imperium" düşüncesinde ve Stoa'nın "humanite" anlayışında da vardı. Ama bu ide, ilk kez Hıristiyanlıkla birlikte, yaygınlaşmış bir halde, dinsel bir dünyagörüşünün dayandığı temel oluyordu. Böylece Hıristiyanlık, benzeri Stoa'nın "altın çağ öğretisi"nde rastlanabilecek olan motiflerle, tarihsel süreci, "günahkârlık" tan "kurtuluş" a ve "cennet"e götürecek olan bir zaman kesiti içinde şemalaştırmıştı.

Hıristiyanlığın "kurtuluş" un, "cehennem azabı"nın kararlaştırılacağı kıyamet gününü bekleme imgesi, yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Bu etki, yine yüzyıllar boyunca, dünyasal ihtiyaçlardan, "dünyanın sefâleti"nden sıyrılıp "kurtuluş"a erme umudu olarak, sayısız dinsel-politik eylemlerde ve ütopyalarda hep görülür. Hıristiyanlığın bu "kurtuluş" imgesi, dünya tarihine bakışta her zaman yönlendirici olmuştur. Örneğin Augustinus'ta tarihsel olaylar, ancak bir başka şey aracılığıyla bir anlamı olan şeylerdir; bu olaylarda her zaman tanrının parmağı vardır ve tarihsel olaylar, ancak dinsel yoldan yorumlandıklarında anlamlıdırlar. Tarihsel olayların "bir başka şey aracılığıyla" anlam taşır görünmeleri düşüncesi, olanca ağırlığıyla Yeniçağ düşüncesinde de korunmuştur.

Ama Yeniçağda tarih felsefesine ilişkin ilk örnekler yine de teolojik nitelikte çalışmalardır. Örneğin büyük Fransız vâizi ve teologu *J.B. Bossuet* (1627-1704), "Evrensel Tarih Üzerine Konuşma (1681) adlı yapıtında, Büyük Şarl'a (Şarlman) kadar olan dünya tarihini, "tanrısal kayradan sapkınlık dönemi" olarak niteler. Onun bu teolojik saptamasından çok, Yeniçağda ilk kez, Hıristiyanlık-öncesi dönemi de kapsar biçimde bir "dünya tarihi"nin, belli bir bakış noktası altında akılsal yoldan "kavranabilir" bir bağlam olarak görülmüş olması önemlidir. Öyle ki, örneğin Bossuet'yu eleştiren *Voltaire* (1694-1778), yine de böyle bir "kavranabilirlik"den hareketle "tarih felsefesi" (philosophie de l'histoire) deyimini ilk kez kullanan kişi olmuştur.

Ortaçağın tarihsel olaylarda tanrısal kayranın izini görme

düşüncesinin yerini, giderek, Yeniçağla birlikte, akla uygun bir gelişim gösteren, kendi başına, bağımsız bir evrene duyulan inanç almıştır ki, hiç kuşkusuz bu inancın oluşmasında, modern doğabilimlerinin empirik gözlemlerle desteklenmiş akılsal ve yasalara dayalı olarak çalışan bir evren düzeni idesiyle ortaya koyduğu başarıların payı büyüktür.

Artık diyebiliriz ki, "tarihin felsefi anlamı"nın ne olduğu sadece hıristiyan Batı'da ve bir dinsel kurtuluş fikrine yaşamını adamış insanlarca soru konusu yapılmış (Karl Löwith" Dünya Tarihi ve Kurtuluş," 1953); daha sonra bu "felsefi anlam", ne kadar laikleşmiş olurlarsa olsunlar, Yeniçağın hemen tüm tarih felsefelerinde, dıştan herhangi bir yönlendirici (örneğin:tanrı) olmaksızın sadece dünyasal olaylara maledilmiş olsa da, hep aranmış ve çoğu tarih felsefeleri içinde de "bulunmuştur". Öbür yandan, önemli tarih felsefesi çalışmalarına, Yeniçağın başları ve hatta ortalarından çok, ancak, mevcut dünya görüşlerinde *bunalım* olarak nitelenebilecek çözülme ve parçalanmaların meydana geldiği bir dönemde rastlıyoruz. Yaygın olarak bilinen sistemci tarih felsefelerinin Fransız Devrimi sırasında ve onu izleyen dönemlerde ortaya çıkmış olmaları bu bakımdan rastlantısal değildir. Bu nedenle, bu sistemlerin tür ve tarzında, yaşanılan bunalımlı dönemlerin damgasını görebileceğimiz gibi, yine bununla ilgili olarak düşünürün kafasında kurmuş olduğu bir "gelecek" tasarımı da etkili olmuştur. Öyle ki, bu sistemler, paradoksal olarak, "geçmişin felsefesi" olmaktan çok, birer "gelecek felsefesi"dirler. Örneğin bir kısım düşünür, kendi dönemlerine baktıklarında, geleceği karanlık, hatta insanlık için kaygılar uyandırıcı bir zaman parçası olarak görürler; bir bölüğü aynı geleceği, kendi dönemlerinde ortaya çıkan ve yaygınlaşan bir toplumsal-ülkücü düşüncenin mutlaka gerçekleşeceği ve bu yüzden selâmlanması gereken bir şey olarak sunarlar; bazıları için bu gelecek kaçınılmaz, bazıları için ise özlenen bir şeydir, v.b. Toparlamak gerekirse, *gelecek*'ten anlaşılan şeyler, bellibaşlı olarak şunlardır.

1- Zorunludur (doğabilimsel zorunluluk anlamında)
2- Arzu edilen bir şeydir (özgür bir kararla onaylanmıştır)
3- Gereklidir (etik bir taleple istenmektedir)

Bu özelliklerden bazen biri, bazen öbürü daha fazla vurgulanır. Ama bu gelecek tasarımlarından birisi, en yaygın ve en dikkate değer olanıdır. Bu tasarım sahipleri, tarihsel gelişmede de bir doğal zorunluluk olduğuna inanırlarken, aynı zamanda, zorunlu olarak gerçekleşeceği söylenen bu geleceğin ahlâksal bakımdan da istenmesi gerektiğini, yani insanın böyle bir geleceği kendi özgür istenciyle gerçekleştirmesi gerektiğini belirtirler. Tabii burada bir çelişki olduğunu görmeksizin.

19. yüzyılla birlikte ortaya çıkan ve giderek güçlenen bir kavrayışa göre, tüm insani olaylar tarihsel koşullar içinde meydana gelir. 19. yüzyıla "tarih yüzyılı" dedirten kavrayış da budur. Ama bu kavrayışın altında şu naif inancı yakalayabiliriz: İnsan, tarihi tümüyle görebileceği tarih-üstü bir noktaya, başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın çıkabilir. Oysa, eğer insani bilgi, bilen insanın içinde bulunduğu tarihsel koşullar ortasında oluşuyorsa, yani tinsel dünya içinde ortaya çıkıyorsa, hiç kuşku yoktur ki, insanın tarih hakkındaki bilgisi, daima ve ancak, belli bir çağın (yaşanan çağın) yorumu olmaktan öteye geçemez. Öyle ki, bir "tarih felsefesi", bir çağın kendisine ait tarih yorumu olabilir; ama tarihi *tümüyle* açımlayan bir şey olamaz. Buradaki ikilem şudur: İnsan kendisini ve çağını hem tarihsel sürecin bir parçası olarak görüp anlamakta, ama hem de tarihin *bütününü* kavrama iddiasını gütmektedir. *Bugün* yaşanan çağın belli nitelikte bir son çağ olduğunu, bu çağı yine belli nitelikte (beklenen ve özlenen) bir başka çağın izleyeceğini ileri süren filozoflar, öbür yandan, insan düşüncesinin tarihsel koşullara bağımlı ve bu koşulların ürünü olduğunu söylerler. Çelişki de buradadır: Filozof, kendi tarih yorumunun hem kesin ve genelgeçer olduğunu ileri sürmektedir, hem de bu tarih yorumuna kendisini vardıran şeyin tarihsel koşulların ürünü olarak kendi düşüncesi olduğunu atlamaktadır. Bu atlama sayesindedir ki, Hegel, Comte ve Marx gibi büyük tarih filozofları, insanın, niteliği kesinlikle belli olan bir çağın başında olduğuna ve bu çağın genel çizgileriyle şimdiden görülebileceğine inanırlar. Böylece, gelecek ufkunun ilke olarak kendisine açıkça göründüğünü belirten kişi, kendisini, kendisini de belirlemiş olan tarihsel koşulların dışında bir yerlerde görmeye başlar ve giderek, tarihin bütünü üzerinde öndeyisel (prognostik) yorumlar yapabileceğine inanan kişi olup çıkar. Buradan

kalkılarak, artık, önceden görülebilir bir şey haline gelen geleceğin ışığı altında, geçmiş ve bugüne, bu gelecek açısından tamamen bambaşka bir anlam yüklenmiş olur ve geçmiş de, bugün de, bu anlama göre yargılanmaya başlanır. Başta da belirttiğimiz gibi, artık günümüzde böyle bir tarih felsefesinin olabilirliğine karşı giderek yaygınlaşan bir kuşkuculuk vardır ve "dogmatik tarih felsefeleri çağı"nın kapandığına inananlar çoğalmaktadır. Ama yine başta belirttiğimiz gibi, tarihin bütüncül anlamını araştırma konusundaki denemelere, bu konuda kuşkucu bir sorumluluk bilincine ulaşmış eleştirel kafalı düşünürlerde bile, en az oranda da olsa rastlamak olanaklıdır. Çünkü yine başta belirttiğimiz gibi, konu, doğrudan doğruya yaşamamıza ilişkindir. Ama yine de bu tür denemelerin sınırları ve taşıdığı tehlikeler konusunda açık bir bilinçle hareket etmek gereğini hiç akıldan çıkarmamalıdır.

YENİÇAĞ TARİH FELSEFELERİNİN VE BÜYÜK SİSTEMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Yeniçağa egemen olan ethos, 16. ve 17. yüzyılların yol açıp beslediği ve ama en geliştirilmiş formülünü 18. yüzyılda bulan *ilerleme* inancıdır. 16. ve 17. yüzyıllar büyük keşif ve buluşlar dönemi olmuştu. Kepler, Galileo, Newton, Harvey adlarına bağlanan modern doğabilimi, oldukça etkili başarılar sergilemişti. İşte, *Aydınlanma* yüzyılı da dediğimiz 18. yüzyıl, keşiflerin ve bilimsel başarıların motiflediği bir iyimserlikle, ilerleme inancının iyice benimsendiği yüzyıl olmuştur. Öbür yandan bu dönem, *burjuvazi*nin de ortaya çıktığı ve serpilmeye başladığı dönem olmuştu ve burjuvazi kendi gelişimi bakımından bu iyimserliğe ve ilerlemeciliğe en çok sahip çıkan sınıftı. Önce Kuzey İtalya, daha sonra İngiltere, Hollanda ve öbür Avrupa ülkelerinde ilerleme idesi giderek kök saldı ve yaygınlaştı. Aydınlanmanın kendisine özgü evren tablosu da bu yolla oluştu. Buna göre evren *akla uygun* bir gelişme süreci içinde ilerlemekteydi; evrendeki düzen, akılsal-empirik yoldan yasaları saptanabilir olan bir düzendi.

Ne var ki, Aydınlanmanın *akıl*'a duyduğu bu güvene bakıp da,

onun dini dışlayan, doğa-üstü olan herşeyi yadsıyan bir çağ olduğu da sanılmamalıdır. Olsa olsa, din, evrenin mucizevî yapısına yönelik başka ve özel bir yönelim tarzı sayılmıştır ve hatta din ile bilim arasında belli bağlantılar da kurulmuştur. Örneğin doğa üzerine elde ettiğimiz her yeni bilgi, bizi tanrının gizlerine götürecek yeni bir adım sayılmıştır. Yeni bulunan her doğa yasası, her ilke, "büyük evren mekanisti"nin bilgeliğine biraz daha yaklaşmak demekti. Bu mekanist, yani tanrı, örneğin Newton'da herşeyi önceden mucizevî biçimde düzenleyip yönlendirmiştir. Aydınlanmada hatta bir doğa teolojisine (fizikoteoloji) de rastlanır. Ama bu doğa teolojisi, Ortaçağın doğa teolojisinden farklı olarak, tanrının bilgisine doğabilimsel verilerin değerlendirilmesi yoluyla geçmek ister. Bu nedenle Aydınlanma, mekanik doğa yorumu yanında, bu yorumu bütünlemeye yönelik bir teolojik evren görüşü de geliştirmiştir.

Bilge bir doğa yöneticisinin kurduğu plana göre, doğada en yüksek düzeyde ve her zaman geçerli bir akılsal düzen olduğu kabul edildi mi, böyle bir düzenin insani dünyada da aranmak isteneceği pek tabiidir. Bu nedenle Yeniçağın "doğal hukuk" üzerine geliştirdiği öğretiler, daima, genel-akılsal öğretiler, yani insani dünyayı da akılsal bir düzen olarak görmek isteyen öğretiler olmuşlardır. Bu öğretilerin "insanın ve nesnelerin doğası"ndan sözederken kastettikleri şey, hep akılsal bir doğa olmuştur. Doğal hukuk öğretileriyle başlayan insani dünyaya yönelme çabaları, giderek bu doğal hukuk öğretilerini benimseyen ekonomi-politikçilerce sürdürülmüştür. "Doğal insan"dan hareket eden ekonomi-politikçiler, toplumsal ilişkileri, doğadan bencil olan bireyler arasındaki ilişkiler olarak görmüşlerdir. Yani toplumu anlamak için de, doğal-bencil varlıklar olarak insanların bağlı oldukları *doğa yasalarından* yola çıkmak gereklidir. Bu nedenle onlar, devletin zorlayıcı-yaptırımcı kurallarından olabildiğince az etkilenen bireylerden oluşan bir toplum tasarımına, yani doğa yasalarına göre hareket eden bencil bireylerin oluşturduğu bir toplum modeline sarılmışlardır. Öbür yandan, toplumu yönlendiren bu yasalar, bireylerin bencil eylemlerini olduğu kadar, toplumun genel esenliğini de düzenleyen yasalar sayılmışlardır. Bireylerin bencil eylemlerini olduğu kadar toplumun genel esenliğini de düzenleyen böyle bir yasa fikrinin ünlü öncüsü ise,

Hollandalı hekim *Bernard de Mandeville* (1670-1733)'dir. Mandeville'e göre toplum bencil bireylerden oluşur; ama tamamen doğal-bencil yanıyla hareket eden insanlar toplumsal bir yaşama asla geçemezler. Yani toplum, bireylerin doğal-bencil istek ve tutkularından bazılarını bastırmaları, kendi bireyliklerinden belli fedakârlıklarda bulunmaları sayesinde varolabilir. Bu noktada, toplumsallık halini ve onun devamlılığını sağlayacak "yasak", "yaptırım" türünden şeylere gereksinim vardır ki, toplumun devamını ve esenliğini en alt düzeyde garanti eden bu "yasak", "yaptırım" türünden şeylerin toplamı "doğal hukuk" dediğimiz şeydir. İnsan bununla aynı zamanda doğal yaşamdan "ahlâksal" bir yaşama geçmiş olur. Mandeville, ünlü "arı masalı"nda, buradan hareketle bir toplum öğretisi geliştirir. Buna göre, toplum düzeni insani tutkuları gereğinden fazla kısıtlamamalıdır. Ahlâk tarafından mahkûm edilen tutkular, ancak, toplumsal düzeni ve bütünün esenliğini zedeleyen tutkular olmalıdır. Erdemler ve ekonomik gerekler birbirlerini tamamlamalıdır. Mandeville'in toplumun bencil bireylerden oluştuğu düşüncesi, çağının İngiliz yazarlarını da oldukça etkilemiştir. İngiliz yazarları sınırlanmamış bir bencillikle "ben-sevgisini" birbirinden ayırırlar. Buna göre, ölçülü bencillik toplumsal düzeni tehdit eden bir şey değil, tam tersine, sağlıklı bir güdü olarak, insanın tüm toplumsal eylemlerini motifleyen bir şey olarak görülür ve giderek, ekonomik toplumun dayandığı "doğa yasaları", işte bu insandan yola çıkılarak saptanır. Böylece "ölçülü bencillik", İngiliz yazarlarının elinde, liberal toplum öğretisinin de dayanacağı zemin olur.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), "Bilimler ve Sanatlar", "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" (1755) adlı her iki "diskur"unda aynı liberal toplumu tamamen değişik bir tarzda değerlendirmiştir. O, yüzyılının iyimserciliğine karşıtlık içinde, kendi çağına kadarki tüm tarihi, insanın doğuştan iyi olan doğasının giderek artan biçimde bozulmasını kaçınılmaz kılan bir süreç olarak nitelemiştir. O, Voltaire, Ansiklopedistler ve Fizyokratların tersine, özçıkarlarından başka bir şey düşünmeyen bireylerin bağlı olduğu bir toplumsal mekanizmde, insanın doğuştan iyi olan doğasının bozulmasını görür. (Öbür yandan, Rousseau için, bu mekanizm içinde bireyler kendi özçıkarları için uğraş verirlerken bütünün esenliğini de

sağladıklarının farkında olmadıkları için kendi açılarından sanki aldatılmış gibidirler). Rousseau için burada iki seçenek vardır: İnsan ya "doğaya dönecektir", ya da toplum içinde erdemli bir yaşam kurmaya yönelecektir. Ama birinci seçeneği gerçekleştirmek olanaksızdır. Çünkü "kültürel" bir varlık haline gelmiş olan insanın bu halini terketmesi olanaksızdır. Ama bencillik üstüne kurulmuş bir devlet içinde erdemli bir yaşam kurmak da zordur. İşte Rousseau bu noktada, bazılarının altın bir çağ saydıkları kendi çağının kültürü ile artık yitirilmiş bir şey olarak insanın doğal suçsuzluğunu ve mâsumluğunu karşılaştırır. Onun gönlü "doğaya dönüş"ten yanadır, ama bu, olanaksız bir şey olarak asla bir hedef olarak konulmaz. Tersine insanın ve insanlığın yapabileceği şey, bencilliğe değil, eşitlik ve özgürlüğe dayalı bir "toplumsal sözleşme" zemininde erdemli bir yaşama ulaşmak, artık tam olarak tadamayacağı "doğal mutluluk"unun yerine bir "ahlâksal mutluluk"u gerçekleştirmektir. Hatta Rousseau bu görüşleriyle, ilerlemenin mutsuzluk getireceği şeklindeki bir görüşü de yadsımış olur ki, daha sonra Romantikler, kendisini bu yönden izleyeceklerdir.

Rousseau, -kendisinin de açıkça farkında olduğu gibi- çağının egemen ide ve idealleriyle bir çok bakımdan karşıtlık içindedir. Buna karşılık *G.E.Lessing* (1729-1781), Aydınlanmacı iyimserciliğin en coşkulu temsilcilerindendir. Onun modern tarih felsefesinin doğuşuna katkısı, 1777/1780 yıllarında yayımlanan "İnsan Soyunun Eğitimi" adlı yazısıyla olmuştur. Bu küçük yazıda Lessing, açınlamacı Yahudi ve Hıristiyan dinlerini, insanlığın tüm gelişimini tanrısal ölçütlere göre yorumlayan dinler olarak gösterir ve Yahudilik ve Hıristiyanlık dönemlerini artık yeni bir dönemin izlemesi gerektiğini belirtir. Bu yeni dönem, insana, bir açınlamanın konusu olan insan-üstü hakikatler altında değil, artık bizzat yine insanın kendisinden hareketle ve bağımsız bir akıl ile eğilecektir. Dinsel eğitimin pratik yararı aslında bir hammadde halindeki insanın adım adım ahlâksal bir yaşama alıştırılmasını sağlamak olmuştur. Örneğin insandan, önce tanrıdan gelen emirlere mutlaka boyun eğmesi istenmiş (Eski Ahit); daha sonra ahlâklı olmasını sağlayacak davranışlarda bulunması talep edilmiştir (Yeni Ahit) ve bu dünyada saf bir yüreğe sahip olanın, öbür dünyada

mutlulukla ödüllendirileceği onun kafasına yerleştirilmiştir. Lessing'e göre tüm dinsel dogmalar, henüz kendisine güvenemeyen bir insanlığın gereksindiği ve sırtını dayadığı destekler ve köprüler olarak görülebilir. Oysa kendisine güvenen bir insanlık için bu dogmaların beslediği her türlü umut boştur ve insanlık için (dinsel bakımdan da) en yüksek basamağa, ancak, insanların iyiyi iyi olarak isteyip bu iyiye ulaşmaklarıyla erişilebilir. Bu tanrısal iyi dinsel açınlama ile değil, aklın ışığı altında görülebilir ve bu iyinin mutlaklığını ancak akıl kavrayabilir. Lessing'in bu görüşlerinden, daha sonra *Hegel,* hıristiyan öğretisinin spekülatif akıl yardımıyla doğrulanması çabasında etkilenecektir.

Johann Gottfried Herder (1744-1803)'in tarih felsefesi üzerine yazılarının etkisi çok büyük olmuştur. Bu yazılarda çok zengin bir tarihsel malzeme dâhice bir bakış altında elden geçirilip şiirsel bir duyarlılıkla işlenmiştir. Herder'de çağının rasyonalist-mekanist eğilimine karşı eleştirici bir tutum vardır ve o çağının sarsılmaz ilerleme inancı ile çatışma içindedir. O da Rousseau gibi insanlık tarihinin ilk dönemlerine tutkuyla bakar. O, çağının kozmopolitizmi karşısında, ulusal özelliklere, o ana kadar ihmal edilegelmiş olan halk şarkılarına, geleneklere öncelik verir ve her çağ ve ulusun kendi özellikleri içinde tanınması gerektiğini vurgular. Ama aynı Herder, ulusların en yüksek değerleri arasında yine de dünya tarihinin hedefi olarak *humaniteyi* her şeyin üstüne koyar ve bundan, yetkinleşmiş bir insanlığı ve tüm insanların harmonik birliğini anlar. Yani humanite, her dönem ve çağda ulusların kendilerine koydukları ve erişmeye çabaladıkları amaçlar içinde görülebilir olan bir şeydir. Bu yüzden Herder'in en yüksek ilgisi, Hegel'le karşıtlık içinde, ulusların ve çağların kendilerine özgü bireyselliklerine yönelmektir. Bu uluslar ve çağlar, birbirlerine zincirlenen halkalar olarak değil, tersine kendi başlarına değer taşıyan şeyler olarak görülürler. "Bir çemberin merkezi gibi, her ulus kendi mutluluğunu kendi odağında bulur". Bu formül, daha sonra *Ranke* tarafından Hegel'e karşı etkin biçimde savunulur.

Hegel'in doruğuna ulaştırdığı Yeniçağ tarih felsefesinin gelişimi içinde *Kant* (1724-1804)'ın özel bir yeri vardır. Kant, "Dünya Yurttaşlığına Yönelik Bir Genel Tarih Üzerine Düşünceler" (1784) adlı

yazısında doğanın insanlık için öngördüğü bir akılsal plandan sözeder. Doğanın bizden beklediğini kavrarsak, bu planı keşfedip sezmek ve böylece onun sağladığı ışık altında görünürdeki tüm çelişkileri anlamak mümkün olur. Çıkış noktası şu tümcedir: "Yaratılmış şeyler, tüm doğal donatımlarıyla, önceden konulmuş ve amaca uygun bir gelişim göstermek üzere belirlenmişlerdir". Ancak insanın en önemli doğal donatımı *akıl*'dır. Akıl, güdülerin zorlayıcılığından bağımsız olarak, insanın kendisine özgü bir kavrayıştan yola çıkarak eylemlerini belirleyebilme ve güdülerini ihmal edebilme yetisidir. İnsanın doğaya kendi eliyle biçim vermesini sağlayan bu yeti, ne var ki, başlangıçta ancak bir potens, bir imkân halindedir. Bu imkânın kullanılması, ilk kez ve ancak bir insan topluluğunda, yani öbür insanlarla birarada iken olur. Bu konuda Kant, Rousseau'nun "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı"nda belirttiklerine katılır. Ama Rousseau, insanın doğallığını yitirmesini kendisini dıştan çevreleyen toplumsal koşullara bağlayıp, aslında akıl-öncesi durumun kuşkusuz daha mutlu bir dönem olduğunu söylerken; buna karşılık Kant, insanlığın aklını kullanmasını gerektiren bu adımı atmak zorunda olduğunu ve kaçınılmaz olarak, insanlığın mutluluğa ulaşmasının ancak bu akılcı adımdan filizleneceğini belirtir. Barış içinde birarada yaşamak için ihtiyaç duyulan bir düzen, bir devlet ya da cumhuriyet konumlayabilmek için, işbilir insanların tutkulu doğaları kuşkusuz bu konuda bir yardımcıdır. Ama Mandeville ve Hobbes anımsandığında, Kant, "toplumdışı toplumsallık"ı, yani bir hukuk devleti düzeninin bencil bireyler arasındaki çıkar çekişmelerine göre oluştuğu düşüncesini benimsemez. Çünkü daha yüksek bir ahlâklılığa giden yolda atılacak ilk adım, ancak bir ahlâksal hukuk devleti düzeninde mümkündür. O bu noktada yaratıcı doğanın insani tutkuları daha yüksek bir ahlâklılığa yönlendirmesindeki bilgeliğe hayranlık duyar ve gelecekteki gelişmenin, tıpkı geçmişte tek tek bireylerin bağımsız devletleri meydana getirmiş olmaları gibi, bağımsız devletlerin de aralarındaki çatışmaları bir yana bırakarak aynı tarz içinde bir dünya cumhuriyetine dönüşmesi yolunda olmasını diler. Ama *sürekli barışı* garanti edecek olan bu cumhuriyetçi dünya devleti de, Kant'a göre başlıbaşına bir amaç değildir; tersine böyle bir dünya devleti tasarımı, aslında insanlığın ahlâksal yetkinliğe ulaşması için

öngörülen bir idealdir. Lessing'te olduğu gibi Kant'ta da ilerleme, ahlâklılıkla ilgilidir; içeriksel bir şey olarak mutlulukla değil. Ama Lessing, gelişmenin motoru olarak insan anlığının giderek ilerleyen aydınlanmasını gösterirken, Kant, bu gelişmeyi yapan şeyin, daha sonra Hegel'de yeniden göreceğimiz, ama daha önce Mandeville ve ekonomi-politikçilerin kullandıkları bir deyimle "aklın (ya da "doğa"nın) hilesi" olduğunu söyler.

Tarih felsefesi, doruk noktasına *Georg Friedrich Wilhelm Hegel* (1770-1831)'in derin içerikli yapıtında ulaşır. Şimdiye kadar şöylece değinmiş olduğumuz tüm motifler ve düşünce modelleri, Hegel'in yapıtında yeniden meydana çıkarlar ve son derecede sıkı bir düşünce ağı içinde yerlerini alırlar. Bunlardan birkaçını sayalım: Hıristiyanlıkla birlikte doğmuş bir şey olarak zamanın ve insanın tarihselliği; Bossuet'da rastladığımız bir şey olarak tanrısal kayranın dünya tarihini belirleyen güç olduğu inancı, Aydınlanma çağının akıl'a, *akıl'ın kendi başına* herşeyi bilebileceğine olan inancı; insani tutku ve antagonizmlerin, tanrının bir hilesi ile bir iyinin gerçekleşmesine hizmet ettikleri inancı; ve son olarak, Alman filozoflarında (Kant, Fichte, Schelling) ortaklaşa paylaşılan şu düşünce: dünya tarihinin yüksek ahlâksal veya dinsel bir anlam altında ele alınabilir olması.

Hegel'e göre spekülatif bir tarih felsefesinin olabilirliğini sağlayan koşul şudur: "Akıl dünyaya egemendir; öyleyse buna göre dünya tarihinde akla uygun bir süreçleşme vardır". Hegel için bu inanç, dünya tarihinin empirik gözleminden çıkarılmış bir şey değildir; tam tersine, akıl'ın dünya tarihini kavrayabileceğine ilişkin spekülatif ilkedir ve bu yüzden dünya tarihi tamamen akılsal-mantıksal yoldan ele alınabilir. Bu inanç, sisteminin temelindedir ve sistemin kendine içkin (immanent) yapısı içinde aydınlanır. Ne var ki, dünya tarihine egemen olan akıl, gerisinde başka bir şeyin bulunduğu bir şey de değildir. O aynı zamanda *tanrısal akıl*'dır, tanrıdır; "Tarihe *tanrının* aklı egemendir". Daha da doğrusu, akıl ile tanrısal akıl bir ve aynı şeydirler. Böylece Hegel, tarih felsefesinde dindışı gelenek ile hıristiyan geleneğini birleştirir. Filozofun tanrısı ile Hıristiyanlığın tanrısı, yani "tarihin efendisi", aynı işlevleri yüklenen özdeş şeyler olurlar. Hegel, tarihin öznesi olarak tanrıya "dünya tini (Weltgeist)" de der. Bu dünya tini, Hegel'e

göre belli *ulusların tinin*de tecessüm eder (Inkarnation). Hegel, dünya tininin belli zamanlarda belli ulusların tinine "sokulmuş" olduğunu, kendi özel ilkesini bu ulusların tini içinde "gerçekleştirdiğini" belirtir. Dünya tarihine malolmuş olan bu uluslar, Grekler, Romalılar ve hıristiyan-Cermen uluslarıdır. Ama Hegel, dünya tininin kendini dünya tarihinde "gerçekleştirmesi"nde, önceliği, dünya tarihine malolmuş uluslardan çok, dünya tarihine malolmuş bireylere verir.Bu bireyler, dünya tininin kendileri aracılığıyla yeni bir çağa yön verdiği, onların bilincinde yeni bir gelişim basamağına sıçradığı kişilerdir. Ama bu kişiler de rollerinin ne olduğunu bilmezler ve sadece kendilerine ait amaç ve tutkuları gerçekleştirmeye çalıştıklarını sanırlar. Oysa aslında onlar, dünya tininin kendi ilgisi doğrultusunda kullandığı araçlardır. Bu dünya tini, kendi amacına ulaşmak için, tüm insani motiflere hileli bir şekilde yerleşmiştir. ("aklın hilesi", List der Vernunft).

Dünya tininin ulusların tininde ve "büyük adamlar"ın , yani bu ulusları yönlendirenlerin yardımlarıyla çeşitli biçimlerde gerçekleştirmeye çalıştığı amaç ise, Hegel'e göre, "özgürlük bilinci içinde ilerleme"dir. Bu ilerleme öyle bir ilerlemedir ki, bu ilerlemenin sonunda kendini gerçekleştirmiş olan dünya tininin kendisinden başka bir şey yoktur; tamamen gerçekleşmiş olan dünya tini ise aynı zamanda "özgürlük"ten başka bir şey değildir. Acaba bu "özgürlük"ü nasıl anlamak gerekir? Hegel burada, açıkça *politik* bir topluluk içinde gerçekleşen bir şey olarak "özgürlük"ten sözetmektedir. Doğuda *tek kişi*, antik dünyada *bir kaç kişi*, hristiyan-Cermen dünyasında ise *herkes* özgürdür. Gerçi Hegel, son yapıtlarında, Prusya reformculuğuna ve Prusya monarşisine övgüler düzer ve bu monarşi içinde şekillenen "özgür kurumlar"dan sözeder. Ama buradan kalkılarak Hegel'de özgürlüğün Prusya monarşisinde "gerçekleştiği" ve noktalandığı gibi bir sonuca hiç kuşkusuz varılamaz. Çünkü gittikçe özgürleşen politik ilişkiler, insanın "gerçek" özgürlüğünün bilincine varmasını mümkün kılan koşullardır ama, bu bilincin kendisi, Hegel'in spekülatif düşüncesinde, tüm politik-somut görünümleri aşan bir şeydir. Özgür olmak, Hegel için "diğerinde (başkada) kendinde olmak", görünürdeki tüm dış koşullar içinde "kendi kendini hep yeniden bulmak"tır. Ancak böyle bir özgür insan, kendisini monarşik hukuk devletinde kurumlara ve akılcı yoldan

konulmuş olan yasalara istençli olarak bağlayan ve bu yasalara uymayı, "sadece kendi onayladığı yasalar" olduğu için isteyen ahlâksal-akıllı yurttaştır. Ama aynı durum, insanın kendisini çevreleyen *doğa* ile ilişkisi için de geçerlidir. Spekülatif filozof,karşısındaki gerçekliği (doğayı) kavrarken, o, "diğerinde olma"nın bilinci ve tiniyle, bu gerçekliğin üstüne yükselir ve kendini bu gerçekliğin içinde yeni bir biçimde bulur. Öyle ki, bu maddesel-nesnel doğadan "kendinde olma" ya yükselme edimi sırasında, doğa da aynı zamanda *kendinden* özgürleşir. Çünkü bu edim sırasında onun sınırsız görünüş tarzları giderilmiş ve onun özgün, tinsel varlığı yeniden gerçekleştirilmiş olur. Yani spekülatif düşünür, evrenin gerçekliğini tinsel-akılsal yoldan kavrama edimi sırasında, bizzat, bu gerçekliği özgürleştirmiş olur. Çünkü zaten tüm gerçeklik tinden, *tanrısal logos*'dan çıkar ve kavrama edimi içinde tekrar kendine döner. Bu da gösterir ki, Hegel'de özgürlüğün tamamlanması, toplumsal ve doğal gerçekliği aşar ve sonsuza terkedilir ki, bu, "tam özgürlük"ün insan soyu için sonsuzda gerçekleşecek bir "ütopya" olması demektir.

Dünya tarihi felsefesi nasıl ki dünya tininin zaman içinde kendini dışa vurduğu halleri, şekillenmeleri araştırıyorsa, felsefe, sanat ve dinler tarihi de, Hegel'de, politik dünyanın gelişme basamaklarını ve bunların temelinde yatan tinsel bilinç formlarını betimler. Tarihsel gerçeklik, kurumları, politik ve dinsel savaşları, sanat ve felsefe formlarını kapsayan birlikli bir süreçtir. Bu sürecin güdümleyicisi, motoru ise Hegel'e göre "çelişki"dir. "Kendinde" bir şey olarak tüm gerçekliği kapsayan, tüm gerçeklikle özdeş bir şey olan tin (logos) kendisini evrende bir "başkalık" ve "çokluk" olarak açar. Bu "başkalık"ın özdeşliğe, bu "çokluk"un birliğe dönüşmesi ise, bu "başkalık" ve "çokluk"un kendi içindeki çelişkilerin adım adım giderilmesiyle olur. Dünya tini (kendini zamanda açan tanrı), henüz kendi hakkında (Hegelci felsefenin formüle ettiği) upuygun bilince ulaşamadığı sürece, ortada bir "çelişki" var demektir ve dünya tini her ulaşılan basamakta bu çelişkiyi aşar. Bu, tarihin sona ermesine kadar devam edecek ve tarihin "öznesi", yani dünya tini, yani tanrı, insanda kendi bilincine gelecektir. Hegel'e göre, insan bilinci kendi zamanına kadar kendi bilgisinin sınırsız formları içinde tutuklu kalmıştı; yani tarihi yapan insanlar,

kendi etkinliklerinin hedef ve anlamının ne olduğunu bilmiyorlardı. Yine Hegel'e göre, insanlar ilk kez, tarihi yapan şeyin, en sonunda kendi bilinçleriyle özdeşleşecek olan dünya tini olduğunu artık anlamışlardır. Hegel'in bu sözlerinden yola çıkanlar, kendi tininin tanrısal tinle aynı olduğunun bilincine varmış bir insanlık çağından sonra artık hiçbir tarihsel olayın meydana gelmemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hiç kuşkusuz Hegel'in bu sözlerinin anlamı şuradadır: "Tam özgürlük"te noktalanacak olan bir dünya tini tasarımı, tarihin ilke ve amacının tanınmasını sağlar. Olsa olsa, bu ilke ve amaçların bir kaç Avrupa devletinde *yaklaşık olarak* gerçekleştiği söylenebilir. Evrensel bir hukuk devletini gerçekleştirmek ve dünya güçleri arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak için, daha pek çok mücadeleye ihtiyaç bulunduğunu kuşkusuz Hegel çok iyi biliyordu. Hatta Kant'a karşıt olarak Hegel, böyle bir evrensel hukuk devleti hakkında bir öndeyide bulunmayı tamamiyle yadsımıştır.

Karl Marx (1818-1883) ve *Friedrich Engels* (1820-1895)'in proletaryadan yola çıkan tarih felsefeleri, etkileri en yaygın tarih felsefesi olarak, aslında Hegel'in felsefesinin dönüştürülmüş bir şeklidir. Gerçekten de Marksist tarih tablosunun tüm çizgileri,Hegelci düşüncenin eleştirel bir dönüşümü ve bazı noktalarda tamamen benimsenmesi olarak görülebilir. O, bir bakıma, Hegelci düşünce formunun, ekonomiye ve çağın toplumsal çatışmalarına uygulanmış şeklidir. Hegel gibi Marx ve Engels de "tarihteki akıl"a inanırlar. Bu inanç ise, daha önce gördüğümüz gibi, kaynağını, Hıristiyanlığın kayra inancında bulur. Öbür yandan yine gördük ki, "tarihteki akıl"ın insanların tüm özel ilgi ve tutkularına sinmiş olduğu ve bu ilgi ve tutkuları toplumun genel esenliği doğrultusunda kullandığı inancı, 18. yüzyıl ekonomi-politikçilerinin liberal öğretilerinden çıkmıştır. Ne var ki, "akıl"a duyulan bu inanç, Marx'ta artık, kendi sözleriyle, Hegel'in "panteist spekülasyonlarına dayanılarak doğrulanamaz". Tersine, Marx'a göre bu inanca empirik yoldan ulaşılmalıdır ve ulaşılabilir. Böyle bakıldığında, Marx için tarihsel gelişmenin "özne"si, artık Hegel'in "dünya tini" değil, insanlar arasındaki maddi-ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerdeki "diyalektik"tir. "Ekonomi Politiğin Eleştisi"nin ünlü önsözünde Marx, varlığı belirleyen şeyin bilinç değil, tam tersine insani bilinci belirle-

yen şeyin toplumsal varlık olduğunu söyler. Başka bir deyişle, tarihi belirleyen şey "tinsel tözler" değil, tersine "maddi ilişkiler"dir. Bu maddi ilişkiler ya da "tarihsel sürecin sosyo-ekonomik tabanı", Marx'a göre, birbirlerini gerektiren ve birbirlerine bağlı iki momentten oluşur: 1. En önemli parçasını ü*retim araçlarının* oluşturduğu *üretim güçleri*, 2. ü*retim ilişkileri*. Üretim güçleri (iş aygıtları, makineler, insani beceriler), bir felâket olmadığı sürece sürekli gelişirler; üretim ilişkileri (üreten ve tüketen insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler) ise çok uzun süre değişmeden kalırlar. Yine de üretim güçlerinin gelişimine her zaman belli bir üretim ilişkisi karşılık gelir. Örneğin, modern fabrikasyon üretim tarzı, feodalizmin egemen olduğu üretim ilişkileriyle bağdaşmaz. İşte böyle durumlarda, ancak devrimci bir yolla giderilebilecek olan karşıtlıklar, antagonizmler oluşur. Bu karşıtlık ise, her zaman, toplumsal ilişkilerin biçimlendirilmesinden en yakından ve en güçlü biçimde etkilenen *sınıf* ile, bu ilişkilere o ana kadar biçim verip egemen olan ve dolayısıyla toplumsal düzeni belirleyen sınıf arasında oluşur ki, Marx'a göre bu ilişkileri ilk planda belirleyen şey özel mülkiyetür. Tarih, bu yüzden daima bir *sınıf savaşları tarihi*dir ve bu tarih, Hegel'de olduğu gibi, insanlığın birliğine doğru ilerler. Sınıflar-Marx'ın önemli keşfi de buradadır-, sanki otomatik olarak, üretim güçlerinin gelişmesindeki farklılaşmalar içinde ortaya çıkarlar. Örneğin, burjuva sınıfının geliştirmiş olduğu endüstriyel üretim tarzı, zorunlu olarak proletarya sınıfını doğurur; feodal üretim tarzının köylü sınıfını doğurması gibi. Marx ve Engels, Hegel'in tarihte çağ açan bir kaç ulustan (Grek, Roma, hıristiyan-Cermen) sözetmesine benzer bir şekilde, "dünya tarihine malolmuş bir kaç sınıf"tan sözederler. "Köle sahipleri sınıfı", köleler üzerinde bedensel tasarrufa sahip en eski egemen sınıftır. Ortaçağda "feodal sınıf", Yeniçağda ise ücret karşılığı işçi çalıştıran "burjuva (ya da "kapitalist") sınıfı" vardır. Her üç sınıf da baskıcıdırlar ve insanlık bunların döneminde bir "özgürsüzlük" içinde yaşamış ve yaşamaktadır. Dünya tarihine malolan son sınıf "proletarya"dır. İşte proletarya, kendi gücüyle sınıflı toplumu ve özgürsüzlüğü ortadan kaldıracak olan sınıftır. Hegel'de nasıl ki en sonunda ulusal tin (hıristiyan-Cermen ulusunun tini) dünya tiniyle özdeşleşiyorsa; Marx'ta da, şimdiye kadar sağlam bir bilince erişememiş olan insanlık,

proletaryanın gücünü ortaya koymasıyla kendisini bilinçli olarak gerçekleştirecektir. Marx için de tarih *özgürlüğe* doğru akan bir süreçtir. Ama bu özgürlük, artık ahlâklı *yurttaşın* akılsal hukuk devletindeki özgürlüğü de değildir. Proletarya devrimiyle, aslında ancak özgürlük bilincine erişememiş olan insanlığın "tarih-öncesi tarihi" sona erecek ve "gerçek insanlık tarihi", yani insanların özgürlüğü yaşamlarına geçirme dönemi başlayacaktır. Marx, böyle bir geleceğin mutlaka gerçekleşeceğine, bunun peygamberce bir kehânet olmadığına; tersine bilimsel bir kesinlikle saptanabilir bir şey olduğuna inanmıştı. Bu nedenle de, ona göre tarih felsefesinin işi, *geçmişi* de *bugünü* de böyle bir gelecek tasarımının ışığı altında değerlendirmektir. Bu nedenle, Marx'ın bu tarih tablosunun, *M.Berdjajew*'den beri *eskatolojik tarih* olarak adlandırıldığı görülür.

Proletarya devrimine kadar dünya tarihinde meydana gelmiş olan köklü değişimler, aslında (tıpkı Hegelci kavrayışta olduğu gibi) bu değişimlerin gerçekleştirilmesine katılmış olan birey ve sınıfların gerçek durumlarına tam olarak uymayan bir bilinçle olup bitmişlerdir. Örneğin burjuvazi, Fransız Devriminde, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi genel insan hakları uğruna savaştığına inanmıştı; oysa gerçekte, savaş, kapitalist ekonominin optimal gelişme koşullarına eriştirilmesi, yani burjuvazinin kendi sınıfsal ilgileri doğrultusunda yapılmıştır. Öyleyse, Fransız Devriminin anlamı hakkında en doğru bilinç, ancak Marksist tarih teorisinde dile getirilmiştir. Gelecekte bir *proletarya devrimi* olacaktır. Bu devrim, kendi anlamına tamamen uygun bir bilinçle gerçekleşecek olan ilk ve son dünya-tarihsel dönüşüm olacaktır. Ondan sonra artık hiçbir ideolojik değişme vuku bulmayacaktır. Yani ilerleme süreci içinde aklın hilesine dayalı herhangi bir değişme olmayacaktır. Devrimin özlenen hedefi de budur. Çünkü devrimden sonra, sınıfsız toplum ve insan özgürlüğü, sürecin ulaşacağı nesnel hedeften başka bir şey değildir. Hegel'de bilinç genelinde ve öncelikle dünya tarihinin olayları içinde kendi gelişimini izlerken, Marx'ta artık insanların tamamen kendilerine ait bir şey olarak eylemlerini yönlendiren şey haline dönüşür. Hegel'in felsefesinde dünya tini kendi bilincine *sonradan* varırken; bu bilinç, proletaryanın devrimci eyleminde, tarihsel süreçlerin aktığı yön hakkında *önceden* edinilmiş

ve bir bakıma bugüne eş-zamanlı kılınmış (senkronize edilmiş) bir bilinçtir. Devrimle birlikte insanlık tarihi de kendi bilincine ulaşacak ve tarih ondan sonra artık bu haliyle devam edecektir. Buradan bakıldığında, bu noktada Marx'ın Hegel'e karşı üstünlüğünü yapan bir gözlemi vardır: Hegel'in "dünya tini", tarihi sadece bir görünüşe indirgemişti; o dünya tini bakımdan tamamen anlaşılabilir olan bir şeydi; ama bu, dünya tininin kendi bilincine tamamen eriştiği anda mümkün hale gelecekti; yani tarih, dünya tininin kendisini tamamen "yapmasından" sonra bütünüyle kavranabilir hale gelecektir ve bu dünya tini tarihi "yaptıktan" sonra, artık orada yoktur; tarihi artık "yapamaz". Oysa Marx'ta Hegel'in "tam özgürlük"ün geçekleşeceğini söylediği ve bir bakıma "tarihin sonu" olarak bakılabilecek olan böyle bir zaman noktası, tam tersine, "özgürlüğün başlangıç noktası" sayılır. Bu nedenle Marx, proletarya devriminin gerçekleşeceği zamana kadar olan tarihi, "insanlığın ön-tarihi" (ya da: "insanlığın tarih öncesi") olarak adlandırır ve "gerçek" insanlık tarihinin proletarya devrimiyle birlikte başlayacağını belirtir. Bununla ilgili olarak, örneğin *Josef Rèvai* (1923)'a göre, Marksizmin geçmişe bakış biçimi tamamen Hegelcidir. Marksizm için de geçmiş, sanki "mitsel" bir öznenin (Hegel'deki "dünya tini"ne benzer bir şeyin) yaptığı bir süreçtir ve tarih, "gerçek" bir özne tarafından ilk kez proletarya devrimiyle birlikte yapılmaya başlayacaktır.

18. yüzyılın ekonomi politikçileri, insani tutku ve hırsları nasıl ki toplumun genel esenliği için araçlar saymışlarsa ve Hegel nasıl ki savaş ve sefâlet gibi olumsuzlukları çelişkilerle ilerleyen tarihsel süreçlerin diyalektik koşulları olarak görmüşse; Marx da kapitalizmden zorunlu olarak, toplumsal yasalar gereği çıkmış olan proletaryanın sefâletini, kendi çağının tarihsel akışını yönlendirecek olan harekete geçirici koşul kabul etmiştir. Sefâletin giderek azalması ve gelişme, proletaryanın yaşama koşullarının iyileştirilmesi, Marx'a göre, ancak, bu sınıfın kendi politik gücü hakkında bir bilince ulaşması, bir dayanışma bilincine gelmesiyle olacaktır. Bu noktada Marksist teoriye sık sık *(Rudolf Stammler* ve başkalarınca), teorinin, zorunlu olarak ulaşılacak olan bir sonuç (sınıfsız toplum) için yine de etkin bir eylem çağrısında bulunmuş olmakla çelişkiye düştüğü belirtilerek itiraz edil-

miştir. Buna karşılık Marksistler teoriyi iki bakımdan savunurlar: Bir kez teori, hiç kuşkusuz gelişmenin varacağı hedefi saptamaktadır; ama yine de bu hedefe ulaşmak insanın ellerindedir. İnsan bu yeni dönemin doğuşunu elinden geldiğince kısa bir zamanda gerçekleştirebilir ve geçişi olabildiğince az acı ile atlatabilir. İkinci olarak, örneğin genç *Lukacs'a* göre, ilerleyen tarih sürecinin *tek* anlamlı hedefi hiç kuşkusuz sınıfsız toplumdur; ama bu, proletarya devriminin baskı ve terör altında dünyayı yeni bir barbarlığa götürecek bir şey olarak asla kabul edilemez.

Hegel'in tarih felsefesini eleştirenler, tarihin 1831'den sonra da devam edegeldiğine işaret ederlerken; Marx'ın gelişme teorisini eleştirenler de, Marx'ın öndeyilerinin ancak kısmen gerçekleştiğini ve proletarya devriminin endüstri ülkeleri yerine, büyük ve geri kalmış tarım ülkelerinde (Rusya ve Çin) başarıya ulaştığını belirtiyorlar. Bu eleştirilerin haklı yönleri çok olmakla birlikte, onların gündelik politik kavgaların malzemesi haline getirilmesi gerekmez. Marksist düşünceyi gündelik politik kavgaların bir aracı haline getiren bir dogmatik katılaştırma ve basitleştirmeden kaçınmak gerekir. Bu gibi şeylerden sakınıldığında, Marksist tarih çözümlemesi, tarihsel bilgilerimizi ileriye götürebilecek ve tarih araştırmalarını verimli kılabilecek bir çözümlemedir. Sovyet ideologlarının katılaştırılmış ve basitleştirilmiş Marksist savlarına karşılık, Marksist tarih çözümlemesinden tarih bilimi ve sosyoloji alanında verimli biçimde yararlananların yine de Batılı tarihçiler, sosyologlar ve bilim teoricileri *(Max Weber, Ernst Troeltsch* v.b.) olduğu söylenebilir.

Hegel'in tarih felsefesine koşut bir tarih felsefesi de *Auguste Comte* (1798-1857) tarafından, doğabilimlerindeki ilerlemeye duyulan bir inançla tarihe yönelmenin ürünü olan *pozitivist tarih felsefesi*'dir. Bu felsefenin özünü, Comte'un *üçlü gelişme yasası* oluşturur. Comte'a göre insanlığın tinsel gelişimi *üç hal* gösterir. Onun sözleriyle, "bu temel öğretiye göre, bizim tüm teorilerimiz, hangi tarzda olurlarsa olsunlar, hem birey hem de tür bakımından, tüm insanlık tarihinin birbirini zorunlu olarak izleyen üç farklı halden, *teolojik, metafiziksel* ve *pozitif* evrelerden geçtiğini göstermek zorundadır." İlk evrede insanlar, doğal olayları, tasarladıkları, "vehmettikleri" doğa-üstü bir gücün belir-

lediği şeyler olarak kavramışlar; başka bir deyişle, doğallığı dinsellik altında tanımışlardır. İkinci evrede, "mitsel ve dinsel güçler"in yerini gitgide "özler", "kendiliğinden şeyler", "tinsel tözler" almıştır. Son evre, tüm doğal olayların, göründükleri haliyle bir nedensellik bağlamı içinde ele alındığı, "özler"e, "tözsel güçler"e dayanmaktan vazgeçildiği bilimsellik evresidir. Comte bu "üç hal yasası"nı, çeşitli bilgi alanlarının pozitifleşme sürecini belirleyen *hiyerarşi yasası* ile ilişkiye getirir. Buna göre, mitolojik yapıntıların büyüsünden ilk kurtulan bilim matematik olmuştur. Onu birbiri ardısıra astronomi, fizik, kimya,biyoloji ve en son olarak da *sosyoloji* izlemiştir. Bu sıralama, aynı zamanda, bilimlerdeki karmaşıklık sırasına da uygundur. En karmaşık bilim, en sonda yer alan sosyolojidir. Ve işte bu en son bilgi alanının, yani Comte'un kurduğu şekliyle sosyolojinin pozitifleştirilmesiyle, insanlık en özgün evresine tamamen girmiş olacaktır. Comte'un sosyolojisi ile onun tarih felsefesi (ki, bu ikisi onda aynı şeydir, henüz birbirlerinden ayrılmamışlardır), kendisine görev olarak "genel insanlık kültürü"nün bilimi olmayı koymuştur. Ama bu temel ülkücü kavrayış altında, pozitivist bilimsellik, bu bilimselliğe uygun düşen bir politik düzenin örgütlü yapısına bizi ulaştıracak "tin" (l'esprit) dir de. Yani Comte'un ütopik gelecek-devleti, pozitivist bilimselliğe (ve bilimselciliğe) göre kurulacak olan bir devlettir. Comte'dan oldukça etkilenmiş olan *J.St.Mill*, buna karşılık, hiç de haksız olmayarak, Comte'un bu devletini bir "pedantokrasi" (aşırı düzencilikten yana olanların yönetimi) olarak adlandırır. Mill'e göre, böyle bir ütopik devlet, herhalde bankerler ve sosyologlarca yönetilen otoriter bir toplum olacaktır. Bankerler tüm maddi imkânları ekonomik verilere göre düzenlerlerken, sosyologlar, amacı toplumsal uyumu sağlamak olan bir "akıl dini"nin uygulayıcılarıdır. *Max Scheler* (1874-1928) de, Comte'un insanların böyle bir "akıl dini" ve felsefeye, modern bilim üzerinden, yani gerçeklik hakkındaki bilgilerden geçecekleri konusundaki tasarımının bir yanılgı olduğunu inandırıcı bir biçimde göstermiştir. Scheler'e göre, sözü edilen bu üç evrenin her birinde teolojik, metafiziksel ve pozitif bilgi hedefleri her zaman vardı ve bu yüzden birbirlerini çizgisel olarak izleyen üç evreden asla sözedilemez. *Her zaman* teoloji ruhun kurtuluşuna, metafizik özlerin ve varlığın bil

gisine, bilim ise görünür gerçekliğin nedensel yapısının bilgisine (insanın daha en ilkel dönemlerinden beri, bilinçli veya bilinçsiz olarak doğaya egemen olma isteğiyle birlikte) yönelegelmiştir.

Comte ve Marx'ın tarih felsefeleri, tarihi tek ve belli bir hedefe, tanrıdaki birlikteliğe yönlenmiş bir süreç olarak kavrayan anlayışa büyük bir darbe indirmişlerdir. Ama bu tarih felsefeleri de, 19. yüzyılın sarsılmaz ilerleme inancına uygun felsefelerdir. Olsa olsa, 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra, teknik ağırlıklı uygulamaların ve büyük endüstri devletlerinin ortaya iyice çıkmalarıyla birlikte, bu ilerleme inancı, 18. yüzyılın yarı dinsel Aydınlanmacı ilerlemeciliğinden farklı olarak, laik-teknik bir ilerleme inancıydı. Örneğin dönemin en laik, daha doğrusu din-dışı tarih felsefesi olarak Marksist öğreti, baştan sona kadar, naif bir ilerleme iyimserciliğiyle donanmıştı. Oysa, 20. yüzyılın başlarıyla birlikte, yaşanan çağın bir bunalıma doğru sürüklendiği konusunda yeni bir bilinç belirlemeye başladı ve önce Birinci Dünya Savaşı ve daha sonra da İkinci Dünya Savaşı, bu bilincin dalga dalga yayılmasına yol açtı. Bu dönemin en önemli tarih filozofları *Oswald Spengler* (1880-1936) ve *Arnold Toynbee* (1889-1975)'dir. Her ikisi de, artık, dünya tarihini büyük ölçüde Batının tarihi içinden görmeye çalışan yorumları da terketmişlerdir. Örneğin bu filozoflar bir dizi bağımsız *kültür çevresi*nden (Spengler'de 8, Toynbee'de 21 adet) sözetmişler, bunları birbirlerinden ayrı olarak belli bir gelişim yasası doğrultusunda büyüyüp serpilen ve sonra çöküp giden, batan şeyler saymışlardır. Onlar böylece (bilmeden), Antikçağın yorumuna ve *Giambattista Vico* (1668-1744)'nun tarih anlayışına, yani *kültürel gelişimin döngüselliği teorisine* yeniden dönmüşlerdir.

Spengler'e göre kültürlerin üç değişik gelişme basamağı vardır: 1. Simgeci erken kültür, 2. metafiziksel-dinsel yüksek kültür, 3. sivil geç kültür. Spengler, bu evreleri 8 tipe ayırdığı tüm kültür çevrelerinin hepsinin geçirdiği evreler olarak görmek ister. O buradan hareketle, kültür çevrelerini, birbirlerine tekabül eden basamaklarında karşılaştırır. Aslında onun bu karşılaştırmacı yönteminin kaynağı 18. yüzyıldır. *Montesqieu, Gibbon* ve öbürleri, örneğin geç Antikçağ ile kendi çağlarını çeşitli benzerlikler açısından karşılaştırmışlardır. Speng-

ler, Yeniçağa yayılmış bir öğreti olarak sürekli ilerleme öğretisine karşı, kültürlerin tıpkı bitkiler gibi yeşerip büyüdüğü ve öldüğü düşüncesini geliştirmiştir. Örneğin Spengler'den etkilenen *Alfred Weber* (1868-1958), bu konuda, kültürel süreçlerin sürekli ilerleyen (summati) bir gelişimi anlamında *uygarlığın ilerlemesi* ile kültürel süreçlerin "morfolojik" anlamda yeşerip gelişmeleri ve solup gitmeleri arasında kesin bir ayırım yapmanın gerekliliğini vurgular. Alfred Weber'e göre, sadece Batı kültüründen çıkmış bir şey olarak Aydınlanmacı ilerleme inancı, aslında *uygarlık* süreci için geçerli olan ilerleme şemasını, *kültür* sürecine, hem de sadece Batıdaki kültür sürecine meşru olmayan bir tarzda taşımıştır.Oysa uygarlık, belli türde kültürlerden farklı ve daha fazla bir şey olarak, insanlığın çeşitli kültür çevrelerinde ortaya koyduklarının adıdır.

Spengler'e karşı şu eleştiriler yöneltilebilir: Onun savına göre, kültürlerin öbür kültürlerle bağ kurmalarını olanaksız kılan bir "mutlak tek-başınalık"ları vardır. Örneğin Batı kültürünü Antik kültürden tamamen ayıran ana nitelik, Batı kültürünün "faustik" bir kültür olmasıdır. Oysa Spenglerin bu savı, olgulara hiç de uygun düşmemektedir. Onun kültür çevreleri öğretisinin bir başka sivri noktası, yine birinci savla ilgili olarak, yabancı kültürlerin anlaşılamazlığı üzerine olan savıdır. Son olarak Spengler'in tarih felsefesi, dünya tarihinin herhangi bir anlamının olabileceği biçimindeki tüm görüşleri yadsır. Kültürler "yeşerir, büyür ve ölürler"; onlar bir tarla üzerindeki çiçeklerin yaşamları gibi, olsa olsa "yüce bir anlamsızlık" içindedirler. Böylece Spengler, kültürlerin anlamdan yoksun bir kaderleri olduğunu belirtmekle, en sonunda bir tarihsel nihilizme varmış olur.

Arnold Toynbee, Spengler'in sistemini, kendi Anglikan dindarlığıyla bağdaşacak biçimde değiştirir. O da dünya tarihini birbirinden değişik 21 kültüre ayırır; ama Spengler'e karşıt olarak, bu kültür çevreleri onda birbirlerine kapalı değildirler; tam tersine birbirleriyle sıkı bir bağ içindedirler. Hatta Toynbee'ye göre bu durum, gelecekte kültürler arasında evrensel bir sentezi mümkün bile kılabilir. Toynbee, 21 kültürden 15'ini, hellenistik-Batı kültürlerinden çıkmış kültürler olarak ele alır; geri kalan 6 kültür, daha ilkel bir zeminden fışkırmışlardır. Yine Spengler'e karşıt olarak Toynbee, kültürleri an-

lamsız bir gelişimleri olan bitkiler gibi görmez; tam tersine, o bu konuda bir "kültürlerin meydana geliş teorisi" geliştirmiştir. Ona göre yüksek kültürler, daima, yaratıcı bir *elit*'in belirli bir meydan okumaya (challenge) özgün bir *yanıt* (responce) vermeyi bildikleri sürece ve ancak bundan sonra ortaya çıkabilirler. Bu gibi meydan okumalar, coğrafi-iklimsel veya askeri-politik olabilirler. Önemli olan bunların bir kültürün ortaya çıkabilmesi için ihtiyaç duyulan belli bir maddi ortama bağımlı olmalarıdır. Örneğin, böyle bir maddi ortama sahip olmayan Eskimolar yüksek bir kültür geliştirememişlerdir. Kültür, elverişli bir maddi ortam içinde yaratıcı azınlığın (elit'in) taklit edilmesi yoluyla ortaya çıkar ve kalıplaşır; ama bu elit, zaman zaman, kalıplaşmış haliyle kültüre başkaldırır, "meydan okur" ki, toplumsal birliği parçalanmaya götüren yine aynı elit olur.

Toynbee, çağımız ile geç Antikçağ arasında kurduğu benzerliklerden yola çıkarak günümüz üzerine bir yorum da geliştirir. Bugün elitlerin görevi, Romalıların tasarladıklarından tamamen farklı yeni bir dünya devleti kurmaktır. Toynbee'ye göre böyle bir dünya devletinin kurulacağı kesindir. Bu yüzden çağımızın elitlerine düşen görev, bu yolda mücadele vermekten kaçınmayı önleme görevidir. Toynbee, burada tüm yeryüzüne yayılmış ve öbür yüksek kültürlerin (örneğin Hint ve Çin) bazı ögeleriyle de desteklenmiş yeni bir Hıristiyanlığın bu işin üstesinden geleceğine inanır. Öyle ki, Toynbee geleceğe baktığında, bu gelecekte Hıristiyan Kilisesinin kesin zaferini görür. Bir keresinde *Raymon Aron*, Toynbee'nin tarih felsefesini şu alaycı benzetmeyle betimlemişti: Toynbee işe Spengler olarak başlar ve Anglikan mezhebine geçmiş bir Bossuet olarak bitirir.

Günümüz tarih felsefesinin en son gelişimine baktığımızda şu tabloyu görüyoruz: Tarih felsefesi ile teoloji arasında günümüzde özellikle Almanya'da yeni ve canlı bir ilişki kurmaya çalışanlar var. Eskatolojik düşüncenin protestan kanadında *Pannenberg* ve *Moltmann*, katolik kanadında ise *katolik teoloji* içindeki grup çalışmaları gözleniyor. Ama günümüzde tarih felsefesine ilişkin en etkili yapıtların sahibi olarak *Ernst Bloch* karşımızdadır. Bloch, hem "pozitivist aldatmaca"ya hem de neredeyse tarihin teknik bir belirleme ile saptanabileceğine inanılan bir "son"a doğru gittiğini ileri süren hiliastik savlara karşı *umut ilke*

si'ni ileri sürüyor. Bloch'a göre, bu umut insanlarda her zaman karanlık bir merak, geleceğe dönük bir atılım olarak vardır. Ama bu umut ilkesini yabancılaşmanın gerçek bir uyuma, düşmanlıkların kardeşçe bir birliğe dönüşmüş olacağı gelecekteki bir dünya düzenine duyulan bir inançtan ayırmak gerekir. Çünkü tarih çizgisel olarak böyle bir dünya düzenine doğru akan bir süreç değildir. Bloch için "tarihte *herşeye* olabileceği gibi, *hiçbir şeye* de varabilecek bir diyalektik vardır". Çünkü tarih "henüz gerçekleşmemiş olan"a doğru akar. "Henüz gerçekleşmemiş olan" üzerinde ise konuşamayız. Olsa olsa onun hakkında bir "ütopik fantazi" besleyebiliriz ve bir "umut ilkesi" olarak beslemeliyiz. Bu açıdan Bloch, "vulger Marksizm"de bu ütopik ilkenin ihmal edildiğini ve bozulmuş bir hale getirildiğini ileri sürer. Bloch'a göre insan "umut ilkesi" olarak bu ütopik fantaziyi daima beslemelidir ve Marx'ın "doğanın insancıllaştırılması" adını verdiği bir "erek-süreç" tasarımı altında insanın "tam özgürlük"üne ulaşmaya çabalamalıdır ve bu fantazi, sanatta, dinde ve felsefede ana güdümleyici olmalıdır. Bloch'un Marksizmle Hıristiyanlık arasında kurduğu ilginç bağa benzer biçimde, Moltmann gibi teologlar, Yahudi-erken Hıristiyan geleneğini yenileme çabaları içinde görülmektedirler. Ama bu kez, erken Hıristiyanlığın Augustinusçu tanrı devletini bu dünyanın ötesine taşımadan, tam tersine, bu devleti en sonunda tanrının himmetiyle yeryüzünde gerçekleştirmek ana hedef olmalıdır. Yani hıristiyanlar için görev, tanrının koruduğu bir barış devletini yeryüzünde gerçekleştirmektir. Moltmann, Marx'ın sözünü bir küçük değişiklikle aynen tekrarlar: "Teologlar şimdiye kadar evreni ancak değişik şekillerde yorumlamakla yetindiler; oysa sözkonusu olan, onu değiştirmektir". "Günah" denen şey, artık hiç kuşkusuz, sosyo-ekonomik koşulların zorladığı br yabancılaşma biçimidir. Eğer yeryüzünde yoksulluk, sömürü ve yabancılaşma varsa, bireysel olarak bir hıristiyanın "günah"larından kurtulması olanaksız olduğu gibi "gayrimeşru"dur; gerçek hıristiyan, bireysel olmaktan çıkıp toplumsal bir şey olan günahtan arınmanın yolunu, ancak "bu dünyanın sorumluluğunu taşıma" da bulabilir.

KAYNAKLAR

GENEL

KAUFMANN, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart,* Berlin 1931

THYSSEN, J, *Geschichte der Geschichtsphilosophie,* Berlin 1931, 6. baskı

(Türkçede bkz: Doğan Özlem, "Tarih Felsefesi", E.Ü. Ed. Fak. Yayını, İzmir, 1984 -çev-)

KLASİKLER

AUGUSTINUS, *Civitas Dei* (Almanca çevirisi: A. Schröder), München

İBNİ HALDUN, *MUKADDİME* (Almanca çevirisi: A. Schimmel) Tübingen 1951, (Çeşitli Türkçe çevirileri vardır Bkz: Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür Bakanlığı Yayını, 1987 -çev-)

BOSSUET, J.B., *Discours sur l'histoire universelle,* 1670

VICO, G.B., *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura della nazioni* 1725 (Kısa ve tanınan adı *Nuova Scienza* (Yeni Bilim) olan yapıtı Almancaya E. Auerbach çevirmiştir).

LESSING G.E., *Erziehung des Menschengeschlechts,* 1780

HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1774

HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784

KANT. I., *Ide zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 1784 (Uluğ Nutku tarafından "Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" başlığıyla çevrilmiş, Yazko Felsefe Yazıları Dergisi (4. Kitap)'nde yayımlanmıştır -çev-)

KANT, I., *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte,* Riga 1786

CONDORCET, M., *Esquisse d'un tableau historique des progrés de*

l'esprit humain, Paris 1794

HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen Über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837 *Tarih Felsefesi Dersleri*, (Türkçesi ARA Yayıncılık tarafından 1990'da yayınlanacak, Çev: Önay Sözer -çev-).

COMTE, A., *Curs de Philosophie positive*, 1830-1842 (Almancası: 1907

RANKE, L.V., *Über die Epochen der neueren Geschichte*, Leipzig 1888

BURCKHARDT, J., *Über das Studium der Geschichte (Weltgeschichtliche Betrachtungen)*, Vortraege 1868, Stuttgart 1949

NIETSCHE, F., *Vom Nutzen ud Nachteil der Histore für das Leben, (in: Uzeitgemaesse Betrachtungen)*, Chemnitz 1873/74 (Türkçeye bir bölümü "Tarih Üzerine" adıyla Nejat Bozkurt tarafından çevrilmiştir. Say Yayınları, İstanbul 1987 -çev-)

DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig 1883 (Kitabın ilk 20 sayfalık bölümünün çevirisi için bkz: Doğan Özlem, "Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi", Remzi Kitabevi, İstanbul 1986)

DILTHEY, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Leipzig 1927

GİRİŞLER

DROYSEN, J. G., *Grundriss der Historik*, Leipzig 1867

BERNHEIM, E., *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 1889

BAUER, W., *Einführung in das Studium der Geschichte*, Tübingen 1928

RENIER, G.J., *History, its purpose and Method*, Boston 1950

WALS, N.H., *Introduction to Philosophy of History*, London 1951

MARROU, H.J., *De la connaissance historique*, Löwen 1955

TARİH FELSEFESİ TARİHLERİ

FLINT, R., *History of the philosophy of History,* London 1893

KAUFMANN, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart,* Berlin 1931

THYSSEN, J., *Geschichte der Geschichtsphilosophie,* Berlin 1936

YENİ YAPITLAR

SIMMEL, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* Leipzig 1892

SIMMEL, G., *Der Konflikt der modernen Kultur,* München 1918

RICKERT, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 1896, 6. baskı 1921 (Rickert için bkz: Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* Ara Yayıncılık, 1989 -çev-)

CROCE, B., *Theorie und Geschichte der Historiographie,* 1915, 3. baskı 1930

CROCE, B., *Geschichte als Gedanke und Tat,* Bern 1944

LITT, Th., *Geschichte und Leben,* Leipzig 1918

SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes,* München 1918/22 ("Batının Çöküşü" adıyla Türkçeye çevrilmiştir -çev-)

ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung,* Frankfurt/M., 1921

TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme,* Tübingen 1921

TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Überwindung,* Berlin 1924

LUKACS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlin 1922

SCHNEIDER, H., *Philosophie der Geschichte,* Breaslau 1923

BERDJAJEW, N., *Der Sinn der Geschichte,* Darmstadt 1925

MANNHEIM, E., *Ideologie und Utopie,* Bonn 1929

HUIZINGA, J., *Wege der Kulturgeschichte,* München 1930

KOJEVE, A., *Introduction a la lecture de Hegel,* Paris 1947 (Türkçede bkz: Tülin Bumin, "Hegel", Alan Yayıncılık, İstanbul 1987. Ayrıca bkz: *Defter* Dergisi sayı 6, 1988 -çev-)

MEINECKE, F., *Die Entstehung des Historismus,* München 1936

MANDELBAUM, M., *The Problem of Historical Knowledge,* New York 1938

MARITAIN, I., *On the philosophy of History,* London 1959

NORTHROP, F.S.C., *The Meeting of East and West, an inquiry concerning world understanding,* New York 1946/47

COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of History* (Oxford) 1946 (Ara Yayıncılık 1990 Çev: Kurtuluş Dinçer)

ARON, R., *Introduction a la Philosophie de l'Historie,* Paris 1948

JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München 1950

LÖWITH, K., *Meaning in History (Weltgeschichte und Heilsgeschehen),* Chicago 1949 (Kitabın "Vico" başlıklı bölümü Doğan Özlem tarafından çevrilmiştir. Bkz: *Tarih Felsefesi,* agy, Ekler Bölümü, -çev-)

NIEBUHR, R., *Faith and History,* New York 1949

ROSENSTOCK-HUESSY, E., *Die europaeischen Revolutionen und der Charakter der Nationen,* Zürich 1951, 2. baskı

ORTEGA y GASSET, J., *Die Aufgabe unserer Zeit,* Stuttgart 1928

ORTEGA y GASSET, J., *Das Wesen geschichtlicher Krisen,* Stuttgart 1943

ORTEGA y GASSET, J., *Geschichte als System und über das römische Imperium,* Stuttgart/Berlin 1944

ORTEGA y GASSET, J., *Vergangenheit und Zukunf im heutigen Menschen,* Stuttgart 1955

STRAUSS, L., *Natural Right and History,* Chicago 1952

MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et Terreur,* Paris 1947

MERLEAU-PONTY, M., *Sens et Non-Sens,* Paris 1948

MERLEAU-PONTY, M., *Les Aventures de la Dialectique,* Paris 1955

RICEUR, P., *Histoire et vérité,* 1955

TOYNBEE, A., *A Study of History,* 10 cilt, Oxford 1933-1954 (Bir bölümü "Tarih Bilinci" adıyla Mete Tunçay tarafından çevrilmiştir. İş Bankası Yayını -çev-)

TOYNBEE, A., *Der Gang der Weltgeschichte,* I, Suttgart 1950, II Zürich 1958

WALSH, W.H., *Philosophy of History*, New York 1960

SİSTEMATİK YAPITLAR

WINDELBAND, W., *Geschichte und Naturwissenschaft*, Tübingen 1894, 2 cilt

SIMMEL, G., *Das Problem der historischen Zeit*, Berlin 1916

SCHELER, M., *Mensch und Geschichte*, Bonn 1926

MEINECKE, F., *Kausalitaeten und Werte in der Geschichte*, München 1928

MANNHEIM, K., *Das Problem der Generationen*, Bonn 1929

SPRANGER, E., *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1929

BULTMANN, R., *Das Problem der Hermeneutik*, Tübingen 1950

HUIZINGA, J., *A Definition of the Concept of History*, in: Philosophy and History (yayıncılar: R. Klibansky, H.J. Paton), Oxford 1936

MANDELBAUM, M., *Causal Analysis in History*, in: Journal of the History of Ideas, New York 1942

MANDELBAUM, M., *A Critique of Philosophies of History*, in: Journal of Philosophy, New York 1948

LÖWITH, K., *Die Dinamik der Geschichte und der Historismus*, in: Erans Jahrbuch, Zürich 1953

MEINECKE, F., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1959

RULE, J. C., *Bibliography of Works on the Philosophy of History*, in: History and Theory, 1961

AREND, H., *Vita Activa, 1960*

DEMPF, A., Kritik der historischen Vernunft, 1957

FREYER, H., *Theorie des gegenwaertigen Zeitalters*, 1955

HABERMAS, J., *Theorie und Praxis, 1963*

HORKHEIMER, M., Die Anfaenge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, 1930 (Bkz: M. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, 1986 -çev-)

KRÜGER, G., *Freihet und Weltverwaltung*, 1958

LÖWITH, K., *Gesammelte Abhandlungen: Zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* 1960

MARCUSE, H., *One-dimensional Man,* Boston-London 1964 ("Tek Boyutlu İnsan," çev. Seçkin Cılızoğlu, May Yayınları, 1969 -çev-)

MOLTMANN, J., *Theologie und Hoffnung,* 1965

PANNENBERG, W., *Was ist der Mensch? Die Antropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie,* 1962

POPPER, K.R., *Das Elend des Historizmus,* 1965 ("Tarihselciliğin Sefaleti" adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Ancak kitabın adının "Tarihsiciliğin Sefaleti" olması gerekir. çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, 1985 -çev-).

STRAUSS, L., *Naturrecht und Geschichte,* 1953

SİYASET FELSEFESİ

J.v. KEMPSKI

1. SİYASET FELSEFESİ VE SİYASET TEORİSİ

Christian Wolff'a göre "siyaset", insanı toplu halde ve yerleşik düzene geçmiş bir konum içinde yaşayan varlık olarak ele alan felsefe disiplininin adıdır. Bilindiği gibi Wolff, Alman felsefi terminolojisinin büyük ölçüde kurucusu ve geliştiricisidir. Ama Wolff'tan sonra Alman felsefe geleneğinde felsefe disiplinleri sınıflandırılırken çok sayıda felsefe disiplininden sözedilmesine rağmen, "siyaset felsefesi" adı altında bir disipline pek az yer verilmiş olduğu görülür. Bunun nedenlerine biraz aşağıda değineceğiz. Almanya'da 19. yüzyılda "siyaset" adı altında ortaya çıkan disiplinin ise, özgün anlamda pek az felsefi nitelik taşıdığı görülür. Daha çok Dahlmann, Roscher, Holtzendorf, Treitschke, Ratzenhofer gibi yazarların işledikleri biçimiyle karşımıza çıkan disiplin, bu bakımdan daha çok bir *siyaset teorisi* olmuştur. İlk özgün örneğini Aristoteles'in "Politika" sında gördüğümüz bir siyaset teorisinde başlıca şu konuların işlenegeldiğini görürüz: Devlet biçimlerini sınıflamak, siyasal olguları ve süreçleri empirik bir açıdan betimlemek, siyaset öğretileri ve siyasal ideolojiler üzerinde durmak; Platon'dan Aristoteles'e, Machiavelli'den Roussesau'ya ve Alman idealistlerine kadar uzanan bir zincir içinde, belli bir tutumdan yola çıkarak çeşitli devlet felsefeleri üzerine eleştirici ve irdeleyici bir bilgi elde etmek.Tüm bu çabaların ana amacı, "siyaset" denen olguyu empirik bir temelde ele almak ve bu olguyu bir *teori* içinde açıklamak olmuştur. Bu nedenle, geçen yüzyılda daha çok "siyaset teorisi", yüzyılımızda ise daha da empirikleşen ve bilimselleşen bir konum içinde "siyaset sosyolojisi" adı altında karşımıza çıkan bu disiplini, aşağıda üzerinde duracağımız biçimiyle "siyaset felsefesi" nden ayırmamız gerekiyor.

2. SİYASET FELSEFESİ, DEVLET FELSEFESİ, TOPLUM FELSEFESİ

İngiltere'de kara Avrupasına göre oldukça erken yerleşmiş olan *parlamentarizm,* monarşik devletin tekelinde olan *yasama* ve *yargı* yetkisini oldukça büyük ölçülerde toplumun tekeline geçirmişti. Toplum bireyleri bir monark'ın *uyruğu* değil, kendileri için yasalar yapan *yurttaşlar* olmuşlardı. Uyruklardan değil de yurttaşlardan oluşan bu toplum, artık *sivil toplumdu. Yürütme* yetkisini elinde tutan *devlet* karşısında sivil toplum, daha çok *otonomi,* daha çok *özgürlük* peşindeydi. Bu süreç, bugün de Batı toplumlarında "siyaset" olgusunu anlamak bakımından gerekli olan iki temel kavramı, *sivil toplum* ve *devlet'i* bize kazandırmıştır. Bu süreci başlatan ve yeşerten ise, başlıca temsilcisini Locke'da bulduğumuz burjuva liberalizmi akımıdır. Bu sürecin, Fransa'da ancak yüzyıl sonra, ama değişik bir boyutta yaşandığını gözlüyoruz.Anglosakson kültür çevresinde "devlet karşısında daha fazla otonomi" sloganı altında süreçleşen sivil toplum-devlet ayırımına Fransız geleneğinde çok fazla rağbet edildiği söylenemez. Fransız geleneğinde devlet, toplumsal güçlere bağımlı bir kurumlaşma biçimi olarak görülür. Yani Anglosakson geleneği açısından yorumlarsak, devlet, bir bakıma sivil toplumun bir türevidir. Alman geleneğinde ise her iki gelenekten farklı bir durumla karşılaşırız. Alman geleneğinde sivil toplum ve devlet kavramları birbirlerinden belli ölçülerde uzak tutulurlar. Öncelik devlettedir ve sivil toplum devlet içersinde şekillendirilir.

Kuşkusuz her üç gelenek arasındaki farklılıkların tarihsel nedenleri vardır. İngiltere "ulus" olma sürecine, daha çok "hukuksal" diyebileceğimiz (Magna Carta örneği) uzlaşımcı ve bu nedenle biraz yumuşak bir geçişle girmiştir. Fransa'da ise bu geçiş yüz yıl sonra kanlı bir devrimle olmuştur ve Fransızın belleğine toplumsal güçlerin çatışması sinmiştir. 19. yüzyılın yarılarına kadar prensçiklerden ve devletçiklerden oluşan bir konfederasyon şeklindeki Almanya'da ise, Fransız Devriminin etkisiyle iyice yeşermiş olan "uluslaşma" bilinci, bu dağınık prensçik ve devletçikleri biraraya getirecek, güçlü ve birleştirici bir devlet idealini besleyip durmuştur. Örneğin Fransız Devriminden etkilenen Hegel'in ve öğrencisi L.v. Stein'ın Alman geleneğinde ilk kez sivil toplum-devlet ayırımından sözettikleri görülür. Ama Hegel'de de, Stein'da da sivil toplum kavramı devlet kavramına

bağımlı kılınır. Almanlar için sivil toplum kavramının Anglosakson örneğine göre yorumlanması ancak 1848 burjuva devriminde gerçekleşebilmiştir. Böylece Almanların bu kavramla tanışmaları, İngilizlerden 160, Fransızlardan 60 yıl sonra olmuştur ve bu kavramın yaşama geçmiş ilk örneğine ise ancak 1918 Weimar Cumhuriyetinde rastlayabiliyoruz.

Bu kısa tarihsel bakıştan çıkarabileceğimiz iki önemli sonuç vardır: 1. Her üç gelenekte de, burjuva liberalizmine bağlı bir tutum içersinde sivil toplum ve devlet kavramları arasında bir ayırım yapıldığı görülür. Öyle ki, bu ayırımın sonucu olarak devlet ve sivil toplum, biri siyasal, öbürü ise toplumsal diye adlandırılan iki gerçeklik olarak teoride birbirlerinden az çok ayrılmış olurlar. 2. Ama paradoksal olarak, bu iki gerçeklik alanını birbirleri üzerinde temellendirme denemelerinden özellikle Alman ve Fransız geleneklerinde vazgeçilmediği de görülür. Örneğin Fransız geleneğinde devlet toplumsal güçlere bağımlı bir oluşma ya da kurumlaşma biçimi olarak görüldüğünden, "siyaset" dediğimiz olgu da bu yüzden bir *toplum felsefesi* altında ele alınmıştır. Başka bir deyişle, siyaset felsefesi, toplum felsefesinin bir alt dalı olarak görülmüştür. Buna karşılık Alman geleneğinde, "siyaset" olgusu devlete ilişkin bir olgu olarak görüldüğünden, siyaset felsefesi, *devlet felsefesi* tarafından içerilmiştir. Birinci durumda, yani Fransız geleneğinde siyasete bir toplumsal etkinlik gözüyle bakılır ve devlet kurumlarına ve siyasal işlevlere, toplum felsefesi açısından toplumların yaşamlarını sürdürmede başvurdukları araçsal oluşumlar ve etkinlikler olarak, toplumsal güçler arasındaki ilişkiler açısından yönelinir. İkinci durumda ise, yani Alman geleneğinde, tüm toplumsal güçlere (günümüzden örnek vermek gerekirse, siyasal partilere, sendikalara, kiliselere, v.b.), bu güçlerden az çok bağımsız, hatta bir parça "aşkın" bir kurum olarak devlete yönelen bir devlet felsefesi açısından eğilinir.

Kuşkusuz her iki geleneğin de ortaya koyduğu önemli başarılar vardır. Ama her iki gelenekte de "siyaset" olgusunun belli bir biçimde içerildiğini, bu yüzden az çok bağımsız bir siyaset felsefesine fazla yer bırakılmadığını saptamak olanaklıdır.

Bu iki temel tutum yanında, acaba kendine özgü bir tutumla işgören bir siyaset felsefesinden nerede söz edebiliriz?

Önce siyaset felsefesi ile siyaset teorisi arasında yukarıda

yaptığımız ayırımdan yola çıkalım. Siyaset felsefesinin işi, ilk örneğini Aristoteles'de bulduğumuz bir siyaset teorisinin yaptığı gibi, devlet biçimlerini sıralamak, özelliklerini ayırdetmek ve giderek bunlar üzerinde yargılar vermek değildir. Siyaset felsefesi, belli devlet biçimleri, belli yönetim tipleri hakkında karşılaştırmacı ve yargı verici bir tutumla iş göremez. Bu devlet biçimleri ve yönetim tipleri, siyaset felsefesi açısından herhangi bir tarihsel dönemle bağıntılı veriler olarak önem taşırlar. Siyaset felsefesi açısından en büyük tehlike, belli bir tarihsel dönem için geçerli sayılan bir devlet biçimini ya da yönetim tipini örnek alarak yargılar vermektir. Bu tutum siyaset felsefesini şu ya da bu türden bir ideolojiye bağımlı kılabilir. Örneğin bu tehlike, özellikle günümüzde, Batı dünyasının geliştirmiş olduğu bir "demokrasi" tipinden yola çıkarak, bu Batıya özgü "yaşam biçimi"ni (Way of life) insanlığın geri kalan bölümü için de ideal olarak görmek şeklinde Batıda yaygın olan bir tehlikedir. Ama aynı tehlike, Doğu Blokunun totalitarizminde de söz konusudur ve burada da Batının demokrasi idealine karşıt bir idealin insanlığın geri kalan bölümü için geçerli kılınmaya çalışıldığı görülür.

Ama öbür yandan, bir siyaset felsefesi, ancak çağdaş ve aktüel sorunlardan yola çıkılarak temellendirilebilir. Yukarıdaki paragrafta belirttiklerimizle ilk bakışta çelişkili gibi görünen bu savı şöyle açabiliriz: İnsanlık, tüm tarihsel ve siyasal deneyimlerine rağmen, her zaman için geçerli olabilecek devlet biçimleri ve yönetim tipleri geliştirememiştir. Her devlet biçimi ve her yönetim tipi, ortaya çıktıkları çağın somut koşullarından türevlenirler. Bu tarihe bağımlılık, bir siyaset felsefesini de her çağda aktüel olandan yola çıkmaya zorlar. Her tarihsel çağın gerçekleştirmek üzere kendine koyduğu "ideler" vardır. Ortaçağ için bu ide, insanlığı bir dinsel ethos altında evrensel bir devlet idealinde birleştirmekti. Yeniçağın ideleri ise *özgürlük* ve *eşitlik* olmuştur. Batının son birkaç yüzyıllık siyasal tarihi, bu nedenle ancak bu idelerle ilişkili olarak anlaşılabilir. Bu yüzden Batıda geliştirilmiş şekliyle bir siyaset felsefesi, olgusal tabanını, bu ideler çevresinde son birkaç yüzyıldır oluşma halinde bulunan siyasal kurum ve siyasal yapılarda bulabilir. Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılın başlarından buyana Batılı devletlerin bir *demokratikleşme*

süreci yaşadıkları görülür. Böyle olunca, bugünün siyaset felsefesinin ana sorunlarının Biz Batılılar için "demokrasi" olması hiç de şaşırtıcı değildir. Örneğin bugün sık sık Batıdaki demokratik kurumların tehlikede olduğu söylenir. Bazılarına göre teknolojik gelişim özgürlüklerimizin güvencesi saydığımız bazı kurumları ortadan kaldırabilir. Bu kurumların başında ise parlamentarizm gelir. Ama teknolojik gelişmenin bugünkü boyutlarına ulaşmadığı dönemlerde de parlamentarizm, paradoksal olarak hem üzerinde en çok titizlik gösterilen,hem de en çok yerilen kurum olagelmiştir.Örneğin tutucular, bir devletin düzen ve istikrarının toplumun geleneksel yapısının korunmasında yattığını, parlamentarizmin bu geleneksel yapıya karşı olanlara da söz ve eylem hakkı tanıyan bir kurum olarak anarşiye yol açacağını söylemişlerdir. Yine onlara göre parlamentarizm, önce özgürlük ve eşitlik adına istenir, ama sonradan ortaya çıkan tartışmanın ve giderek kargaşanın ancak bir diktatörün kamçısıyla ortadan kaldırılması gereği ortaya çıkar. Geçen yüzyılın bu anti-parlamentarizmine karşılık, günümüzde bir başka anti-parlamentarizme rastlanır. Bu yeni görüşe göre, aslında bugünkü parlamentarizm, özgürlük ve eşitlik adı altında bir partiler diktatoryasına yer açmıştır ve demokrasi içi boşalmış bir hindistan cevizine dönmüştür.

Demokrasi üzerine yapılan bu eski ve yeni tartışmalara şöyle bir baktığımızda, başta özgürlük ve eşitlik olmak üzere, bugünkü siyasal idelerimizin arasında, daha önce 19. yüzyılda en az ölçüde de olsa üzerinde düşünülmemiş bir tek ide bile bulmak zordur. Günümüzün siyaset felsefesinin önünde duran başlıca sorunlardan biri de bu olguda yatmaktadır. Çünkü özellikle Birinci Dünya Savaşından sonra tamamen değişmiş olan siyasal konjonktüre rağmen, bu yeni duruma hâlâ 19. yüzyılın ideleri açısından bakmaya devam ediyoruz. Örneğin bu idelerin Kuzey Amerika ve Fransa'da siyasal sloganlar haline getirildiklerini görüyoruz. Oysa günümüz demokrasisini içi boşalmış hindistan cevizine benzetenlerin büyük ölçüde haklı oldukları bir nokta vardır. Geçen yüzyıldan tevârüs ettiğimiz siyasal idelerle günümüzün siyasal gerçekliği arasında hiç de uygun bir ilişki yoktur. Öyle ki günümüz demokrasisinde görüntü ve gerçeklik birbirine karışmış gibidir.

3. ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİ

Yineleyelim: Bir siyaset felsefesi ancak aktüel olandan yola çıkarak çalışabilir. Geçmişe dönmek aktüel olanı kavramak için gereklidir. Ama her çağda karşımızda duran sorunlar hep "yeni" dir ve tarihsel-toplumsal bilimlerde olduğu gibi bir siyaset felsefesinde de daima yeni olan bu konumdan hareket etme gereği vardır. Çözümlenmeyi bekleyen sorunlar her dönemde başkadır.

İşte bu nedenledir ki, biz Batılılar için çağdaş siyaset felsefesinin ana sorunsalının "demokrasi" olduğunu söylüyoruz. Demokrasi sorunsalı ise, olgusal tabanda sivil toplum-devlet kavram çiftine, ideal düzeyde ise özgürlük ve eşitlik idelerine göre ele alınabilir. Sivil toplum-devlet kavram çiftine siyaset teorisi açısından yaklaşmak olanaklı ve gereklidir ve bu kavram çiftinin olgusal-tarihsel geçmişini bilmek durumundayız. Ama bu olgusal-tarihsel konumu değerlendirebilmek için, özgürlük ve eşitlik idelerini işe karıştırmak zorundayız. İşte, çağdaş siyaset felsefesinin görevi, bu ideler altında sivil toplum-devlet ilişkisi içinde şekillenen "siyaset" olgusunu ele almaktır.

Olgusal açıdan baktığımızda, Fransız Devriminden buyana tarihsel gelişimin bize gösterdiği şey, bu iki idenin hiç de yeterince bağdaştırılmamış olduğudur. Yine tarihsel açıdan baktığımızda, özgürlük idesine daha çok burjuva liberalizminin sahip çıktığını, eşitlik idesinin ise sosyalist görüşler altında şekillendiğini saptarız. Önce Napoleon ve daha sonra da 19. yüzyılın ilk yarısının en keskin siyaset çözümleyicisi olan Tocqueville'e göre, bu iki ideyi pratikte bağdaştırmak ve bu bağdaşımı sürekli kılmak sanıldığı gibi olanaklı değildir. Bu bakımdan her ikisi de demokrasilerin sonunun diktatörlükte noktalanacağı konusunda aynı görüştedirler. Bugün de çoğu kimse, eşitlik idesinin ağır bastığı sosyalist uygulamalarda özgürlük idesinin yeterince gerçekleştirilemediği, özgürlük idesinin ağır bastığı Batı demokrasilerinde ise sınıflara dayalı toplum yapısından dolayı eşitlik idesinin gereğince yaşama geçmemiş olduğunu belirtir. Bu iki ideyi kuramsal düzeyde bağdaştırma denemelerine bugün de oldukça sık rastlanır. örneğin Laski, önceliği eşitlik idesine verir ve özgürlüğü, "ortaklaşa sahip olunan hakların en çok sayıda artışı" olarak tanımlar.

Yine Laski'ye göre insanlara böyle bir "özgürlük duygusu" aşılamak ise bir "psikolojik siyaset" in görevidir.

Siyaset felsefesi açısından bakıldığında, bu türlü temellendirmelere başvurmadan önce, özgürlük ve eşitlik idelerini olabildiğince soyut bir tarzda kavramak gereği vardır. Bu iki idenin bağdaştırılabilir olup olmadığına yanıt verebilmek için önce onları kavramsal düzeyde iyice tanımak zorundayız. Bunun için de, her iki ideyi felsefi bir temellendirme içinde ele almak gerekiyor. Zaten siyaset felsefesinin görevi de, daha çok böyle bir etkinlik içinde belirebilir. Çünkü bir felsefe kavramlarla çalışabildiğine göre, o felsefenin önce bu kavramların anlamlarını kendisi için açık kılması zorunludur. İşte bundan sonraki görevimiz, bu küçük yazı için oldukça kaba bir taslaktan öteye gidemeyecekse de, bunu yapmak olacaktır. Ama yapılabilecek olan şeyin, bizi bir siyaset felsefesine götürecek ilk adımları atmakla sınırlı kalacağını belirtmeliyiz.

4. SİYASET FELSEFESİ VE HUKUK FELSEFESİ

Siyasete felsefi açıdan yaklaşmak istendiğinde, eylem felsefesini, yani *etik'i* işe karıştırmak kaçınılmazdır. Kuşkusuz siyaset, insanın başkalarına yönelik eylemlerinde ortaya çıkan bir şeydir. Etikte "ahlâksal eylem" in "başkalarına yönelik eylem" olarak tanımlanageldiğini hep biliriz. Bu açıdan bakıldığında, siyaset, büyük ölçüde bir etik olgudur. Bu yüzden siyaset felsefesinin de etikten gelen bazı temelleri olacağı açıktır. Ama şu noktayı ayırdetmek çok önemlidir: Siyaset felsefesi, insanın siyasal eylemlerini belli etik ölçütlere göre değerlendiren herhangi bir etiğe de indirgenemez. Siyaset felsefesi, genel olarak etik ile değil, özel olarak *hukuk felsefesi* ile ilgilidir. Bu yüzden siyaset felsefesinin etik temelleri genel olarak etik içinden değil, özel olarak hukuk felsefesi içinden seçilebilir.

Hukuk felsefesi, normatif (kural koyucu) yanıyla *doğal hukuk,* uygulamacı yanıyla da *pozitif hukuk* olarak iki zemine bağlıdır. Bu

yüzden bir siyaset felsefesinin de kurallarla uygulamalar arasındaki ikili zemine dayanacağı açıktır.

Çağdaş hukuk felsefesi kuşkusuz ki Yeniçağdan buyana etiğin temel sorunsallarından olan *otonomiye* dayalıdır. Etik, otonomiyi, insanın kendisi için kendisine yasa koyan ve koyduğu bu yasaya göre eyleyen *özgür istencine* göre tanımlar. Bu yasanın yönlendirdiği insan eylemleri arasında bir tutarlılık olmalıdır. Bu tutarlılık, eylemi "doğru eylem" yapar. İnsanın kendisi için kendisine koyduğu böyle bir yasa olmasaydı, eylemleri değerlendirebileceğimiz herhangi bir ölçütümüz olmazdı. Örneğin Kant, insanların hazza, mutluluğa, yarara yönelik eylemleri'ni "ahlâksal" saymıyor, ahlâksal bakımdan "doğru" eylemin tek ölçütünün, insanın otonom bir varlık olarak kendisi için kendisine koyduğu yasa olduğunu söylüyordu. Ama öbür yandan yasanın kendisinin de *tek* bir anlam taşıması, çok-anlamlı olmaması gerekir. Yasa çok-anlamlı olursa, herkes bu anlamlardan kendisine uygun olanını seçmekte serbest kalır ve bu durumda bir anlama göre uygun sayılan eylemleri, öbür anlama göre uygun saymama gibi bir durum ortaya çıkar. İşte, "hukuk" dediğimiz etkinliğin ve "hukuk felsefesi" dediğimiz felsefe disiplininin işlev ve görevi burada ortaya çıkıyor. Çünkü, otonom bir varlık olarak insanın kendisini özgürce buyruğu altına soktuğu yasa, aynı zamanda *başkaları* için de geçerli, *tek-anlamlı* bir yasa olmalıdır. Böyle bir yasa ise, artık salt etik bir özellik taşımaz, o aynı zamanda *hukuksallaşır* da. Etik, konulan yasaya göre yönlendirildiğinde, pratikte otomatik olarak hukuksallaşan insan eylemlerinin dayandığı etik kuralları formüle etmeye çalışırken; hukuk felsefesi, bizzat bu yasa koyma işini irdeleyip çözümleme ve giderek bir "yasal toplumsal düzen" tasarımına ulaşma görevini üstlenir. Bu, son derece soyut bir görevdir. Çünkü, alabildiğine genel olması için bu yasal düzen tasarımının herşeyden önce içeriksiz bir salt yapı olarak konumlanması gerekir. Çünkü ancak böyle normatif nitelikli bir yasal düzen, insanların hangi eylemlerinin bu yasal düzene göre uygun olacağını saptama olanağına sahiptir.

İşte ancak böylece, normatif bir sistemin, yani yasal düzenin kendine özgü yükümleyici karakteri sayesinde bir *hukuk düzeni* oluşabilir. Ama bu haliyle hukuk düzeni soyut ve normatif bir sistemden ibaret

tir. Bu düzen, ancak herkesce tanındığı sürece bir *geçerlilik* kazanabilir. Bireyler, gruplar ya da sınıflar mevcut hukuk düzenine karşı çıkabilirler. Çünkü örneğin o hukuk düzeni toplum içindeki bazı birey, grup ya da sınıfların zarar görmesine yol açıyorsa ve onlar için değer taşıyan bazı şeylere uymuyorsa, o birey, grup ya da sınıflar özgürlüklerinin kısıtlandığını görerek bir karşı koyma eylemine geçebilirler. Öyleyse, bir hukuk düzenini tüm toplum bireyleri, gruplar ve sınıflar için genelgeçer kılacak bir ölçütün olması gerekir. İşte bu ölçüt *hukuksal eşitliktir*. Gerçekten de, tarih boyunca bir zümre ya da sınıfın belli ayrıcalıklarla donatıldığı ve bu nedenle bu zümre ya da sınıfın dışında kalanlara farklı ölçütlerin uygulandığı hukuk düzenleri pek çoktur ve bunlar bugün de vardır. Bu hukuk düzenleri *toplumsal eşitsizlik* ilkesine göre şekillenmişlerdir. Ama bu türden hukuk düzenleri her zaman herkesin tanımak istediği düzenler değil, tanımak zorunda kaldıkları düzenler olagelmişlerdir. Bu düzenler her zaman ayrıcalıklarını ve kendi istenç'lerini topluma telkin ya da zorlama yoluyla kabul ettirenlerin çabalarıyla gerçeklik kazanabilmişlerdir. Bu hukuk düzenlerinde yasa koyma, daima eşitsizlik ilkesini izlemiştir. Bu yüzden hukuk felsefesinin ana sorunsalı, daima, *konulan yasaya aynı zamanda bir genelgeçerlik katabilmek* olmuştur. Yeniçağdan buyana hukuk felsefesi, yasanın genelgeçerliğini "hukuksal eşitlik" ilkesine dayandırmakla, aynı zamanda Kant'tan buyana özgürlük idesinin kaynağı olmuş olan otonomiden hareket etmiştir. Böylece hukuk felsefesi açısından da, etikte olduğu gibi, özgürlük ve eşitlik idelerini otonomi kavramı içinde temellendirebileceğimizi artık görebiliriz.

Ancak bu normatif ve soyut hukuk düzeni, adına *pozitif hukuk düzeni* dediğimiz uygulamalı hukukla bağdaşabilir olmalıdır. Uygulamadan gelen talepler bu felsefi yapıya yerleştirilebilmelidir. Bu nasıl olacaktır? Herşeyden önce, bu felsefi yapı içinde bireylere tanınan hakların güvenceye alınabilmesi için belli bir *örgüte* gereksinim vardır. Öyle ki, hak ihlâlleri herhangi bir biçimde giderilebilsin. Çünkü, sistem, soyut yapısıyla bireylerin eylemlerini bu yapıya uydurmalarını buyuruyorsa da, her zaman sisteme uygun olmayan eylemler meydana

gelir. Sistem bu eylemleri "suç" kavramı altında değerlendirir. Öyleyse "suç", ister eşitsizlik, ister eşitlik ilkelerine göre kurulmuş olsun, her hukuk sisteminde, bu sisteme uymayan eylemleri niteler ve sistemin sürekliliği, "suç" sayılan eylemlerin "ceza" denen bir karşılıkla önlenebilmesine bağlıdır.

Tam bu yüzden bir hukuk düzeninin pozitifleştirilmesinde, yani uygulanabilir hale getirilmesinde pragmatist bir yaklaşıma gereksinim vardır. İşte pozitif hukuk, soyut ve normatif hukuk'un yaşama geçirilmesini sağlayacak yöntemler geliştirir. Tarihsel açıdan baktığımızda bu yöntemler çok çeşitlidir ve her toplumun bünyesine göre farklılaşırlar. Bu yüzden tüm pozitif hukuk düzenleri için geçerli olacak tek bir yöntem yoktur. Roma Hukukunda, Anglosakson Hukukunda, Kara Avrupası Hukukunda bu yöntemler hep başka başkadırlar. Örneğin Alman Hukukunda her uygulama alanı için bir yasa yapma yöntemi ağır basarken, Anglosakson hukukunda yasa bolluğu yerine her uygulama alanı için yerleşmiş olan içtihatlarla yetinilir. Çok çeşitli olmalarına karşılık tüm pozitif hukuk yöntemlerinden beklenecek olan şey şudur: Bireylerin eylem olanaklarını gereksiz yere sınırlamamak ve hukuksal eşitliği tüm somut durumlar için temel ilke olarak gözetmek.

5. DEVLET VE HUKUK DÜZENİ

Yukarıda, bir hukuk düzeninin pozitifleştirilmesi için bir *örgüte* gereksinim olduğunu belirttik. İşte, bir hukuk düzeninin pozitifleştirilmesini sağlayan ve bireylerin haklarını güvenceye alma gibi bir kaygı taşıyan örgütlenme biçimine *devlet* adını verirsek, devletin en az üç işlevi olduğu açıkça görülür: 1. Hakların pozitifleştirilmesi ve geliştirilmesi, 2. tek tek somut haller için bu hakların saptanması, 3. hukuksal ihlâllere karşı hak sahiplerinin korunması. Bu üç işlev, geleneksel adlarıyla şunlardır: 1. *Yasama* (legislatif işlev), 2. *Yargı* (Justiz), 3. *Yürütme* (executiv işlev).

Ama devletin işlevleri bunlarla biter mi? Asla. Çünkü, özgürlük ve eşitlik ilkeleri üzerinde kurulmuş bir hukuk düzeni ne kadar yetkin olursa olsun ve bu hukuk düzeni ne kadar etkin biçimde korunursa korunsun; tüm bunlar, bir devlet içinde toplumsal gerginliklerin ortaya

çıkmasını önleyemez. Hukuk düzeninin kendisi, böyle gerginliklerin ortaya çıkmasını önlemek için bir araç değildir. Bu bakımdan, devlet açısından, hukuk düzeni zeminine bağlı olarak eylemleri özel bir tarzda *yönlendirme* gereği ortaya çıkar ki, bu da adına *yönetim* dediğimiz bir etkinliği gerektirir. Öbür yandan, her devlet, öbür devletler arasında bir devlettir. Yani her devlet, kendisi dışındaki devletleri de gözetmek durumundadır ve her devletin dış devletlere karşı herhangi bir biçimde *temsi* edilmesi gerekir. Ayrıca modern endüstri toplumlarında devlet, biri öbüründen hiç de daha kolay olmayan pek çok görev üstlenmiştir. Tüm bu görevlerin ve bu görevlerle ilgili olarak oluşturulmuş olan devlet kurumlarının amaca uygun bir biçimde organize edilmesi, modern toplumlarda yönetim etkinliğinin alanını oldukça genişletmiştir.

Böylece biz, devletin işlevleri konusundaki geleneksel üçlüyü bir altılıya çıkarıyoruz: 1. Yasama, 2. Yargı, 3. Yürütme, 4. Yönlendirme (Orientation), 5. Temsil (Represantation), 6. Yönetim (Administration). Devletin işlevleri konusundaki geleneksel öğretideki üçüncü işlev, *yürütme* başlığı altında bizim bu sıralamadaki son dört işlevimize tekabül etmektedir. Bizim geleneksel üçlüyü bir altılıya çıkarmamızın nedenlerinden biri de, Yeniçağdan buyana sivil toplum ile devlet kavramları arasına konan ayrılıktır. Yeniçağ, yasama, yürütme, (büyük ölçüde de) yargı yetkilerini tek elde toplayan monarşik devlete karşı, yasama yetkisini parlamentarizm, yargı yetkisini de bağımsız yargı organları aracılığıyla sivil topluma devretmiştir. Öyle ki, 19. Yüzyıldan başlayarak yasama ve yargı işlevleri sivil topluma, yürütme işlevi ise devlete göre yorumlanan işlevler olmuşlardır. Ama özellikle modern endüstri toplumlarında, yürütme işlevi ile sınırlanan devletin bu işlevinin, temsil, yönetim ve yönlendirme gibi işlevlere ayrışarak oldukça genişlediğini görüyoruz. Öyle ki, modern devlet, insanlığın hiçbir döneminde günümüzdeki kadar karmaşık bir yapıya sahip olmamıştır.

Locke ve özellikle Montesqieu'dan buyana, daima, despotizme karşı bir güvence olarak *kuvvetler ayrılığı* ilkesi üzerinde direnilmiştir. Günümüzün sivil toplum-devlet ayırımını da bu ilkeden kalkarak anlama olanağı vardır. Bilindiği gibi, kuvvetler ayrılığı ilkesi, yasama, yürütme ve yargı işlevlerinin birbirlerinden ayrı tutulmasıdır ve kuvvetler ayrılığı ilkesi, bıçağın öbür yüzünden bakıldığında aynı zamanda

bir *kuvvetler dengesi* ilkesidir. Bu düşünce çok kaba ve yalın olarak şöyle ifade edilebilir: Yasa yapma, yargılama ve yürütmenin tek elde toplanması despotizmdir. Bu yetkileri kendinde toplamış olan devlet de despotik devlettir. Oysa bir devletin aslî görevi bireylerin haklarını güvenceye almaktır. Üç yetkiyi de elinde tutan despotik devlette ise bireylerin hakları güvence altında değildir. Bu yüzden bu yetkilerin ayrılması ve özellikle yasama ve yürütme yetkilerinin ayrı ayrı organlara verilmesi gerekir. Yasama yetkisi, halkın temsil edildiği parlamentoya, yürütme ise devlete ait olmalıdır. Yargı yetkisi, halkın temsil edildiği parlamentoya, yürütme ise devlete ait olmalıdır. Yargı da devletin güvencesi altında bağımsız bir yargı organına devredilmelidir. İşte bu kuvvetler ayrılığına göre, devletin aslî işlevi artık yasa yapmak değil, bireylerin haklarını gözeten *hukuk devleti* olmaktır. Gerçekten de günümüzün Avrupa devletlerinin anayasalarına baktığımızda parlamento (yasama) ve rejimin (yürütme) birbirlerinden oldukça bağımsız kılınmaya çalışıldığı görülür. Yani "hukuk devleti" kavramının altında kuvvetler ayrılığı ilkesi yatar. Ama öbür yandan bu kuvvetler arasında bir dengenin de olması gerekir. Avrupa anayasalarında kuvvetler dengesinden çok kuvvetler ayrılığına ağırlık verildiği görülür. Oysa Amerika Birleşik Devletleri anayasasının daha çok kuvvetler dengesine göre düzenlendiğini saptayabiliriz. Burada yasamanın ve yürütmenin birbirleri karşısında belli sınırları olması gerektiği düşüncesinden hareket edilir. Çünkü yasama yetkisi toplumda ise de, parlamentodan çıkan her yasanın mevcut hukuk sistemine her zaman uyduğu söylenemez. Bu gibi durumlarda örneğin bir yüksek yargı organının (anayasa mahkemesi, v.b.) devreye sokulması gerekir. Böyle bir yüksek yargı organı tarafından parlamentodan çıkmış yasaların düzeltilebilir olması oldukça anlamlıdır. Bunu toplumun yasama yetkisini sınırlandırma olarak değerlendirmek yanlış olur ve hukuk felsefesi açısından böyle bir organın mevcudiyetine karşı çıkmak düşünülemez. Çünkü iktidardaki siyasal partiler, zaman zaman, çoğunluğu temsil ettikleri gerekçesiyle ve "genel istenç" e dayandıklarını söyleyerek hukuksallığı tartışmalı yasalar pekala çıkartabilmektedirler. Böyle yüksek yargı organlarını içeren bir hukuk düzeni altında yasama yetkisi de, yargı yetkisi de hukuk açısından denetlenebilir hale gelmektedir. Bu yüksek yargı organ

larını bağlayan şey ise anayasalarda yer almış olan temel haklardır. Bu temel haklar bu yüksek yargı organlarına, tek tek somut durumlarda hakların nasıl saptanması gerektiğini dikte ederler.

6. DEVLET İSTİKRARININ KOŞULLARI

Kuvvetler ayrılığı sorununun, aynı zamanda bir kuvvetler dengesi sorunu olduğunu belirttik. Ama görülebileceği gibi, şimdiye kadar yaptığımız belirlemeler hep kuramsal nitelikteki belirlemelerdir. Toplumsal gerçeklik açısından bu soyut hukuksal saptamalar ne ifade etmektedir ki? Sosyolojik açıdan baktığımızda, toplum içinde farklı toplumsal güçlerin bulunduğunu ve bu güçlerin devlet içinde etkin olmaya çalıştıklarını görüyoruz. Kuvvetler ayrılığı sorununa Locke ve Montesqieu'nun elinde soyut ve kuramsal açıdan eğilen 18. yüzyıl bu top-lumsal güçleri ihmal etmişti. Biz de buraya kadar özgürlük ve eşitlik idelerini ve bağlı olarak sivil toplum-devlet kavram çiftini az çok 18. yüzyılın yaptığı gibi soyut ve kuramsal açıdan ele aldık. 19. yüzyıl ve özellikle K. Marx, liberal öğretinin bu hukuk devleti kuramına bir de toplumsal güçler ve sınıflar açısından bakmamız gerektiğini bize öğretti. Bizim bugün çeşitli grup ya da sınıfların temsilcisi olan siyasal partilerimiz, sendikalarımız ve oldukça etkili güçleri bulunan daha özel birliklerimiz, baskı gruplarımız var. Öyle ki, örneğin günümüzde, oyunu bağlı olduğu partinin kontrolü dışında kullanabilen ya da belli baskı gruplarının ve belli kuruluşların etkisi altında kalmadan hareket edebilen pek az parlamenter vardır. Artık 18. yüzyılın tasarladığı "tüm toplumun temsilcisi parlamenter" in yerini, "grup ya da sınıfların temsilcisi parlamenter" almıştır. Ama devlet istikrarının korunabilmesi için, birbirleriyle ister grup ister sınıf çıkarları doğrultusunda çatışan bu grup ve sınıfların *hukuk devletinin* korunmasında uzlaşmış olmaları gereği vardır. Burjuvaziye karşı çıkmak, burjuva liberalist öğretisinin bir ürünü olduğu için hukuk devleti kavramına karşı çıkmayı gerektirmez.

İşte, siyaset felsefesi için çeşitli toplumsal güçlerin taleplerini olabildiğince karşılamaya çalışan bir hukuk devletinde istikrarın korunması konusunda gözetilmesi gereken noktalar olarak şunları

sıralıyoruz:

1. Pozitif hukuk düzeni, tek tek yurttaşların eylem özgürlüğünü gereğinden fazla sınırlandırmamalıdır.

2. Yasalar önünde herkesin eşit olması sağlanmalıdır.

3. Herkesin hakları güvence altında olmalıdır.

4. Yönetim, yönlendirici yöntemlerle, ortaya çıkan toplumsal gerginlikleri olabildiğince giderecek sosyo-ekonomik önlemleri almalıdır.

5. Yönetim, kendini kamuoyuna kabul ettirebilmelidir.

Bu taleplerden birincisi ve ikincisi yasama işlevine, ikincisi ve üçüncüsü yargı ve yürütme işlevlerine tekabül eder. Dördüncü ve beşincisi, yönetim ve yönlendirme işlevlerine karşılıktır. Görülüyor ki, burada devletin altıncı işlevini, yani temsil işlevini gözardı ettik. Çünkü temsil işlevi "dış siyaset" başlığı altında özel bir biçimde ele alınmayı gerektirir ki, aşağıda "Dış Siyaset ve Uluslararası Hukuk" başlığı altında bu konuyu ele alacağız.

Devletin istikrarı konusundaki bu içeriksiz ve formel beş talebi, her devlet kendi tarihsel ve örgütsel yapısına uydurmalıdır. Örneğin her devlet bu konuda kendi tarihsel deneyimlerine uygun yöntemler geliştirebilir. Ama daha önemlisi, çoğu kez ve özellikle modern çağda içinde bulunduğumuz durum, tarihte örneğini bulamayacağımız tamamen değişik bir durum olabilir. Öbür yandan bizim devletimizin sorunları, istikrarlı bir başka devleti örnek alarak da tümüyle çözülmeyebilir. Örneğin demokrasi konusunda Amerika Birleşik Devletleri'ni örnek alıp bu örneği başka devletlere taşıma denemesi, tarihsel gelişimleri gibi, bugünkü durumları da bambaşka olan devletler için çok büyük sorunlar yaratmıştır. Ama bu konu, buraya kadarki konumundan da anlaşılabileceği gibi daha çok normatif ve kuramsal bir etkinlik olan siyaset felsefesinden çok, bir politika teorisinin ve hatta son zamanlarda kullanılan bir adla "siyaset teknolojisi" nin alanına girer. Ama yine de bu konudaki ilginç çalışmalara değinmekte yarar vardır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde "istikrar" sorununu bir "yönetim sorunu" olarak görüp bu sorunu sibernetikten yararlanan bir yönetim teknolojisi ile ele alma girişimlerine rastlıyoruz. Bu tekniğin, insanların biyolojik tepkilerinden ekonomik süreçlere kadar

çeşitli alanlarda uygulandığı ve insanların "siyasal tepkileri"nin ölçülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu teknikle önemli empirik bulgular elde edilmekteyse de, bu bulguların henüz bir teori geliştirecek düzeyde olmadıkları açıktır.

Bu tür çabalardan da anlaşılacağı gibi, devlet istikrarının korunmasında *yönetim* işlevinin önemi büyüktür. Ama önce *yönetim* ve *yönlendirme* işlevleri arasında esaslı bir ayırım yapmamız gerekiyor. Bir hukuk devletinde yasaların herkes için "genel" olması gerekir. Eşitlik ilkesine dayalı hukuk devletinde devlet işlerinin yürütülmesi için kurulmuş olan kurumlar, birbirleriyle uyumlu çalışması gereken bir aygıt oluştururlar. Bu aygıt, adına "kamu hukuku" denen bir hukuksal zemin üzerinde çalışır. Sosyolojik adıyla bu aygıta kısaca "devlet bürokrasisi" diyebiliriz. İşte, devletin yönetim işlevi, bu aygıtın tüm yurttaşlar için eşitlik ve yasaların genelliği ilkeleri doğrultusunda çalıştırılmasıdır.

Ama devlet "kamu hukuku" zeminine dayalı bir bürokratik aygıttan ibaret de değildir Devlet, "kamu hukuku" yanında "kamuoyu"nu da gözetmek zorundadır. Bizim bugünkü "kamuoyu" kavramımız, 18. yüzyılın "yasalar önünde eşit yurttaşlar topluluğu" kavramından türemiştir ve bugün de "kamu hukuku"na dayalı devlet bürokrasisinin "kamuoyu"ndan bunu anlamasını bekleriz. Ama bizim çağdaş "kamuoyu" kavramımız, 18. yüzyılın salt hukuksal içerikli kavramının alanını genişletmiştir. Daha doğrusu bu kavramı bugün iki açıdan tanımlıyoruz. Birinci açımız 18. yüzyıldan tevârüs ettiğimiz hukuksal açıdır. Ama bu kavramı bir de toplumsal açıdan tanımlamaktayız. Sosyolojik açıdan baktığımızda, bugün "kamuoyu" nu, tek tek birey, grup ya da sınıfları gözeterek tanımlamamız gerekiyor. "Kamuoyu", çıkar, istek, özlem ve amaçları değişik olan birey, grup ya da sınıflarıyla bizzat toplumdan başka bir şey değildir. "Kamuoyu", devletin gözündeki toplumdur. Devlet açısından "kamuoyu", birey, grup ya da sınıfların çıkar, istek, özlem ve amaçlarıdır. Böyle olunca da, devlet, sadece "kamu hukuku"na dayalı bir "devlet bürokrasisi"nin iyi çalışmasını sağlamakla, yani yönetim işleviyle sınırlanamaz. Bu çıkar, istek, özlem ve amaçlar, demokratik yoldan siyasal partiler aracılığıyla parlamentolarda dile getirilir ve çoğunluğun temsilcisi olarak iktidar partisinin ya da partilerin programlarına uygun olarak yasal düzenlemeler veya doğrudan uygulama-

larda yansılarını bulurlar. Ama siyasal partiler, bir hukuk devletinde "hukuksal eşitlik" ilkesine göre oluturulmuş devlet kurumlarını ve kamu hukukunu zorlayamazlar. Bu bakımdan, devletin ve devlet kurumlarının yeri, gerçekten de kamuoyu ve partilerin biraz üstündedir. Demokrasi bir "oyun" ise, hukuk devleti kurallarına göre oynanması gereken bir oyundur. Bu yüzden de oyunun kurallarına uyulması için devletin ve devlet kurumlarının siyasal partilerce yıpratılmaması gerekir. Bunun için de, demokrasilerde, politikacıların aynı zamanda *devlet adamı* olması gerektiği üzerinde direnilir. Politikacı, belli bir grup ya da sınıfın temsilcisidir, ama o aynı zamanda hukuk devletini gözeten bir devlet adamı da olmak zorundadır. İşte, devletin *yönlendirme* işlevi burada ortaya çıkıyor. Devlet yönetim işlevine dayalı bir bürokratik mekanizmadan ibaret değildir. O, devlet adamı kimliğini de üstlenmesi gereken politikacının elinde, toplumun istek, özlem ve taleplerine göre de yönlendirilmesi gereken bir aygıttır. Soruna böyle yaklaşırsak, devleti Hegelci anlamda bir "aşkın" kurum olarak görmekten kurtulur, ona, demokrasi oyununa devam edebilmemiz için, kamuoyunun ve partilerin üstüne kendi istencimizle koyduğumuz bir kurum olarak daha gerçekçi bir yer bulmuş oluruz. Bu aynı zamanda, bize göre sivil toplum-devlet ilişkisini daha gerçekçi bir temele dayatma olanağı da sağlar. 18. yüzyıl sivil toplum ve devlet arasına neredeyse bir barikat kurmuştu. Devlet, sivil topluma göre şekillenen bir hukuk devleti olmalıydı. 19. yüzyılda Hegel ve Stein kum saatini tersine çevirdiler ve sivil toplumu devlete göre şekillendirdiler. K. Marx ise bu kavram çiftinden "devlet" i kaldırmak istemişti. Ona göre ne liberallerin tasarladığı biçimde homojen bir sivil toplum vardı, ne de devlet Hegel'in dediği gibi "aşkın" dı. Liberaller "sivil toplum" dan aslında "burjuva toplumu" nu kastetmekteydiler ve devleti de yine aslında bu burjuva toplumuna göre şekillendirmek peşindeydiler. Marx bu anlamda devlete belli bir sınıfın egemenliğinin tescil edildiği bir kurum gözüyle bakıyordu ve sınıfsız bir toplum için devletin ortadan kaldırılması gerektiğini söylüyordu. Marx'a göre bunu da, liberallerin "sivil toplum" kavramının içinde yer almayan proletarya gerçekleştirecekti. Böylece Marx'a göre hakiki sivil toplum, devletin ortadan kaldırılmış olduğu bir sınıfsız toplum olacaktı. Bize göre, liberallerin devleti salt bir hu-

kuk devletine indirgemeleri toplumsal gerçekliğe uygun düşmüyordu. Hegel ve Stein'ın devleti "aşkın" kılmaları da gerçekçi değildi. Marx'ın devleti ortadan kaldırması ise tamamen bir ütopya olmuştur. Biz bugün devleti, yine liberal öğretinin konumladığı biçimiyle bir "hukuk devleti" olarak görmek ve bu bağlamda bir sivil doplum-devlet ayırımı yapmak zorundayız. Ama yönetim işlevini yüklenen böyle bir hukuk devletinin yanında, Marx'ın haklı olarak belirttiği gibi bir "yönlendiren devlet" olduğunu da görmeliyiz. Bu yönlendirme demokrasilerde grup ya da sınıfların temsilcisi olan siyasal partilerin etkinliğinde belirir. Bu açıdan, sivil toplum-devlet ayırımı pratik değil hukuksal bir ayırımdır ve demokrasilerde siyasetin oturması *gereken* zemine işaret etmesi bakımından bugün de yaşamsal bir önem taşımaktadır. Ama pratikte, sosyolojik açıdan baktığımızda devlet, aynı zamanda belli grup ya da sınıf çıkarlarına göre yönlendirilebilen bir kurumdur. Bu saptamalar bizi, ister istemez, *olan-olması gereken* ilişkisi konusundaki geleneksel etik sorunsala götürmektedir. Etiğin otonomi kavramına dayalı hukuk felsefesi, devletin hukuksal eşitlik ilkesine göre kurulmuş bir hukuk devleti *olması gerektiğini* öğretir. *Olan*'a yönelik empirik toplumsal bilimler ise, devlete, iktidar savaşımı içindeki grup ya da sınıfların yön verdiklerini belirtirler. Bu yüzden "hukuk devleti", gerçekleştirilmesi gereken bir ideal, sivil toplum-devlet ayırımı da bu ideale göre tanımlanması gereken kavramlardır. Uygulamada ise ne sivil toplum, olması gerektiği gibi "sivil" dir, ne de devlet olması gerektiği gibi tam bir "hukuk devleti" dir. İşte, yazımızın başından beri bir siyaset felsefesinin normatif ve kuramsal kalacağını söylerken kastetmeye çalıştığımız şey burada ortaya çıkıyor. Bir siyaset felsefesi, normatif yanıyla hukuksal eşitlik kavramına dayalı bir hukuk devletinden yola çıkılarak temellendirilebilir. Ama o, uygulamada devletin grup ya da sınıf çıkarlarına göre yönlendirildiğini de bilir. Siyaset felsefesinin ana kaygısı, bu grup ya da sınıf çıkarlarının hukuk devleti idealine göre kurulmuş olan devlet kurumlarını da yönlendirmesinin önlenebilmesidir. Bunun çözümünün, politikacının aynı zamanda hukuk devleti idealini gözeten bir devlet adamı olmasından geçtiğini yukarıda belirtmeye çalıştık. İktidardaki siyasal partiler, temsil ettikleri çoğunluğun istek ve çıkarlarına uygun olarak el

bette kendi programlarını uygulayacaklardır. Ama bunu, hukuk devleti içinde yapmaları *gerekir*. Ama bu konudaki tek güvence, hukuk devleti kavramının hangi grup ya da sınıftan olursa olsun, toplumun büyük çoğunluğunca benimsenmiş olması, bu konuda bir *uzlaşımın* bulunmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Batının son üçyüz yıllık tarihinde böyle bir uzlaşımın giderek yaygınlaştığını ve demokrasinin de bu uzlaşıma dayalı olarak yapısallaştığını söylemek fazla abartmalı olmayacaktır. Yine bunun gibi, hukuk devleti idealine en çok Batıda yaklaşıldığını da söyleyebiliriz. Ama devlet hiçbir zaman siyasal etkilerden arınmış bir kurum da olmamıştır. Bu yüzden sivil toplum-devlet ayırımı, Batı demokrasileri için de bugün için ancak yine de bir ideal ayırım olarak görünmektedir.

7. DIŞ SİYASET VE ULUSLARARASI HUKUK

Her devletin, başkaları arasında bir devlet olduğunu belirtmiştik. Bu yüzden her devlet başka devletlerle ilişki içindedir. Devletler arası ilişkiler, ilk bakışta bireyler arası ilişkilere benzer. Ama arada çok önemli bir ayırım vardır. Bir hukuk devletinde bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk kuralları, yasalar vardır. Bu kurallar ve yasalar da, hep belirttiğimiz gibi, o devletin tüm yurttaşlarını bağlayıcı niteliktedir. Oysa, devletler arası ilişkilerde tüm devletlerin uyması gereken böyle hukuk kuralları ya da yasalar yoktur. Devletler arası ilişkilerde daha çok ikili andlaşmalar ya da ekonomik birlikler, askeri paktlar aracılığıyla oluşan bir hukuk tarzı gerçi vardır; ama adına *uluslararası hukuk* diyebileceğimiz bu hukukun *eşitlik* ilkesine dayandığını söyleyemeyiz. Çünkü, uluslararası hukuk karşılıklı çıkar ve güç dengelerine göre oluşan bir hukuktur, yani daha önce sözünü ettiğimiz bir eşitsizlik hukukudur.

Bu neden böyledir? Olgusal olarak baktığımızda, her devletin başka devletler karşısında az çok "bencil" olduğunu görüyoruz. Her devlet, başka devletler karşısında kendini güvence altında görmek istemektedir. Ama ona bu güvenceyi sağlayacak devletler-üstü bir hukuk devleti de yoktur. Bir devlet, kendi içinde eşitliğe dayalı ideal bir hukuk düzenini gerçekleştirmiş olsa bile, başka devletlerle ilişkisinde o devleti bir eşitsizlik hukuku beklemektedir. Çünkü güçlü devletler vardır ve tari

hin her döneminde güçlü devlet-güçsüz devlet ilişkisi eşitsizlik ilkesine göre kurulmuştur.

Bu nedenle siyaset felsefesi açısından dış siyaset ayrı ve özel bir konum göstermektedir. Gerçi normatif yanıyla siyaset felsefesi, devletler arası ilişkileri de eşitlik ilkesine bağlı bir hukuk zeminine göre tasarlama ülküsünden vazgeçemez ve kuramsal düzeyde de olsa bu konudaki olanaklar üzerinde düşünmeye çabalar; örneğin devletleri "ahlâksal kişiler" olarak görme ve devletler arası ilişkileri özgürlük ve eşitlik ideleri altında değerlendirme girişiminden kopamaz. Ama siyaset felsefesi büyük ölçüde bir etik ilkeye dayalı bu girişiminde, gerçeklerden kopmamayı da bilmelidir.

İşte, devletin altıncı işlevi olan *temsil* işlevine bu açıklamalar ışığında eğilmek gerekir. Devletler arası ilişkilerde eşitsizliğin egemen olması, her devleti kendi olanakları ölçüsünde güçlenmeye, devletler arası güç dengelerini gözetmeye, bazı devletlerle belli çıkarlar doğrultusunda güçbirliği yapmaya, kendisini tehdit eden devletlere karşı tavır almaya, v.b. zorlamaktadır. Tüm bu durumlarda devletin başka devletler karşısında temsili gerekmektedir. Dış siyaset olgusu da bu gereksinimden doğar. Dış siyasetin hukuksal zemini, daha çok devletler arası andlaşmalarla bir uluslararası hukuktur. Ama dış siyaset hiçbir hukuksal zemine bağlı olmayan devletler arası güç dengelerine göre de şekillenir. Bu bakımdan dış siyasete hukuksal ve dengesel olmak üzere iki açıdan yaklaşma olanağı vardır. Tarihsel olarak devletlerin uluslararası hukuka üç açıdan baktıklarını görüyoruz. Birinci bakış açısına göre, devletler arasındaki andlaşmalar özel sözleşmeler niteliğindedir ve koşullar değiştiğinde tek ya da çift yanlı olarak yürürlükten kaldırılabilirler. Bu tutumun geleneksel ifadesine, *clausula rebus sic stantibus*'da (yani devletler arası andlaşmaların özel statüde oldukları ilkesi) rastlıyoruz. Buna karşılık *pacta sun servanda* ilkesi, andlaşmaların koşulsuz geçerliliğini ifade etmektedir. Bu ikincisi teorik bakımdan uygun görünse de gerçeklikle bağdaşmaz. Çünkü dış politikada koşul ve çıkarlar çok değişkendir ve duruma göre mevcut andlaşmaların gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi gerekebilir. Bu bağlamda geliştirilen *peaceful change*, yani barış içinde uzlaşımcı değişiklik yapma tutumu belki de dış siyasette izlenmesi gereken hu

kuksal zemini göstermektedir.

Ama yeniden belirtelim; bu hukuksal yaklaşımın üstünde, dış siyaset daima uluslararası hukuku aşan ve devletler arası güç dengelerini gözeten bir tutuma gereksinim gösterir. Ancak kısmen gerçekleşebilen ve pozitifleşebilen uluslararası hukuk yanında, her devletin güç dengelerini gözeten bir dış siyaseti ve bu siyaseti uygulayan devlet adamları olacaktır.

Bu çerçeve içinde günümüzdeki devletler arası siyasette önemli bir özelliğe rastlamaktayız. Yüzyılımızın teknolojik gelişimi dış siyasette paradoksal bir durum ortaya çıkarmıştır. Bir yandan savaş teknikleri öylesine gelişmiştir ki, büyük güçler birbirleri karşısında yalnız kalmışlardır. Çıkar değişmelerine bağlı olarak boyuna kurulup çözülen geleneksel ittifakların yerini, katılaşan ve kemikleşen bir bloklaşma almıştır. Öbür yandan atom bombası gibi toplu yoketme araçları ve teknikleri, büyük güçler arasında savaşı büyük bir risk haline sokmuştur. Çünkü böyle bir savaşın yeneni ya da yenileni olmayacağı bilinmektedir. Paradoks da buradadır. Bir delilik yapmadıkları takdirde birbirlerini yoketmeye yanaşmayacak olan bu güçler, öbür yandan durmadan birbirlerini yoketme teknikleri geliştirmektedirler. Paradoksun ikinci bir yüzü daha vardır. Teknolojik gelişim devletler arasındaki geleneksel ve dar ilişkileri, başta ekonomik olmak üzere toplumsal ve kültürel düzeyde son derece genişletmiştir. Hatta bu, bloklar arasında bile sözkonusudur. Devletler bir bakıma kabuklarını kırmaktalar. Günümüz devletleri, tarihin hiç bir döneminde günümüzdeki kadar birbirlerine bağımlı ve muhtaç duruma gelmemişlerdir. Bir yandan kamplaşma ve bloklaşma, öbür yandan devletlerin birbirlerine olabildiğince açılmasının ileride nasıl bir gelişime yol açacağını doğaldır ki kestiremeyiz. Ama bu gelişmenin devletler arasında daha eşitlikçi bir düzene doğru yönlendirilebileceği konusunda umut besleyebiliriz ve eylemlerimizi bu umudun gerçekleştirilmesine yöneltebiliriz.

8. DEVLET-ÜSTÜ KURULUŞLAR

Dedik ki, bir devletler-üstü hukuk devleti yoktur ve devletler arası

ilişkiler güç dengelerine göre oluşur. Başka bir deyişle, devletlerin haklarını güvence altına alan devletler arası bir hukuk örgütü yoktur. Yüzyılımızda önce Milletler Cemiyeti (Cemiyet-i Akvam) ve daha sonra Birleşmiş Milletler adıyla kurulmuş olan örgüt ise, devletler arası ilişkilerde belli yaptırımlar öngörebilen bir hakemlik kurumundan öteye gidememiştir. Bu gibi uluslararası kuruluşlara her zaman güçlü devletlerin yön verdikleri bilinen bir şeydir. Ama her şeye rağmen bu gibi kuruluşların devletlerarası diyalogu genişleten ve hızlandıran bir işlevleri oldukları açıktır.

Bunun yanısıra, bir kaç onyıldan beri Batı ve Orta Avrupa devletlerinin kendi aralarında bir devletler birliği oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Bugün için ekonomik temelli bir birlik (AT) görünümündeki bu kuruluşun ileriye dönük amacının Avrupa devletlerini siyasal açıdan da birleştirmek olduğu bilinmektedir. Bu birliğin ileride üye devletlerin bağımsızlıklarını kendi içlerinde korudukları bir "eyaletler devleti" ya da konfederasyona mı dönüşeceği, yoksa Ortaçağın da özlemiş olduğu bir "evrensel devlet" mi olacağı şimdiden doğaldır ki kestirilemez.

Çağımızda bir başka devlet-üstü kuruluş tipine İngiliz Uluslar Topluluğu'nda rastlıyoruz. Bu topluluğun üyeleri, eski bir sömürgeci imparatorluğun uyrukları olarak yeni ve deneyimsiz devletlerdir. Bunlar, imparatorluktan köktenci bir biçimde kopmadan yavaş yavaş bağımsızlaşmışlardır. Ama ekonomik ve kültürel bakımdan hâlâ aynı topluluğun üyesidirler.

Bunların yanısıra günümüzde çok sayıda ekonomik (OECD, OPEC) ve askeri (NATO, Varşova Paktı) kuruluş vardır. Ama bunlar devlet-üstü kuruluşlardan çok, geleneksel devletler arası ittifaklar sayılabilirler.

Günümüzde dış siyaset devlet-üstü kuruluşları da gözeten oldukça karmaşık bir etkinlik haline gelmiştir. Öyle ki, günümüzde dış siyaset, şimdiye kadar görülmemiş ölçüde etkenin birarada gözetilmesini gerektirmektedir.

9. DEVRİM FELSEFESİ

Bir hukuk düzeninin geçerliliği, ancak bu düzene herkesin uymasıyla gerçekleşebilir. Başkaları mevcut hukuk düzenini yadsıdıklarında, düzen kâğıt üzerinde geçerliliğini koruyabilir ama, toplumsal planda artık geçerliliğini yitirmeye başlamış demektir. Bu açıdan baktığımızda, başkalarına ayrıcalıklar tanıyan hukuk düzenlerinin üzerinde anlaşma olmayan hukuk düzenleri olageldiklerine ve ancak ayrıcalıklıların baskılarıyla zorlama bir geçerlilikleri olduğuna daha önce değinmiştik. Özgürlüklerin çeşitli biçimlerde zedelendiği ve hukuksal eşitsizliğin egemen olduğu toplumlarda, ayrıcalıklılar, toplumun özellikle dinsel ve benzeri geleneksel tasarımlarını canlı tutmaya çalışırlar; çünkü bu tasarımların önemli birer yatıştırıcılık işlevleri vardır. Ayrıcalıklıların bu işlevleri iyi kullanmaları halinde, toplum bireylerinin büyük çoğunluğunun mevcut hukuk düzenindeki eşitsizliği "doğal" karşılamaya başladıkları da görülebilir. Böyle hallerde kölenin efendi olmak istemesi bazı koşullarda ayrıcalıklılar tarafından "olağan" görülse de, köle ile efendinin bulunmadığı bir toplum düzeni isteyenlere göz yumulmadığı görülür. Soruna tarihsel açıdan baktığımızda, eşitsizliğin "doğal" ve "olağan" karşılandığı sayısız hukuk düzenlerine rastlandığı görülür. Tabii ki, eşitsizliğe dayalı bir hukuk düzeninin altında da eşitsizliğe dayalı bir toplumsal düzen olagelmiştir.

İşte "devrim" olgusu, siyaset felsefesi açısından bu bağlamda ele alınabilir. Böyle bakıldığında, *devrimci, mevcut ayrıcalıkları bir grup ya da sınıf adına yadsıyan kişidir.* Bu yadsımayla bir arada, onda yeni bir hukuk bilinci oluşur ve o bu yeni hukuk bilincini toplumsal yaşama geçirmek için özel bir etkinliğe başvurur. Bu yeni bilinçle o, mevcut hukuk düzeninin koruyucularını "haksızlık" la suçlar. Artık onun gözünde mevcut hukuk düzeni "olağan" olma niteliğini yitirmiştir. Bunun karşısında ayrıcalıklılar, devrimcinin bu yeni bilincine göre yaptığı eylemleri "hukuk dışı sapmalar" olarak görmek ve göstermek girişimindedirler.

Kuşkusuz "devrim" düşüncesi, eşitsizliğe dayalı hukuk düzenlerinde, bu düzenden zarar gören gruplarda ya da kitlelerde örtük ya da açık, bilinçsiz veya yarı bilinçli olarak hep vardır. Ama bu düşüncenin yaşama geçmesi, yani "devrim" dediğimiz olgu, ancak bir toplumsal güç haline gelebilmiş grup ya da sınıfların mevcudiyetine

bağlıdır. Bu yüzden örneğin Thomas More, dağınık aç insan kitlelerinin devrim yapamayacağını söylemiştir. Gerçekten de, tarihsel açıdan baktığımızda, devrimleri ancak toplum içinde güçlenen ve örgütlenebilen grup ya da sınıfların gerçekleştirdiğini görüyoruz. Aristokrasi karşısında güçlenen bir burjuva sınıfı olmasaydı, liberal burjuva devrimi de olamazdı.

Siyaset teorisi, devrim olgusuna toplumsal güçler arasındaki dengesizlik ve çatışma açısından bakar. Siyaset teorisinde devrim, mevcut toplumsal düzende bir grup ya da sınıf eliyle gerçekleştirilen köklü değişiklikler olarak olgusal düzeyde incelenir. Bir siyaset felsefesinde ise (köklerini hukuk felsefesinde bulan bir felsefe olduğu için), devrim olgusuna hukuksal eşitsizlik açısından bakılması tabiidir. Bu açıdan bakıldığında, hukuksal eşitlik ilkesine göre kurulmuş bir hukuk düzeninde, devrimin hedefi bizzat bu hukuk düzeninin kendisi olmaktan çıkacağı için, iktidara demokratik yolla gelen güçlerin yapacakları değişiklikler, yine bu eşitlikçi hukuk düzeni çerçevesinde ekonomik ve toplumsal düzenlemeler ve iyileştirmeler olacaktır. Bu yüzden bir demokratik hukuk devletinde devrimden çok despotizmden korkmak gerekir. Ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler kuşkusuz bugünün en ileri demokrasilerinde de göze çarpmaktadır. Pek çok liberal, bu eşitsizlikleri bireyler arasındaki beceri ve yetenek farklılığından dolayı "doğal" bulup, becerikli ve yetenekli olanların toplum içinde daha üst yerlerde yer almalarına karşı çıkılamayacağına, hatta toplumsal gelişmenin mümkün olduğu kadar beceri ve yeteneklerin teşvik edilmesi ve ödüllendirilmesine bağlı olduğunu savunur, yani bu beceri ve yeteneklerin özgürce ortaya konulabilmesi gerekir. Bu yüzden liberaller için *özgürlük* idesi eşitlik idesinin hep önünde yer almıştır ve liberaller eşitliği büyük ölçüde, hep *hukuksal eşitlik* olarak görmek istemişlerdir. Batı demokrasilerinin "özgür girişim" ve kapitalizme dayanmaları nedensiz değildir. Bu nedenle hukuksal eşitlikle ekonomik eşitlik taleplerini bağdaştırabilmek, bugün de Batı demokrasilerinin en büyük sorunu olmakta devam etmektedir. Batı demokrasileri, liberal burjuva öğretisininin ışığında, özgürlük ve eşitlik idelerine göre kurulmak istenmiştir. Ama burjuvazi eşitliği hukuksal eşitlik olarak yorumlamıştır ve bugün de hâlâ 18. yüzyıldan tevârüs ettiği şekliyle bu

ideyi yine hukuksal eşitlik olarak yorumlamaktadır. Yazımızın başında geçen yüzyıllardan tevârüs edilen idelerle günümüzün siyasal gerçekliği arasında tam uyum olmadığını belirtmiştik. Uyumsuzluk, hukuksal eşitlik ve buna bağlı hukuk devleti kavramı ile ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler arasında belirmektedir. Hukuksal eşitlik Batı'da oldukça ileri bir düzeyde devlet güvencesi altında yurttaşların haklarının korunmasını sağlamıştır. Ama bu hukuksal ve *formel* eşitlik, ekonomik ve *içeriksel* eşitliğe yeterince dönüşememiştir. Batı demokrasileri, bir yandan toplumsal gelişimin motoru gözüyle bakılan "özgür girişimcilik"e alabildiğine prim verirken, öbür yandan hukuksal eşitliği ekonomik eşitlikle tamamlama zorunluluğu karşısındadır. Çünkü hukuksal eşitlik ideal ölçülerde gerçekleştirilmiş olsa bile, böyle bir eşitlik, ekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan gerilim ve çatışmaları önleyemez. Kısacası, Batı demokrasilerinin 18. ve 19. yüzyıllardan tevârüs edilen özgürlük ve eşitlik idelerini, toplumsal ve siyasal gerçekliğe uygun biçimde yeniden yorumlamaları gerekmektedir. Zaten Birinci Dünya Savaşından buyana kutuplaşan dünya siyasal konjonktüründe Batı demokrasilerine yöneltilen en büyük eleştiri, bu demokrasilerin sınıflı toplumlar olarak içeriksel eşitliğe yönelmedikleri şeklinde olmuş ve o zamandan beri Batı demokrasileri, "demokratik hukuk devleti" kavramı kadar "sosyal devlet" kavramı üzerinde daha çok durur olmuşlardır. Günümüzün Batı demokrasilerinde artık geçen yüzyılın "bırakınız yapsınlar" liberalizminin yerini yavaş yavaş bir "sosyal liberalizm" in aldığını söylemek fazla abartmalı olmayacaktır. Hatta günümüz Batı demokrasilerinde keskin farklarla birbirlerinden ayrılan sınıflardan çok, işçisi, memuru, bürokratı, vb. ile çok geniş ve yaygın bir "yeni orta sınıf" ın oluştuğunu söyleyen sosyologlara rastlamak olanaklıdır.

Ama tüm bunlara rağmen Batı'da bir "sınıfsız toplum" yaratma kaygısının var olduğunu söylemek de yanlıştır. Çünkü Batı, herşeye rağmen liberal öğretinin konumladığı biçimiyle özgürlük idesinden ve örneğin bunun sonucu olarak bir "özgür girişimcilik" tasarımından yola çıkarak gelişimini sağlamıştır. Yine bu yüzden Batı demokrasileri, keskin sınıf farklılıklarının giderek ve hızla azalmasına rağmen, yine de sınıflara dayalıdırlar. Bu duruma bakarak Batı'da özgürlüğün para

doksal olarak eşitsizliği getirdiğini söyleyenler de vardır. Ama özgürlük ve eşitliğin hiç de yeterince bağdaşamadığını söyleyenler yalnızca günümüzün düşünürleri değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Napoleon ve Tocqueville de buna değinmişlerdi. Son onyıllarda Batı'da yeniden canlanan siyaset felsefesinin ana sorunsal olarak bu iki ideyi bağdaştırmaya yönelmesi rastlantısal değildir. Burada önceliği alan ideye göre iki farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Özgürlük idesine ağırlık verip, eşitliği ancak hukuksal eşitlikle sınırlamak gerektiğini söyleyen *liberal siyaset felsefesi* yanında, ekonomik-hukuksal (ama öncelikle ekonomik) eşitlik idesine ağırlık verip özgürlüğü "ortaklaşa sahip olunan hakların en çok sayıdaki artışı" olarak tanımlayan bir *sosyalist siyaset felsefesi* vardır.

Günümüzde, içeriksel eşitliğe dönüşemediği sürece hukuksal eşitlikle yetinilemeyeceği konusunda güçlü ve yaygın bir eğilim olduğunu belirttik. Günümüzün Batı demokrasilerinde bu eğilim, adları ve programları ne olursa olsun tüm siyasal partileri etkilemektedir. Çünkü, Batı toplumları giderek çok geniş ve yaygın birer "orta sınıf toplumu" olmaya başlamışlardır ve ister liberal, ister sosyalist olsun, hemen tüm siyasal partilerin seçmenleri, özlemleri ve talepleri gittikçe birbirine yaklaşan bireylerden oluşmaktadır. Bu yüzden Batı demokrasilerinde liberal ya da sosyalist, hatta muhafazakâr partilerin programlarının gittikçe birbirine benzemeye başlaması anlaşılır bir olgudur. Bu "orta sınıf toplumu" içinde düşük gelirliler yine de yüksek gelirlilerden sayıca çok daha fazla olduğundan, partiler seçmenlerinin büyük çoğunluğunu oluşturan düşük gelirlilerin taleplerine daha çok yer ve önem vermek durumundadırlar. Hatta giderek Batı'da, burjuvazi ve proletarya arasındaki keskin sınıfsal farklılıkların bir "orta sınıf toplumu" formülüyle çözümlenmeye çalışıldığı bile söylenebilir. Gerçekten de bugün Batı'da ne geçen yüzyılın burjuvazisi, ne de geçen yüzyılın proletaryası vardır. Bu açıdan bakılınca, liberal Batı'nın paradoksal olarak sosyalist eğilimli programlar uygulamaya başladığı bile söylenebilir. Yazımızın başında, günümüzde sloganlar içine sokuşturulan idelerle siyasal gerçeklik arasında bir uyum olmadığını, görüntü ile gerçekliğin birbirine karıştığını söylerken belirtmeye çalıştığımız şeylerden biri de buydu.

Devrim felsefesi açısından bakılınca, liberal Batı'nın yarım yüzyıldan beri uygulamada özgürlük idesinin önüne eşitlik idesini koymaya başladığı ve hukuksal eşitliği ekonomik eşitlikle bağdaştırmak istediği ve sınıfsal farklılıkları yumuşattığı söylenebilir ki, bunlar günümüzde Batı demokrasilerinde devrim olasılığını oldukça azaltan etkenler olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan, yukarıda Batı 'da demokratik hukuk düzenini tehdit edecek bir devrim olasılığından çok bir despotizm olasılığından söz edilebileceğine değindik. Çünkü günümüzün teknolojik gelişimi, devleti her zamankinden çok daha güçlü bir denetim ve yönlendirme aygıtı haline getirmiştir. Devlet hiç bir çağda görülmemiş oranda bürokratlaşmış ve teknokratlaşmıştır. Devletin giderek daha da etkin bir denetim ve yönlendirme aygıtı haline gelmesi, siyasal güçlerde despotik özlemleri her zamankinden daha çok arttırmaktadır. Modern demokrasilerde demokrasiden despotizme geçişin ilk ve en acı örneğini 1933' de Almanya yaşamıştır. Bismarck'ın yetkinleştirdiği bürokratik devlet aygıtı, Hitler'in elinde tam bir despotik araç haline dönüşebilmişti. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde Batı toplumlarında merkezi devlet denetiminden az çok bağımsız *özyönetim* denemelerine rastlanması ilginçtir. Demokrasilerde bizzat devletin bir baskı aracı haline getirilmemesi için, çeşitli yönetim basamaklarında özerk davranabilen yöneticilere ve yönetim birimlerine, özellikle günümüzde büyük gereksinim vardır. Öyle ki, özyönetim, günümüzde demokrasilerin devamı için bir güvence olarak görülebilir. Merkezi yönetimlerin despotik özlemleri her zaman kamçıladıkları günümüzde özyönetim konusu gittikçe önem kazanmaktadır.

10. SİYASET FELSEFESİNİN İŞLEVİ

Dikkat edilirse buraya kadar hep siyaset teorisi açısından "siyaset" denen *olguya* betimsel planda değinmekle birlikte, bu olguyu yine hep bir *olması gereken'* e göre konumlamayı denedik. Çünkü bize göre bir siyaset felsefesi, siyaset olgusunu ancak böyle bir olması gereken'e göre düşünme sırasında ortaya çıkabilir. Ama tam da bu noktada bir siyaset felsefesini bir *ideoloji'*den nasıl ayıracağımızı sormamız gerekiyor. Çünkü ideolojiler de daima, olan'ı bir olması gereken'e göre yo

rumlamak isterler. İdeolojiler yalnızca felsefi kaynaklardan beslenmezler, hatta daha çok çeşitli dinsel kaynaklardan olduğu kadar, bilimsel olmaya çalışan "dünyagörüşleri"nden de beslenirler. Ama bir ideolojiyi canlı tutan ve yaşamasını sağlayan şey , daima, belli bir grup, sınıf ya da hatta toplumun, belli bir tarihsel dönemdeki istek, talep ve özlemlerine yanıt getirebilmesi ve istek, talep ve özlemleri yönlendirici bir işlevi olabilmesidir. Bu nedenle ideolojiler, sınıflar ya da toplumlarla birlikte doğan, gelişen ve bir tarihsel süreç içinde değişen istek, talep ve özlemlere göre yerlerini başkalarına bırakan düşünce yapılarıdır. Ve her ideoloji, mutlaka, insanlara ne yapmaları *gerektiği* konusunda bir takım öneriler sunar. Yani her ideolojinin bir ahlâksal ve siyasal yanı vardır. Her ideolojinin dayandığı belli bir değerler sistemi ve buna bağlı bir eylem öğretisi bulunur. Bu değerler bir parti programına olduğu gibi, hatta bizzat bir devletin anayasasına da girmiş olabilirler. Tüm bunlar, politika teorisi, politika sosyolojisi ya da politika bilimi açısından olgusal düzeyde saptanabilir olan şeylerdir. Ama bir değerler sistemini öbüründen ayırdedecek herhangi bir bilimsel ya da felsefi ölçüt de yoktur. Bilim ya da felsefe,önceden, şu ya da bu değerin öbürüne göre üstün olduğunu söyleyemez.İşte bir siyaset felsefesini bir ideolojiden ayırmamızı sağlayacak ölçütü de burada bulabiliriz.Siyaset felsefesinin görevi, bu olması gereken'i ideolojiler-üstü bir zeminde aramaktır. Öyle ki, siyaset felsefesi, tüm siyasal etkinliğin anlamını *objektif* bir ölçüte dayandırmayı dener. Bize göre bu objektif ölçüt, *hukuksal eşitlik*tir. Kant'tan buyana etik gibi hukuk felsefesi de otonomiden hareket etmektedir. Bu, insanlar gibi toplumların da hukuksal eşitlik ilkesine göre eylemlerine kendi kararlarının yön vermesi *gerektiğini* ifade eder. Otonominin kaynağı ise *akıl*dır. Bu yüzden biz, kendimizi böyle bir *akıl hukuku* geleneğine bağlı görüyor ve siyasal etkinliğin objektif ölçütünü de bu yüzden burada buluyoruz. Bize göre, böyle bir akıl hukukunun yaşama geçirilmesi, geçmiş çağlara oranla günümüzde daha fazla olabilirlik taşımaktadır. İnsanlar, kendi tarihlerini kendilerinin yaptığını ancak bir kaç yüzyıldan beri öğrenmeye başladılar. Ama yapılan bu tarih bir eşitsizlik tarihi olmuştur. İnsanlık, eşitliği geçen yüzyıldan buyana ancak *hukuksal eşitlik* halinde de olsa yaşamına

geçirmeyi denemektedir. Bu hukuksal eşitliği içeriksel eşitlikle tamamlama denemesi ise oldukça yenidir. Bunu hangi tip devletin başarabileceği sorusuna ise tek bir yanıt verilemez. Bu sorun, ancak bir çağın tarihsel koşullarıyla ilgi içinde ele alınabilir.Olsa olsa, siyaset felsefesi açısından bakıldığında, eşitliğe dayalı bir hukuk düzenini gözeten, ama tarihsel koşullara bağlı olarak çok çeşitli olabilen tüm devlet biçimleri "iyi"dir. Böyle bir hukuk düzeninin gerçekleştirilmesi, siyaset felsefesi için her dönemde bir görev olarak belirmektedir.Bu yüzden siyaset felsefesi her zaman biraz ütopya içerecektir. Toplumsal gelişme durmaz ve her dönemde yeni yeni toplumsal gerginlikler ortaya çıkar. Ama hukuksal eşitlik ilkesine göre kurulmuş bir düzende bu gerginliklerin içeriksel eşitliğe yönelen uygulamalarla daha kolay giderilebileceği daima gözetilmelidir. Bir hukuk devletinde, devlet kurumları kendilerini yeni gelişmelere uydurabilmelidir. Bunu başaramazlarsa, bu kurumların her zaman tutucu ideolojilerin buyruğuna girme olasılığı artar ve içeriksel eşitliği gerçekleştirme olanağı kısıtlanır. Devlet kurumları kaçınılmaz olarak bazı özgürlükleri kısıtlarlar. Ama bu kısıtlamacılık bir tutuculuğa dönüşürse, toplumda özgürlük ve eşitlik talepleri artmaya başlar. Tarihsel açıdan baktığımızda, devlet kısıtlamacılığına karşı özgürlük talep eden tutumların *liberalizm,* toplumsal tabakalaşma ve sınıflaşmanın yoğunlaştığı dönemlerde eşitlik talep eden tutumların *sosyalizm* şeklinde karşımıza çıktığını görüyoruz.Bize göre insanlık, bu iki talebi bağdaştırma konusunda bugün tüm geçmişine oranla çok daha fazla olanağa sahiptir.

KAYNAKLAR

TEMEL YAPITLAR

ÖNNOT: Siyaset felsefesine ve tarihine geçiş için en iyi yol, çeşitli baskıları ve çevirileri bulunan aşağıdaki temel yapıtları okumaktır:

PLATON, *Staat (Devlet* adıyla Türkçe çevirisi vardır -çev-)

PLATON *Nomoi* (Candan Şentuna ve Saffet Babür tarafından *Yasalar* (I-VI. Kitaplar) adıyla Türkçeye çevrilmiştir, Ara Yayıncılık, 1988 -çev-)

ARISTOTELES, *Politeia* (Mete Tunçay tarafından *Politika* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, Remzi Kitabevi, 1982 -çev-)

AUGUSTINUS, A., *Vom Gottesstaat* (Tanrı Devleti)

MACHIAVELLI, *Der Fürst (Hükümdar* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, -çev-)

MACHIAVELLI, *Discorsi* (Politika ve Devlet Yöntemi Üzerine Düşünceler)

HOBBES, T., *Leviathan* (Dev)

LOCKE, J., *The second treatise on civil Government* (Bkz.: Nilgün Toker, *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İnceleme" sinin Yeri,* Ege Ün. Ed. Fak. Felsefe Bölümü yüksek lisans tezi, 1989 -çev-)

MONTESQIEU, *Vom Geist der Gesetze (Kanunların Ruhu* adıyla Türkçeye çevrilmiştir -çev-)

ROUSSEAU, J.J., *Der Gesellschaftsvertrag (Toplum Sözleşmesi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. -çev-)

KANT, I., *Vom ewigen Frieden (Ebedi -Sürekli- Barış* adıyla önce Yavuz Abadan, Sonra Nejat Bozkurt tarafından Türkçeye çevrilmiştir -çev-)

MILL, J.S., *Representative Government* (Temsilî Yönetim)

HUMBOLDT, W.v., *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Devlet Etkinliğinin Sınırlarını Belirleme Araştırması)

HEGEL, G.W.F., *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Siyaset ve Hukuk Felsefesi Yazıları)

HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Ana Hatları)

TARİHLER VE YENİ YAPITLAR

SABINE, G.G., *A History of political theories,* New York 1937

STANKA, R., *Geschichte der politischen Philosophie,* 1949 (Siyaset Felsefesi Tarihi)

STRAUSS, L., *Natural Right and History, 1953 (Almanca çevirisi:* Naturrecht und Geschichte) 1956

CASSIRER, A., *Vom Mythus des Staates,* Zürich 1949, İngilizce aslı: *The Myth of States,* 1946 (Necla Arat tarafından *Devlet Efsanesi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, Remzi Kitabevi, 1980 -çev-)

DEMPF, A., *Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatshilosopihe des Mittelalters und der politischen Renaissance,* Münih/Berlin 1956, 2. baskı (Ortaçağda siyaset felsefesi ve devlet öğretisi üzerine çok önemli bir kaynaktır)

WOLZENDORF, K., *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre Widerstandsrecht des Volkes* (Halkın Başkaldırma Hakkı Öğretisi Bakımından Devlet Hukuku ve Doğal Hukuk)

MEINECKE, F., *Die Idee der Staatsraison,* Münih 1929, 3. baskı

QUABRE, G., *Tar a Ri. Variationen über ein konservatives Thema,* Berlin 1927

LEIBHOLZ, G., *Strukturprobleme der modernen Demokratie,* Karlsruhe 1958 (Modern Demokrasinin Yapısal Sorunları)

"SİYASET BİLİMİ" ÜZERİNE

CRICK, R., *The American Science of Politics, Its Origins and Conditions,* London 1959

BRECHT, A., *Political Theory, the Fundations of Twentieth-Century* 1959

DEMOKRASİ KURAMI ÜZERİNE

LIPPMANN, W., *Die Gesellschaft freier Menschen,* Bern 1945 (Özgür İnsanlar Toplumu)

LIPPMANN, W., *The public Philosophy,* New York 1956 (Toplum Felsefesi)

SOMARY, F., *Krise und Zukunft der Demokratie,* Zürich 1952 (Demokrasinin Krizi ve Geleceği)

çevirenin notu: Bkz. G. Sartori, *Demokrasi Kuramı,* çev. Deniz Baykal, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları -çev-)

1962 BASKISINA EK

FLECHTHEIM, O.K., (yayıncı) *Grundlegung der politischen Wissenschaft* (Siyaset Biliminin Temelleri), Meisenheim 1958

YAZARIN BU YAZIDAKİ GÖRÜŞLERİ İÇİN

RICHARDSON, L.F., *Generalized Foreign Politics,* London 1959

KEMPSKI,J.v., *Wie ist Theorie der Politik möglich?* (Siyaset Kuramı Nasıl Mümkündür?) in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, sayı 106, 1950

RAPOPORT, A., *Fights, Games and Debates,* Michigan 1960

KEMPSKI, J.v., *Grundlegung zu einer Strukturtheorie des Rechts0* (Yapısal Bir Hukuk Kuramının Temelleri), in: Akademi der Wissenschaftes und der Literatur, 1961,

BRAYBROOKE, D., *The Expanding Universe of Political Philosophy,* in: The Review of Metaphysics, vol XI, no. 4 s.648

DİL FELSEFESİ

WALTRAUD BUMANN

A. GENEL

I. DİL FELSEFESİNİN KONUSU

"Dil" sözcüğünü bir dar, bir de geniş anlamda kullanırız. Geniş anlamda ve çok genel olarak bu deyimden, kuramsal, duygusal ve istemsel (bilgisel, duygusal ve buyruksal) içeriklerin anlamlı işaretlerle ifade edildiği ve haber verildiği bir aracı anlarız. Bir *ses dili* yanında, dar anlamda bir *işaret dili* (örneğin, trafik işaretlerinin dili) ve bir *pandomim dili* (örneğin, sağır ve dilsizlerin dili) olduğunu da biliriz. Giderek, "dil" sözcüğünü yükseltilmiş bir anlam içinde de kullanırız. Örneğin "doğanın dili"nden veya bir "savaş dili"nden sözederiz. Dar anlamda dile, özellikle *söz dili*ne, insanın özel ayrıcalığını, sahipliğini yapan bir şey gözüyle de bakarız; çünkü dil insan anine ve aklına köpmaz bir biçimde bağlıdır. Gerçi *hayvan dili*nden (ama daha doğrusu: *hayvan dilleri*nden) de sözedilirse de, insan diliyle hayvan dili (veya dillerinin) akraba olup olmadıkları veya ne derece akraba oldukları oldukça tartışmalıdır. *F. Kainz,* hayvan dili alanına ilişkin olgu, problem ve kuramların bir toplu betimini şu sözlerle yapmaktadır: "Hayvan dilinden sözedildiğinde, burada, sabit bir bilinç (mekanik ve güdüsel bir algılamanın doğurduğu bir bilinç) düzleminde benzetmeye dayalı bir seslendirmeyi anlamak mümkündür" (Hayvanların Dili, 1961, s.12). Bu nedenle aşağıda ancak insan dillerinden sözetmek gerekecektir.

II. DİLİN GÖRÜNÜMLERİ

İnsan diliyle sınırlanmış bu dil kavramında çeşitli görünümler karşımıza çıkar. Daha *W.v.Humboldt,* dilden "ergon" (kurallar sistemi ve sözcükler haznesi olarak dil) ve "energeia" (sürekli yinelenen bir konuşma etkinliği olarak dil) olarak sözetmiştir. *H. Steinthal,*

bugüne kadar sık sık yinelenegelen bir ayırım yapmıştır. O dilde şu üç ögeyi ayırmaktadır: 1. *Konuşma:* Dilin burada ve şimdi için düşünülmüş eylemi veya kullanımı. 2. *Dil etkinliği:* Dil, fizyolojik bir enerjiyi, yani sesi, hece haline dökme etkinliği olduğu kadar, düşünülmüş olan şeyi bu hecelerle dışa vurma etkinliği ve aynı zamanda kapasitesidir. 3. *Dil içeriği:* Dil etkinliğinden çıkan ve konuşma sırasında başvurulan, yapılmış ögeler. Bunlar düşünülen şeyi (objeyi) dışa vurması gereken şeylerdir ("Gramer, Mantık ve Psikoloji", 1855, s. 137). *G.v.d. Gabelentz* de Steinthal'inkine benzer bir sınıflama yapmıştır. Ama dilbilimciler çevresinde en tanınmış sınıflama, *F. de Saussure*'un yaptığı sınıflamadır. Onun "langage (=insani dil yetisi) "langue" (=somut dil), "parole" (=dil edimi) ayırımı genç dil araştırmacılarını oldukça etkilemiş, bu ayırıma dördüncü bir moment olarak "parler" (bireysel dil stili) eklenmiştir. Son olarak *K. Bühler*'in araştırmalarına dayanılarak, dildeki bu dört görünüm, dikotomik bir şema içersinde şöyle gösterilmiştir:

I.	II.
1. Konuşma eylemi	1. Dil aygıtı
2. Konuşma edimi	2. Dil yapısı

I. sütun, süjeye ilişkin fenomenleri; II. sütun ise süjeden bağımsız, ama daha doğrusu süjeler arasında oluşup sabitleşmiş fenomenleri gösterir. Görülüyor ki, burada Humboldt'un yaptığı "ergon" ve "energeia" ayırımı yinelenmektedir. Yatay okunduğunda 1. satırdaki "konuşma eylemi" ve "dil aygıtı", 2. satırdaki "konuşma edimi" ve "dil yapısı" na dayalıdır. Başka bir deyişle, 1. satırdaki eylem ve aygıt olarak dil, 2. satırdaki edim ve yapı olarak dile dayanmaktadır ki, 2. satır yüksek bir formelleştirme basamağı görünümündedir.

III. DİLBİLİM

"Dil" kavramı altında ortaya çıkan bu çeşitli görünümler bir dizi disiplin için konusudur. *Konuşma* olarak dille, yani konuşma eylem ve edilgileri bağlamı olarak dille, öncelikle *dil psikolojisi* uğraşır ve bu

eylem ve edimleri konuşma ve anlama sürecinde ortaya çıkan bilinç fenomenleri olarak inceler. *Dil fizyolojisi* (ve *dil patolojisi*) konuşmayı mümkün kılan organik bağlılıkları araştırır. Konuşmaya bir sese dökme, seslendirme olarak bakıldığında, konuşma olarak dil *fonetik*'in konusudur ve fonetik, ses yoluyla dile getirme olayının bir dil içindeki ortak tarzlarını araştırır. Fonetiği, bir dil içinde iki sözcüğün zihinsel bakımdan anlamlarını ayırabilmemizi sağlayan ses özelliklerini inceleyen *fonoloji* tamamlar. *Fonometri (E. Zwirner)*, somut ölçmeler ve istatistik yoluyla, konuşmadaki ses değerleri ortalamalarını saptamaya çalışır. Bu uğraşa, sözcüklerin ses olarak ortaya çıkış ve kuruluşlarını betimlemek isteyen *dil fizyognomisi* (H. Werner) ve *ses anlamı öğretisi (E. Fenz)* gibi çabaları da eklemek gerekir. *Dil etkinliği* olarak dille, *felsefi antropoloji* gibi bir felsefe disiplini yanında, ama öncelikle *paleobiyoloji, paleoantropoloji* ve *karşılaştırmalı davranış araştırması* bilgileriyle desteklenmiş olan *gelişim psikolojisi* ilgilenmektedir. Gelişim psikolojisi içinde, özellikle *çocuk psikolojisi ("biyogenetiğin temel yasası"*ndan hareket etmektedir), düşünme psikolojisi ve özel olarak nevrotiklere yönelmiş olan *gelişim araştırması,* dil etkinliği olarak dile yönelen çabalardır. Son olarak, dilsel işaretlerin toplumsal düzene yaptığı etkilerin bilgisinden hareketle insanın dil yetisini toplumsal açıdan konu yapan *dil sosyolojisi*ni anmak gerekir. *Dil içeriği* olarak dil ise *lingüistik* 'in konusu olur. Lingüistikte iki ana yönelim vardır. O bir yandan, dili bir "sistem" olarak araştırmak ister ve bu yüzden dili , somut kullanımından soyutlayarak *senkronik* yöntemle çalışır; öbür yandan aynı dili kendi tarihsel gelişimi içinde gözleyerek *diakronik* yönteme başvurur. Ayrıca lingüistikte bu iki yöntemi kombine etmeye de çalışılır ve sonunda bir "genel dilbilimi" olmaya gayret gösterilir. Ama somut dil aynı zamanda *sosyal psikoloji*nin de konusudur ve sosyal psikoloji, dil ile insan topluluklarını karşılaştırmacı yöntemle ele alıp her ikisi arasındaki bağlılıkları araştırır. "Bireysel dil stili" olarak dil, *filoloji*'nin araştırma konusudur. Öyle ki, filoloji kavramı , 19. yüzyılda tüm kültürel fenomenlerin dilden kalkılarak araştırılmasını üstlenen bir bilim anlamında kullanılmıştır. Bugün ise daha çok, bireysel dil fenomenlerinin araştırılmasını üstlenen bir bilim olarak anlaşılıyor ve bu haliyle gide-

rek *edebiyat bilimi*ne yaklaşıyor. Edebiyat bilimi içinde özellikle *stilistik, retorik* ve *dil estetiği,* somut dile ve konuşma stillerine yönelik dallar durumundadırlar. Ama "dil stili" kavramı sadece tek tek insanların konuşma biçimlerini belirten bir kavram olarak değil, hatta tersine tümüyle aynı dili konuşan bir insan topluluğunun konuşma biçiminin kavramı olarak anlaşılmaktadır.

IV. DİL FELSEFESİ

Dil böylesine çok sayıda disiplinin konusu ise, empirik dil bilimlerinin yanısıra bir "dil felsefesi" nin nasıl bir görevi olabileceği sorulabilir. Önce dile yönelen felsefi uğraşları birincil ve ikincil olarak ayırmak gerekir. Birincil felsefi uğraşlar, doğrudan doğruya dil fenomenine yönelirlerken, ikincil felsefi uğraşlar, dili , belli bir felsefi tematik içinde ele alırlar. *Birincil dil felsefesi* bir yandan empirik dilbilimsel araştırmaların metodolojik açıdan temellendirilmesi ile uğraşırken; öbür yandan, elde bulunan veriler çokluğu içinde bu verileri açıklamak için başvurulan ana ilkeleri bir birliğe sokmaya çalışır. O, dilbilimsel araştırmayı hem geliştirmek, hem de bu araştırmanın sonuçlarını bir odakta toparlamak istemesiyle, empirik dilbilimin ulaştığı son nokta veya yer olarak görülebilir. O çeşitli dilbilimsel araştırmaların sonuçlarına topluca bakmakla, yeni bilgilere yol açar ve yeni problemler formüle eder. Yine o, dilbilime karşıt olarak, dilin kendisini veya "genel dil tipi"ni konu aldığından, öbür yandan "genel dilbilimi" ile aynı düzlemdedir. Hatta, "dil felsefesi," "genel dilbilimi" ve "dil kuramı", bu anlamda özdeş kavramlardır. Aslında bunlar, hiç kuşkusuz empirik dil araştırmasının sonuçlarını gözardı etmeksizin ve öbür yandan verimsiz spekülasyonlara dalmaksızın çalışmak zorundadırlar. Bu yüzden dil felsefesinin konusunu, empirik dilbilimin konu ve araştırma sonuçlarını gözönünde tutmadan betimlemek uygunsuz olur. *İkincil dil felsefesi* daha çok disiplinler arası bağlantıların felsefe aracılığıyla bütüncül biçimde kurulabileceğine inanan filozoflar tarafından geliştirilir. Bu tür felsefenin temsilcileri, çoğunlukla dil felsefesine ait tüm problemleri bütüncül bir bakış altında çözme iddiasını güderler. Örneğin dil mantığı, dil ontolojisi, felsefi semantik, dil este-

tiği, fenomenoloji ve son olarak varoluşçu dil felsefesi bu gruba girerler.

B. DİL KURAMLARI

Genel felsefi kutuplaşmalar dil felsefesinde de kendilerini gösterirler. Ama ayrıca dil felsefesinde çeşitli metafiziksel tutumların çeşitli zamanlarda yenilenerek ortaya çıktıkları ve süreklilik kazandıkları da görülür. Dil felsefesinde *dil pozitivizmi* ile *dil idealizmi* arasında sık sık bir temel ayırım yapılır. Burada bu kutuplara ve bunların temsilcilerine ancak kısaca yer verebileceğiz. *Dil pozitivizmi*nden sözedilirken, önce, "yöntemsel pozitivizm" ile "metafiziksel pozitivizm" arasında ayırım yapmak gerekir. Yöntemsel pozitivizm, bilim adamından, kendi araştırma ve bulgularının dışına çıkmamasını, denetlenebilir olgu ve olayları saptamasını talep eder. Hiç kuşkusuz bu yöntemsel pozitivizm, bugün de her bilim ve her felsefe uğraşı için açık bir taleptir. "Metafiziksel pozitivizm"den ise, deneylenemeyen ve doğrulamayan herşeyi yadsıyan bir pozitivizmi anlıyoruz. Bu metafiziksel pozitivizm üzerinde burada kısaca durmak gerekir. Çünkü onun izleyicileri, dili, idealist dil kuramlarını toptan bir yadsıma eğilimi içinde, sadece pozitif bir veri sayarlar. Burada dilin yukarıda anılan dört görünümünden bazen biri, bazen öbürü araştırmanın merkezcil konusunu oluşturur. *W. Scherer* 1874'de şöyle yazmıştı: "Dünyagörüşleri kendi kredilerini tüketirler ... Çünkü sadece 'ilginç' olan şeyin bir değeri yoktur. Biz, haklarında bizi yeni bir kavrayışa götürecek olgular nerededir diye soruyoruz ... Sorumlu bir olgu araştırması, ilk ve kaçınılmaz taleptir" ("Yeni Kuşak", 1874, s. 411/412). Her türlü dil metafiziğini yadsıyan, "dil tini" (Sprachgeist), "içkin dil formu", "toplum tini" gibi kavramları felsefeden elemek isteyen bu pozitivizmin kendisini, biz "metafiziksel pozitivizm" olarak adlandırmak istiyoruz. Örneğin "genç dilbilgiciler (gramerciler) okulu"nun sistemcisi *H. Paul* "Dil Tarihinin İlkeleri" (6. baskı, 1960) adlı yapıtında şöyle demektedir: "Eğer gerçek süreçlerdeki etkenleri herhangi bir şekilde belirlemeyi denemek istiyorsak, parolamız 'tüm soyutlamaları defetmek' olmalıdır" (s. 11). Aynı kalkış noktasından hareketle 1920'li yılların

sonunda ortaya çıkan, ama araştırmada tamamen farklı yollar izleyen *mantıkçı pozitivizm*in temsilcileri, dile, tamamen bir işaretler sistemi ve toplum içinde bildirişmeyi sağlayan bir araç olarak eğilmişlerdir. Pozitivizm içinde ekstrem bir kalkış noktasından hareket eden bir başka grup da Amerikan *behavioristler*idir. Bunlar aslında mekanik bir materyalizmden hareketle, deney yoluyla elde edilmiş, doğrudan gözlemle aracısız araştırma konusu olabilen dış davranışları (veya: *behavio)* ele almakla kendilerini sınırlarlar. Her davranış bir duyusal-duygusal etkinin ve tepkinin ürünü olarak betimlenir. Bu, dile uygulandığında, dili koşullu tepkilerin bir sistemi saymaya ve sonradan giderek, bu sistemin kendisinin de işitenleri etkileyen bir etken olarak görülmesine yol açar. Buna göre, dilbilimsel araştırmanın konusu, yukarıda anılan dört ana görünüm içinden "konuşma edimi" ile sınırlanmış olur ve dil, biçimlerden, ses davranışlarından oluşan bir şey, etki-tepki ögelerinden oluşan bir konuşma edimi olarak anlaşılır.

Pozitivizme karşıtlık içinde, metafiziksel *dil idealizminin* yandaşları için dil, veri olan dilden ve konuşma etkinliğinden çok daha fazla bir şeydir.Dil, bir idenin, logos'un, aklın bir görünüşü, bağımsız oluşan bir tinsel yaşamın mevyasıdır. Dil, bu anlamda, daha Antikçağda (*Herakleitos, Stoacılar, Yeni Platoncular* ve *Yeni Platoncu Hıristiyanlık* yandaşları ve *mistikler*) mutlak ve tanrısal bir özün açımı olarak anlaşılmıştır. Günümüzde *M. Heidegger* de, dili, içinde varlığın su yüzüne çıktığı, kendini gösterdiği bir logos olarak tanımlar: "Dil, varlığın ışıyarak örtüsünü açuğı yerdir" ("Hümanizm Üzerine", 1947, s. 70). W.v.Humboldt ise şöyle yazar: "Dil , bir yandan, insanın genel tinsel enerjisinin düzenli işleyen bir çark içinde açığa çıkmasıdır; öbür yandan bu çark içinde dilsel yetkinlik idesinin gerçeklikte bir varoluş kazanma çabası vardır. Bu çabaya eğilmek ve onu bu haliyle betimlemek, dil araştırmacısının son, ama en basit çözümde, esas görevidir" ("İnsan Dillerinin Yapısındaki Çeşitlilik üzerine" , 1836, VII, s.21). Daha sonra Humboldt'a dayanılarak, dil araştırmacısından hep buna benzer bir görevi üstlenmesi istenegelmiştir. Örneğin Latin dilleri araştırmacısı (romanist) *K. Vossler* 1904'de yayınlanan "Dilbilimde Pozitivizm ve İdealizm" adlı yapıtında, pozitivizme karşı tutkulu bir muhalefet içinde şöyle yazıyordu: "Bu yüzden dilbilimin görevi asla

şundan başka bir şey değildir: Tüm dil formlarının tek etkin nedeni olarak tini görmek ve göstermek" (s. 63)

C. SİSTEMATİK DİL FELSEFESİ

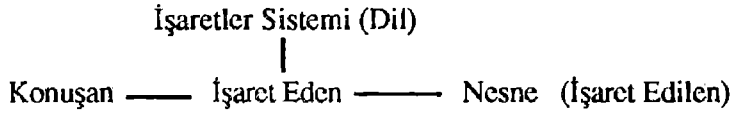
I. NESNE DİLİ VE ÜST DİL (OBJE DİLİ VE META-DİL)

Dil, bilimsel ve felsefi araştırmaların ele aldıkları tüm öbür konulardan ayrılır. Çünkü dil, bu bilimsel ve felsefi araştırmaların sadece konusu olmakla kalmaz; hatta aynı zamanda bu bilimsel ve felsefi araştırmaların kendilerini de betimler. Yani dil hem araştırılması gereken bir konu, hem de bu araştırmaların betimlenme yeridir. Felsefi açıdan bakıldığında bu olgusal durum, insanın bizzat kendisi üzerine refleksiyonla yönelebilmesi anlamını taşır ki, "dil içinde dil üzerine konuşabilmek ", sadece insana özgü bir şey olarak kendisini göstermektedir. Bu dilsel katmanlar arasındaki ilişkiyi araştırmayı, metafiziksel yorumlara asla başvurmak istemeksizin, mantıkçı pozitivizm kendisine görev olarak koymuştur. Mantıkçı pozitivizme göre, mantıksal açıdan bakıldığında günlük dilde birçok çelişkiler vardır ve herşeyden önce de, günlük dilde metafiziksel yoldan oluşturulup dile sokulmuş sayısız sözcük ve kavram bulunur. İşte dil, öncelikle bilimsel yoldan sağın bir şekilde ele alınmaya muhtaçtır. Ama dili bir konu olarak ele almak için "dil üzerine konuşan bir dil" e , yani bir *üst dil*'e gereksinim vardır ve üst dil ile *nesne dili* arasında kesin bir ayırım yapılmalıdır. İlk kez Varşova Mantıkçı Okulu tarafından kullanılan bu terimlerden genel olarak anlaşılan şey buydu. Yani , üzerinde konuşulan dil nesne dili, nesne dilinden sözeden dil ise üst dil olarak adlandırılıyordu. Bu üst dil, bir nesne dilinin betimini ve çözümlemesini üstlenecekti. Böylece giderek bir dil sıradüzeni (hiyerarşisi) oluşturuldu. Örneğin nesne dili kendi içinde çeşitli basamaklara ayrıldığı gibi, üst dil içinde de bir basamaklanma, örneğin üst dili altına alan bir üst/üst dil (meta/meta-dil) oluşuyordu. Mantıkçı pozitivizm içinde, çeşitli araştırma yönlerinden hareketle çok sayıda bilimsel ve felsefi üst diller kurulmuş ve giderek bu üst diller arasında bir bağdaşım sağlamak amacıyla bir "meta-dialektik"ten de sözedilmeye

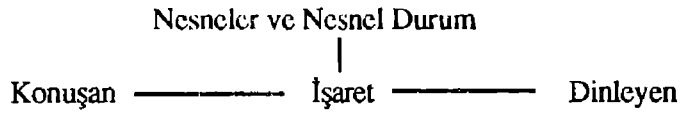
başlanmıştır. Mantıkçı pozitivizm içindeki bu çeşitlemeler dışında kısaca belirtmek gerekirse, bir nesne dilinden sözeden bir üst dili, nesne dili üzerine geliştirilmiş bir kuram, bir *üst kuram* (meta-kuram) olarak anlamak gerekir.

II. DİLİN BOYUTLARI

Dil bir işaretler sistemi olarak kavranırsa, bu sistem içinde her işaretin belli bir işlevinin olması gerekir. *Ch.W.Morris,* bir şeyin işaret olarak içinde işlev kazandığı süreci *semiosis* olarak adlandırır. Bu süreç, bir semiotik model içinde kendisini gösteren üç boyuta sahiptir ("Foundations of the Theory of Signs" International Encylopedia of Unified Science, Cilt Nr. 2, 1957).



1. *Sentaktik* boyut: İşaretin tüm sistemle, yani dille olan ilişkisi. 2. *Semantik* boyut: İşaretin gösterdiği nesneyle olan ilişkisi, 3. *Pragmatik* boyut: İşaretin, o işareti kullananla, yani konuşanla olan ilişkisi. Morris'in bu modelinin bir benzerini, sentaktik bağlantıyı dikkate almayan *K. Bühler*'de de buluruz ("Dil Kuramı", 1934):



1. Nesne ve nesnel durum açısından bakıldığında, işaret, bir *gösterge* veya nesne veya nesnel durumun *simge*sidir. 2. Konuşan açısından bakıldığında, işaret, konuşanın düşünce, istek veya duygularının *ifade*si (dışa-vurumu), hatta *semptom*udur. 3. Dinleyen açısından bakıldığında, işaret, bir uyarıcı, bir *apel*dir veya belli bir tepkiye yol açan bir *sinyal*dir.

III. YAPI OLARAK DİL

Kendi başına ele alındığında, dile bir "yapı" olarak bakılabilir. Böyle bakıldığında, herşeyden önce, bu yapı, gerçeklikle olan ilişkisinden (ki bu ilişki semantiğin konusudur), insanla olan ilişkisinden (ki bu ilişki pragmatiğin konusudur) bağımsız olarak incelenmek zorundadır. Başka bir deyişle, bir işaretler sistemi ve yapı olarak dil *sentaktik*'in konusudur.

Her zihinsel yapıda olduğu gibi, somut dilde de çeşitli görünümler vardır: *Ses, içsel dil formu* ve *ortak bildirişim.* İçsel dil formu, ortak bildirişimi belirleyen tarz olarak, dilde ses ile içerik arasındaki bağı temsil eder. Dilsel yapı öğretisinin merkez kavramı içsel dil formudur ve bu yüzden bu kavramı daha yakından ele almak zorunluluğu vardır. Felsefedeki iç form kavramı, ama daha doğrusu iç form problemi, Eskiçağdan beri gündemdedir. "İde", "entelekheia", "varlık ilkesi", "iç yasa", v.b. türünden kavramlar, felsefede çoğu kez bir iç form kavramı ile birarada düşünülür ve bu yüzden iç form kavramı filozoflar için hep cezbedici bir şey olarak görünür. İç form kavramını genel felsefeden dil felsefesine ilk aktaran kişi ise *W.v.Humboldt* olmuştur. Ama o bu kavramı asla tanımlamamıştır. Bu yüzden kavram, kendisinden sonra bir dizi yoruma konu olmuştur. Bugün de kavram hakkında karşımızda bir yorum denemeleri çokluğu durmaktadır ve bu yorumlardan bir birliğe ulaşmak giderek güçleşmektedir. *H. Steinthal,* Humboldt'un iç form kavramına üç açıdan eğilir ve kavramı bu üç açıdan yorumlar: 1. *Statik* anlamda iç form, kavram oluşturma, kategorileştirme, düşünsel ilişkiler ve ide dizileri kurma tarz ve türüdür. 2. *Dinamik* anlamda iç form, düşünceleri açığa çıkartan tinsel etkinlik ve biçim verici ilkedir. Örneğin onun sayesinde bir ulus kendi düşünce ve duygularını dilde ifadeye taşımış olur. 3. *Normatif* (ideal) anlamda iç form, bir mantıksal-ideal dilbilgisidir. Somut dilbilgisi, yani kendi içinde özel ve genel olarak ayrılan dilbilgisi ona dayanır. Humboldt'un iç form kavramı, yukarıda da değinildiği gibi, daha sonraları sürekli olarak hep yeniden tanımlanmış ve çok çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Örneğin içsel dil formunu bir mantıksal-ideal dilbilgisi olarak yorum

lama eğilimi, *Husserl'i* bir "salt dilbilgisi" idesine, *A. Martys*'i bir "betimleyici semasioloji" ye, *L. Hjelmslev*'i bir "lingüistik cebir" e, *R. Carnap*'ı bir "salt sentaks" a götürmüştür. Öbür yandan, içsel dil formu kavramı, her dili belli bir sistem kılan organik yapı ilkesi anlamında da kullanılmıştır. Bu haliyle iç formun, hem sözcük dağarcığının (vokabüler) birliğini, hem de dilsel formların birliğini garanti ettiği söylenmiştir. Dili bir organik yapı olarak kavrayan bu yoruma göre, bir organik sistem olarak dil içindeki her öge, sistemi yapan temel organik ilkeye göre hem öbür ögelerle, hem de sistemin bütünüyle ilişkidedir. İçsel dil formu kavramının *H. Steinthal, W. Wundt, G.v.d. Gabelentz, W. Porzig* ve *L. Weisberger* ve diğerleri tarafından benimsenen bu konumu, özellikle içerikli dilbilgisi araştırmalarında ve *yapısalcılıkta* merkezcil rol oynamaktaysa da, burada da kavramın yine açıklanmadan bırakıldığı görülüyor.

Aslında bir dilde söz dağarcığı ile dilin formu arasında sürekli bir birlik olduğu hakkındaki tezler, uzun zamandanberi ileri sürülmelerine rağmen, kanıtlanmamış tezler olarak kalmışlardır. Bu konuda ancak, aynı dildeki veya aynı dil ailesindeki çeşitli ifade araçlarının birlikli bir stile göre değil de, bir uzlaşım yolu üzerinde ortaya çıktıkları söylenebilir. Söz dağarcığı ile dil formu arasında ancak tipsel olarak karakterize edilebilecek bağlılıklar saptanabilir ve bunları genel kurallara bağlamak olanaksızdır. Günümüzde dil içeriği (söz dağarcığı) ile dil formu arasında bir birlik olduğunu kanıtlama çabaları içerikli dilbilgisi ve yapısalcılıktan kaynaklanırlar. Her ikisi de, dili, bir yandan ondaki temel ilişki bağlamlarını keşfetmek üzere içerikten hareket ederek; öbür yandan sadece ses formlarından yola çıkarak bir yapı olarak ele alırlar. Her iki yöneliş, dilsel bağlamları açığa çıkarmak ve geleneksel dilbiliminin "söz ve form kadavraları" (*G. Müller*) ndan kurtulmak istemek konusunda birleşirler. Dile bu "bütüncü" bakış, *S. Öhman*'ın da işaret ettiği gibi, eski atomistik psikolojinin, bütünlük psikolojisinin yaygınlık kazanması sonucu çözülmesiyle aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Bu "bütüncü" bakış, her iki yönelimde de, özellikle "dilsel alanlar" konusunda kendini gösterir. *Dilsel alanlar* kavramı, önce içeriği belli akraba sözcük gruplarını belirtmek için içerikli dilbilgisi tarafından geliştirilmiş olduğundan, dilsel yapıların araştırılmasına da

buradan geçilmiştir. Bir dilin söz dağarcığını, kavram ve anlam olarak akraba olan sözcükleri gruplar halinde toplamak yoluyla ele almak gerektiği iddiası, daha *Leibniz* tarafından ileri sürülmüş ve sonradan *H. Paul* tarafından savunulmuştur. Ne var ki bu iddia, dilbilimde çok uzun süre yankı bulamamıştır. ilk kez 1924'de *G. Ipsen*, "Eski Doğu ve İndocermenler" adlı yazısında alan kavramını dilbilime sokmuş ve onu "anlam alanı" bireşimi içinde kullanmıştır. Daha sonra kavram çok sayıda dilbilimci tarafından benimsenmiş, ama ne var ki bu dilbilimciler kavramı çok çeşitli tarzlarda kullanmışlardır. *W. Porzig*, kendi alan kavramını "Temel Anlam ilişkileri" adlı yazısında ve daha sonra da popüler kitabı "Dil Mucizesi" (3. baskı, 1962) nde kullanıp geliştirmiştir. Porzig'e göre, her sözcüğün tamamen belirlenmiş bir dilsel alanı vardır ve her sözcük bu alan içinde tek başına bir anlama sahiptir. Örneğin sadece canlılar "soluk alır", sadece aslan "kükrer". Ne var ki benzetmeli de olsa, biz "renklerin soluk alması"ndan, "babanın kükremesi"nden de sözederiz. Yani "temel anlam" ların hiç de sabit olmadıklarını, tarih boyunca çözüldüklerini, yeni "temel anlamlar" ortaya çıktığını görürüz. Hatta benzetmeli sözcük kullanımlarının sonradan "temel anlamlar" taşır hale geldiklerini de biliriz. Buna rağmen Porzig, temel anlam ilişkilerini kuran sözcük ve anlam alanları bulunduğunu belirterek, bunları *sentaktik alanlar* olarak adlandır ve ad, fiil veya sıfat bildiren sözcük alanlarının tümünü *parataktik alanlar* olarak bu sentaktik alanların karşısına koyar. Sözcük alanlarının her iki türü birbirleriyle öyle bir ilişki içindedirler ki, sözcükler, daima, bir sentaktik alanın belli bir yerinde değişmeye açık bir parataktik alan oluştururlar. Porzig, parataktik alanlara yönelmekten çok, dildeki en küçük birlikler olarak sentaktik alanın ögelerine eğilir. Ona karşı *J. Trier*, 1931'de, dil alanı kavramını sözcük araştırmalarında ilk kez yöntemli olarak kullanmıştır. O, eski ve orta Almanca dönemlerine kadar inerek, birbirine bağlı sözcükleri gruplamayı denemiştir. Bu araştırma sırasında Trier, *kavram alanları* ile *sözcük alanlarını* birbirinden ayırır. Bir sözcük, kavramsal bakımdan kendisine akraba sözcüklerle birlikte bir sözcük alanı oluşturur ve tek tek sözcüklerin biraraya gelmeleriyle oluşan bu sözcük alanı, kendisine karşılık olan kavram alanına uyar. Kavram alanı olmadan bir sözcük öbür sözcükten

farklılaşamaz ve bir anlama sahip olamazdı. Trier bu düşüncelerini basit bir örnekle açıklar: "İyi" notu, dört, beş veya altı değerlerinin oluşturduğu bir derecelenmeyi kapsayıp kapsamamasına göre saptanır ve bu değerlerden birini içerip içermemesine göre anlam farklılığına uğrar. Sözcük alanları dilden dile değiştiği gibi, tarih boyunca aynı dil içinde de durmadan değişirler. Böylece Trier'in sözcük alanları kuramının ana düşüncesi şöyle ortaya çıkmış olur: Bir dilin söz dağarcığı her zaman geçici ve itibarî bir bütünlük taşır ve bu bütünlük basamak basamak kavram alanlarına halkalanır. Yeni-Humboldtçu *L.Weisberger* de Trier'in dil alanları kuramını benimser. Weisberger'in genel dilbilimsel savı şudur: Dile bir yandan "ergon", yani içerikli dilbilgisi açısından, öbür yandan "energeia", yani dilbilimsel açıdan eğilmek gerekir. Ne var ki, dilbilgisi basamağında dilin içeriğini sadece ses ve form betiminden hareketle açık kılamayız ve dilin insan ve toplumlar için tinselliğin dışa vurulduğu bir *ara-evren* olarak niteliğini burada saptayamayız. Bu yüzden dilbilgisel basamak, evreni dilsel kavrayış tarzının bir parçasından ibarettir. Weisberger'e göre Trierci anlamda bir dil alanı kavramını da ancak şöyle tanımlamak gerekir: "dil alanı, bir organik bağlılık içinde birlikte etki eden dil işaretleri gruplarının oluşturduğu bütünlüğe dayalı olarak inşa edilen dilsel ara-evrenin bir kesitidir ... Herşeyden önce, dilsel alanlar dilin sağın birlikleridir... Bu yüzden onlar, bir dilin evren betimini bilme girişiminde, yani içerikli bir dilbilgisinin kurulmasında temel zemindirler ("Alman Dilinin Evren Betimi", I, s.91-93). Anlaşılabileceği gibi, Weisberger, Trier'in alan kavramını genişletmekte, sadece sözcük alanları değil, hatta aynı zamanda, Porzig'in sentaktik alanlarıyla hiç ilgisi olmayan sentaktik alanlar kabul etmektedir. Weisberger, dilde ses ve içeriği birbirinden ayırma gereğine de karşı çıkarak, bir "tinsel ara-evren" ve "dış dünya" ayırımı yapmaktadır. Bu nedenle örneğin o ses formuna göre düzenlendikleri için alfabetik sözlükleri yadsır; yine bunun gibi, nesneleri sınıflayan sözlükleri de. Çünkü bu gibi sınıflama ve gruplamalar, Weisberger için dilin dışındadırlar. O, bir ses formunun çeşitli anlamlarını araştıran *semasioloji* ve bir nesneye karşılık olarak konulmuş çeşitli işaretleri araştıran *onomasioloji* gibi etkinlikleri de yadsır. Weisberger *leksikoloji*ye dayalı bir sözcük kurma ve oluşturma

öğretisiyle ilgilenir ve buradan hareketle, konuşmayı düzenleyen araçlara, yani yaygın anlamıyla dilbilgisel ögelere yönelir. İçerikli sentaksın görevi, önermelerin kurulmasında başvurulan planların yapısını, ara-evren olarak dilin temel formları halinde betimlemektir.

Yapısalcılık, dilsel oluşumların ve yapıların araştırılmasında tamamen değişik bir yönteme başvurur. Ne var ki, yapısalcılık, hiç de birlikli bir dilbilimsel yönelim değildir; bu ad altında çok sayıda görüş ve okul toplanmıştır. Bunların ortak olduğu nokta, dili kendiliğinden oluşmuş (sui generis) bir yapı olarak incelemektir. Bu yapı, dil-dışı gerçeklikle her türlü ilişkiden çözülmüştür; herşeyden önce de o dili konuşandan. Buna göre dilin neliği (mahiyeti) onun yapısında içerilmiştir ki biz bu yapıyı formel bir sistem olarak tasarlayabiliriz. Bu salt ilişkiler sisteminin araştırılması ise, ancak yapısalcı bir dil kuramıyla olanaklıdır ve böyle bir kuram, doğabilimi modeline göre oluşturulacaktır. Yani kuramın kendisi bir sağın bilim olacak ve her türlü metafiziksel veya ontolojik dil yorumları bir yana atılacaktır. Yapısalcılığın öncüleri, *B. de Courtenay,* "fonem" kavramını modern fonolojiye kazandıran *U. V. Kruszewski* ve toplumsal koşulları ve dilin sistem karakterini vurgulayıp senkronik dil araştırmasını diakronik dil araştırmasının önüne koyan *F. de Saussure'dur.* Genç Dilbilgiciler Okulundan gelen ve ama daha sonra bu okulun eleştiricilerinden olan Saussure, başlangıçta ancak kendi öğrencilerini "Cenfer okulu" adıyla anılan bir çevrede etkilemiştir. Başyapıtı "Cours de linguistique general" (Genel Dilbilim Dersleri),ilk kez ölümünden sonra 1916'da (Almanca çevirisi: 1931) yayımlanmıştır ve bu kitap karanlık noktaları ve hatta tutarsızlıkları oldukça göze çarpan ders notlarının bir derlemesidir. Bu yüzden kitap çok çeşitli yorumlara konu olmuştur ki, bu durum, çeşitli yapısalcı okulların hepsinin de bu kitaptan yola çıkmış olmaları olgusunu açıklar. Saussure'un öğretisinin merkez noktası, bir dilin bir *sistem,* ögelerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir bütün olduğu ve bu ögelerin dıştan değil, tersine ancak yine sistemin içinde ve sistem aracılığıyla belirlendikleri, her ögenin sistem içinde belli bir *işlev* taşıdığı düşüncesidir. Bu demektir ki, sistem bir ögeler bütünü olarak düzenlenmiştir ve bu ögeler, sistemin kilit noktalarını teşkil eden temel ilişkilerce belirlenmiştir. Dil, özünde bir sistem, görünüşte

ise bir bireysel özellikler topluluğudur ve dile yönelik bir bilimin görevi, dildeki tek tek özellikleri betimlemekten çok onun sistematik karakterini göstermektir. Böylece, dilbilimin birincil ve ikincil olmak üzere iki görevi vardır. Dilbilimin birincil görevi, dili *senkronik* bakımdan gözlemek, onu, geçirmiş olduğu değişikliklerden soyutlayarak bir sistem olarak ele almaktır. Dili tarihsel gelişimiyle birlikte, yani *diakronik* olarak ele almak, dilbilimin ikincil görevidir. Bu kavrayışa göre, dil , bir cebirsel veya mantıksal sistem olduğu kadar, onun bir tarihsel boyutu da vardır. Saussure şöyle demişti: "Bir gün gelecek, dilin özellik ve bağıntılarının, temel doğaları gereği matematiksel formüller yoluyla ifade edilebilir oldukları kabul edilecektir" (*R. Godel,* "Genel Dilbilim Derslerinin Elyazısı Kaynakları", 1957, s. 220). Saussure, dildeki değişmeleri, dış etkenler, sistemin tekil ögelerini değiştiren etkenler ve sistemin bütününün değişmesine yol açan etkenler olarak sınıflar.

Aslında Saussure, yapısalcılara, nasıl yerine getirileceğini belirtmediği bir görev verir ve bu yüzden bu görev, değişik yapısalcı okullar tarafından değişik biçimlerde yorumlanır. Yapısalcılar genelde üç okula ayrılırlar: 1. *Prag okulu,* 2. *Kopenhag Okulu,* 3. *Amerikan (*veya*: New York) okulu.* Bunlar ortaya çıkışlarına göre kronolojik olarak sıralanırlar.

1926'da "Travaux du Cercle Linguistique de Praque" (Prag Dilbilim Çevresi Araştırmaları) dergisi etrafında oluşan *Prag Okulu,* bu dergide özellikle 1929'dan sonra yayımlanan önemli çalışmalarla ün kazanmıştır. İlk sayıda yayımlanan ve Birinci Slav Dilleri Konferansına (Ekim-1929) da sunulmuş olan "Tezler" başlıklı yazı, bu okulun programını içermektedir. Aslında bu program, dili, belirli bir zamansal-tarihsel hareketlilik içinde bulunan, yani diakronik olarak ele alınması gereken bir sistem olarak görmekle, genel yapısalcılık programından ayrılır.

Benzeri bir yaklaşım, *N. Chomsky"nin* "Transformationellen Grammatik" (Dönüşümsel Dilbilgisi) adlı gençlik yapıtında benimsenir ve Chomsky bu yaklaşımını "Syntactic Structures" (Sentaktik Yapılar, 1957) adlı yapıtında daha da geliştirir. Chomsky, konuşma ile konuşmayı düzenleyen formlar arasında bir bağlantı olduğunu, ama bu formlara ilksel formlar gözüyle bakılamayacağını belirtir. Aslında bu formların büyük bölümü, veri olan sistem içinde "yapısal" bakımdan ikincil olarak türerler. Türemiş veya dönüşmüş formları doğru şekilde açıklamak içinse, onların dönüşüm tarihlerini gözden uzak tutmamak gerekir, çünkü bunlar bu tarihin ürünüdürler. Chomsky tezlerini şu örnekle açıklar: "The picture was painted by a new technique" ve "The picture was painted by a real artist" ("resim yeni bir teknikle yapıldı" ve "resim gerçek bir sanatçı tarafından yapıldı"). Önermelerin her ikisi de formel bakımdan farklı değildirler ve Chomsky bunu belirtirken, öbür yapısalcılar gibi herhangi bir semantik yardıma başvurmaktan kaçınır. Farklılık, ilk olarak ve ancak, edilgin kuruluşlu bu önermelerin etkin önermelere dönüşmeleri sırasında ortaya çıkar. Yani farklılık, her iki önermenin, yapısal bakımdan değişik önermelerin dönüşümleri olmalarında belirir. Çekirdek önermelerin sürekli olarak genişleyen dönüşümlerini izlemek yoluyla bir dilbilgisi geliştiren bir dilbilgicisi, aslında dilin iç hareketini de izlemiş olur.

Prag Okulunun yapısalcılığı sık sık *fonoloji* ile özdeş tutulmuştur. Ama fonoloji, bu okulun işlevci ana tutumu yanında ancak okul içi bir yönelim olarak kalır. Prag Okuluna atfedilen fonolojizm, aslında bu okulun *N.S.Trubetzkoy* ve *R. Jakobson*'un fonolojik çalışmalarıyla dünya çapında tanınmalarından kaynaklanmıştır. Fonoloji, bir dildeki hangi ses farklılıklarının anlam farklılıklarıyla bağlı olduklarını, farklılığı yapan ögelerin nasıl ele alınacağını ve hangi kurallara göre bu ögelerin sözcüklerle bağdaştırılabileceğini araştırır. Buna göre, fonoloji, sesi, kendi işlevine göre ele almakta ve seste, yalnız onu öbür seslerden ayıran ögeleri betimlemektedir. Bu yolla tanımlanan sese *fonem* adı verilir. Fonem, bir dilin işaret oluşturan en küçük yapı ögesidir. Fonemlerin oluşturduğu daha üstteki birlik ise *morfem*dir. Morfemler, dilin sentaktik yapısının kendilerine bakılarak okunabileceği temel formlardır. Morfemler, birbirleriyle, dilin dilbilgi-

sel kurallarına göre birleşerek önermeleri yaptıkları gibi, her önerme de kendi içinde morfemlere bölünebilir.

Kopenhag Okulu, 1923'de iki önemli temsilcisi *V. Brondal* ve *L. Hjelmslev*'in çalışmalarıyla kurulmuştur. Bu okulun yayın organları: "Bulletin de Cercle Linguistique de Copenhague" (Kopenhag Dilbilim Çevresi Bülteni- 1934), "Travaux du Cercle Linguistique de Copenhauga" (Kopenhag Dilbilim Çevresi Araştırmaları) ve "Acta Lingustica. Revue Intational de Linguistique (kuruluşu: 1939). Sonuncu dergi Hjelmslev tarafından yayımlanmıştır ve tüm öbür okullara bağlı yapısalcıların çalışmalarına da yer vermiştir. Hjelmslev, Saussure'un düşüncelerini tutarlı sonuçlarına kadar izlemeyi denemiş, ama bu arada somut dilden giderek iyice uzaklaşmıştır. O, bir genel veya mantıksal dilbilgisi ve bir "dilbilimin dilbilimi" veya "içkin dilbilim" ortaya koyma çabaları içinde öylesine bir soyutluk derecesine ulaşmıştır ki, onun kuramını tek tek somut diller için uygulamak verimsiz bir çaba olur. Örneğin onun kuramı, veri olan dil içindeki her türlü metne değil, hatta henüz ortaya çıkmamış metinlere de uygulanma amacı taşır. Böyle bir kuram şunun peşinde olacaktır: "Dilin dışında bir 'gerçeklik' içinde demir atmamış olan bir sabitlik, hangi dil olursa olsun, dili dil yapan ve tikel bir dili tüm çeşitli görünümleri içinde kendi kendisiyle özdeş kılan bir sabitlik". ("Prolegomena to a Theory of Language, 2. baskı 1963, s.8) Hjelmslev'in kuramı "empirik", "dedüktif" ve "keyfi" temellere dayanır. Bu deyimlerden Hjelmslev'in anladığı şudur: Kuramın sonuçları, ancak öncüllerden, yani kendileri konulmuş şeyler (keyfi şeyler) olan kabullerden çıkarılabilir ve bu öncüllerin kendileri deneyden bağımsızdırlar (yukarıdaki "sabitlik" betiminde olduğu gibi). Öncüller deney verilerinin mümkün olduğu kadar çok sayıdaki bir toplamına ilişkindir ki, onların "empirik" olmasından kastedilen budur. Hjelmslev, kuramının bu bağlamda mantıksal dil çözümlemesi ile sıkı bağına işaret eder. Ona göre mantıksal dil çözümlemesi de aslında dilbilimden bağımsız olarak, matematiğe dayalı bir çalışma olmak ister.

Amerikan Okulu, Kopanhag Okuluna karşıt olarak, dedüktif-soyut değil, tersine indüktif çıkışlıdır. Burada bir "dilbilimin dilbilimi" değil, tersine "somut dilin ilişkiler sistemi" üzerinde durulur. Amerikan

yapısalcılığının temsilcileri *E. Sapir* ve *L. Bloomfield,* deney yoluyla veri olan konuşma ediminin somut çözümlemesine yönelirler ve böylece temelde davranışçı (behaviorist) bir yaklaşımla çalışırlar. New York dilbilimciler çevresi, Avrupa'dan göç etmiş çok sayıda dilciden oluşur ki, bunlar arasında özellikle *R. Jakobson* ve *A. Martinet'in* adları sayılabilir. Amerikan yapısalcılarının en önemli organları "Language" (kuruluşu: 1925), "Studies in Linguistics" (kuruluşu: 1942) ve "Word" (kuruluşu: 1945)'dur.

IV. İNSAN VE DİL

Dil ve insan varlığı arasındaki ilişki insanın hem dile sahip olması, hem de dil tarafından "kuşatılmış" olmasıyla karakterize olur. İnsanın dilin hem *süjesi* ve hem de *objesi* olması, antropolojik yönelimli dil felsefesinin başlıca konusudur. *M. Heidegger,* dili , "insan varlığının temeli" , insanı insan kılan şey, "varlığın kendisi aracılığıyla ışıdığı şey" olarak adlandırır. O, "Hümanizm Üzerine" adlı denemesinde şöyle yazar: "İnsan öbür etkinlikleri arasında dile de sahip olan bir canlı değildir. Hatta dil, varlığın evidir, insan onun içinde barınarak, varlığın örttüğü doğruluğa katılarak ekzistens olur (exsistere)" (s. 21). Ama dil aynı zamanda şudur da: "Her dil, herhangi bir söyleme olayıdır; onun içinde bir halk tarihsel olarak kendi evrenine yönelir" ("Holzwege", s.61) Burada Heidegger "tarihsel" kavramını sadece olup-bitene ilişkin olma (historik) anlamında kullanmaz; hatta daha çok, dilin "tarihsel'" olması, onun insanın uğradığı (mâruz kaldığı) bir şey olmasıdır ve dil bu anlamda bir "âkıbet" ve hatta bir "kader"dir.

Buradan kalkılarak *dilin kökeni*nin ne olduğu sorusuna ise, ancak *ontolojik* yoldan yanıt verilebilir. *W.v.Humboldt,* böyle bir yaklaşımla şöyle yazmıştır: "insan ancak dille insan olur, ama dili keşfetmek için de önce insan olmak zorunludur". Yani, insan olma ile dile sahip olma, sadece birarada bulunan şeyler değildirler, hata bunlar, aynı bütünlüğün iki görünümünden başka bir şey değildirler. Dilin kökeni sorusuna verilen bu ontojik yanıt, dilin ortaya çıkışını bir kültür fenomeni olarak gören eski *genetik* yanıta karşıttır. Genetik

yanıtlar oldukça çeşitlidir. Örneğin burada dili, insanlara tanrı tarafından bahşedilmiş bir nimet olarak anlayan kuramlar vardır. Bu çevrede çok tartışılan konulardan biri, örneğin "Adem'in dili" nin olup olmadığıdır. *J.P.Süssmilch,* 1754'de "dilin ortaya çıkışını insandan değil de Yaratan'dan yola çıkarak kanıtlama" denemesine girişmiştir. Dilin ortaya çıkışını insandan kalkarak açıklamaya çalışan antropolojik kuramlar da çok çeşitlidir. Antropojik kuramların bir bölümü, dilin aracısız duyusal tepkilerden oluştuğunu ileri sürerlerken (Puh-Puh kuramı) bir bölümü dilin doğal seslerin taklidi yoluyla oluştuğunu savunurlar (Wau-Wau kuramı); bir bölümü ise dilin bilinçli bir keşif olduğu kanısındadırlar. Bugün empirik-antropolojik araştırma dilin ortaya çıkışı sorununa tarihsel açıdan eğilirken; psikoloji, dilin meydana gelmesini sağlayabilecek psişik koşulları göstermeye çalışıyor.

Dil araştırması, kuşkusuz sadece dilin kökeni ve ortaya çıkışı sorunu ile değil, aynı zamanda onun gelişimi ile de, yani bu demektir ki *dildeki değişmeler* ve bu değişmelerin nedenleriyle de uğraşır. Dildeki değişme, ses, anlam ve işaret değişmeleri olarak görünüm kazanır. Ses, anlam ve işaretler zaman içinde kaybolabilir ve sözcükler yeni anlamlar yüklenmiş olarak yeni kullanımlar kazanabilir. Ama değişme sadece bununla da kalmaz, dilin sentaksı da değişir. Dildeki değişmeleri açıklama denemeleri pek çoktur ve burada ancak en tanınmışlarından sözedilebilecektir. 19. yüzyılın ikinci yarısında bir kaç dilbilimci, *M. Müller*'in yönetiminde, dildeki değişmelerin nedenleri olarak iklim etkisi, coğrafi özellikler gibi *doğal etkenler* üzerinde çalıştılar. Ama bu araştırmalar, hipotezleri hiç de destekler nitelikte olmadı. Bir başka kuram, insanın *toplumsal donatım*ından yola çıktı. Rus dilbilimcisi *N. J. Marr*, dilin o dili konuşanların toplumsal durumlarındaki değişmelerle aynı zamanda değiştiğini ileri sürdü. Marksist toplum kuramına uygun olarak, Marr'ın iddialarından hareketle dildeki değişmeleri toplumsal değişme tipleri altında ele almak denendi. Buna göre dildeki değişmeler, ekonomik biçimlere sıkı sıkıya bağlı olarak ve ekonomik yasalara uygun biçimde birbirlerini izlemekteydi. Marr'ın öğretisi, dilin bir toplumun kendi ekonomik düzeninin doğrulanmasını simgeleyen bir "üstyapı" kurumu olduğu iddiasına dayanır. Ama bu iddia pratikte çelişkiler taşır. Çünkü açıktır ki, Rus dili 1917 Devri-

minde ve Devrimden sonra hiç de önemli bir değişikliğe uğramamıştır. Bu sorun üzerinde 1950'lerde "Pravda" gazetesinde bir tartışma açıldı ve *Stalin* kendi tutumunu şöyle açıkladı: "dilin (ekonomik) tabana dayalı bir üst-yapı olduğu doğru mudur? Hayır bu doğru değildir. Toplumun dayandığı temel, o toplumun belli bir çağdaki gelişiminin dayandığı ekonomik yapıdır. Üst-yapı ise toplumun politik, dinsel, sanatsal ve felsefi kavrayışları ve bu kavrayışlara uygun politik hukuksal ve benzeri kurumlarıdır. Her temel kendisine uygun bir üst-yapıya sahiptir ... Dil ise üst-yapıdan tamamen ayrılır ... Dil , bu veya şu toplum (tipiyle) koşutluk göstermez; tersine o bir toplumun tarihinin toplu akışından çıkar". Bugün yaygın olan bir üçüncü kurama göre, dildeki değişmeler, *konuşan bireyler ile bu bireylerin topluca konuştukları dilin birbirlerini birlikte etkilemeleri* sonucu meydana gelmektedir. Dildeki değişmelerin ana nedenini, Kavimler Göçü gibi büyük tarihsel olaylar sonucu bir dilin yabancı bir halk arasında yayılmasında gören kuram da burada anılabilir. Bir dilin eşzamanlı olarak daha büyük bir insan topluluğu içinde yayılma süresi, ne var ki ancak, çocukların kendi dillerini yetişkinlerden öğrenebildikleri yerde bir sürekliliğe sahip olabilir. Öğrenim sırasındaki belirsizlikler ve yetersizlikler, kipleri değişik şekillerde kullanma eğilimi, etkili kişilerin taklidi ("önder kuramı") v.b. etkenler de dildeki değişmelerin nedenleri arasında sayılabilirler. Dilde değişmelere yol açan ve rastlantısal denebilecek bu nedenlerin yanısıra, değişmeyi tek yönde kesinlikle belirleyen nedenler bulunduğuna inananlar da vardır ki, bunlar, bu nedenlerin dilin sistem karakterinden hareketle açıklanabileceğini savunurlar.

Öbür yandan, dildeki değişme problemi, *dil* ile *insan topluluğu* arasındaki ilişkiler problemine de bağlanır. *W.v.Humboldt*'un dil araştırmasının kilit noktasını da bu problem oluşturur. O, problemi, *ulus tini* kavramını dilbilimine sokarak çözmek ister. Ulus tini, süjeler-arası ve süjeler-üstü düşünülmesi gereken bir kavramdır. Ulus tini, bireylerin salt niceliksel çokluğunu bir ulus haline getiren, bu çokluğu bir birliğe dönüştüren şeydir. Ulus tini tüm kültürel fenomenlerde izlerini gösterir, dolayısıyla dilde de. Humboldt'un ulus tini kavramı 19. yüzyılın ikinci yarısında *M. Lazarus* ve *H. Steinthal*'ın kurucuları oldukları "halklar psikolojisi" içinde empirikleştirilmiş ve

metafiziksel anlam yükünden arındırılmak istenmiştir (1860-1890 yılları arasında bu yazarlarca yayımlanan ve 20 ciltte toplanan "Halklar Psikolojisi ve Dilbilim Dergisi"). Buna göre halk tininin etkinliği ile sürekli bir nesnelleşme (objektivation) meydana çıkar ki, bu nesnelleşmiş olan şey yine ancak bu tin tarafından kavranabilir. Bu nesnelleşmiş şey, bu "objektif tin",bir birlik, bir norm ve "ergon" olarak artık en uzaktaki sübjektif etkinliklere bile siner. *Hegel*'in "objektif tin" kavramına karşı bu "objektif tin" sadece toplumsallıkla sınırlı değildir, o aynı zamanda ve hatta tüm kültür alanını kapsar. Birey , objektif tinin bir ögesi olarak dille nesne ve durumlara egemen olabildiği gibi , öbür yandan o konuşan olarak, tekrar o dili etkilemektedir. Daha *Herder,* dilin sadece bireyin kullandığı bir şey olarak görülemeyeceğini, hatta tersine, dilin bireyin düşünmesini yola sokmaya zorlamakla, bireyi kendisine bağımlı kıldığını belirtmiştir. Kuşkusuz her somut dil, kendi içinde pek çok halkalara da bölünür. Dilde sadece özel diller (yankesici dili, asker dili, öğrenci dili, argo, v.b.) ve uzmanlık dilleri gibi halkalar yoktur; örneğin bir yüksek dil ve bir günlük dil vardır ve günlük dil de yeniden çeşitli toplumsal tabakalarda farklılığa uğrar. Öyle ki, belli bir dil düzeyi toplumsal düzeyi de belirler ve bunun tersi de doğrudur (Karş.: *B. Shaw* "Pigmalion") Dilde çeşitli ulus tinlerinin yansıdığı kabul edildiğinde, hiç kuşkusuz *dildeki çok-görünümlülük* de ulus tinlerinin çeşitliliğinden kalkılarak açıklanır.Mitolojik yorumlardan (Babil Kulesinin inşası) yola çıkıldı mı da, bu kez tek açıklama olanağı öyle bir şey olur ki, dildeki çeşitlilik artık rastlantısal ve önemsiz ses farklılıklarına dayatılır.

Tüm dillerin ortak bir mantıksal gövdeye dayandığına inanıldı mı, tüm sınıflama denemeleri artık buna göre yapılır. *Dil sınıflaması* denemelerine ilk kez 19. yüzyılın başlarında rastlanır. Bu sıralarda, ulus tinlerindeki çeşitliliğe uygun olarak dillerin de çeşitli dil sınıfları olacağına inanılıyordu. Özellikle Sanskritçenin keşfi, dil sınıflamaları açısından çok etkili oldu. *Schlegel* kardeşler, dilleri üç tipe ayırıyorlardı: *yalıtıcı diller* (isolierende), *sonekçi diller* (agglutinierende) ve *bükümlü diller* (flektierende). Bu ayırım tüm 19. yüzyıl için

belirleyici olmuştur. *Hegel*'in tarih düşüncesi ve *Darwin*'in evrim kuramı altında, diller bir de gencalojik yönden ele alınıp, dil sınıflamaları "dil idesinin evrimi" (Steinthal) açısından yapılmıştır. Bugün bu eski dil sınıflamaları yerine, "olgunlaşmış" ve "olgunlaşmamış" diller ayırımı yapılmaktadır. Ayrıca dilbilimsel açıdan yapılan sınıflamalar yanında, matematiksel diziler kuramından hareketle yapılan sınıflamalara rastlanıyor. Bu alandaki en yeni araştırmalar, niceliksel (istatistiksel) derecelendirme yöntemine başvurmaktadırlar. Burada böylece sınıflandırma için bir dizi parametreye başvurulmakta ve diller, belli değişkenlerin istatistiksel değerleriyle karakterize edilip sınıflandırılmaktadır.

Diller çokluğu içinde yine de daima bir dil birliği tutkuyla aranır. Tüm dillerin bir ideal-mantıksal norma sahip oldukları, dillerin bu normdan, kendi iç yeterlilikleri veya yetersizlikleri oranında geliştikleri veya saptıkları iddiası, yani özünde *dilbilgisi ile mantığın özdeş oldukları* önermesi, bugüne kadar, ne var ki kanıtlanamaz olarak kalmıştır. 19. yüzyıla gelinceye kadar bir dizi "felsefi dilbilgisi" ortaya atılmıştır ki, bunların en tanınmışı, 1660'da anonim olarak yayımlanan "Port Royal Dilbilgisi"dir ve kitabın yazarları *A. Arnauld* ve *C. Lancelot* olarak bilinir. Kitabın oldukça uzun alt-başlığı şöyledir: "Genel kuramsal-eleştirel dilbilgisi. Kitapta konuşma sanatının temelleri açık ve doğal tarzda açıklanmış, bu temellerin tüm dillerde ortak olan mantıksal öndayanakları ve ana türleri yanında Fransız dili üzerine yeni bir çok gözleme yer verilmiştir". Jansenist Port Royal manastırından ünlü "Port Royal Mantığı"nın çıktığı bilinir. Dilleri, "tüm dillerde ortak olan mantıksal öndayanaklar" açısından ele alan bu anlayışa karşı, Humboldt'un "özel evren kavrayışları olarak diller"den sözetmesi ve dildeki çok-çeşitliliği, "ulus tini" ne, özel evren kavrayışlarına bağlamış olması, dilbilgisi ile mantığın özdeş oldukları iddiasını tartışmalı hale getirmiş; konuşma ile düşünce, dilbilgisi ile mantık arasındaki ilişkiler yeni bir bakışla ele alınmıştır. Ne var ki bu konudaki tartışmalar çoğu kez bir söz düellosuna dönüşebilmektedir. Çünkü "düşünme" kavramı kadar "mantık" kavramı da çok çeşitli tarzlarda anlaşılmaktadır. "Düşünme"den bir yandan salt mantıksal düşünme kastedilir; öbür yandan onun ortak bilinç içeriği olduğu söylenir.

"Mantık", bir yandan insani düşünme formlarının öğretisi sayılır; öbür yandan ona dilsel formların bilimi olarak bakılır. Aynı mantık bir de düşünme ilkelerinin bilimi olarak kavranır ki, böyle bir mantık artık insani düşünme formlarından da, dilsel formlardan da daha fazla bir şey olur. Mantıksal formlar hiç kuşkusuz dilsel olarak ifade edilirler; ama onlar dilsel formlarla özdeş değildirler. Modern lojistikçi (sembolik mantıkçı) dil çözümlemesi, örneğin, mantığı dilsel formlar bilimi olarak anlar. Bu okul, "Viyana Çevresi" diye anılan bir grup filozof tarafından 1928'de *M. Schlick*'in çabalarıyla kurulmuş, çevreye felsefi eğilimli matematikçiler, *H. Hahn, K. Gödel* ve *R. Carnap* da katılmışlardır. Çevre, İkinci Dünya Savaşı başlarında dağılmış, ama hareket olarak yine devam etmiştir. *J. Ayer, G. Ryle, R.v. Mises, A.N. Whitehead, B. Russell* da bu çevreyle ilgilidirler. Mantıkçı empirizm, tüm bilimlerin ne empirik ne de mantıksal yoldan kanıtlanabilecek olan ve bu yüzden metafiziksel nitelikli tasarımlar içerdiğinden hareket eder. Bu yüzden, metafiziksel, yani "anlamdan yoksun" önermeler her bilimden elenmeli ve bilim, ancak empirik ve mantıksal temellere oturtulmalıdır. Bir bilimde "anlamdan yoksun" önermeleri saptama yöntemi ise, bilimlerde başvurulan kavram ve önermeleri mantıksal bir çözümlemeye tâbi tutmaktır. *Carnap*'ın bir makalesinin başlığı, "Metafiziğin Dilin Mantıksal Çözümlemesi Yoluyla Elenmesi" ("Erkenntnis" dergisi, daha sonra: "Journal of Unified Science" dergisi) çevrenin temel görüşünü de açıklar. "Dilin mantıksal sentaksı", dilin dilbilimsel sentaksından ayrılır. Sonuncusu sadece bir somut dilin kurallarını ortaya koymaya, bu kurallara göre dilsel yapıların hangi ögelerden oluştuğunu araştırmaya yönelirken; birincisi dilin mantıksal yapısını araştırır. Mantıksal kurallar dedüksiyon kurallarıdır, dilbilimsel kurallar ise indüksiyon yoluyla, yani tarihsel olarak veri olan bir dilin araştırılmasıyla elde edilirler.

V. DİL VE GERÇEKLİK

Dil ve gerçeklik ilişkisi konusunda iki temel ve farklı kuram vardır. Birinci kuram, sözcükleri, önceden varolan ve insandan bağımsız olan bir gerçekliğe ait nesnelerin adları sayar. Buna göre, dil

ve gerçeklik arasında bir karşılıklılık vardır. Burada, ya sözcüklerin nesnelerin *benzetmeli* temsilleri olduklarından ve bu yüzden sözcüklerden hareketle nesnelerin özlerinin bilinebileceğinden hareket edilir; ya da, sözcüklerle nesneler arasında hiçbir iç ilişki olmadığı savunulur. Bu son görüş, geç Antikçağda *anomalizm* adıyla anılıyordu ve modern dönemde Saussure, mantıkçı pozitivistler (özellikle: lojistikçiler) tarafından da savunulmuştur.

Dil ve gerçeklik ilişkisi hakkındaki ikinci kuram, sözcüklerin nesnelere doğrudan uygun düşmedikleri, tersine dilin insan ile dış dünya arasında bir "ara-evren" olarak konum kazandığını savunur. Bu kuram dış dünyayı değil de, dili "gerçek evren" diye adlandıran *W.v.Humboldt*'a kadar geri gider. Humboldt'a göre, bu gerçek evren, "tinin kendisi ile objeler arasında, tinin kendi iç çalışmasıyla kurulmuştur." Bu yüzden nesneler insanlar için daima bir bilinç objesi olarak kalırlar ve ancak insani bilinç altında sözcüklerle işaretlenmiş şeylerdir. Her dilde özgül bir *evrene bakış* bulunur. *Humboldt*'un bu görüşlerinde *I.Kant*'ın bilgi kuramının temel felsefi ögeleri yakalanabilir. *Kant* kuşkusuz ki, Ding an sich'i, kendinde şeyi yadsımaz; ama o, ancak insani görü formları içinde bilinebilir ve bu yüzden o, objektif (kendi halinde) değil, tersine ancak, insanın a priori bilinç yapısı içinde sübjektif (insan bakımından) kavranmış olur. Bunun gibi Humboldt da, dış dünyaya ait nesnelerin aynen bilinebileceğini yadsıdığı için, sözcüklerin nesnelere uygunluğunu savunan objektivist dil kuramlarını da yadsır. Ona göre nesneler, bilgi-kuramsal düzlemde bilinç a priorileri ile sübjektif kavrandıkları gibi, aynı nesneler bir somut dilin (anadil) a priori yapı ögeleri altında kavranmaktadır. Bu yüzden, her dilde (anadilde) bir başka evren kavrayışı oluşur ve tüm dilsel evren kavrayışları aynı ölçüde doğru ve aynı ölçüde geçerlidirler. Dilin gerçekliği "kuran" bir güç olduğu yargısı, Humboldt'tan bu yana pek çok izleyici tarafından benimsenmiştir. *H. Steinthal, E. Cassirer, M. Heidegger, L. Weisberger* ve hatta bu arada Amerikalı dilbilimci *B.L. Whorf,* bu izleyiciler arasında sayılabilirler. Örneğin *Whorf,* Meksika yerli dilleri üzerinde yaptığı araştırmalar sonunda, Alman geleneğinden bağımsız olarak aynı sonuçlara varmış ve "dilbilimsel görelilik ilkesi" ni ortaya atmıştır.

KAYNAKLAR

Bibliographie Linguistique, cilt 1 ve 2, 1939-47, cilt 3-17, 1948-62

Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltsforschung, (yayıncılar: H. Gipper ve H. Schwarz), 1961'den beri

Sprachwissenschaftliches Wörterbuch (yayınlayanlar: J. Knobloch, W. Havers ve diğerleri), 1961'den beri

ARENS, H., *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, 1955

CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, cilt I (aynı zamanda dil felsefesinin bir tarihini de içermektedir), 1964, 4. baskı

DIEMER, A., *Sprachphilosophie*. In: Grundriss der Philosophie, cilt II, 1964

GRABMANN, M., *Die Geschichte der Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik*. In: Mittelalterliches Geistesleben, cilt III, 1926

HUGHES, J.P., *The Science of Language. An Introduction to Linguistics*. 1962, 2. baskı,

LEROY, M., *Le grands courants de la linguistique moderne*, 1963

MAROUZEAU, J., *Lexique de la terminologie linguistique*, 1943, 2. baskı

PEDERSEN, H., *The Discovery of Language. Linguistic Science in the 19th Century*, 1962, 3. baskı

PORZIG, W., *Das Wunder der Sprache*, 1962, 3. baskı (Vural Ülkü tarafından *Dil Denen Mucize* adıyla çevrilmiştir. Kültür Bakanlığı yayını -çev-)

STEINTHAL, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 cilt, 189:/91, yeni baskı 1961, 2. baskı

STENZEL, J., *Sprachphilosophie*, 1934

AD DİZİNİ

-A-

Abelard, P., 14
Ackermann, W.53, 91, 308
Adorno, T.W. 214, 367, 370
Albert, H. 213
Albertus Magnus 14, 98
Alexander, S. 131, 241, 394
Alexandrow, P.231
Altmann, A. 214
Amiel, S. 141
Anaximenes 139
Anaximandros 13, 139, 193, 194
Anaxagoras 194, 195
Anselm, Canterbury'li 14, 199
Apelt, T.220
Arend, H.442
Arens, H.500
Aristippos 324
Aristoteles 13, 15, 19, 22, 23, 31, 32, 33, 53, 56, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 79, 80, 81, 93, 96, 99, 100, 103, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 120, 124, 125, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 140, 142, 145, 150, 159, 163, 189, 196, 197, 198, 199, 217, 224, 236, 240, 274, 281, 313, 332, 334, 357, 363, 364, 388, 393, 400, 404, 404, 414, 445, 448, 473
Arnauld, A. 71, 497
Aron, R. 436, 441
Asser, G.91
Aster, E.v. 27, 169, 189, 213
Augustinus, A.14, 95, 118, 119, 156, 198, 199, 364, 402, 415, 416, 438, 473
Avenarius, R. 156, 207, 263
Ayer, A.J., 181, 191, 333, 498

- B -

Bach, J.S. 384, 385
Bachelard, G. 226
Bacon, F. 14, 33, 173, 201, 219, 248
Ballauf, T. 169
Baudlaire, C. 388
Bauer, W. 439
Baumgarten, A.g., 362, 364, 373
Baumgartner, H.M. 193
Baur, E. 122
Bavink, B. 224, 229, 234, 245, 277
Bayer, R. 394
Beauvoir, S. 359
Becher, E. 134, 215, 220, 240
Beethoven L.v. 384, 385
Bembo, A.387
Benjamin, W. 369
Bense, M. 222, 224, 226, 245
Bentham, J. 325, 344, 350, 357
Berdjajew, M. 210, 430, 440
Bergmann, I. 214
Bergson, H. 122, 131, 151, 209
Berkeley, G. 14, 140, 156, 175, 177, 181, 189, 203, 252
Bernays, H. 76, 90, 226
Bernheim, E.439
Bertalanffy, L.v. 242, 243, 244, 245
Beth, E.W. 52
Bischof, N.215
Bloch, E. 152, 436, 437
Blochinzew. S. 231
Blondel, M.210
Bloomfield, I. 493
Board, C.D. 326, 334
Bochenski, J.M. 27, 52, 53, 70, 72, 91

Boehmer, P.H. 72
Boethius, A.M. 68, 69, 113
Bohm, H. 233, 278
Bohr, N. 229, 237
Boileau, 364
Bollnow, C.F. 331, 338
Bolzano, B. 58, 72
Bonaventura, 14, 243
Boole, G. 34, 53, 75, 76, 81
Bopp, F. 233
Born, M. 228
Bosanquet, B. 349
Bossuet, J.B. 416, 425, 436, 438
Braitwaite, R.B. 358
Braunbehrens, H.V. 214
Braybroke, D. 475
Brecht, A. 474
Brentano, F. 121, 209, 215, 358
Broglie, L. 233, 277
Bridgman, P.W. 175, 259, 277
Brondal, V. 492
Brower, L.E.J. 39, 40, 76, 103, 304
Brunner, E. 209
Brunnig, J. 234
Buber, M. 209, 210
Bumann, W. 477
Bunge, M. 278
Bunning, Z. 241
Burckhardt, J. 439
Burke, E. 364, 395
Butler, S. 325, 326
Bultmann, R. 442
Buzello, H. 213
Buchel, K. 224, 230, 232, 234, 245
Bühler, K. 478, 484

- C -

Calogero, G. 396
Capek, M. 278
Carnap, R. 43, 47, 50, 53, 54, 78, 912, 151, 177, 190, 207, 223, 224, 227, 234, 235, 283, 298, 299, 308, 486, 498
Carry, H.B. 54
Carstanjen, F. 213
Cassidy, H. 278
Cassirer, E. 98, 169, 189, 208, 215, 224, 234, 277, 394, 474, 499, 500
Charcot, G. 148
Chomsky, N. 491
Chrissippos, 14, 62
Church, A. 52, 53, 77, 91, 307
Classen, J. 217
Cicero 218
Clauberg, W. 94
Cohen, H. 208, 215, 368, 373, 394
Cohn, J. 368
Coing, H. 411
Collingwood, R.G. 133, 394, 441
Comte, A. 131, 418, 432, 433, 434, 439
Condorcet, M. 438
Conrad-Martius, H. 213, 224
Coomaraswamy, A.K. 394
Conturat, 73
Courtenay, B. 489
Crick, R. 474
Croce, B. 138, 368, 373, 394, 440
Crusius, C.A. 102
Cuoppers, C. 214
Cusanus, N. 118, 248

- D -

Dacques, P. 241
Dante, A. 382
Darwin, C. 241, 497
Delius, H. 311
Demokritos 13, 119, 194, 195
Dempf, A. 151, 442, 474
Descartes, R. 14, 19, 41, 71, 94, 107, 114, 118, 126, 130, 131, 138, 140, 150, 156, 159, 173, 175, 180, 181, 183, 189, 202, 206, 252
Dessauer, A. 233, 234
Dessoir, M. 394
Dewey, J. 174, 326
Diamat, K. 221, 226, 231
Diels, H. 62
Diemer, A. 7, 93, 128, 153, 239, 241, 245, 500
Dilthey, W. 109, 110, 168, 173, 209, 211, 215, 439
Dingle, I. 233
Dingler, H. 90, 186, 187, 223, 225, 233, 245, 277
Diodoros Kronos 62
Diogenes Laertius 179
Dirac, J. 274
Dittrich, O. 357
Dolch, C. 221
Dopp, J. 52
Driesch, H. 215, 239, 240
Droysen, J.G. 439
Dufrenne, M. 396
Duns Scotus, J. 14, 200, 402
Durkheim, E. 337
Dürer, A. 382

- E -

Ebner, A. 209, 210

Edel, A. 358, 359
Edel, M. 358, 359
Eddington, A. 252, 277
Edwards, P. 190
Eickstaedt, M. 244
Einstein, A. 173, 223, 233, 252, 264, 277
Eisler, R. 169, 214
Elliot, T.S. 388, 395
Elton, W. 394, 396
Emge, C.A. 411
Empedokles 13, 194, 195
Engels, F. 428, 429
Epikuros 14, 324
Epiktetos 14
Erdmann, B. 151
Euklides (bkz: Öklit) 62, 172, 174, 181, 182, 287, 288
Euripides 379

- F -

Fechner, E. 411
Fechner, G.T. 367
Feibleman, F. 232
Fenyes, T. 233
Fenz, E. 479
Fényes, T. 233
Ferm, V. 357
Fetscher, I. 413
Feyerabend, O. 222, 223, 241
Feys, R.31
Fichte, J.G. 14, 103, 104, 121, 130, 140, 204, 205, 206, 220
Fischer, K. 27
Flechtheim, O.K. 475
Flint, R. 440

Franck, S. 118, 234
Frankena, R. 358
Frege, G. 35, 42, 46, 47, 53, 56, 59, 74, 75, 76, 79, 81, 90, 91, 302
Freienfels, C. 368
Frenzel, I. 7, 361
Freud, S. 148, 209, 394
Frey, A. 226
Freyer, H. 442
Fricks, C. 134
Friedrich, C.J. 411
Fries, J.F. 220, 224

- G -

Gabelentz, G.V. 478, 486
Gadamer, H.G. 212, 215
Galen, 68
Galilei, G. 107, 130, 201, 247, 248, 419
Geiger, M. 361, 369, 372, 374
Geldsetzer, L. 27
Gentzen, G. 48, 49, 77, 306
Geysen, J. 213
Gibbon, E. 434
Gilbert, E. 394
Gioberti, V. 95
Goclenis, R. 94
Godel, R. 490
Goethe, J.W. 141, 240, 382, 384, 393
Goodman, N. 43, 299, 308
Gonseth, F. 226
Gödel, K. 45, 47, 76, 77, 306, 498
Grabmann, M. 500
Groos, T. 367
Grotius, H. 403, 404

- H -

Haag, K. H. 128
Habermas, J. 213, 215, 442,
Haeckel, E. 220
Hahn, H. 498
Haldane, R.B. 242
Hamlyn, D.W. 191
Hanslick, E. 394
Hare, M. 358
Harnack, A. 173
Hao Wang 307
Hartmann, E.v. 135
Hartmann, N. 13, 95, 109, 111, 118, 126, 128, 131, 133, 135, 142, 150, 151, 153, 169, 178, 189, 224, 234, 235, 243, 245, 277, 314, 318, 319, 320, 334, 339, 352, 353, 358, 369, 372, 408
Hartmann, O.J. 225
Hartshorne, B. 225
Hasenjaeger, G. 91
Harvey, W. 419
Hauptmann, G. 383
Heberer, I. 239
Hegel, G.W.F. 12, 14, 17, 19, 20, 94, 95, 103, 104, 117, 118, 130, 131, 135, 139, 140, 157, 166, 174, 206, 207, 208, 211, 219, 220, 323, 362, 363, 365, 366, 367, 372, 391, 393, 406, 407, 408, 418, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 439, 460, 461, 473, 496, 497
Heidegger M. 95, 122, 123, 124, 126, 151, 210, 330, 331, 358, 369, 372, 482, 493, 499
Heimsoeth, H. 7, 151
Heine, H. 381
Heinemann, F. 7, 129, 152, 171, 190, 213, 274, 355, 359, 373,

395
Heisenberg, W. 229, 230, 237, 245, 277, 278
Helmholtz, H. 223, 225
Helvetius, C.A. 325
Hempel, C.G. 245, 281, 308
Hendel, G.F. 384
Henkel, H. 411
Hennemann, O. 226
Henry-Hermann, D. 226
Herakleitos 12, 13, 193, 194, 196, 428
Herbart, J.F. 154, 367
Herder, J.G. 423, 438, 496
Hermes, H. 54, 91
Herodot 12
Hert, E. 241
Hesiodos 13
Heyting, A. 39, 40, 76
Hilbert, D. 44, 45, 46, 53, 76, 90, 91, 207, 215, 305, 306
Hildebrand, A. 394
Hill, T.H. 357
Hilpert, C. 214
Hindemith, H. 395
Hiriyanna, M. 395
Hirschberger, J.27
Hispanus, Petrus 64, 65, 68
Hjelmslev, L. 486, 492
Hobbes, T. 202, 404, 405, 406, 473
Hoffman, A. 27
Holbach, P.H.D. 219
Holtzendorf, G. 445
Homeros 13, 99, 141, 382
Horkheimer, M. 442
Hospinianus, J. 68
Höffding, G.98
Hönigswald, R. 215

Hughes, J.P. 500
Huizinga, J. 378, 395, 440, 442
Humboldt, W.v. 473, 477, 478, 481, 485, 488, 493, 495, 499
Hume, D. 14, 106, 107, 130, 175, 181, 186, 189, 202, 318, 346, 349, 377, 412, 440
Husserl, E. 22, 56, 58, 61, 72, 95, 122, 123, 126, 132, 134, 135, 140, 151, 165, 177, 186, 209, 252, 325, 327, 328, 334, 350, 362, 485
Hutcheson, F. 325
Huygens, C. 262, 500
Hübner, K. 222, 237
Hünermann, P. 213

- I -

Ingarden, R. 214
Ipsen, G. 215, 487
Itelson, 73
İbni Haldun 438
İbni Rüşt (Averroes) 19

- J -

Jacoby, G. 95, 152, 224
Jakobson, R. 491, 493
James, W. 174, 326
Jaspers, K. 17, 20, 185, 210, 441
Jean Paul 379
Jeans, J. 277
Jodl, E. 357
Johannson, E. 39
Johnson, N.F. 52
Jonas, F. 238
Jordan, F. 237
Jöel, T. 22, 223

Juhos, B. 228, 245
Jung,C.G. 117
Junk, V. 230

- K -

Kaila, E. 228, 229, 233
Kainz, F. 477
Kant, I. 14, 15, 19, 21, 22, 23, 55, 61, 70, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 104, 107, 108, 110, 117, 118, 120, 121, 123, 130, 140, 144, 151, 156, 163, 164, 167, 173, 175, 176, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 203, 204, 205, 206, 219, 221, 225, 235, 248, 248, 249, 253, 265, 271, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 327, 329, 330, 331, 334, 338, 341, 343, 345, 346, 350, 351, 352, 352, 353, 354, 355, 357, 362, 364, 365, 366, 372, 279, 382, 393, 405, 406, 408, 409, 423, 424, 425, 428, 438, 452, 453, 473, 499
Kapp, E. 72
Katz, D. 395
Kaufmann, F. 396, 438, 440
Kelsen, H. 235, 407
Kempski, J.v. 445, 475
Keynes, J.N. 55, 56, 72
Kepler, J. 146, 201, 419
Kierkegaard, S. 118, 148, 207, 208
Klages, L. 209
Kleene, S.C. 54
Klibansky, R. 27, 52, 152
Klug, U. 77
Kneale, M. 54, 72
Kneale, W. 54, 72
Konfiçyüs 19
Kopernikus 15, 175
Kojeve, A. 440
Korch, A. 226

Köhlers, J. 243
Kraft, V. 169, 191, 358
Kraus, O. 359
Krings, H. 193
Kruszewski, U.V. 489
Krüger, G. 442
Kuhn, H. 394
Külge, G. 215

- L -

Lalande, A. 173
Lamarck, J.B. 241
Lamberts, J.H. 75
Lamettrie, L.O. 241
Lancelot, C. 497
Landgrebe, L. 28, 213
Lande, I. 233
Lange, K. 368
Langer, A. 396
Laplace, P.S. 271
Lask, E. 208, 215, 221
Laski, D. 451
Laue, V. 232
Lavelle, L. 151, 210
Lazarus, M. 495
Lehmann, G.128
Leibholz, G. 474
Leibniz, G.W. 14, 34, 41, 49, 51, 68, 74, 75, 79, 100, 105, 109, 115, 118, 130, 135, 140, 150, 162, 163, 165, 166, 173, 181, 183, 184, 186, 189, 203, 252, 291, 364, 404, 487
Leisegang, E. 219
Lemaitre, L. 277
Lenin, W. I. 155
Lepley, R. 358

Leroy, M. 500
Lesniewski, F. 43
Lessing, G.E. 422, 423, 425, 438
Lewis, C.I. 181
Lipmann, W. 474
Lipps, T. 346, 367, 368, 373, 374, 395
Litt, T. 221, 440
Locke, J. 14, 66, 96, 130, 138, 158, 171, 173, 175, 181, 186, 189, 202, 252, 446, 473
Loeb, O. 241
Lorenzen, P. 77, 90, 91, 174, 175, 306, 307
Lotz, G. 129
Lotze, H.135, 372, 393
Löwith, K. 369, 417, 441, 442, 443
Lucretius 218
Lukacs, G. 372, 432, 440
Lukasiewicz, J. 68, 72, 77, 87, 90

- M -

Mach, E. 99, 156, 207, 223, 252, 253, 263, 269
Machiavelli, N. 445, 473
Maihofer, W. 411
Mallarme, 388
Mandelbaum, M. 441, 442
Mandeville, B. 421, 424
Mannheim, K. 167, 190, 440
Marcel, G. 133, 151
March, A. 245
Marcus Aurelius (Mark Aurel) 14, 357
Marcuse, H. 214, 443
Margenau, H. 143, 247, 277, 278
Maritaine, J. 151, 358, 441
Marcuzeau, J.500
Marc, J. 494

Marrou, H.J. 439
Martin, G. 152
Martinet, A. 493
Martys, A. 486
Marx, K. 12, 19, 131, 155, 211, 368, 418, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 437, 457, 460, 461, 494
May, E. 221, 222, 223, 226, 245
Meinecke, F. 441, 442, 474
Meinong, A.R. 209
Menne, A. 91
Merleau, Ponty, M. 441
Meyer, C.F. 338
Meyer, H. 27
Meyer-Abich A. 221, 242, 245
Michels, H.A. 396
Mill, J.S. 33, 53, 56, 98, 106, 145, 172, 173, 181, 183, 234, 325, 344, 346, 357, 433, 473
Miller, A. 214
Minkowski, H. 120, 121, 122
Mittelstaedt, P. 233, 245
Moddy, E.A. 72
Moltmann, J. 436, 437, 443
Montesqieu, C.S. 434, 455, 457, 473
Moore, G.E. 328, 329, 334, 350, 359
More, T. 467
Morgan, A.75
Morgenstern, I. 77
Morris, C.W. 177, 484
Moser, S. 152
Mozart, W.A. 380
Müller, A. 368
Müller, G.486

- N -

Nagel, E. 278
Natorp, P. 208, 224
Naumann, v. 76, 77
Nelson, L. 189, 225, 358
Neumann, E. 316
Neurath, O. 78, 207, 234
Newton, I. 201, 234, 241, 247, 248, 252, 262, 366, 419, 420
Nicod, P. 71, 90
Niebuhr, R. 441
Nietzsche, F. 23, 117, 173, 208, 209, 336, 337, 346, 357, 367, 388, 392, 439
Nilsson, G. 241
Nohl, H. 395
Northrop, F.S.C. 441
Nowell-Smith, P.H. 333, 334, 358

- O -

Oelmüller, V. 396
Omelyanowski, I. 231
Oppenheim, C.G. 308
Origenes 14
Ortega, y G. 441
Ostwald, W. 220, 223, 241

- Ö -

Öhmann, S. 486
Öklit (bkz: Euklides) 62, 172, 174, 181, 182, 287, 288
Palter, R.M. 278
Pap, A. 169, 190, 213
Pannenberg, W. 436, 443
Parmenides 13, 15, 62, 93, 103, 147, 158, 174, 179, 180, 193, 194, 195, 196
Pascal, B.14

Patzig, G.55, 72, 73
Paul, H. 481, 487
Peano, 75, 76
Pearce D.F. 151
Pears, D. 190, 191
Pedersen, H.500
Peirce, C.S. 75, 155, 174, 326
Philon (Megarali) 62
Piaget, J. 179, 190
Pichler, H. 95
Plaas, P.224
Planck, M. 173, 228, 237, 252, 277
Platon 12, 13, 19, 22, 58, 62, 63, 94, 95, 99, 103, 104, 112, 120, 124, 125, 138, 140, 143, 144, 147, 150, 156, 165, 172, 174, 178, 180, 189, 196, 197, 198, 199, 251, 313, 342, 349, 352, 353, 357, 362, 363, 364, 382, 386, 393, 400, 414, 473, 482
Plessner, H. 224, 359
Ploucquets, G. 75
Poe, E.A. 388
Poell, W. 214
Poincare, H. 45, 98, 234, 277
Popper, K.R. 298, 224, 278, 443
Porphyrios 100
Portmann, A. 239
Porzig, W. 486, 487, 488, 500
Postowska, B. 214
Pöggeler, O. 14
Prantl, C. 70, 72
Price, 186
Prier, A.N. 53
Prihard, 186
Protagoras 159, 195, 353
Ptoleme 264
Pythagoras 12, 13, 19, 181, 194

- Q -

Quabre, G. 474
Quine, W.V. 43, 53, 54, 91, 183, 304
Quinten, 190

- R -

Radbruch, G. 407, 408
Ranke, L.v. 439
Ratzenhofer, 445
Reichenbach, H. 77, 223, 224, 231, 232, 234, 235, 245
Reiner, H. 334, 359
Revai, J. 431
Renier, G.J. 439
Riceur, P. 441
Richardson, L.F. 475
Rickert, H. 169, 208, 215, 440
Ritter, J. 151
Rodin, A. 395
Rodin, M. 359
Rosenbloom, P.C. 53
Rosenfeld, 231
Rosenstock-Huessy, E.441
Rosenzweig, F. 120, 440
Roscher 445
Rosmini 95
Rosser, J.B. 54
Rothacker, E. 122
Rougier, L. 190
Rousseau, J.J. 421, 422, 423, 424, 445, 473
Rule, J.C. 442
Russell, B. 35, 37, 41, 43, 50, 53, 74, 76, 90, 91, 115, 116, 118, 138, 172, 175, 181, 190, 300, 302, 303, 304, 598

Ryle, G. 498

- S -
Saame, O. 213
Sabine, G.G. 473
Sapper, 243
Sapir, E. 493
Sartre, J.P. 96, 122, 383
Saussure, F. 478, 489, 490, 492, 499
Savigny, K.v. 406
Schaefer, L. 224
Schefer, 90
Scheler, M. 117, 126, 165, 167, 190, 209, 224, 320, 323, 334, 339, 352, 359, 369, 408, 433, 442
Scherer, W. 481
Schiller, F. 323, 365, 366, 372, 379, 391, 393
Schilpp, P.A. 277
Schlegel (kardeşler) 496
Schleichert, 228, 245
Schlosser, J.v. 393
Schlick, M. 78, 167, 169, 207, 214, 220, 224, 234, 241, 498
Schmidt, H.P. 76, 91
Schneider, F. 169
Schneider, K. 214, 440
Schneider, P. 213
Scholtz, H. 54, 72, 91
Schopenhauer, A. 150, 329, 334, 362, 388, 389
Schoulaender, R. 359
Schröder, E. 34, 53, 75
Schrödinger, 233, 252, 274, 277, 290
Schubart-Soldem 240
Schutz, 241
Schulthess, R. 152
Schuppe. W. 215
Schutte, K. 91

Schwegler, A.27
Schweitzer, A. 335, 385
Segentini 381
Seiler, 224
Seneca 14, 22, 218
Siegmund, 240
Simmel, G. 108, 209, 359, 440, 447
Solon 12
Soma[illegible], F. 474
Somm[illegible]erhof, 241
Soph[illegible]kles 141
Spencer, H. 131, 135, 173, 337
Speman, 240
Spengler, O. 434, 435, 436, 440
Spetch, E.K. 213
Spinoza, B. 14, 33, 130, 135, 140, 150, 202, 329
Sporanger, O. 221, 442
Stammler, R. 407, 431
Stanka, R. 473
Stavenhagens, K. 331
Stegmüller, W. 28, 75, 91, 213, 236, 237, 279, 308
Stein, L.v. 446, 460
Steinthal, H. 477, 478, 485, 486, 495, 499, 500
Stenzel, J. 151, 500
Stephen, L. 346
Stern, W. 122
Stevenson, C.L. 328, 334
Stratenwerth, G. 399
Strauss, L. 441, 443, 474
Strawson, P.F. 152
Sulzer, 116
Süssmilch, J.P. 494
Tard, G. 108
Tarski, a. 47, 48, 90, 92, 185
Teilhard, C. 152, 241

Thales 13, 139, 176
Theophrastos 62, 68
Thomas, Aquino'lu 14, 19, 113, 131, 150, 159, 180, 199, 200, 346, 364, 400, 401, 402, 408
Thyssen, J. 438, 440
Tocqueville 450, 461
Topitsch, E. 432, 440
Toynbee, A. 434, 435, 436, 441
Treitschke, E. 445
Tries, J. 153, 487, 488
Tries, J. 153, 487, 488
Troeltsch, E. 432, 440
Troll, 240
Trubetzkoy, N.S. 491
Tugendhat, E. 214

- U -

Uexküll, F. 239, 240
Ungerer, E. 239, 245
Überweg, F. 12, 27, 55, 72, 215

- V -

Vaihinger 97
Valery, P. 388
Van Eyck (kardeşler) 381
Varet, R. 191
Vasques, G. 403
Vico, g. 434, 438
Vinci, Leonardo da 382, 389, 393
Volkelt, J. 215, 367
Voltaire, F.M. 416, 421
Vorlaender, K. 27
Vossler, K. 482

- W -

Wasser, 240

Wagner, H. 152
Wals N.H. 439
Walsh, W.H. 442
Wartenburg, P.Y.v. 414
Wawilow 231
Weber, Alfred 435
Weber, Max 350, 432
Weck, E. 213
Weise, 225
Weisberger, L. 486, 488, 499
Weitz, M. 395
Weizel, 233
Weizsacker, C.F. v. 224, 239, 246, 278
Wellmer, A. 213
Welzel, H. 411
Wenzel, 225, 240, 278
Werkmeister, W.H. 359
Werner, H. 479
Weyl, H. 76, 149, 224, 234, 246, 278, 304, 387, 395, 498
Whitehead, A.N. 35, 42, 53, 74, 75, 76, 90, 91, 131, 152, 172, 225, 278
Whittaker, E. 133
Whorf, B.L. 499
Weiner, O. 278
Wilde, O. 391
William, Ockham'li 14, 62, 200, 201, 263, 352, 403
Wilmsen 232
Windelband, W. 13, 27, 151, 162, 208, 215, 442
Wittgenstein, L. 17, 46, 50, 51, 53, 78, 83, 87, 178, 185, 207, 220

Wolf , E. 411
Wolf, K.L. 240
Wolff, C. 94, 95, 130, 165, 219, 362, 404, 445
Wolzendorf, K. 474
Worringer, W. 374, 395
Wölfflin, H. 395
Wundt, W. 486
Wust, P.95

- Z -

Zeller, E. 215
Zenon (Eleali) 62, 103, 118
Zenon (Stoaci) 62
Ziehen, T. 52, 220, 221
Zimmerman, R. 367
Zippelius, R. 411
Zwirner, E. 479

KAVRAM DİZİNİ

- A -

agnostisizm (bkz: bilinemezcilik) 18, 154,
ahlâk 311, 312, 315, 321, 384, 388, 421, 424
ahlâksal buyruk 312, 321, 322
ahlâk yasası 321, 323, 343, 344, 355
akademiacı-peripetaetik mantık 62, 63, 80
akıl 16, 32, 194, 199, 400, 423, 424, 425
akıldışıcılık (bkz: irrasyonalizm)
aksiyomatik sistem 45, 46, 287, 288, 289, 290
algı 251, 252, 254, 255, 376
anlık (bkz: zihin, intellekt) 15, 45, 104, 106, 163
antinomiler 76, 117, 118, 259, 260, 299, 300, 301
antropoloji (bkz: felsefi antropoloji)
aydınlanma 14, 18, 420, 422

- B -

bilgi 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199
bilgi kuramı 56, 94, 102, 103, 129, 153, 158, 171, 173, 176, 183, 186, 221, 249, 338, 361, 459
bilimsel açıklama 260, 261, 262, 263, 295, 296, 297, 298, 299
bilgi kuramı 16, 279, 282, 284, 285, 287, 296, 303
bilimsel felsefe 20, 21, 95
bilimsel yöntem 248, 249, 253, 254, 255, 256
bilimin bazı (tabanı) sorunu 290, 291, 292
bilinemezcilik (bkz-agnostisizm)
birincil nitelikler 96, 274, 275, 276

- C -

canlıcılık (bkz: vitalizm)

- Ç -

çelişmezlik ilkesi 24, 39, 62, 90, 101, 102, 116

- D -

değer 316, 317 318, 320, 366, 367, 374
değer yargısı 318, 319, 320, 326, 327, 328, 339, 352
değer yargısı-olgu yargısı (bkz: olan-olması gereken)
demokrasi 449, 450, 451, 452, 466, 467, 468, 469
devlet 445, 446, 447, 448, 452, 453, 454, 457, 459, 461, 463, 464, 465
dil 384, 385, 386, 427, 428, 480, 492, 494
dilbilim 478, 479, 480, 482, 486, 488, 490, 491, 492, 497, 498
dil felsefesi 25, 477, 478, 480 482, 484, 486, 487, 488, 490, 492
dil idealizmi 481, 482, 488, 497
dil pozitivizmi 481, 482, 483, 496
diyalektik 103, 104, 117, 130
diyalektik materyalizm 104, 226, 242
doğa felsefesi 15, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 248, 250, 251
dogmatizm 18, 20, 94, 176
doğabilimi 43, 70, 113, 120, 201, 219, 220, 222, 224, 228, 387, 420, 57
doğal hukuk 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 420, 451, 452, 453
duyumculuk (bkz: sensüalizm)

- E -

eksperimentalizm 18, 25, 49, 74

ekzistensiyalizm (bkz: varoluşçuluk)
eleştirelcilik 18, 20
empirizm 16, 18, 50, 97, 113, 145, 156, 176, 181, 209, 250, 273, 274, 386, 429, 478
enstrümentalizm (bkz: araççılık)
epistemoloji (bkz: bilgi kuramı)
erek, ereklilik 204, 243, 244, 364, 365
estetik 25, 361, 362, 364, 373, 374, 376, 381, 382, 393, 394, 395
eşitlik 448, 451, 452, 453, 454, 459, 460, 466, 468, 469, 470, 471, 472
etik 311, 313, 314, 318, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 344, 351, 366, 369, 430
evrimcilik 241, 242

- F -

felsefe (genel) 11, 12, 17, 19, 20, 22
felsefe tarihi 12, 13, 14, 16
felsefi antropoloji 24, 143, 173, 176, 185, 387, 420
formel mantık 31, 32, 45, 49, 61
fiziksel gerçeklik 25, 48, 161, 166, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 263, 264, 287
fenomenoloji 18, 20, 21, 96, 109, 122, 156, 160, 172, 223, 230, 241
formalist etik (Kant) 321, 322, 326, 345, 352, 353, 355, 356, 359

- G -

Geleneksel mantık 33, 35
gerçekçilik (bkz: realizm)
görecilik (bkz: relativizm) 313, 315, 318, 396, 399, 407, 498, 499
gözlem dili 290, 292, 293, 294, 295
güzel, güzellik 361, 363, 365, 366, 367, 373, 375, 376, 380, 391

- H -

hazcılık (bkz: hedonizm) 323, 324, 340, 344
hedonizm (bkz: hazcılık)
hermeneutik 21, 25, 160, 162, 211, 212, 216, 378, 390, 392, 420
hukuk 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 451, 452, 453, 454, 458, 459, 462, 466
hukuk felsefesi 399, 436, 438, 440, 442, 444, 451, 452, 453, 454, 462

- İ -

idealizm 16, 18, 21, 115, 156, 204, 205, 206, 207, 368, 369, 404, 481, 483
ikincil nitelikler 96, 274, 275, 276
ilke (ontolojide) 97, 98, 99, 100, 101, 133
ilke felsefe (bkz: metafizik) 23, 93, 129, 32, 139, 159, 169
ilk ilke (ontolojide) 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 112, 129
indüksiyon (bkz: tümgevarım) sorunu 295, 296, 297, 298, 299
intellekt (bkz: anlık, zihin)
istenç özgürlüğü 317, 318, 319, 400, 402
işlemselcilik (bkz operasyonalizm) 21, 77, 157, 175
iyi (en yüksek iyi) 314, 315, 316, 344, 402

- K -

kalkül 51, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81
kategori (ontolojide) 95, 110, 111, 146, 147, 264
kavram kurma 218, 222, 257, 258, 259, 260, 279, 281, 282, 283, 284
klasik mantık 24, 35, 39, 41, 45, 79
konvensiyonalizm (bkz: uzlaşımcılık)
koşulsuz koşul (bkz: ilk ilke)
kuantum fiziği 268, 269, 270
kuram dili 290, 292, 293, 294, 295

kuşkuculuk (bkz: septisizm, şüphecilik)
kültür 14, 16, 430, 431, 432, 433, 434, 453, 436

- L -

liberalizm 18, 444, 446, 448, 450, 458, 462, 464, 470, 471
lingüistik (bkz: dilbilim)
logisizm (bkz: mantıksalcılık)
logos 14, 73, 179, 194, 195, 196, 197
lojistik (bkz: sembolik mantık)
mantık (bkz: formel mantık, sembolik mantık, geleneksel mantık, lojistik)
mantıkçı empirizm (bkz: pozitivizm) 50, 175, 224, 338, 339, 481, 483, 484, 485
mantık sistemi 34, 37, 44, 45, 47, 48, 49, 55, 497, 498
mantıksal yasa 60, 61, 66, 67, 75, 172
mantıksalcılık (bkz: logisizm) 301, 302, 303, 304
Marksizm 19, 211, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 459, 460, 461
Megara-Stoa mantığı 62, 53, 420, 421, 422
meta dil (bkz: üst dil) 185, 483, 484
meta kuram 21, 33, 45, 46, 47, 48, 484
metafizik 16, 33, 93, 129, 130, 131, 139, 142, 159, 173, 342, 374, 432, 495, 498
meta matematik 304, 305, 306, 307
mistisizm 26, 118, 177
moral (bkz: ahlâk)
mutlulukçuluk 26, 341, 344, 345, 347

- N -

nedensellik 105, 107, 117, 235, 226, 235, 236, 237, 270, 271
nedensellik yasası 98, 103, 104, 105, 106, 107, 115, 117, 235, 237

neopozitivizm 157, 160, 165, 166, 318, 332, 333, 350, 353, 354, 482

- O -

olan-olması gereken (bkz: olgu yargısı-değer yargısı) 326, 328, 461, 462, 469, 470
ontoloji 24, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 118, 123, 124, 133, 142, 159, 178, 249, 250, 436, 493
operasyonalizm (bkz: işlemselcilik)
otonomi 332, 342, 344, 348, 351, 354
oyun (sanatta) 365, 366, 377, 378, 379, 380

- Ö -

özdeşlik 24, 99, 100, 115, 123, 174
özgürlük 206, 328, 329, 330, 446, 447, 448, 451, 457, 467, 468, 469, 470, 471, 472

- P -

personalizm 18, 209
pozitivizm (bkz: mantıkçı empirizm, neopozitivizm, mantıkçı pozitivizm) 18, 62, 172, 207, 231, 252, 253, 403, 432, 481, 482
pozitif hukuk 399, 402, 404, 408, 409, 450, 451, 453, 464
pragmatizm 18, 21, 157, 174, 326
psikolojizm (etikte) 327, 378, 379
psikolojizm (mantıkta) 56, 57, 58

- R -

rasyonalizm (bkz: akılcılık) 16, 94, 144, 145, 156, 176, 186, 201, 202, 223, 250, 252, 253, 273, 274, 404
realizm (bkz: gerçekçilik) 18, 113, 154, 159, 165, 230, 231, 235

relativizm (bkz: görecilik)

- S -

sanat 362, 364, 366, 368, 374, 376, 385, 386, 388
semantik 46, 47, 185, 207, 374
sembolik mantık 24, 55, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 84, 85, 86, 87
sensüalizm (bkz: duyumculluk) 16, 18, 156
sentaks 46, 47, 177
sentaktik sistem (bkz: kalkül)
sezgicilik (matematiksel) 304, 305, 306, 307
septisizm (bkz: kuşkuculuk, şüphecilik) 18, 154, 171, 194
sillogizm (bkz: tasım, kıyas)
siyaset felsefesi 445, 446, 449, 450, 452, 453, 461, 464, 467, 470, 471
siyaset teorisi 445, 446, 447, 448, 449, 452, 467
sofist, sofistler 194, 195, 199, 398, 399
spritüalizm (bkz: tinselcilik)
stoacılık 48, 131, 172, 342, 345

- Ş -

şüphecilik (bkz: kuşkuculuk, septisizm)

- T -

tanım 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286
tarih, 148, 205, 206, 211, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 425, 430, 436, 497
tarih felsefesi 25, 431, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 523, 427, 429, 433, 434, 435, 436, 437
tarihsellik 11, 109, 211, 366, 367, 414, 415, 417, 493
tasım (bkz: kıyas, sillogizm) 31, 63, 54, 65, 66, 68, 69, 70, 79, 80, 89
telos (bkz: erek)
teoloji 16, 26, 70, 95, 129, 134, 337, 432, 436, 437

tin 16, 108, 115, 126, 141, 199, 210, 368, 376, 377, 384, 424, 425, 426, 427, 428, 433, 495, 496, 497
tin bilimleri 21, 160, 162, 173
tin felsefesi 360, 361, 367
tinselcilik 18, 108, 145, 432
toplum felsefesi 445, 446, 447, 448
töz 99, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 129, 140, 158, 202, 233, 234
transendental felsefe (Kant) 94, 123, 176
tümdengelim (bkz: indüksiyon)

- U -

utilitarizm (bkz: yararcılık)
uzay 118, 119, 120, 121, 122, 125, 234, 235
uzlaşımcılık (bkz: konvensiyonalizm) 18, 234, 462

- Ü -

üçüncü halin olmazlığı 24, 39, 90, 99, 102
üst dil (bkz: meta dil)

- V -

varlık (ontolojide) 93, 94, 97, 99, 101, 114, 115, 133, 134, 137, 140, 149
varoluş (ontolojide) 108, 109, 161
varoluşçuluk (bkz: ekzistensiyalizm) 18, 104, 210, 321, 331, 341, 409, 410
vicdan 346, 347, 348, 350, 354
vitalizm (bkz: canlıcılık) 18, 108, 240

- Y -

yapı (dilde) 485, 486

yapı (sanatta) 389, 390, 391
yapısalcılık (bkz: strüktüralizm) 17, 484, 485, 487, 489, 490, 491, 492, 493
yararcılık (bkz: utilitarizm) 324, 325, 326, 327, 344, 345, 346
yeni Kantçılık 19, 21, 97, 208, 225
yeni Platonculuk (plotinos) 14, 19
yeterli sebep ilkesi 24, 104, 105

- Z -

zaman 118, 119, 120, 121, 122, 234, 235
zihin (bkz: anlık, intellekt)