

HİLMİ YAVUZ

FELSEFE ÜZERİNE



Hilmi YAVUZ

FELSEFE ÜZERİNE

BAGLAM YAYINLARI

İstanbul — 1987

Bağlam Yayınları/3
Hilmi Yavuz - Düzyazılar/3

Dizgi	Eslek Matbaası/511 75 37
Baskı	Gümüş Basımevi/512 81 93
Cilt	Gökhan Mücellithanesi/520 34 51
Kapak resim	Cem Künükbek

«'Felsefe' sözcüğü, beş harflidir. Bunun çoğunu da 'sefeh' oluşturur. 'Eks~~e~~r için hükm-i kü'l vardır' kuralına göre, felsefe de bütünüyle sefâhatten ibaret sayılır.»

M o l l a C â m i

SUNUŞ

'Felsefe Üzerine' benim son onbeş yılda yazdığım felsefeye ilişkin yazılarımdan oluşuyor. Okurun da kolayca görebileceği gibi, bu yazılar, felsefe konularında Hegel'den Wittgenstein'e; Bilim felsefesinden felsefi antropolojiye kadar geniş bir sorunsallar alanını kuşatmayı deniyor. Bu kuşkusuz, benim felsefeyi alımlama biçimimle ilgili: Felsefeyi, kuşatıcı bir üst-sorunsal olarak düşünüyorum çünkü.

Bundan önce yayımlanan iki kitabımda (**'Kültür Üzerine, 'Yazın Üzerine'**) olduğu gibi, **Felsefe Üzerine'nin** yayımlanması için beni sürekli özendiren Bağlam Yayınları'na, yazıların derlenmesi, gözden geçirilmesi ve yeniden yazılması sırasında yardımlarını esirgemeyen Yücel Demirel'e yürekten teşekkür ediyorum.

Ayaspaşa, 14 Mart, 1987
Hilmi Yavuz

Felsefe ve Kuramlar

KURAM - DİL BAĞINTISI ÜZERİNE BİR DENEME

I

Bu yazı Kuram ve Dil arasında bir bağıntıdan sözedilebileceğini, Kuram'ın bir Dil gibi yapılandığını temellendirmeyi amaçlıyor. Kuşkusuz, sorunun bir de öteki-yüzü var: Felsefe ve Söz bağıntısı. Bu yazı, sorunun bu yanma girmiyor.

Kuram'ın bir Dil gibi yapılandığını temellendirebilmek için Kuram'ın ve Dil'in Gerçekliği belirtmediklerini kanıtlamak gerekiyor. Bu da, Kuram'ın ve Dil'in bir ontoloji içermediklerinin gösterilmesine bağlı. Buysa,

(i) Dilsel ve Kuramsal önermelerin doğruluklarının, kural ve uzlaşımlara dayalı bir gramerle bağlı olduğunu; ve

(ii) Dil'de ve Kuram'da çelişmeden sözedilemeyeceğini içeriyor.

Kuram'ın bir ontoloji içermediğini gösterebilmek için de Epistemolojik Süreklilik (ve kopukluk), Ontolojik Süreklilik (ve Kopukluk) kavramlarından yola çıkılıyor.

Epistemolojik Süreklilik,

(1) «Dünyaya ilişkin bilgiler Kuramlardan bağımsız yollardan elde edilir», önermesini içerir.

Ontolojik Süreklilik ise,

(2) «Kuramlardan bağımsız sürekli ve gerçek bir dünya vardır», önermesini içeriyor. Şimdi (1) ile (2) arasındaki ilişkiye bakalım : (1)'le (2)'yi, bir çelişmeye düşmeden, birlikte-evetleyebiliriz. Öte yandan, (2) ile, (1)'in değillemesi (negation) olan

(3) «Dünyaya ilişkin bilgiler Kuramlardan bağımsız yollardan elde edilmez» ('Epistemolojik Kopukluk') önermesini de, bir çelişmeye düşmeden, birlikte-evetleyebilmek olası. Öyleyse şöyle diyebiliriz : Ontolojik Süreklilik, ne Epistemolojik Süreklilik'le ne de Epistemolojik Kopukluk'la çelişir. Bu, Ontolojik Sürekliliğin Epistemolojik Süreklilik ya da Epistemolojik Kopukluk karşısında tavrının bağlanımsız (non-committal) olduğunu gösterir.

Şimdi de Ontolojik Süreksizliğin konumunu irdeleyelim. Ontolojik Süreksizlik,

(4) «Kuramlardan bağımsız sürekli ve gerçek bir dünya yoktur» önermesini içerir. Bu önerme ile (1) ve (3) arasındaki ilişkilere bakalım : (4)'le (3)'ü, bir çelişmeye düşmeden, birlikte-evetleyebiliriz; ama (4)'le (1)'i, bir çelişmeye düşmeden, birlikte-evetleyemeyiz.

Öyleyse şöyle diyebiliriz : Ontolojik Kopuk-

luk, Ontolojik Süreklilik gibi Epistemolojik Süreklilik ya da Epistemolojik Kopukluk'a karşı bağılanımsız değildir.

Öte yandan, Ontolojik Kopukluk,

(5) «Ne kadar Kuram varsa, o kadar dünya vardır»,

önermesini içerir.

Bu durumda iki sorunsalla karşı karşıyayız: Bir yanda, Kuramlardan bağımsız gerçek ve sürekli bir Dünya'nın varlığını koyutlayan, ama Epistemolojik Süreklilik ve Epistemolojik Kopukluka karşı bağılanımsız bir sorunsal;

Öte yanda, Epistemolojik Kopukluk'la birlikte-evetlenen, ama Epistemolojik Süreklilik'le çelişmeye düşen bir sorunsal.

Oysa bu, sorunu yanlış bir ikilik (duality) içinde görmektir. Kuramın bir ontolojiyi zorunlu olarak içermediği gösterilebilirse, (5)'inci önerme geçerliliğini yitirecek ve Epistemolojik Kopukluk'un bir ontolojiyle birlikte-evetlenmesine gerek kalmayacaktır.

Bunu göstermek için de Felsefi Realizmin tutumalarının sorgulanması gerekiyor. Felsefi Realizm, özellikle matematik önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen ideal nesneler (Formlar) olduğunu, bunların empirik-olmayan bir alanda bulunduklarını savunur. Matematik önermelerin anlamları, onlara tekabül eden (correspond) matematik olgularla açıklanır.¹ Bu, genellikle 'Platonculuk' diye adlandırılan bir yaklaşımdır.

Felsefi Realist yaklaşımı, matematikle sınırlı

saymayan, bilim alanında da geçerli olduğunu savunanlar da var. Bunlara göre, matematik alanında olduğu gibi, Bilimsel bilgi alanında da, bilgi içeren önermeleri doğru ya da yanlış kılan, bu önermelerin empirik-olmayan bilim nesnelerine ilişkinlikleridir. Bu tür Realizmin bugün en önemli temsilcisi, kuşkusuz, Roy Bhaskar'dır. Bhaskar, bilim nesnelerinin zihinden bağımsız (intransitive) ve yapılanmış (kendilerini görünüştü ortaya koymayan) nesneler olduğunu söylüyor.² Öyleyse, bilimsel bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı, ona tekabül eden bilimsel olguyla açıklanacaktır.

Oysa matematikte olsun, bilimde olsun Bhaskar'ın deyişiyle intransitive nesnelerden kurulan bir ontoloji koyutlamaya gerek yoktur. Burada soru şu oluyor: Böyle bir ontolojik alana gerek yoksa, matematikte ve bilimde önermelerimizi nasıl temellendireceğiz? Bu sorunun yanıtını Konstrüktivizm veriyor: Matematik önermelerin (ve bilim önermelerinin) zihinden bağımsız (intransitive) nesnelere tekabül edip etmedikleriyle değil, kural ve uzlaşımlara uygun olup olmadıklarıyla temellendirilmesi gerekiyor. Görülüyor ki, Konstrüktivizm, bilimin ve matematiğin temellendirilmesi için bir ontoloji içermiyor. Richardson'ın belirttiği gibi, Wittgenstein, matematiği, Brouwer'in yolundan giderek bu doğrultuda temellendirmektedir.³ Matematik için olsun, bilim için olsun, bir ontolojinin koyutlanmasına gerek kalmayınca, Kuramların betimleyici olmaları da gerekmez, -tıpkı bir Dil gibi!

Dil'in betimleyici olmadığını Winch'ten öğreniyoruz. Yukarıda Kuram'dan söz ederken Ontolojik Kopukluk'un,

(5) «Ne kadar Kuram varsa, o kadar dünya vardır» önermesini içerdiğini söylemiş, bu önermeyi kanıtımızın dışında bırakmak için de Konst-rüktivist yöntemi yeğlemiştik. Şimdi de, Dil'e ilişkin eşyapılı bir önermeyi (buna, 'Sapir-Whorf önermesi' diyoruz) alalım

(5') «Ne kadar Dil varsa, o kadar dünya vardır.»
Bu önerme,

(6) «Farklı diller, farklı gerçeklikleri betimlerler», önermesini içerir. Oysa Winch,⁴

(7) «Farklı diller, aynı gerçekliği betimleme doğrultusunda farklı yaklaşımlar olarak düşünülemez»⁵

gibi doğru bir önermeden, Trigg'in yaptığı gibi,⁶

(5')'nün çıkarılamıyacağını belirtiyor. Winch'e göre, «Dil gerçekliği betimlemez; aslında hiçbir şeyi betimlemez»; betimleyenler, o Dili konuşan-lar'dır. Saussure'ün ayrımı bağlamında düşünülürse, Winch'in sözlerini «Dil betimlemez, Söz betimler», diye yeniden yazabiliriz.

Dil'in gerçekliği betimlemediği nasıl gösterilecek? Winch⁷ şu yolu izliyor :

(A) «Ahmet, Ali'nin acı çektiğine inanıyor»,
ve

(B) «Mehmet, Ali'nin acı çektiğine inanmıyor», önermelerini alalım. Aynı dil, gerçekliğe ilişkin farklı inançları betimliyor gibi görünüyor. Öte yandan, Ahmet'le Mehmet'in aynı dili konuştuklarını varsayıyoruz; dolayısıyla, 'acı' sözcüğünden aynı şeyi anlıyorlar; öyleyse, gerçekliğe ilişkin bir inancı da paylaşıyorlar: 'acı' diye bir duygunun olduğu inancını! Başka türlü söylersek :

(C) «Ahmet 'acı diye bir şey varsa, betimlemesi X'dir' diye düşünüyor (inanıyor)», önermesi ile,

(D) «Mehmet 'acı diye bir şey varsa, betimlemesi X'dir' diye düşünüyor (inanıyor)» önermesi, gerçekliğe ilişkin aynı inancı betimliyorlar. Öyleyse (A) ve (B) önermeleri bağlamında, gerçekliğe ilişkin farklı inançlar; (C) ve (D) önermeleri bağlamında ise gerçekliğe ilişkin aynı inanç betimleniyor. İşte çelişme! Öyleyse, **Reductio Ad Absurdum** yoluyla,

«Dil, gerçekliği betimler» önermesi yanlıştır. Bu önerme yanlırsa, (6) da yanlıştır; (6) yanlırsa (5') de yanlıştır. Çünkü betimleme (A) ve (B) önermelerinde yapılmaktadır, bu da Dil düzlemi değil, Söz düzlemidir. Winch, bu yargıyı şöyle özetliyor: «Dil'in grameri, gerçekliğin doğasına ilişkin bir kuram olamaz.»

III

Dil'le Kuram arasında, çelişme bağlamında da bir eşyapılılık görüyoruz. Winch, çelişmenin Dil düzleminde değil, Konuşan (Söz) düzleminde

ortaya çıktığını kanıtlamıştı -Dil gerçekliği betimlemiyordu çünkü! İmdi, çelişmenin Kuram düzleminde de ortaya çıkmadığını kanıtlayabilir miyiz?

Kojève, Hegel'in bunu gösterdiği düşüncesindedir.⁸ «Hegel,» diyor Kojève, «Fenomenoloji'de, bilimsel düşüncenin kendi hakikatine ulaşamayacağına belirtir. Terimin gerçek anlamıyla bir bilimsel hakikat yoktur.» Vulgar Bilim'in, Hegel'e göre, somut gerçekle değil, soyutlamalarla ilgisi vardır. Vulgar Bilimde somut gerçek, düşünceden bağımsızdır. (Burada, Bhaskar'ı anımsamamak elde değil. Hegel, *avant la lettre*, Bhaskar'ı eleştirir gibidir!) Oysa böyle bir özerk Gerçek (Platon'un Form'ları, Kant'ın *Ding an Sich*'i) yoktur. Vulgar Bilim bu (olmayan) özerk Gerçek'le uğraşmakta, somut gerçekle uğraşmamaktadır.

Kojève, Hegel'de bilimin böyle yorumlanmasının, daha sonraki bilimsel verilerle de doğrulandığına dikkati çekiyor. Kojève'e göre, Quanta Fiziği'nde bu problem, Heisenberg'in Belirlenimsizlik Bağlantıları'yla dilegelir. Bu bağlantıların Fizik deneyimin yetkin olmadığını gösterir; çünkü 'bu, 'Reel Fizik'in (Kojève, burada, somut gerçekliği kastediyor) tam ve upuygun bir betimlemesini veremez. Öte yandan, bu bağlantılar Niels Bohr'un formüle ettiği ünlü *Notions Complementaires* ilkesini de gündeme getirir. Bunun anlamı şudur : Gerçek'in, fizik (sözel) betimlemeleri, zorunlu olarak çelişmeler içerir : Reel Fizik, eşzamanlı olarak bütün uzamı dolduran dalga ve bir noktada lokalize olmuş korpüsküldür. Kuram, matematik formülasyonlarla bu çelişmeyi (Hegel'in

terimleriyle söylersek, 'Reel Fizik'teki bu çelişmeyi) ortadan kaldırmaktadır. Bu da Fiziğin (Yine Hegel'in terimleriyle söylersek, 'Vulgar Bilim'in) somut gerçeği ele almadığını, dolayısıyla da, onu betimlemediğini kanıtlar.

(1) John T. E. Richardson, **The Grammar of Justification**, Sussex University Press, Sussex 1976, s. 35.

(2) Roy Bhaskar, **A Realist Theory of Science**, Leeds Books, Leeds, 1975, s. 31.

(3) Kuşkusuz, Wittgenstein'in 'Temellendirme' teriminin bu bağlamda bize yanlış bir izlenim vereceği konusundaki düşüncelerini bilmez değilim. (F. Waismann, **Introduction to Mathematical Thinking**, Hafner, New York, 1951, s. 121 - 122)

(4) Peter Winch, **Understanding a Primitive Society, Ethics and Action**'da, Routledge and Kegan Paul, 1972.

(5) Roy Bhaskar ise, farklı kuramların aynı gerçekliği betimleme doğrultusunda, farklı yaklaşımlar olarak düşünüleceği görüşündedir (David-Hillel Ruben, **Marxism and Materialism**, The Harvester Press, Sussex, 1979, s. 100).

(6) Roger Trigg, **Reason and Commitment**, Cambridge University Press, 1973, s. 15

(7) Peter Winch, Language, Belief and Relativism, **Contemporary British Philosophy**'de (ed. H.D. Lewis), George Allen and Unwin, Londra, 1976, s. 325.

(8) Alexandre Kojève, **Introduction à la Lecture de Hegel**, Gallimard, Paris, 1947, s. 454.

MARX ve SAUSSURE

Nusret Hızır'ın anısına, saygıyla

György Lukacs, çağdaş yazın'ın sorunlarını irdelerken, yazar'ın dil'e karşı tavrını da açım-lamak gereğini duyuyor. Kuşkusuz, yazınsal yapıtın dili, yazarın dünyagörüşünden bağımsız olarak ele alınamaz. Dünyagörüşüyse, yazarın insanın ve nesnelerin gerçekliğine ilişkin felsefi fikirleri üzerinde temellenir. Lukacs, burjuva dünyagörüşünde, öznel gerçeklik ile nesnel gerçeklik arasındaki etkileşim bağıntısının koptuğunu; öznel gerçeklik ile nesnel gerçekliğin kendi başlarına buyruk, birbirlerini dıştalayan gerçeklik alanları olarak ortaya çıktığını söyler¹. Gerçekliğin felsefi düzlemde 'bölünme'sinin, yazın düzlemindeki belirlenimi ise, ya içselleşmiş bir bilinç akımıyla betimlenen öznel gerçekliğin (örneğin, Joyce); ya da insanla (özneyle) bağıntısını koparmış özerk bir nesneler evreninin betimlediği nesnel gerçekliğin (örneğin, Robbe - Grillet ve 'Yeni Romancılar') yazınsallaştırılmasıdır. Lukacs, bireyin içsel (öznel) yaşamı ile çevresi (nesnel evren) arasındaki bağıntının koparıldığı, burjuva sanatının tek yanlı, eksik ve yaşamın iç ve dış gerçeklik arasındaki etkileşimine dayalı

bütünsel anlamının yitirilmesine yolaçtığı düşünce-
süncesinde.

Bu anlam yitiminin dilsel düzlemde nasıl ger-
çekleştiği de, Lukacs'ın üzerinde durduğu bir so-
run. Öznel ve nesnel gerçeklik arasındaki etkile-
şimin yokolduğu, nesnel ve öznel gerçekliğin bir-
birinden bağımsız gerçeklik alanları olarak temel-
lendirildiği bir tavır, dilde sözcükle tümcenin
(phrase) im'e indirgenmesi biçiminde ortaya çı-
kıyor. Sözcük ve tümce'nin im'e indirgenmesi ise,
Lukacs'a göre, dil'de çokanlamlılığın yokolması
demektir. Çokanlamlılık, diyor Lukacs, bireysel
dil'de (söz), özne (insan) ile onu kuşatan nesnel
dünyanın 'yoğun ve sürekli olarak yeniden kuru-
lan tüketilemezliği'ni içerir. Söz'de sözcük ve tüm-
cenin im'e indirgenmesi, özne ile nesne arasında-
ki bağıntıların durallaşmasının göstergesi. «Oy-
sa bu bağıntılar», diyor Lukacs, «yaşam deneyle-
ri bağlamında, yalınkat ve basit anlatımların bile,
içkin olarak, yeni duygular ve düşünceleri dile-
getirebilmesi anlamına gelir»².

Lukacs'ın bu saptayımının içerdiği sorun şu:
sözcüklerin ve tümcelerin im'e indirgenmesi, gün-
lük söylemin içinde gerçekleşen bir indirgeme de-
ğil, zihinsel ve kuramsal indirgemedir. Sorunun
özünü kavrayabilmek için de bu kuramsal indir-
gemenin (buna, Lefèbvre ile birlikte 'semantik
indirgeme' de diyebiliriz) hangi koşullarda ger-
çekleştiğini irdelemek gerekecektir. Bu araştır-
manın amacı, dili bir im'ler sistemi olarak temel-
lendiren ('semantik indirgeme') Saussure ile,
Marx'ın kapitalist üretim tarzı çözümlemesi ara-
sındaki yapısal (formel) bağıntıları ortaya koy-

maktır. Araştırmamız, bu iki sistem arasında: a) bakışım (simetri); b) işlevdeşlik (homoloji) gibi eşzamanlı bağıntıları olduğu kadar, Saussure'ün sisteminin kapitalist üretim tarzının içinden belirlenebileceğini; dolayısıyla da bu sistemin kapitalist üretim tarzının ardzamanlı olarak belirlediği bir sistem olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Bunun için, 'kullanım-değeri'/'değişimdeğeri' sorunsalından yola çıkacağız, Marx, kapitalist üretim tarzının başat olmasının değişim-değeri'nin kullanım-değerine başat olması demek olduğunu belirtir. Bir metanın kullanım-değeri, onun yararlılığında, belirli bir gereksemeyi karşılamasındadır. Bu yüzden kullanım-değeri, metanın nitel özellikleriyle belirlenir. «Metanın bu özelliği», diyor Marx, «o metanın yararlı niteliklerinden yararlanmak için gerekli olan emek miktarına bağımlı değildir»³. Oysa değişim-değeri, metanın değiştirilebilmesi için gerekli olan özellikleriyle belirlenir. Değiştirilebilirlik ise, bir eşitliği zorunlu kılar: Eşitlik de nitel değil, nicel (kantitatif) bir bağıntıdır: «Kullanım-değeri olarak metalar», der Marx, «herşeyden önce, birbirinden farklı niteliklerdir; ama değişim-değerleri olarak, sadece farklı niceliklerdir»⁴.

Kapitalist üretim tarzının başat olmasıyla birlikte değişim-değerinin ağır basması, onun nicel özellikleriyle kavranmaya başlamasını belirler. «Bu da,» diyor Marx, «değişim-değerinin, içerisinde metaların değerinin kendisini gösterebildiği ya da ifade edebildiği tek formu olduğu» anlamına gelir. Bir başka deyişle, kapitalist üretim

tarzında nesnelerin kullanım-değerlerini belirleyen somut ve nitel özellikler 'paranteze alınır.' Henri Lefèbvre, bu 'paranteze alma' işleminin bir 'indirgeme' olduğunu söyledikten sonra şöyle diyor: «Bu davranış ile, bilincin içeriğinin bir bölümünü parantez içine alan fenomenolojik indirgeme (Husserl) ile, söz'ü dil'den ayıran semantik indirgeme (Saussure) arasında yakınlık bulabiliriz. Ama şu önemli farkı unutmamak koşuluyla: Marx, bu indirgemenin praksisin kendi içinde gerçekleştiğini belirtir. Demek ki bu zihinsel bir işlem değil, gerçek bir diyalektik süreçtir»⁵.

Şimdi, dil'in yapısı üzerinde duralım. Saussure, dil'in bir öz değil, bir form olarak tanımlanan bir im'ler sistemi olduğunu belirtir⁶. Dilyetisinin toplumsal yanısıdır dil; söz ise, dilyetisinin bireyin istemsel ve zihinsel edimleriyle belirlenen bireysel yanı. Dil ile söz, bir soyutlamayla ayrılabilir birbirinden. Bu soyutlamadan sonra da, bir bilgi nesnesi olarak dil, söz'ün birimi olan sözcüğün değil, dilin birimi olan im'in incelenmesiyle temellenir.

Dil'de sözcüklerin im'e indirgenmesi, sözcüklerin söz'e ilişkin özelliklerinin paranteze alınması demektir. Bu da, metanın değişim-değerine indirgenmesine (kullanım-değerine ilişkin özelliklerinin 'paranteze alınması'na) tekabül eder. Lefèbvre'in, tarihsel bakımdan değişim-değerinin, yani bir 'form' olarak metanın ortaya çıkışının, dil'in de bir 'form' olarak bilincine varılmasını sağladığından söz etmesi⁷, sanırım, bundan dolayıdır. Metanın değişim-değeri olarak kavranması

(bir 'form' olarak meta), dilin de bir im'ler sistemi olarak ortaya çıkışını (bir 'form' olarak dil) belirlemiştir. Hemen açıklamalı: praksisin içinde gerçekleşen meta-form'un, zihnin içinde gerçekleşen dil-form'u belirlemesi, doğrudan değil, dolayimli bir belirlemedir. Bir 'form-olarak-meta' ile bir 'form-olarak-dil' arasındaki bağıntıları ortaya koyabilirsek, Saussure'ün sisteminin, kapitalist üretim tarzında metaların değişimini ortaya koyan yapı ile dolayimli olarak nasıl belirlendiğini de açıklığa kavuşturabiliriz.

Dil-form ile meta-form arasındaki kavramsal ve yapısal bağıntıları irdelemeye geçebiliriz artık. Bu irdeleme bize, bu iki soyut belirlenimin işlevdeş (**homolog**) yapılarda gerçekleştiğini gösterecektir. Marx'ın değişim sistemi ile Saussure'ün dil sistemi arasındaki bu işlevdeşlik, iki sistemin formel yapılarına ilişkin bir bağıntıdır. İrdelememiz, Saussure'ün dil sisteminin, Marx'ın değişim sisteminin bir 'diyalektik imajı' olduğunu gösterecektir ('Diyalektik imaj' terimini, gerçek toplumsal sürecin zihinsel bir 'görüntüsü' olarak tanımlıyoruz)⁸.

Marx'ın değişim sistemi, kapitalist üretim tarzında özgül bir yapı gösterir. Meta, kullanım-değerini oluşturan somut ve nitel özelliklerinden soyutlanır, emek-gücü ile ücret arasındaki eşitlik bağıntısına indirgenir ('Diyalektik İndirgeme'). Meta-form'un soyut bir belirlenim oluşunun özü budur. Emek-gücü'yle ücret arasındaki eşitlik bağıntısı ise, metanın değişim-değerini oluşturan nicel ve genel özelliklerine dayanır. Bu durumda metanın öznel gereksinimleri karşılayan somut

yararlılığı (kullanım-değeri) paranteze alınmıştır?

Kullanım-değeri kavramının, Marx'ın sisteminde büyük önemi var: Doğa, somut emekle dönüştürülerek insansal kılınır. İnsansallaşma ise, doğal olanın kullanım-değeri kazanması anlamına geliyor. Doğada, kendini emeğiyle dışsallaştıran (*exteriorisation*) insan, bu dışsallaştırmayı kullanım-değeri ile gerçekleştirir. Kullanım-değeri, doğanın insansallaşması, yani doğa'nın insanın bir ifadesi olabilmesinin önkoşuludur. Dışsallaştırılan emeğin ('insanın özü' budur Marx'a göre) kapitalist toplumda meta formu'nu alması, yani değişim ilişkisi içine girebilmesi için, «her türden yararlı bireysel emeğin karşılıklı olarak değişilebilmelerinin yerleşmiş bir toplumsal olgu olması ve bunun için de, her üreticinin özel yararlı emeğinin bütün ötekilerin yararlı emekleriyle eşit sayılması gerekir. En farklı türden emeklerin eşitlenmesi, ancak bunların eşitsizliklerinden soyutlanması ya da bunların ortak bir paydaya, yani insan emek-gücü harcaması ya da soyut insan emeğine indirgenmesi sonucu olabilir»¹⁰. Bu eşitlik, emek-gücü ile ücret arasında kurulan bir niceliktir. Marx'a göre «bu nicelikler üreticilerin iradeleri, öngörülleri ve davranışlarından bağımsız olarak durmadan değişir. Bunlar için kendi toplumsal faaliyetleri, nesnelerin faaliyetleri biçimini alır ve onlar nesneleri yöneteceğine, nesneler onları yönetir»¹¹: Kullanım-değeri ile ('somut emek') doğa insansallaşırken, değişim-değeri ile ('soyut emek') insan doğallaşır.

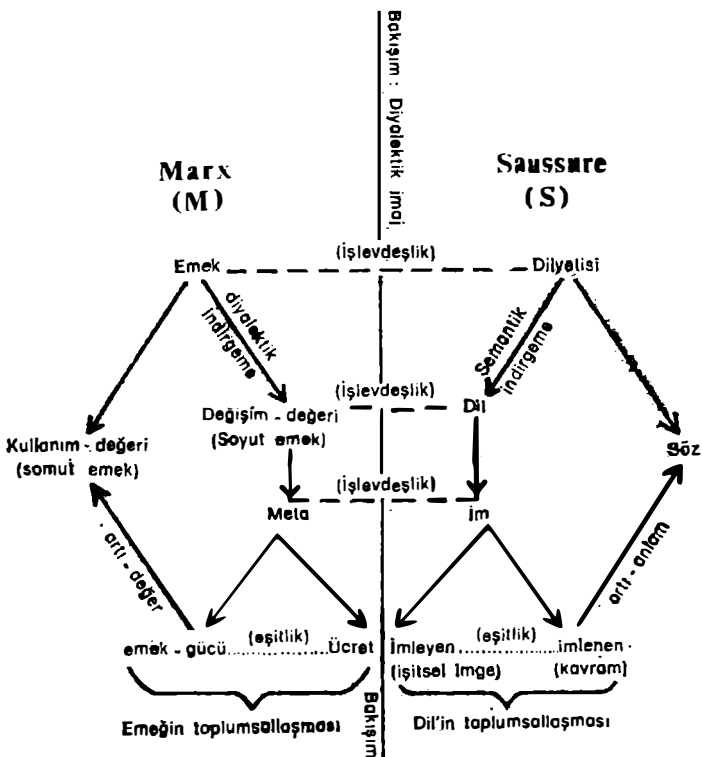
Öte yandan, değişim-değeri için üretim, insanın özü olan emeğin metalaşması demektir.

Marx, metalaşmış emeğin özgül konumuna dikkati çeker. Ona göre, kapitalist üretim tarzında iki süreç söz konusudur: (i) basit değişim süreci; ve (ii) emekle sermayenin dolaşım süreci. Basit değişim sürecinde, metanın kullanım-değerini satın alan tüketicinin bu değeri nasıl tükettiği ekonomipolitiği ilgilendirmezken, emekle sermayenin değişim sürecinde emeğin kullanım-değerini kapitalistin artı-değer olarak kendine maledişi (**appropriation**) büyük önem kazanır¹².

Saussure de dili temellendirirken, imden yola çıkar: İm, imleyen ('işitsel imge') ile imlenen'den ('kavram') oluşur. Saussure'ün sisteminde imleyenle imlenen arasındaki bağımtı, dil düzleminde bir eşitlik bağıntısına indirgenmiştir (Seman-tik indirgeme). Bu indirgeme, sözcüğün söz (bi-reysel dil) düzleminde öznel kullanımına ilişkin somut ve nitel özelliklerinden soyutlanması demektir. Sözcük, onu kullanan bireyin sözdağarından ve sözdiziminden soyutlanarak (söz'den soyutlanarak) im'e indirgenmiştir. İm, bu anlamda soyut ve kuramsal bir belirlenimdir Saussure'ün sisteminde. Oysa, söz düzleminde sözcük, kavram'a eklenmiş öznel kullanım özelliklerini de içerir. Sözcüğün, onu kullanan bireyin sözdağarı ve sözdizimi bağlamı içindeki bu özellikleri, de-yim yerindeyse, bir 'artı-anlam' (yananlam) alanı oluşturur.

Bu iki sistem, yapısal olarak, bağıntıları ortaya çıkaran bir çözümlemeyle okunursa, Marx'la Saussure'ün kurdukları yapıların öğeleri arasında birebir bir ilişki bulunduğu görülecektir. Yapı öğeleri arasındaki bu birebir ilişki, bağın-

tıların kurulmasında kendini gösterir. İki sistemin yapı öğeleri arasında işlevdeşlik bağıntıları (emek/dilyetisi; değişim - değeri/dil; meta/im; emek gücü/kavram; ücret/işitsel imge) vardır. Bu işlevdeşlik, Marx'ın sisteminde emek-gücünün kullanımdeğeri olarak belirlenen artı-değerle, Saussure'ün sisteminde kavram'ın bireysel kullanımının oluşturduğu artı-anlam arasında da görülür. (bkz. şema 1) Ayrıca iki sistem, birer bütün olarak bakışımıdır (bkz. şema 2).



I. Sistemler-arası

I a. Sistemler-arası
(Butun olarak)**Bakışım-Bağıntısı**

(S ve M bakışimli)

Belirlenim Bağintısı

Kap. Üretim tarzı : Belirleyen

Saussure sistemi Belirlenen

I b. Sistemler-arası
(Ögeler olarak)**İşlevdeşlik Bağintısı**

1) Basit ögeler arasında

- a) emek/dilyetisi
- b) değişim-değeri/dil
- c) emek-gücü/kavram
- d) ücret/ışıtsel-imge

2) Karmaşık ögeler arasında

İşıtsel-imge: kavram / ücret. emek-gücü

Eşitlik Bağintısı

(Saussure sistemi) ışıtsel imge: kavram

(Kap. Üretim tarzı) emek-gücü ücret

(Şema: 2)

Burada önemli bir nokta var: emek-gücünün kullanın-değeri olan artı-değer kapitalist tarafından mal edilirken, söz'de sözcüklerin imledikleri kavrama eklenen sözdağarı ve sözdizimi özellikleri, bireyin öznel kullanımında kalmaktadır. Öyleyse, bireyin kullandığı sözcük ve tümcelerle, bu sözcük ve tümcelerin sözdağarı ve sözdizimine ilişkin bireysel özellikleri arasında, Marx'çı terminolojiyle söylemek gerekirse, birey açısından bir 'gerçek kendine mal ediş' (appropriation réelle) ilişkisi vardır: sözcük, deyim yerindeyse, bireyin sözdağarı ve sözdiziminden 'kopmuş' değildir.

Burada önemli sorular şunlardır: söz, henüz bireyden 'kopmuş' değilse de, Marx ve Saussure sistemleri arasındaki yapısal bağıntılardan çıkarak artı-değerin kapitalist tarafından çekilip alınması (ekonomik sömürü) gibi, gelecekte de artı-anlamın çekilip alınmasından (dilsel sömürü) sözedilebilir mi? Söz, 'çekilip alınabilir' (mal edilebilir) mi? Bir başka deyişle, sözcük salt işitsel imge'yle kavram'dan oluşan im'e indirgenebilir mi? Dil düzleminde zihinsel soyutlama (Saussure'ün 'semantik indirgeme'si) söz'deki sözcük ve tümcelerin bireysel ve öznel kullanımına ilişkin özelliklerin yokolmasına da yolaçacak mıdır? Söz ile birey arasındaki dilsel 'gerçek kendine mal ediş' ortadan kaldırılabilecek midir? Saussure'e göre, söz'süz bir dil olanaksızdır¹³. Ama, örneğin giyim (Dil) ile giyinme (Söz) arasındaki ayrımın¹⁴ herkesin birörnek giyinmeye zorlandığı bir toplulukta da geçerli olduğunu öne sürebilir miyiz? Giyinme'den (söz) söz edilemeyen, herkesin birörnek giyindiği bir toplum olanaklı ise,

herkesin birörnek konuştuğu (sözcüğün im'e indirgendiği) bir topluluk da olanaklı değil midir?

Lukacs şöyle diyor: «Çağdaş yaşam, örgütlenme biçimleri, bilimi ve manipülasyon teknikleriyle, sözcüğü salt bir im'in mekanik basitliğine indirgemeye doğru acımasızca yol almaktadır. Oysa, günlük pratik dil, dinamizmini, salt bir im oluştundan değil, az ya da çok, ama kesinlikle sözdizimi ve sözdağarından alır: az, çünkü çokanlamlı oluşu nedeniyle imlemlenen nesnenin özüne ancak değinebilmektedir; çok, çünkü kesin olmayışı, tümü içeren somut bir karmaşığın somut özünü dilegetirmesine olanak sağlamaktadır»¹⁵.

Yazının başında da belirttik: Lukacs'a göre, söz'de çokanlamlılık, özneyle (insanla) onu kuşatan nesnel dünyanın tüketilemezliğini içerir. Söz'ün içinde yaratılan şirin çokanlamlılığı (tüketilemezliği), diyor Lukacs, bundan dolayıdır. İm'e indirgendikçe (ki Lukacs, Saussure'ün kuramsal indirgemesinin, pratikte de gerçekleşeceği kanısında olduğu izlenimini uyandırıyor)¹⁶, söz, dolaşısıyla da şiir yokolacaktır. Sartre da, şairin dilin imlemleyici karakterinden tedirgin olduğu kanısındadır. Bu tedirginliği duyan şairin önünde iki seçenek vardır: ya 'dil'in imlemleyiciliği, gereğinden fazla anlam yüklenmesinden dolayı zayıflayacak' (Rimbaud örneği), ya da, şair 'dili' açıklamayan gerçeklerden çekip alarak kendi başına var olan ve hiçbir şey imlemlemeyen bir yapı' durumuna (Mallarmé örneği) getirecektir¹⁷. Demek ki, sözcüklerin im'e indirgenmesinin söz'ü, dolaşısıyla da dilsel değil, sözsel olan şiiri, düzyazının

bir-anlamlılığına indirgeyecektir. Söz'ün **mal edilmesi** (temellük edilmesi), herkesin **birörnek** konuştuğu bir toplumla değil, ama işte böyle, yani şiirle düzyazı arasındaki ayrımın belirsizleşmesi (ya da ortadan kalkması ile) gerçekleşmiş olmaktadır.

(Bu yazı 1980'de, Prof. Nusret Hızır için yayımlanması tasarlanan, ama gerçekleşmeyen 'Armağan' için yazılmıştır.)

- (1) G. Lukacs, **Writer and Critic** (and other essays), Preface, Merlin Press, Londra, 1978, s. 11.
- (2) a.g.y.
- (3) K. Marx, **Kapital**, cilt, Sol Yayınları, (Çev: A. Bilgi), Ankara, 1978, s. 50
- (4) a.g.y., s. 52.
- (5) H. Lefèbvre, **Marx'ın Sosyoloji**, Öncü Yayınları; (Çev: S. Hilav), İstanbul, 1976, s. 107 (Bkz. 34 no. lu dipnot)
- (6) F. de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, C. 1, TDK Yayınları, Çev: Berke Vardar), Ankara, 1976, s. 35.
- (7) H. Lefèbvre, **ibid.**
- (8) R. Williams, **Marxism and Literature**, Oxford University Press., Londra, 1977, s. 105.

(9) J. Baudrillard, **Pour une Critique de L'Economie Politique du signe**, Gallimard, 1972'den aktaran Chevénement/Motchane, **Sosyalizm için Anahtar**, Bilgi Yayınevi, (Çev: H. Cangız), Ankara, 1975, s. 84-85. Baudrillard, kullanım-değerinin, 'bireysel isteklerin toplumsallaşmış ifadesi olmaktan çok, toplumsal bir yapı olan gereksemeler sisteminin bireyselleştirilmiş ifadesi' olduğu konusundadır. Baudrillard şöyle diyor: «kullanım-değeri, aritmetik anlamıyla nicel değilse de, daha şimdiden eşdeğerli bir niteliğe sahip olmuştur. İşe yarar değerler olarak bütün varlıklar kendi aralarında kıyaslanabilirler, zira bunların hepsi aynı bir işlevsel-ussal paydaya, aynı bir soyut belirlenmeye tâbl kılınmışlardır. Sadece özel ve kişisel anlamlı sembolik değişim yoluyla verilen mal kategorileri ya da nesneler (hibe, hediye) birbirleriyle tam anlamıyla kıyaslanamazlar. Oysa, bu kullanım-değeri (yararlılık), onu İnsanın bir ihtiyacının nesnenin yararlı bir özelliğiyle basit bir ilişkisi gibi görmek isteyen antropolojik yanılgının tersine, toplumsal bir ilişki niteliğindedir».

(10) K. Marx, a.g.y., s. 88.

(11) *Ibid.*, s. 90.

(12) K. Marx, **Grundrisse, Critique of Political Economy** (Rough Draft), translated by M. Nicolaus, Penguin Books, Londra, 1973, s. 266.

(13) R.Barthes. **Göstergebilim İlkeleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Çev: B. Vardar-M. Rifat), Ankara, 1979, s. 17.

(14) a.g.y., s. 18.

(15) G. Lukacs, *Ibid.*, s. 11.

(16) *Ibid.*, s. 12.

(17) I. Murdoch, **Sartre, Yazarlığı ve Felsefesi**, De yayınevi.. (Çev: S. Hilav), İstanbul, 1964, s. 44.

SARTRE ve FREUD

Bilinçdışının, psyche'yi açıklama doğrultusunda bir kuramın temeli olamayacağını, daha 1939'da *Esquisse d'une Théorie des Emotions*'da [bundan sonra *Esquisse* diye anılacak]* belirtmişti Sartre. Bilinç ve Bilinçdışı: Freud'cu 'psikanaliz kuramı', bu iki ayrı alandan bilinci edilgin olanla sınırlıyor, bilinçdışını ise bu edilginliğin imlediği kavramsal bir alan olarak kuruyordu. *Esquisse*'in diliyle söylersek: bilincin ediminin anlamı, edimin dışındaydı, ya da imlenen imleyen-den koparılmıştı. Sartre bu 'kompma'yı, Psikanaliz kuramının bilinç [imleyen] ile bilinçdışı'nı [imlenen], ayrılmış ontolojik düzlemlere koyması olarak anlıyor. Bilinç olgusu, diyor Sartre, neyi imliyorsa ona [imlenen'e], belirli bir olayın sonucu olan bir nesne bu olaya nasıl bağlanıyorsa öyle bağlanmıştır. Psikanaliz kuramında, bilinçle bilinçdışı arasındaki bağıntı, dışsal bir bağıntıdır. Öyleyse, nedensellik bağıntısıdır. Bu bağıntının doğası üzerinde durur Sartre. Örneğin, der, bir dağbaşında sönmüş bir ateşin küllerine raslasak, 'burada birileri ateş yakmış olmalı!' deriz. O birileri külde yoktur ama, küle bir nedensellik

(*) Köşeli ayraçlar, yazarın açıklama amacıyla eklemek gerektiğini duyduğu sözcük ya da tümceler; yuvarlak ayraçlar ise, metinde geçen sözcüklerin Fransızca ya da Almanca karşılıklarını vermek için kullanılmıştır.

bağıntısı içindedirler. Külle ateş arasında bu doğrultuda bir bağıntı olduğunu önceden bilmeyen biri, külün oradan birilerinin geçmiş olduğunu gösteren bir **im** olduğunu bilemez. Öyleyse, bilinç olgularını nesneler [örneğin, küll] gibi bir 'im'² kılan, ona anlam veren bağıntıyı, bilincin dışında mı aramalıyız? Bir başka deyişle, bilinç [imleyen] ile bilinçdışını [imlenen] birbirinden ayırılmış ontolojik düzlemlere koymuş olmuyor muyuz³?

Sartre'ın 'Psikanaliz kuramı'nı eleştirisi burada başlıyor. Bilincin dışında bilinçdışını koyutlamak, psyche'nin türdeşliğini yıkmak anlamına geliyor. Sartre için bu, Descartes'cı **Cogito**'nun da yıkılışı demek. Oysa bilinç kendisi-için-varlık'tır (**l'être-pour-soi**), nesneyse kendinde-varlık (**l'être-en-soi**). **Cogito**'yu, kendisi-için-varlık'ın [bilincin] yapısını kuran katmanlar olarak tanımlar Sartre. **Cogito** kuramı, der, kendisi-için-varlık'ın bir nesneye yönelmişliği (**intentionnalité**) bağlamında bu nesnenin farkına varmayı olduğu kadar, nesnenin farkında olduğunun farkında olmasını da içerir. Ve **Cogito**'nun katmanları çıkar karşımıza: **cogito réflexif**, nesnenin farkında olmak; **cogito préréflexif**, nesnenin farkında olduğunun farkında olmaktır. Kendisi-için-varlık'ı, kendinde-varlık'tan ayıran bir belirlenimdir **Cogito**. Dolayısıyla **cogito préréflexif** varsa, bilinçdışı olamaz. **Réflexif** ve **préréflexif Cogito** bağıntılarıyla yapılanmış, aşkın (**transcendent**) kendisi-için-varlık'ın farkında olmadığı hiçbir şey yoktur⁴.

Sartre'ın heyecan (**l'émotion**) kuramı da, Freud'un 'Psikanaliz kuramı'nın temellendirdiği heyecan nosyonunun yeniden-yapılandırılması-

dır. Freud, heyecanın bilinçdışından kaynaklandığını savunur. Heyecan, Freud'a göre, bilinçten kaynaklanmayan bir boşalım sürecinin bilinçli algılanışıdır⁵. Oysa Sartre, heyecanı bilincin bir bölümü olarak görür; böyle olduğu için de bir nesneye yönelmiştir heyecan; anlamı da bu nesneyle temellenir. «Tıpkı», der Sartre, «sözcüklerinin neyi imliyorlarsa onunla anlam kazanmaları gibi»... Anlam, benim sözlerimle dış dünya arasında nedensel ya da tümevarım yoluyla belirlenmiş bir bağıntıyla gerçekleşmiyor; sözcüklerle imledikleri arasında gerçekleşiyor. Daha doğrusu, neyi imliyorlarsa onunla anlam kazanıyorlar. Sartre'da yönelmişlik ile imlemek birbiriyle örtüşen alanlar oluyor böylece. Bilinç, ayrılmaz bir bölümü olan heyecanın belirli bir nesneye yöneldiğinin farkında olduğu gibi, bu yönelmişlikte neyi imlediğinin de, Cogito'nun yapısı gereği, farkında olacaktır. Doğallıkla nesnenin neyi imlediğinin, imlenenin ne olduğunun belirttik (explicite) olması gerekmez; yoğunlaştırmanın (condensation) kerteleri vardır. Bu yüzden Sartre'ın yaptığı, 'Psikanaliz kuramı'nın bilinçdışı nedenlerinin yerine, Fenomenolojik kuramın belirttik olarak bilinmeyen, bilinçli seçme'sini koymaktır*. Sartre bu durumu, *L'Être et Le Néant*'da, «bilinç ve seçme bir ve aynı şeydir», diye belirtmektedir⁶.

Biz yine *Esquisse*'e dönelim. Sartre sürdürür sözlerini: heyecan, dünyayı belirli bir biçimde kavramaktır. Heyecanı, dünyanın dönüştürülmesi olarak da tanımlıyor Sartre. Gerçekte edimle-

(*) Bkz. 4. no.'lu dipnot.

rimizle dönüştürürüz dünyayı; belirli amaçlara belirli araçları kullanarak gidilecek ussal 'yol'ların uyumlulaştırılmış bir haritasıdır dünya. Bu **hodolojik** haritayı çıkararak dünyayı bizim yaptığımız birşeymiş gibi görürüz, kendimizin kılarız. «Heyecan», der Sartre, «bu hodolojik haritanın belirlediği, 'kullanılabilir bir bütün olarak dünya'nın işe yaramaz olduğunda ortaya çıkar.» Bütün ussal yollar kapanınca, dünyayı büyüsel bir edimle dönüştürmeye kalkarız. «Heyecan, dünyayı büyüyle dönüştürmektir», der Sartre: «heyecan, kullanılabilir dünyanın ansızın gözden kaybolması, büyüün onun yerini alması»dır⁹.

Sartre *L'Être et le Néant*'da bilinçdışının olanaksızlığı sorununa yeniden döner. Ama bu kez, 'Psikanaliz kuramı'nı eleştirmekle kalmayacak, bu kurama fenomenolojik çerçeve içinde bir alması getirmeyi dönecektir. Bu, kendini-aldatma (**mauvaise foi**) kuramıdır.

'Kendini-aldatma'yı, bilincin kendi olumsuzlamasını dışa yöneltmek yerine, kendine doğru yöneltmesi olarak tanımlar Sartre. Kendini-aldatma, bir olumsuzlama olması yönünden yalan'a benzer. Yalancı, yalan söylerken gizlediği, söylemediği **doğrunun** [hakikatin] ne olduğunu bilir. Bir insan, bilmediği birşey hakkında yalan söyleyemez; olanaksızdır bu. Sartre, yalancının da bir tanımını yapar: yalancı, doğruyu kendi içinde evetleyen (**affirmant**), sözlerinde değilleyen (**ni-ant**) kişidir. Aldatmaya niyetlenmiştir yalancı, bu niyetini kendinden gizleme gereğini duymaz. Bilinç, yalanla, Öteki'nden gizlice varolduğunu evetler. Kendini-aldatma da, insanın kendikendine söylediği bir yalan olarak tanımlanabilir. Ama

bir ayrımla: kendini-aldatma içinde olan biri, tatsız bir doğruyu [hakikatilörtbas etmekte ya da tatlı bir yalanı doğruymuş gibi sunmaktadır. «Kendini aldatma içinde», der Sartre, «doğruyu Öteki'nden değil, kendimden (abç, HY) gizliyorumdur. Yalandaki aldatan/aldatılan ikiliği, kendini-aldatma'da ortadan kalkar. Yalan, Öteki'yle 'birlikte olma'nın (mitsein) aşılmasıdır»?

Sartre burada da bir proje'den sözeder. Proje, kendini-aldatmanın kavranmasını ve **preréflexif** bilincin kendini-aldatma ile gerçekleştirilmesini içerir. Yalancı ile yalanın söylendiği kişi, aynı kişidir; «demek ki», der Sartre, «yalancı olarak benim, aldatılan olarak kendimden gizlediğim doğruyu [hakikatil bildiğim anlamına gelir.» Birbirinden ardzamanlı olarak gerçekleşmiş bir 'ikilik görünüşü' değildir bu; projenin tekil yapısı içinde gerçekleşir. «Öyleyse», diye sorar Sartre, «yalan onu koşullandıran ikilik ortadan kaldırılmışken, varlığını nasıl sürdürebilir?»¹⁰

Güçlükler bitmiyor, Sartre göre. Bilincin yarısaydamlığından (**translucidité**) doğan daha başka sorunlar da var. Kendini-aldatma içinde olmak, kendini-aldatmanın bilincinde olmaktır. «Çünkü „ diyor Sartre, «bilincin varlığı, varlığın bilincidir». Değişken psişik yapısına karşın [Sartre, 'değişkenlik' için **metastable** sözcüğünü kullanıyor] özerk ve sürekli bir formu vardır kendini-aldatma'nın. Birdenbire sahilliğe¹¹ ya da kinizme doğru değişse bile kendini-aldatma içinde yaşayabilir insan. Bu, kendini-aldatmanın bir yaşam stili olduğu anlamına gelir. Değişkenliğine karşın, sürekliliği yüzünden kendini-aldatmayı ne reddedebiliriz ne de onaylayabiliriz¹².

'Psikanaliz kuramı'nın bu güçlüklerden kurtulabilmek için, 'bilinçdışı' kavramına başvurduğunu belirtir Sartre. Psikanaliz kuramı, aldatan/aldatılan ikiliğini yeniden-temellendirebilmek için bir sansür düzeneği önerir. Bu kuram, davranışların anlamı konusunda öznenin kendi kendini aldattığı varsayımını getirir. Onu somut varlığında [bilinç düzeyinde] kavrar, doğruluğu [bilinç-altı düzeyinde] içinde kavrayamaz. «Freud, psyche'yi ikiye böldü», der Sartre: Id ve Ego. Bilinçdışı psyche'mle olan ilişkilerimde ayrıcalıklı bir konumum yoktur Freud'a göre. Doğru'nun [hakikatin] bulgulanmasını psikanaliste [hekime] bağlar Freud. Hekim, Öteki'dir. Öteki ise, bilinçdışıyla bilinçli yaşamım arasında bir dolayım (mediation): bilinçdışı tez'le bilinçli antitez arasında bir sentezi gerçekleştirir. Ben, kendimi Öteki'nin dolayımında kavrarım. Id'imle olan bağın-tımda Öteki'nin konumundayımdır¹³.

Oidipus kompleksi konusunda Sartre, Pierce gibi düşündüğünü belirtir: deneysel bir fikirdir bu kompleks, ya da bir varsayım. Freud'da Psikanaliz, kendini-aldatma'nın yerini alır; yalanın temeli koşulu olan aldatan/aldatılan ikiliğinin yerine Id ve Ego ikiliğini koyar. Id'i, bilincin ayrılmaz bir bölümü olmaktan çıkarır Freud, bir kendinde-varlık'a (l'être-en-soi), nesneye dönüştürür¹⁴.

Sartre'ın L'Etre et le Néant'da 'Psikanaliz kuramı'na yönelttiği eleştiriler burada temellenir. Bir kere bilinçdışının [Id'in] konumunun, bir nesnenin konumu olamayacağını söyler Sartre. Nesne, kendisiyle ilgili sanılarımıza (conjectures) kayıtsızdır; oysa Id doğruya [hakikat] yaklaşıırken

bu sanılara çok duyarlıdır (**touché**). Freud'un, hekim doğruya yaklaşırken bir direncin ortaya çıkmasından söz etmesi bundan dolayıdır. Bu direnç, dışardan kavranan nesnel bir edimdir: hasta ya konuşmaz, ya düşlemlerini anlatır ya da sağaltmadan [tedavi] cayabilir. «Peki, direnç gösteren bölüm hangisidir,» diye sorar Sartre, «Id mi, Ego mu?» Bilinçli olguların psişik bütünlüğü olarak Ego olamaz bu direncin kaynağı. Doğruya yaklaşıldığını bilemez Ego; çünkü kendi tepkilerinin anlamıyla olan bağıntısı, hekimin bağıntısı gibidir: Ego olsa olsa, hekimin öne sürdüğü varsayımların olasılık kertesini nesnel olarak görebilir. «Dahası», der Sartre, «bu olasılık Ego'ya kesinliğin (**certitude**) sınırında görünür»; bundan da tedirginlik duymasına gerek yoktur; psikanalitik sağaltmayı bilinçli kararıyla seçen, Ego'dur. Sartre sorar: «[Bu durumda] hastanın, hekimin açıklamalarından tedirgin olduğunu, dolayısıyla da bir yandan direnç gösterirken, öte yandan da, kendi gözünde sağaltmayı sürdürmek isteyen biriymiş gibi görünme aldatmacasını yaşadığını mı söylemeliyiz?» Bu bir kendini-aldatma'dır, ve bu kendini-aldatma'yı bilinçdışıyla açıklamamız söz konusu değildir; bütün bunlar bilinç düzleminde olup bitmektedir çünkü. «Dahası», diyor Sartre, «direnci, psikanalistin suyüzüne çıkartmaya çalıştığı kompleksten kaynaklandığı varsayımıyla da açıklayamayız.» Burada kompleks, psikanalistin yardımcısıdır: kompleks, tıpkı hekimin istediği gibi, suyüzüne çıkmak istemektedir. Sansür düzeneğine oyun oynayan; suyüzüne çıkmasını engellemesine karşın sansürün engellerini aşarak bilinç düzlemine çıkma savaşımı veren, bu komp-

lekstir¹⁵.

İmdi, direnci ne Ego'yla açıklayabiliyoruz ne de kompleksin yapısıyla. Öyleyse direnci, sansür düzleminde aramak gerekir. Soruların, ya da hekimin varsayımlarının, baskıya almaya (**refouler**) çalıştığı gerçek dürtülere (**tendances**) yaklaşıp yaklaşmadığını bilse bilse sansür düzeneği bilebilir. Neyi ya da neleri bastırdığını bilen odur sadece; etkinliğini ayırdederek uygulayabilmek için neyi bastırdığını bilmek durumundadır çünkü. Sansür düzeneği baskıya alma (**refoulement**) işlemini seçerek uygulayacaksa [«hangi dürtüler baskıya alınacak, hangilerine izin verilecek?»] yaptığı seçmenin farkında olmak (**se représenter**) zorundadır. «Başka nasıl olabilir ki?» diye sorar Sartre: yasal cinsel tepilere (**impulsion**), açlık, uyku, susuzluk gibi gereksemelere izin verirken, ötekileri baskıya almasını başka nasıl açıklayabiliriz? Sansür düzeneği, baskıya alma gerekseme-si duyulan tepileri, onları ötekilerden ayırdettiğinin bilincinde olmadan nasıl baskıya alabilir? Alain, bilmek bildiğini bilmektir, demişti. Sartre bunu, bilmek bildiğini bilmenin bilincidir, diye yeniden-söylüyor. Böylelikle direnç, sansür düzleminde baskıya alınmış olan farkında olma'yı (**une représentation du refoulé**); psikanalistin sorularının yöneldiği sonucun ne olduğunun kavranmasını; baskıya alınmış kompleksin doğruluğu [hakikatilile bu doğruluğu suyüzüne çıkarmayı amaçlayan hekimin varsayımlarının karşılaştırıldığı bir 'sentetik ilintiyi' içerir. «Bütün bu işlemler», der Sartre, «sansür düzeneğinin kendi bilincinde olduğunu gösterir.». Nasıl bir kendinin-bilinci'dir bu? Sartre şöyle söyler: «bu, baskıya

alınmış olan dürtünün bilincinde olduğunun bilincinde olmamak için, bilincinde olduğunu gösterir.» «Bu da, sansür düzeneginin kendini-aldatma içinde olması değilse nedir?» der Sartre¹⁶

‘Psikanaliz kuramı,’ böylece, kendini-aldatma’yı ortadan kaldırmayı denemiş, oysa giderek, bilinçle bilinçdışı arasında kendini-aldatma içinde bir özerk bilinç çıkarmıştır. Sartre, ‘Psikanaliz kuramı’nın kendini-aldatmayı yokedemediğini, dolayısıyla psikanalizin kendini-aldatmanın yerini alamıyacağını gösterir böylece. Kendinden birşeyler gizleyen bir *r  flexif* düşünce’nin   z  , tekil bir psişik   zenek, dolayısıyla da birliğin içinde ikili bir etkinliği içerir: bir yandan gizlenecek olanı saptamak ve korumak;   te yandansa baskıya almak ve saklamak. Bu etkinliğin iki görünümü de birbirinin b  t  nleyicisidir. Sartre şöyle düşünür: sansür düzenegi aracılığıyla bilinci bilinçdışından ayırmakla ‘Psikanaliz kuramı’, bu edimin iki evresini ayırmayı başaramamıştır. Kendini belli sembolik formların arkasında gizleyen tepinin baskıya alınmasına gelince, Sartre’a göre, tepinin (i) baskıya alınmış olduğunun bilinci; (ii) neyse o olduğu için geriye itilmiş olduğunun bilinci; ve (iii) bir gizlenme projesi olmadan kendini gizlemesi söz konusu değildir. Yoğunlaştırma (*condensation*) ve aktarım (*transference*), tepinin kendisini etkileyen bu deği  işimleri açıklayamaz. Sartre şöyle bağlar sözlerini: «bilinç, sansürün ötesinde hem istenen hem de yasaklanan bir sonuca varılacağı konusunda bir kavrayışı içermiyorsa, tepinin simgesel ve bilinçli doyurumuna bağlanmış olan hazzı ya da bunalıtıyı nasıl açıklayabiliriz?»¹⁷

(1) J. P. Sartre, **Esquisse d'une Théorie des Emotions**, Les Scientifiques, Hermann, Paris, 1939.

(2) Sartre burada 'im'i, doğal im anlamında kullanıyor. İmleyenle imlenen arasındaki bağıntının nedensellik üzerinde temelendiği doğal im, bu bağıntının nedensiz olduğu dilsel im'den ayrılır.

(3) **Esquisse**, s. 50.

(4) **a.g.y.**, s. 53. Burada. Sartre'in bilinç ve bilgi arasında kesin bir ayırım yaptığını belirtmek gerekir (bu konuda bkz. J.P. Fell III, **Emotion in the Thought of Sartre**, Columbia University Press, New York, 1966, s. 125)

(5) S. Freud, **The Unconscious**, anan M. Ostow «Affect in Psychoanalytic Theory», **Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review**, **XVLI**, 1961-62.

(6) J.P. Sartre, **L'Etre et Le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique**, Gallimar, Paris, 1950, s. 462.

(7) **Esquisse**, s. 57-65. Grekçe 'odos'tan ('yol' anlamında). Sartre, 'hodolojik' sözcüğünü Kurt Lewin'den almıştır. (Bu konuda bkz. K. Lewin, **A Dynamic Theory of Personality**, McGraw-Hill, 1935).

(8) **Esquisse**, s. 58-59. 'Kullanılabilir Dünya' kavramını Sartre'a Heidegger'in esinlediğini belirtelim. Heidegger **Sein und Zeit**' da Dünyanın, önce, insan amaçlarına göre yapılanmış bir dünya olarak kavrandığını söyler. Dünyadaki şeyler, önce, düşünce nesneleri olarak 'orada duran' (**Vorhanden**) 'salt şeyler' (**blosse Dinge**) biçiminde değil, insan gereksemelerini karşılayacak 'bir araç' (**eln Zeug**) olarak kullanılmak (**zuhanden**) üzere kavranırlar. (Bu konuda ayrıca bkz. J.P. Fell III, **a.g.y.**, s. 126 vd.)

(9) **L'Etre et Le Néant**, s. 87.

(10) **Ibid.**

(11) 'Sahihlik'i, kendini-aldatma'nın (**mauvaise foi**) karşıtı olarak kullanıyorum.

(12) **L'Etre et Le Néant**, s. 88-89.

(13) **Ibid.**

(14) **a.g.y.**, s. 90.

(15) **Ibid.**

(16) **a.g.y.**, s. 92.

(17) **ibid.**

DÉCONSTRUCTION ve DERRİDA ÜZERİNE NOTLAR

1. Déconstruction, Jacques Derrida'nın öne sürdüğü bir metin çözümlemesi yöntemi. Belki bir 'okuma yöntemi' demek daha doğru. Derrida, felsefi metinlerden (Rousseau'dan Heidegger'e) şiire (Mallarmé) ve romana (Sollers) kadar değişik metinleri 'okurken' başvuruyor bu yönteme.

Önce Déconstruction'a dayalı okumayı hazırlayan felsefi ve dilbilimsel öncülleri irdelemek gerekiyor. Bu öncüller, genelde Derrida'nın bir 'metafizik' olarak betimlediği felsefe tarihine, özelde Ferdinand de Saussure'e yönelttiği eleştirilerde ortaya çıkıyorlar.

Derrida'nın eleştirisi şu kanıtlara dayanıyor:

Batı felsefesi tarihi, sözmerkezcil (**logocentrique**) bir söylemdir. Derrida'ya göre sözmerkezlilik (**logocentrisme**), kendilerini dışsal bir imlem'e (**référent**) dayandırarak temellendiren bütün söylemlerin niteliğidir. Dil'in de kendi dışında (dışsal) bir idea'ya, bir nesneye, kısaca bir imlem'e bağlı olduğu; ve dilin ancak kendi dışında idea'lar, nesneler ve imlemler olduğu sürece mümkün olabileceği, Derrida'ya göre, Platon'dan beri bütün felsefelerin temel yanlışlığıdır.

Sözmerkezcil söylem, iki karşıtlıklarda (**les oppositions binaires**), terimlerden birinin öte-

ki üzerinde üstünlüğünü kuran 'zorba bir hiyerarşi' üretmiştir. ('Zorba hiyerarşi' deyiimi Der-rida'nın). Örneğin, biçim/içerik, ya da duyumsanır (sensible)/kavranır (intelligible) ikili-karşıtlıklarında, ikinci terimler, birincilere bağımlıdırlar; içerik'ler, ya da kavranır olanlar, formüle edildikleri (dilegeldikleri) biçimlerden ya da duyumsanır olan'lardan bağımsızdırlar. Dolayısıyla, tıpkı dışdünya/dil ikili-karşıtlığında olduğu gibi, ikinci terimlerin birincilere bağımlı kılındığı felsefeler, sözmerkezcil söylemlerdirler.

2. İlk kez Saussure sözmerkezcil söylemin egemenliğini sorgulamıştır. Çünkü Saussure sisteminde anlam, dışsal bir imlem bağlamında gerçekleşmez. Platon'da olduğu gibi dış dünyanın değil, dil'in önceliği sözkonusudur burada. Dil, anlam üretmek için dışdünyaya, dışsal bir imlem'e gerekseme duyan bir araç, ikincil bir yapı değildir. Anlam, dilin içinde, Dil'in ürettiği bir etki (un effet) olarak çıkar karşımıza. Öyleyse Saussure, Platon'cu sözmerkezliliği, dil'i dış dünyaya bağımlı kılan bağları 'söker' Ama, Derrida'ya göre Saussure, gene de sözmerkezlilikten kurtulamaz. Onda sözmerkezlilik, bir tür sesmerkezlilik (phonocentrisme) olarak çıkar karşımıza: Derrida'ya göre sesmerkezlilik, bu kez, söz'ün yazı'ya olan üstünlüğünü kuran, söz/yazı ikili-karşıtlığında yazı'yı söz'e bağımlı kılan bir tür sözmerkezlilik söylemi demektir.

Söz'ün yazı'ya bağımlı kılınması, Rousseau' da felsefi tutamaklarını buluyor. Rousseau, deyim yerindeyse, Platon'la Saussure arasında bir yerdedir. Rousseau için söz, dış dünyaya bağımlı

lıdır (Rousseau, bu anlamda Platon gibi düşünür); ama yazı da söz'e bağımlıdır (Rousseau bu anlamda da Saussure gibi düşünür). Derrida'nın *déconstruction*'u, işte tam bu noktada yazı'yı söz'e bağımlı kılan bağların 'sökülmesi'yle işe başlamaktadır¹

Derrida, *déconstruction*'unda (metinlerde ikili-karşıtlıkları *déconstruire* ederken, ya da bir başka deyişle, sözmerkezliliği 'sökerken'), iki temel kavramdan yola çıkar: biri *Différance*, öteki *Grammatologie*. *Différance*, Derrida'nın uydurduğu bir sözcük. Fransızca *Différer* fiilinden. Bu fiil hem 'geciktirmek' hem de 'ayrı olmak' anlamına geliyor. Derrida, her iki anlamı da kuşatsın diye, sözcüğü Fransızcada olmayan biçimiyle yani 'a' ile yazıyor. *Différance*. Bunu yaparken de Saussure'den yola çıkıyor Derrida. Saussure *Genel Dilbilim Dersleri*'nde şöyle diyordu: «Dilde yalnız ayrılıklar (*différences*) vardır. (.) İster gösterileni, ister göstereni ele alalım, dilde dizgeden önce var olan kavramlara da, seslere de raslamayız; ancak dizgeden doğan kavramsal ayrılıklarla sessel ayrılıklar buluruz»². Derrida, *Différance* ile hem dilde anlamın dışardan belirlenmediğini, dilde bir ögenin anlamının, onun öteki ögelerden ayrı oluşuna bağlı olduğunu; hem de anlamın, metinde, 'orada' olmadığını (*présence*) temellendirir. Bir ögenin anlamı, hem öteki ögelerden ayrı oluşuna, hem de bazen ileriye bazen de geriye göndermeler yaptığı öteki ögelerle **birlikteliğine** bağlıdır.

Déconstruction'a dayalı metin okuması da, bir dil gibi, ögelerin ayrılığı ve birlikteliğinden yola çıkar: dil'in anlam üretmek için kendi dışında,

dışsal bir imleme gerekmesi yoksa, metnin de kendi dışında bir imlemi yoktur. Derrida'nın o çok ünlü sözünü burada anmanın tam sırası: «Il n'y a pas de hors texte». Bu konumda Derrida, Rus Formalistleri'ne yakın görünüyor: yazınsal metnin kendi dışında, örneğin tarih ya da felsefe gibi 'sözmerkezcil bilimler'e gerekmesi yoktur.

Yapısalcılardan farklı olarak, metinde anlamı donduran 'yapı' (structure) kavramına karşı çıkar Derrida. Çünkü Différance, metinde anlamın her zaman 'orada' olmadığını, ertelendiğini ya da geriye alındığını göstermektedir. (Bu arada Derrida'nın, ilk bakışta, sözmerkezcil bir söylemi 'sökerken' [déconstruire], onun yerine, yazımerkezcil bir söylemi koyar gibi davrandığı da söylenebilir. Çünkü dil, gerçekten Saussure'ün belirttiği gibi, ayrılıklar üzerine kurulmuşsa (Saussure, «dilde yalnız ayrılıklar vardır, diyordu), bu ayrılığı söz'de değil, ama yazı'da görebiliriz. Örneğin, yazılışı farklı, ama okunuşu aynı olan sözcüklerde olduğu gibi. Ayrılık, Yazı'dadır.) Dolayısıyla Derrida dilin kendisinin bir tür genelleştirilmiş yazı, bir archi-écriture olduğunu söyler. Bu yüzden de yazı'nın üstünlüğü, ya da sözün yazıya bağımlılığı söz konusu değildir burada. Yazı'nın genelleştirilmiş bir fenomen olması açısından bakıldığında, bir yazımerkezlilikten değil, olsa olsa, bir yazıbilimi'nden (Grammatologie) sözedilebilir.

Derrida'nın déconstruction'u, yapının orada'lığını (présence) yadsıdığı için, yapısalcılığa karşıt bir söylem kurduğu gibi, her tür sözmerkezliliği yadsıdığı için, yazınsal metinle eleştiri met-

ni arasındaki ayrımı da (daha doğrusu, eleştiriyi yazınsal metne bağımlı kılan bir sözmerkezliliği de) yadsır. Déconstruction, Derrida'nın Rousseau'nun Dilin Kökenleri Üzerine adlı incelemesini okumasında olduğu gibi (Rousseau bu incelemede, yazı'nın söz'e bağımlı olduğunu; söz'ün doğal, yazı'nınsa kültürel olduğunu önesürüyordu), önce bu sözmerkezcil karşıtlığı 'sökme'yi, verili 'hiyerarşi'yi tersine çevirmeyi içerir. Nitekim Derrida, Rousseau'nun metninin, yazarın açık niyetinin tersine, söz'ün yazı'ya değil, yazı'nın söz'e olan üstünlüğünü gösterdiğini belirtir. Demek ki déconstruction'da, yazarın niyeti hiç önemli değil. Déconstruction, metne 'bilmediği neyse onu' gösterir. Bunun için de, anlamın 'orada' olduğu ve bu anlamın ikili karşıtlıklara dayanan 'yapı'dan yola çıkarak ortaya konulabileceği varsayımını bir kenara bırakmak ve yapı'yı 'sökme' gerekmektedir.

Yapı nasıl sökülecektir? Bunun için Derrida, gösteren'i anlamın (ya da hakikat'in) kapılarını açacak aşkın (**transcendent**) bir anahtar, bir araç olarak kullanmayı öneren yaklaşım yerine, gösteren'i bir tür bricoleur (yaptakçı) aracı olarak kullanmayı teklif etmektedir³. Nitekim Rousseau'nun metnini de, bu metindeki 'supplement' sözcüğünü (gösteren'ini) ve ona bağlı öteki sözcükleri çeşitli bağlamlarda tıpkı bir bricoleur gibi (bir levier **positif** olarak) kullanır ve metni 'siler' Burada, 'silme' önemli: Çünkü Derrida, bir metnin déconstruction'unu, tıpkı çocukların okulda kullandıkları yaz-boz tahtası'na (**palimpsest**) benzetir. Déconstruction, yazarın yazdığını siler ve yeniden yazar (**réinscription**). Daha önce

Marges'ten yaptığımız alıntıda söylendiği gibi, metni 'sökme' gerekiyor: «ama metafizik ve retorik yapıları reddetmek ya da bir kenara atmak (les mettre au debut) için değil, yeniden yazmak için (pour les réinscrire)...» Böylece déconstruction, Of Grammatology çevirmeni Gayatri Chakravorty Spivak'ın Çevirmenin Önsözü'nde belirttiği gibi⁴, «metni yeniden temellük eder» (reappropriates the text).

Déconstruction, hiçbir metnin bütünüyle 'sökülemeyeceğini' gösterir. Metnin belirsizliği, gösteren'in bir bricoleurun elindeki aracın kullanıldığı gibi kullanılması, Derrida'nın deyiimiyle 'sökme'ye (déconstruction'a) dayalı okumayı, dipsiz bir uçuruma düşmek'le bir kılar (mettre en abîme). Ama, bu düşüş (okuma), hem bir korkuyu, hem de yere hiçbir zaman düşülmeyeceğini bilmenin hazzı'nı birlikte getirir.

(1) Derrida (il s'agit) «plutôt de déconstruire les schémas métaphysiques qui sont à l'œuvre (dans le texte) non pour les rejeter et les mettre au rebut mais pour les réinscrire autrement...» (Marges de La Philosophie, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, s. 256). Ya da şöyle: «Ce qui m'intéressait à ce moment-là (...) c'est (...) une sorte de stratégie générale de la déconstruction. Celle-ci devrait éviter à la fois de neutraliser simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de résider simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions» (J. Derrida, Positions, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, s. 56).

(2) F. de Saussure, Genel Dilbilim Dersleri, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 130.

(3) J. Derrida, Of Grammatology, The Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, 1976, s. LXXV

(4) a.g.y. LXXVII.

Felsefe ve Antropoloji

YAPISALCILIK ÜZERİNE : KURAM MI? YÖNTEM Mİ?

Yapısalcılığın tarihi üzerine, kabaca da olsa, bilinmesi gerekeni biliyor okur. Ama şunu biliyor mu: Yapısalcılık bir kuram mı, yoksa bir yöntem mi? Sanırım, Yapısalcılığa ilişkin sorunlar, bu seçeneklerden birinin ya da ötekinin yeğlenmesinden kaynaklanıyor.

Yapısalcılığın Dilbilim üzerinde temellendiğini biliyoruz. Ricoeur'ün dediği gibi, Yapısalcılığı eleştireceksek, ilkin onun Dilbilimsel temellerini sorgulamak gerekiyor. Saussure'cü Dilbilimin, örneğin Antropoloji alanında neden geçerli olduğunu, bu geçerliliğin nerede ve nasıl ortaya konabileceğini sorguluyorsak, bu sorgulama Yapısalcılığı bir **kuram** olarak ele aldığımızı gösterir. Yok, eğer Dilbilimin verilerinden yola çıkmanın ne gibi sonuçlar verdiğini, ya da Dilbilim dışındaki öteki alanlarda Dilbilimsel kavram ve uygulamaların neler ortaya koyduğunu sorguluyorsak, bu sorgulama, bizim, bu kez Yapısalcılığı bir **yöntem** olarak onayladığımızı gösterir.¹

Dilbilimin, kültürel fenomenleri çözümlemede geçerli olabileceği düşüncesinin, iki temel tutamağı var: birincisi, toplumsal ve kültürel fenomenlerin özsüz, dolayısıyla hem içsel hem de dışsal birtakım bağıntılar ağıyla tanımlandıkları.

Öyleyse Yapısalcılık, toplumsal ve kültürel fenomenlerin bir dil gibi yapılandığını söyleyecektir! Ya da şöyle: insan edimlerinin ya da insanın ürettiklerinin bir anlamı varsa, bu anlamı olanaklı kılan saymaca (conventionnel) bir sistem vardır. Toplumsal ve kültürel fenomenlerin bu saymaca sistemin dışında içsel (intrinsèque) bir anlamı yoktur. Bu sistemin im'lerinin içsel bir anlamının olmaması (anlamın saymaca olması), onların, felsefe terimleriyle söylersek, öz'lerinin olmadığını, ancak içinde yer aldıkları sistemi kuran bağıntılarla anlam kazandıklarını gösterir. Bir edimin, örneğin saygılı ya da saygısız bir edim olduğu, o edimin içsel niteliklerinden dolayı değildir; tersine, saygısız edimi saygılı edimden ayıran bağlantılardan dolayıdır. Bir sistemde saygı edimi olan, öteki sistemde saygısızlık edimi olabilir. Lévi-Strauss yazıyor: «bireysel davranışlar, kendi başlarına, hiçbir zaman simgesel değillerdir: bunlar, kollektif olduğu bilinen bir simgesel sistemi kuran öğelerdir»².

Buraya değin söylediklerimiz, Dilbilim tutamaklarını veri sayan, onları sorgulamayan bir yaklaşımı içeriyor. Öyleyse benim de Yapısalcılığı bir kuram olarak değil, ama bir yöntem olarak ele aldığım söylenebilir. Dikkat edilirse, verileri sorgulamak değildi yaptığım; tersine, bu verileri, örneğin Antropoloji için koyut (postulat) kabul ederek, ne gibi sonuçlar verdiğini sorguladım. Öyleyse şöyle diyebilir miyiz: bir yöntem olarak Yapısalcılık, insanın toplumsal davranış örüntülerinin, bir düzgü (code) oluşturduğunu varsayar. Bu, saymaca bir kurallar ve simgeler sistemidir. Sistemin eşzamanlı bağıntılarla kurulan ikili-kar-

şıtlıklara indirgenebilen bütünlükleri vardır; bunlara da 'yapı' denir.

Yapı'yı Biçim'den ayırmak gerek. Biçim, geleneksel bağlamda İçerik'le karşılaştırılarak tanımlanır. Oysa Yapı'nın, ayrı bir içeriği yoktur. Lévi - Strauss'la birlikte söylersek, «yapı, belli bir lojik örgütlenme içinde ve gerçeğin bir özelliği olarak kavranan içeriğin kendisidir»³. Bu bakımdan 'Yapı' kavramını, Aristoteles'ci bir Özdek/Biçim ayrımı bağlamında düşünmek olanağı yok. Saussure ise Töz/Biçim ayrımı olarak koyuyor; ama Lyons'un da belirttiği gibi, Töz burada bulanık kalıyor. Üstelik Töz'ün Aristoteles geleneğinde, Özdek'ten ve Biçim'den ayrı bir anlamı var⁴.

Lévi-Strauss, toplumsal 'yapı' derken, geleneklerin biçimlendirdiği sistem ve kurumların altındaki ('derindeki') bilinçdışı yapıyı anlıyor. Bu yapı, empirik gerçeklikle ilgili değildir (Lévi-Strauss, «görünür ile kavranır olan arasındaki karşıtlığı, işlemleri imler düzeyine aktararak aştık» diyor). Öyleyse Yapı'nın özelliklerini sıralıyalım: Yapı, Görünüş ile Gerçeklik ayrımından yola çıkar; eşzamanlı bağıntılarla kurulur; bu bağıntılar ikili-karşıtlıklara indirgenebilir. Bir sistemin eşzamanlı doğası (yapısı) bilinmeden, onun evrimi de kavranamaz. Lane'yle birlikte söylersek⁵, Yapısalcılık, bu bakımdan, tarih-dışı (ahistorique) değil, zaman-dışı'dır (atemporel).

Yapısalcı yöntem, açıklama'yı da olumsuzlar. Nedenselciliği olumsuzlar çünkü. Yapısalcılık, 'neden', 'sonuç' gibi kavramları kullanmaz; Nedensellik yasaları'nın yerine 'Dönüşüm yasaları'-

nı koyar. «A', B'nin nedenidir», demez; 'A, B'ye dönüştü» der. Verili bir yapının belirli bir biçimde dönüştüğü, Yapısalcılığın temel tutamaklarından biri. Bu önemli: çünkü dönüştürmenin a priori temelleri var: eğretileme (metaphore) ve düzdeğişmece (metonymie). Bunlar herhangi bir sistemin oluşumunda lojik önkoşullar. Eğretileme ve düzdeğişmecenin, Lévi-Strauss'a göre hem bir düzlemin (akrabalık, mit v.b.), yapılarının oluşumuna ilişkin önsel (a priori) işlevler olarak, hem de (özellikle, eğretileme açısından) belirli bir düzlemdeki yapıdan başka bir düzlemdeki yapıya geçişi sağlayan düzgü'nün (code) temelleri olarak, iki yönü var⁶. Anlam, bu kiplerden birinden ötekine, sonra yine öncekine dönüşümle temelleniyor. Bir örnekle anlatalım: gelinin beyaz, dulunsa karalar giyinmesi bir görenek. Bunlar eşzamanlı olgular. Bu bakımdan gelin'le beyaz, dul'la siyah düzdeğişmeceli bir bağıntı oluştururlar. Birbirleriyle ilişkisiz görünen bu bağıntının, aynı bildirinin (message) birer yönü olduğunun bilinebilmesi için düzgü'nün (code) bilinmesi gerekli. Bundan dolayı da, bu bağıntıları 'evlilik' düzleminde dönüştürmek gerekiyor. Gelin'i evliliğe 'giriş', Dul'u da evlilikten 'çıkış' olarak alırsak, iki ayrı olgunun lojik olarak birbirlerine bağlı olduklarını kavrarız. Gelin/Dul: Siyah/Beyaz, bu kez eğretilemeli bir bağıntıya dönüşürler. Böylece 'şifre' çözülmüş, 'bildiri' anlaşılmıştır: Gelin/Beyaz: Dul/Siyah, artık, verili oldukları ilk düzdeğişmece düzeyinden çok farklı bir düzeyde kavranmaktadırlar.⁷

Doğallıkla bu örnek, kaba bir basitleştirme. Oysa düzgü'nün belirlenmesi, örneğin (Lévi -

Strauss'un Mythologiques'inde olduğu gibi, çok karmaşık bir ayrıştırma, birleştirme, karşıtlaştırma, sınıflandırma yoluyla dönüştürme işlemlerinden geçerek mümkün olabiliyor. Dönüştürmenin, analitik bir işlem olduğunu hemen belirtelim. Yapısalcılığın bir başka düzlemde eleştirisi, burada başlıyor işte. Dolayısıyla, karşımıza, şu soru çıkıyor : Yapısalcılık bir dünyagörüşünün içine yerleştirilebilir mi?

Yapısalcılığın, çözümlemeyi (analizi) bir yöntem düzeyinde aldığı, bununsa bir dünyagörüşüne gönderme yaptığına ilişkin ilk ciddi eleştirisi, Jean-Paul Sartre'den geldi. **Critique de La Raison Dialectique'**de Yapısalcılığı, Diyalektik yöntemin karşısında Analitik yöntem'i koyduğu için eleştirdi. Yapısalcılığın, praxis'in (örgütleyici etkinliğin) yerine, belirlenmiş 'yapı'ların koyduğunu önesürüyordu Sartre. Dolayısıyla Sartre, Yapısalcılığı, dayandığı Dilbilimsel temelleri sorgulayarak, kuramsal düzeyde eleştirmeyi yeğlemiştir. Sartre, düşüncenin Dilbilimsel yapıca belirlendiği konusundaki Yapısalcı tavrı 'abartılı' bulmuş; dil'in düşüncenin aracı olduğu konusundaki geleneksel yaklaşıma karşı, Yapısalcıların büyük tepki gösterdiklerini düşünmüştür. Ona göre, burada bir aşırılıktan ötekine gitmek söz konusudur : geleneksel yaklaşımda, dil'in düşüncenin aracı olduğu savunulurdu, diyor. Sartre, şimdi ise Yapısalcılar, düşüncenin dil'in aracı olduğunu söylüyorlar. Sartre, dil'i insanın bütünselleştirici eyleminin bir ürünü sayıyor. Dil'in iki düzlemi var ona göre : Birincisi söz edimlerinin (**actes de parole; speech acts**) bütünselleşmesi; ikincisi de, **practico-inert** yapıda kalması. Sartre,

Yapısalcıların, dilin practico-inert düzlemi üzerinde durduklarını ve kökeninde dil'i ortaya çıkaran praxis'i hiçe saydıklarını söyler. Bu da, ona göre bir 'tarihsizleştirme' işlemidir. Sartre şöyle der: «bir yapı'nın nasıl kurulduğunu anlamak için, bütünselleştirici bir süreç olarak praxis'i gözönüne almak gerekir. Yapısal çözümleme, yerini Diyalektik anlayışa bırakmalıdır.»⁸

'Tarihsizleştirme', ya da tarih-dışılık! Yapısalcılığa bir kuram olarak yöneltlen eleştirilerden biri de bu. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*'de Tarih'i bir mit sayar: Tarih, Mit'tir, modern Mit... Tarihsel 'olgu'lar da belirli bir düzgülüğe göre yapılacak ayıklamayla mümkündür. Bu düzgülü, kronoloji'dir. Ne var ki, kronolojinin düzgüsü -tarihsel çözümleme bunun üzerine kurulur- çizgisel bir diziye değil, kesikli (*discontinuu*) tarih öbeklerine dayanır. Her öbek, özerk bir göndermeler çerçevesi oluşturur. Bir düzgülü için anlamlı olan olaylar, öteki düzgüler için anlamlı olmayabilir. Öyleyse Tarihsel çözümleme de bir dönüştürme'dir. Lévi-Strauss söyler: «herhangi bir tarih, örneğin 1453 kendi başına alındığında, kendi dışında bir imlem'i olmadığından hiçbir anlamı yoktur. Eğer modern tarihi bilmiyorsam, 1453'ün anlamını da bilemem.»⁹

Sartre'ın bu Tarih anlayışını kesinlemediğini de belirtelim. Ona göre, bir yapı'dan ötekine (bizim deyişimizle söylersek, bir düzleminden ötekine) geçiş, praxis'i açıklayamaz. Yapısalcılara göre, diyor Sartre, bir toplumsal örgütlenmenin ötekinden farkı, örneğin, mitlerin ve akrabalık yapılarının, öğelerin öyle değil de böyle biraraya

gelmelerinden dolayıdır. Sartre sorar : «bu yapı-
larda, praxis'in rolü nedir?» Yanıtını biz de onun-
la birlikte verelim : hiç! Gerçi Lévi-Strauss, Sart-
re'in bu eleştirilerini yanıtlamış, yaban düşün-
ce'nin (*pensée sauvage*) bütünselleştirici, dolayısı-
yla diyalektik bir zihin olduğunu savunmuştur,
ama, kendisinin de kabul ettiği gibi bu, Sartre'in
kastettiğinden çok farklı bir diyalektik anlayışı-
dır...

Yapısalcılıkla yazın bağıntılarına gelince, so-
run şudur : yapısal Dilbilimin sınıflandırma ve
dönüştürme ilkeleri (düzdeğişmece, eğretileme)
birer retorik ögesi olmaktan çıkmış, Tarihin ve
Toplumun olduğu kadar yazın'ın da 'derin' yapı-
sını kuran düzgünün kurucu düzlemleri olmuş-
lardır. Yapısal çözümleme, bu yolla bir yazınsal
metnin çekirdeğini oluşturan izlekleri yalıtır, ta-
nımlar, bu izlekleri gönderme yaptıkları öteki in-
san etkinliği alanlarından ayırır. Bu izlekler, met-
ni üreten izleklerdir ve onlardan başat kültür düz-
gülerini temsil etmeleri beklenir. Yapısalcılık, bu-
rada kendini Tarih'e eklemleyebilir. Roland Bart-
hes'in, özellikle son yıllarında yaptığı çalışmaları
anmalı burada : Sade, Fourier, Loyola Sadizm,
Sosyalizm, Mistisizm metinlerine birleştirici yak-
laşımın, ancak 'hırsızlık' ideolojisi dolayımında
kurulabileceğini göstermek açısından ilginç bir
denemeydi. Barthes, son on yıllarda burjuva ide-
olojisinin dışında Dil'e yer olmadığını, Dilin on-
dan geldiğini, ona döndüğünü, onda kapalı kal-
dığını belirtiyor, buna karşı ise yoketme ya da
başkaldırma ile değil, olsa olsa 'hırsızlık'la karşı
durulabileceğini söylüyordu : antik bir kültürel,

bilimsel ya da yazınsal metni almak, ve -tıpkı çalınmış bir malı parçalara ayırıp, tanınmıyacak biçimde sürmek gibi- parçalarına ayırmak! Barthes, bir metnin Toplum'a ancak, onun yasalarını şiddetle 'aşarak' müdahale edeceğini söyler. İdeolojiyi 'kıran' böyle bir metnin adı da *écriture*'dür Barthes'a göre.¹⁰ Barthes'ta örtük, ama Julia Kristeva'da açıkça görülen, bir metnin eleştirel olarak gözden geçirilmesi olgusunun, Lacan'ın yeni-Freudculuğundan Althusser'in Marksizmine kadar uzanan kuramsal bilgiye bağımlı olmasıdır. Kuşkusuz buna, Dilbilim alanındaki kuramsal etkinlikleri de öncelikle, ve özellikle eklemek gerek. Şu kadarını söylemek yeterli: Kristeva'nın Lautréamont ve Mallarmé'ye ilişkin çalışması Fonagy'nin dilbilimsel incelemelerine yaslanmaktadır. Fonagy'nin, sözel iletişimden şairin ses ve ritmi kullanımı dolayısıyla vardığı 'daha arkaik dile' uzanan çalışmaları, Kristeva'nın 'şiirsel dil' temellendirmesinde büyük ölçüde yardımcı olmuştur.¹¹

Tabii, burada, bir de 'çoğul okuma' sorunu gündeme geliyor. Geçmişte Tahsin Yücel'in bu konuda yazdıklarını anımsatmak yeter. Bir de Steiner'in Serres eleştirisini: Steiner, Serres'in *Esthétiques Sur Carpaccio*'da bir resmi, bir yazınsal metni ve bir etnografik durumu, bütünüyle solipsistik (tekbenci) bir amaç için kullanmasına karşı çıkmış, bu yaklaşımı sertçe eleştirmişti...

- (1) Jonathan Culler, *The Linguistic Basis of Structuralism*, *Structuralism*'de (ed. David Robey), Clarendon Press, Oxford, 1973.
- (2) Claude Lévi-Strauss, *Introduction à L'oeuvre de Marcel Mauss*, *Sociologie et Anthropologie*'de, P.U.F. Paris, 1950.
- (3) Claude Lévi-Strauss. *La Structure et La Forme*, *Cahiers de L'Institut de Science Economique Appliquée*'de Paris, 1960.
- (4) John Lyons, *Structuralism and Linguistics*, *Structuralism*'de (ed. David Robey), Clarendon Press, Oxford 1973.
- (5) Michael Lane, *The Structuralist Method (Introduction)*, *Structuralism*'de (ed. Michael Lane), Basic Books, Inc Publishers, New York, 1970.
- (6) James A. Boon, *From Symbolism to Structuralism*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- (7) Edmund Leach, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- (8) Jean-Paul Sartre, *Replies to Structuralism*, Telos 9, 1971.
- (9) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- (10) Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, coll. «Tel Quel», Paris, 1971.
- (11) Stephen Bann, *Structuralism and the Revival of Rhetoric*, *The Sociological of Literature*'da (eds. J. Routh ve J. Wolff), Sociological Review Monography 25, 1977.

İNSAN DOĞASI ÜZERİNE

İnsan Doğası, bir felsefi antropoloji sorunsalı. Nedir İnsan Doğası? Bu Doğayı alımlama kiplerimiz neler? İnsan Doğası nasıl temelleniyor?

Heidegger, Sein und Zeit'te (Varlık ve Zaman), şeylerin iki alımlama kipini birbirinden ayırır: bir yanda, şeylerin kullanılabilirliği, somut gereksemeleri karşılayabilir olması kipi (**zuhandenheit**), öte yanda da şeylerin bir düşünce ve bilgi nesnesi olması kipi (**vorhandenheit**). Heidegger, insanın birincil deneyiminin, günlük yaşamdaki somut deneyimi olduğunu belirtir. Bu deneyimde şeyler, kullanılabilir bir araç (**ein Zeug**) olarak alımlanır. Dolayısıyla dünya, öncelikle (Heidegger burada ontolojik önceliği anlamaktadır), insan amaçlarına göre araç olarak yapılanmış bir dünyadır (**Zeugwelt**). Sartre da, Merleau-Ponty de bu temellendirmeyi izlerler. Sartre'ın dünyayı araçlarla amaçlar arasındaki ussal 'yol'ları gösteren bir 'hodolojik harita' olarak betimlediğini anımsamalı burada.

Söylemesi bile fazla: insanın birincil deneyimini somut gereksemeleri ile sınırlamak, şeylerin kullanılabilirlik (Sartre, **instrumentalité**: araçsallık diyor) ya da işe yararlılık konumuna ontolojik **öncelik** vermek, Kopernikus'tan sonra temellenen epistemolojileri sorgulama gereğinden

kaynaklanıyor. Kopernikus-sonrası epistemoloji söylemi, Koyré gibi söylersek, «duyulur algılar ve nitelikler dünyasının, yani yaşamımızın, ölümümüzün ve tutkularımızın dünyasının yerine niceliğin, şeyleşmiş Geometri'nin, insan dışındadır herşeye bir yer bulunabilen dünyasını koymuş»tur.¹ İnsan Doğası da formalize edilmiş (ya da şeyleşmiş) bir sorunsalın (yani, bilimin) nesnesi olarak kavranır. Günlük, somut deneyimler, varsayımsal ve kuramsal Doğruluk'la yerdeğıştirmiştir.

Bu kuramsallık, İnsan Doğası'nı Aristoteles'çi başlangıçları olan formalize edilmiş mantıksal bir bağlamda nesneleştirir; İnsan Doğası, bir bilgi nesnesine indirgenmiş olur. Haidegger'in terimleriyle söylersek, bu «ontik alanın, ontolojik alandan önce geldiği» bir felsefi antropoloji demektir.

Ancak bir noktayı gözardı etmemek gerekiyor: bu epistemoloji, İnsan Doğası'nı formalize edilmiş (ya da şeyleşmiş) mantıksal düşünceyle sınırlamakla kalmaz; Doğa'nın içinde, Doğa'yla birlikte kuramsal bir nesneye dönüşen İnsan Doğası'nı bu sınırlamayla Doğa'nın dışına çıkarır. Lévy-Bruhl'un yaptığı da budur: onu Doğa'nın dışına çıkararak özneleştirir, ama bu özne de mantıksal formalizasyonla sınırlandırılmıştır. Ona göre, Bororo'lunun «ben papağanım» demesi, formel mantığın özdeşlik ilkesiyle çelişir: A, A'dır; öyleyse Bororolu hem insan hem de papağan olduğunu evetleyerek özdeşlik ilkesini bozmuştur. Lévy-Bruhl, Bororolu'nun (formel) mantık-öncesi düşüncede kaldığını kesinler böylece; mantıksal formalizasyon ölçütü, Doğa'yı somut gerekseme-

lerini karşılayan, kullanılabilir bir dünya olarak alımlayan insanla (Lévy-Bruhl'un 'ilkel insanı: prelojik insan), Doğa'yı formalize edilmiş kuramsal sorunsallar bağlamında alımlayan insanı ('modern'? insan), örtüşmeyen iki kategori olarak birbirinden ayırır. Rönesans-sonrası Rasyonalist hümanizma geleneğiyle, Kopernikus-sonrası epistemoloji geleneğinin ürettikleri 'normal' antropoloji budur.² Lévy-Bruhl'den Malinowski'ye, Radcliffe-Brown'a kadar uzanan antropoloji geleneği de bu 'normal' antropoloji söylemiyle kurulmuştur.

Lévi-Strauss, işte burada 'normal antropoloji'ye müdahale eder. İnsan Doğası'nın Doğa'yı dışardan dönüştüren pratikler olduğu kadar, Doğa'nın içinde, onun bir parçası olarak dönüştüren pratikler olduğunu belirtir. (Lévi-Strauss, Yaban Düşünce'de, praksis'in insanbilimlerinin temeli olduğu konusunda Sartre'la aynı kanıda olduğunu söyler). Yaban ('ilkel' demiyor Lévi-Strauss) toplumlarda insan, Doğa'yı somut ve pratik gereksemelerin karşılanması bağlamında alımladığı kadar, formalize edilmiş (bilimsel) sorunsallar kadar geçerli olan zihinsel sistemler bağlamında da alımlar. Bunlar Lévi-Strauss'a göre, insan zihninin temelli ve değişmez yapısını inleyen sistemlerdir. Formalize edilmiş (ya da şeyleşmiş) sorunsallara, soyut (ve kuramsal) bilime karşı somutun bilimi'ni çıkarır Lévi-Strauss. Yaban düşüncenin temeli, «somut ve empirik kategorileri, soyut nosyonları dilegetirmede kavramsal araçlar olarak kullanmaya» dayanır: Totem, mit ve akrabalık sistemleri, yaban düşüncenin bu 'yapı'sını imlerler. Burada, Lévi-Strauss-

s'un o çok ünlü sözünü anmanın tam sırası: totem sistemleri bağlamında insanın çevresindeki hayvanlar (somut ve empirik düşünce kategorileri olarak) «düşünmek için iyi»dirler ('bonnes à penser'), «yemek için değil ('bonnes à manger').»

Lévi-Strauss totem'den mit'e, akrabalık bağınıtlarına uzanan bir bağlamda, bu yapıların tümünü, içine bildirilerin gömülmüş olduğu birer düzğüye (kod)'a indirger. Daha da ileri gider: Saussure'ün 'dil' ve 'söz' ayırımı ile, bildirişim kuramının 'düzgü' ve 'bildiri' ayırımı arasında bir koşutluk da bulur. Öyleyse bu simgesel düzgülerin tümü, bir dil gibi yapılanmıştır. Doğrusu, Sperber'in söylediği gibi³ konuşulan bir dil, o dili konuşanların bağlı olduğu toplumsal örüntü içinde ne tür bildirinin dolaşabilir olduğunu belirleyen bir düzgü olabilir; ama yapısı toplumsal gruplar arasında kadınların dolaşımı için hangi kanalların açık olduğunu belirleyen evlilik sistemi, düzgü değil, olsa olsa bir örüntüdür (pattern). Lévi-Strauss, düzgü'yle örüntü'yü karıştırıyor olabilir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir: Onun yaptığı ne bu düzgülerin simgelerini 'deşifre' etmek ne de simgesel bir düzgyü be-timlemektir. Örneğin söylemlerin temelindeki te-kabüller (correspondances) sistemini farklı birer düzgü olarak örgütlemek ister. Bir mit'te, kişilerin seyahatleri bir 'uzamsal düzgü', toplumsal ilişkileri de (akrabalık, evlilik vb) bir 'toplumsal düzgü' oluşturur. Lévi-Strauss, her düzgüdeki öğelerin birbirleriyle ilişkilerinin, öteki düzgülerdekine tekabül ettiğini gösterir. Bu karşılıklılıkların karmaşık örüntüsü ortaya konula-

rak değişik düzeyler ayırdedilebilir: ögeler arasında, epizodlar arasında, mitler arasında. **Mit ve Anlam**'ın 3. Bölümü'nde de bunu örnekliyor Lévi-Strauss : Tavşandudaklılara, ayak gelişli doğumlara ve ikizlere ilişkin değişik mitleri belirli düzgülere ayırıyor ve bu düzgülerin ögelerini ilişkilendiriyor. Böylece tavşandudaklıların 'tamamlanmamış ikizler' olduklarını, başka bir deyişle, ikizlerle ikiz-olmayanlar arasında bir dolayım (mediation) olduklarını gösteriyor. **Yapısal Antropoloji**'de leş-yiyicilerin, etoburlarla otoburlar arasında bir dolayım olduğunu göstermesi gibi. Böylece mitik düşüncenin, çelişkileri dolayımlayan bir 'yapı'sı olduğunu ortaya çıkarıyor.

Lévi-Strauss bu dolayımın da, dönüştürmeyle gerçekleştirildiğini belirtir. Dil'in iki dönüştürme kipi var : eğretileme ve düzdeğişmece. Bunlar, zihinsel işlevler olarak mitlerin, totem ve akrabalık sistemlerinin yapılarında **a priori** olarak içerilmişlerdir. Akrabalık, mit, totem, ancak bu dönüştürücü kipliklerle birer sistem durumuna gelebilir. Böylece Lévi-Strauss, Doğayı formalize edilmiş sistemlerin (bilimsel sorunsalların) içinden temellendiren yaklaşımla, **somutun bilimi** adını verdiği mitik, totemik vb. sistemlerin içinden temellendiren yaklaşımlar arasında epistemolojik bir ayrım **olmadığını** gösteriyor. Somutun bilimi de formalize edilmiş kuramsal sorunsallar kadar, yani soyutun bilimi kadar Doğay'ı anlama ve kavrama olanaklarını vermektedir : Yaban, bir **bricoleur**'dür : **bricoleur**'ün ilk özelliği de düzdeğişmece olarak verilmiş olanı, eğretilemeye dönüştürmektir.⁴

Lévi-Strauss'un Jean-Marie Benoist ile yaptığı konuşma (ki, 1979'da *Encounter* Dergisinde yayımlanmıştır) bu bakımdan önemli savlar içeriyor. Lévi-Strauss, somutun bilimi'ne dayalı bu antropolojiyle, 'normal antropoloji'yi yerinden oynattığı kadar, bir hukuk antropolojisi de temellendirme girişimindedir: İnsan haklarının (ve özgürlüğün) her türlü soyut ve evrensel tanımını reddediyor, somut tanımları yeğlediğini belirtiyor. İnsan haklarının, ahlaksal bir bireyin hakları olarak değil, tersine, 'yaşayan gerçek bir bireyin' hakları olarak alımlanması gerektiğini vurguluyor. İnsanı soyut, formalize edilmiş sorun-salların içinden görmek istemeyen bir felsefi antropolojinin hukuk alanında yükselişi bu.

(1) A. Koyré, *Etudes Newtoniennes*, 1972.

(2) Burada, Kuhn'un, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda (Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982) önesürdüğü 'Paradigma' ve 'Normal bilim' kavramlarından yararlanıldı. Türkçe çeviride, çevirmen, 'normal science'ı, 'olagan bilim'le karşılamıştır. Biz, 'normal bilim'i yeğledik.

(3) D. Sperber, Claude Lévi-Strauss, *Structuralism and Since*, (ed. J. Sturrock), Oxford University Press, Oxford, 1982, s. 23 vd.

(4) Lévi-Strauss, Yaban'ın simgesel sistemler kurabilmesini, en az gereçle en çok ve değişik işleri başarabilen kişilere Fransızca: *bricoleur*) benzetiyor. (Yaban Düşünce'de, özellikle de, 'Somutun Bilimi' bölümüne bakınız. Yaban Düşünce (Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984) çevirisinde T. Yücel, *bricoleur*'e 'yaptakçı' karşılığını öneriyor. Kitabın İngilizce çevirisinde ise bu sözcük olduğu gibi bırakılmış, çevirmen, İngilizcede bir karşılık aramamıştır.)

BİLİMİN KONUMU ÜZERİNE

«Kopernikus'tan önce insanın Dünya'nın merkezi olduğu konusundaki kavrayışı desteklemek için felsefi inceliklere gerek yoktu. Gökler, Dünya'nın çevresinde dönüyordu ya!.. Dünya'da da insanlar Doğa'ya egemen olmamışlar mıydı? Ama Dünya, Güneş Sistemi'ndeki bu konumundan aşağı edilir edilmez (Göründüğü gibi, Güneş'in Dünya çevresinde dönmediği anlaşılmıştı artık...), İnsan da Dünya'daki bu merkezi konumundan aşağı ediliyordu.»

Bertrand Russell, *Sceptical Essays*'ın bir yerinde böyle diyor.' Gerçekten de İnsan'la Dünya arasında konumsal olarak böyle bir ilişki var. Dünya'nın Güneş Sistemi'ndeki konumunun insanogluna görüldüğü gibi olmadığı anlaşılnca, İnsan'ın Dünya'daki konumu da değişiyor. Kopernikus Devrimi'nin çifte anlamı var öyleyse: Bu Devrim, hem İnsan'ı hem de Dünya'yı, oldukları yerden aşağı ediyor...

Kopernikus Devrimi'nin felsefi içermelerini, sistemli olarak ilk kez Kant'ın formüle ettiğini söyleyebiliriz. İnsan bilgisinin temeli, İnsan'ın özneliliği değildi. Düşünce, kendisini zihnin öznel koşullanmalarından kurtardığı ölçüde ilerleyebilirdi. Oysa Kopernikus'a gelinceye değin, in-

sanın bilgisi, onun öznel deneyimlerinin bilgisiydi : Güneş'in Dünya çevresinde döndüğünü, Dünya'nınsa kıpırdamadan yerinde durduğunu **görmüyor muyduk?..** Kopernikus, 'Görünüş'ün Gerçeklik'le örtüşmediğini göstermişti bize; bilgiyi 'Görünüş'te değil, Gerçeklik'te aramalıydık. İnsan, kendi öznelliğinin güvenilmez olduğunu kavıyordu böylece : öznel deneyimleri, İnsan'a Dünya'yı bilme konusunda **ayrıcalıklı** bir konum sağlamıyordu artık...

Kopernikus Devrimi'nin insanoğlunun bilgisinin Tarihi'nin yeniden-yazılmasını gerektirdiğini de unutmamalı. Lévy-Bruhl, insanoğlunun özgül Tarihi'ni, 'mantık-öncesi' ve 'mantık' dönemi diye ikiye ayırmıştı. Kopernikus Devrimi'ni bir ayırdedici ölçüt olarak alırsak, İnsan'ın Dünya'ya ilişkin bilgisinin Tarihi'ni, İ.S. XVI. yüzyıla değin onun öznel deneyimlerinin belirlediğini söyleyebiliriz. Öyleyse bu tarihi, 'mantık-öncesi dönem', 'mantık dönemi' diye ayırmak yerine, Mary Douglas'ı izleyerek, 'Kopernikus-Öncesi' ve 'Kopernikus-Sonrası' diye dönemselleştirmek, kuşkusuz, daha tutarlı olacaktır.²

Gelgelim, İnsan'ı (Özne'yi ve onun deneyimlerini) söyleminin dışında bırakan bir bilim nosyonu, ne kertede tutarlı olabilir? Önce bunu sorgulamak gerekiyor. İnsan bilgisinin Tarihi'ni, 'Kopernikus-Öncesi' ve 'Kopernikus-Sonrası' diye bölmek, kendi içinde tutarlı olabilir, ama bunu yaparken bir başka (ve bu kez tutarlılığı su götürür) bir bölmeyi gerçekleştirmiş olmuyor muyuz? Bir bakalım. Bilim, Kopernikus'la birlikte Dünya'yı ikiye ayırmış olmuyor mu? Bir yanda

Nesnel Dünya (Bilimin, matematik formüllere indirgenmiş Nicelikler Dünyası), öte yanda da Yaşam'ın Dünyası (İnsan'ın özneliğiyle Dünya'yı Nitelikler olarak kavradığı Dünya)

Nesnel Dünya ile Yaşam'ın Dünyası'nın (Husserl'in 'Lebenswelt' dediği Dünya) birbirinden bir daha örtüşmemecesine ayrılması, ne gibi sorunlar ortaya çıkardı? Bu sorunları, iki ayrı bağlamda ele almak gerekiyor. Birincisi, Yaşam'ın Dünyası'nın Nesnel Dünya'ya herhangi bir biçimde katkıda bulunması kesinlikle sözkonusu değil midir? Bu iki Dünya, birbirinden tam anlamıyla kopuk mudur -en azından kuramsal düzeyde? Lévi-Strauss'un Yaban Düşünce'sini okuyanlar, bunun hiç de böyle olmadığını göreceklidir. Duyulur nitelikler Dünyası, her zaman Gerçeklik'i, Nesnel Dünya'yı (Bilim'in Dünyası) dışta tutmuyor: Görünüş'le Gerçeklik'in yolları sürekli ayrı değil. Örneğin, diyor Lévi-Strauss, çağdaş kimya, öznel algılarımızın tanıklığını doğrulayarak, botanik biliminin birbirinden kesinlikle ayırdığı iki familyanın (Zambakgiller, Turpgiller) bir başka düzlemde birleştiklerini, bu iki familyaya giren bütün bitkilerin kükürt içerdiklerini ortaya koyuyor.³

İkincisi, Nesnel Dünya (Bilim'in Dünyası), Yaşam'ın Dünyası'nı dışta tutarken, kendi içinde bir çelişkiye düşmüyor mu? Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı adlı o benzersiz yapıtında, böyle bir takım çelişkiler olduğunu gösteriyor bize. Bilimsel kuramların, giderek başat kuramlara dönüştüğünü, başat kuramlara dönüşür dönüşmez de, eleştirel düşüncenin ortadan kalktığını belirtiyor. Kuram, bir kez başat olmayagörsün,

hiç kimse o kuramı sorgulamaz oluyor artık; o 'bilimsel topluluk' içinde herkesin sorgulamadan, eleştirmeden doğru kabul ettiği bir kuram oluyor. Demek ki, Kant'ın formülasyonu, kendi içinde bir çelişkiyi de birlikte getiriyor: Düşünce, kendisini zihnin özel koşullarımlarından kurtardığı ölçüde ilerlemiyor -tam tersine, kuramsallaşıp başat duruma gelerek, yerinde sayıyor!.. Kuhn, bilim alanında yeni bir kuramın ortaya çıkışının, bilim dışında temellendirilmesi gerektiğini vurguluyor: İnsan'ın öznelliğinde.

Öyleyse, sözü bağlayalım Bilim'le Yaşam'ı ne birbirinden ayrı Dünya'lar olarak düşünelim, ne de birbiriyle tastamam örtüşen Dünya'lar olarak. Bilim'i Yaşam'dan koparmayalım, ama onu Yaşam'la da özdeş kılmayalım. Ne Bilim'i Yaşam'dan kesinkes ayırarak kaba bir pozitivizmi egemen kılmaktan yana olalım, ne de Bilim'le Yaşam'ı özdeş sayarak ince bir metafiziği!.. İkisi de hem Dünya'yı hem de İnsan'ı birlikte kuşatmıyor çünkü...

(1) Bertrand Russell, **Saggi Scettici**'den (Bari, 1953, s. 22) aktaran Lucio Colletti, **Le Declin du Marxisme**, puf, Questions, Paris, 1984, s. 49.

(2) Mary Douglas, **Purity and Danger**, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966, s. 74-93.

(3) Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 36.

GEREKSİZ BİLGİ OLUR MU? : BİR ANTROPOLOJİK TEMELLENDİRME

'Bilgi ağacı', ya da 'Porfirios'un Ağacı' İsa'dan sonra üçüncü yüzyıldan kalma bir deyiş. Porfirios, ünlü bir Aristoteles yorumcusu. Doğayı sınıflandırırken 'ağaç' örneğinden yararlanıyor.¹ 'Porfirios'un Ağacı' modelini, daha sonra, hayvanları sınıflandırırken John Ray'in (16. yy.) ve bitkileri sınıflandırırken de ünlü İsveç'li botanikçi Linneaeus'un (18. yy.) kullandığını biliyoruz. Descartes de Felsefenin İlkeleri'nde, kitabını Latince'den Fransızcaya çevirene yazdığı mektupta şöyle diyor : «Felsefe bir ağaç gibidir Kökleri metafizik, gövdesi fizik, bu gövdeden çıkan dallar da öteki bilimler.»²

Bilgiyle 'ağaç' arasındaki bu bağıntı, özellikle bilimleri birbirinden ayırırken kullandığımız sözcüklerle süregidiyor. Öyle ya, bugün bile bilim ya da anabilim dalları'ndan söz etmiyor muyuz?

Ağaç'ın, tanımlara dayalı bilgi sınıflandırmasında somutlaştırıcı bir araç olarak, bilim tarihini okumada kuramsal önemi olabilir. Ama, bilim tarihinin dışında 'bilgi' ile 'ağaç' arasındaki bağıntı farklı bir anlam kazanıyor. Bu, bilgiyle yararlılık arasındaki bağıntıdır. 'Bilgi ağacı', burada, kavramsal olmaktan çıkıp, pratik bir ba-

ğintıyı imliyor artık: bir ağacın ürünlerinin bedensel olarak besleyici özelliği neyse, bilgi'nin ürünlerinden de, zihinsel olarak bizi 'beslemesi-ni', bizi geliştirmesini bekliyoruz! Kuşkusuz, bilginin bu anlamda elbette 'yarar'ı var. Ama benzetmeyi aşırıya vardırmanın neleri içerdiğini de bilmek gerekiyor. Bilgiyle yararlılık arasında bağlantı kurmak, giderek, bilgileri 'yararlı bilgiler', 'yararsız bilgiler', ya da 'gerekli bilgiler', 'gerek-siz bilgiler' olarak ikili-karşıtlıklara götürebili-yor: tıpkı, bazı ürünlerin besin değeri ölçütün-den yararlı, bazı ürünlerinse yararsız olması gi-bi.

Bilgi 'yararsız', 'işe yaramaz' olabilir mi? Bu-nu yanıtlayabilmek için, 'yarar'dan neyin anla-şıldığını bilmek gerekiyor. Yararlılık, kullanıla-bilirlik ya da işe yarar'lılık gibi somut ve pratik bir yarar anlamına mı geliyor? Yoksa, Dünyayı anlama ve kavrama gibi zihinsel, kuramsal bir yarar mı sözkonusu burada? Bana öyle geliyor ki, bunlar çoğu kez birbirine karıştırılan iki ayrı 'yarar' nosyonudur. Birbirine karıştırılrsa neyse, genellikle kaba ve indirgeyici bir tavır ağır ba-sıyor: Bilgi, kullanılabilirlik ya da işe yararlılık gibi işlevsel kategorilere indirgeniyor; pratikte kullanılamaz, somutta işe yaramaz bilgileri **bil-giden saymama** görüşü, başat bir görüş oluyor. Giderek, pratik bir yarara dönüştürölme olası-lığı bulunmayan kuramsal bilginin tümüyle bir yana bırakılması eğilimi ortaya çıkıyor. Kuşku-suz bunlar, Sahlins'in de belirttiği gibi, iki ayrı antropolojinin başat mantıkları: pratik avantaj-ların 'nesnel' mantığı, ya da kavramsal şemanın 'anlamli' mantığı. Birincisinde kültür, salt araç-

sal bir sistemdir, diyor Sahlins, ötekisinde ise, araçsallık (burada, 'kullanılabilirlik', 'işe yararlık' demek isteniyor) daha değişik sistemlerin kurallarına bağlı.³ Gelgelelim, bu iki antropolojiyi felsefe düzleminde temellendirme olasılığı yok. Heidegger, Sein und Zeit'te ('Varlık ve Zaman') nesnelerin iki alımlanma kipini birbirinden ayırır : bir yanda, nesnenin kullanılabilir, işe yarar, pratik araçsallığı (zuhandenheit), öte yanda, birer düşünce ve bilgi nesnesi olarak, orada'lıkları (vorhandenheit).⁴ Heidegger, nesnelerin gereksemelerin giderilmesinde pratik araçsallığının, ontolojik önceliğe sahip olduğunu belirtir.⁵ Hiç kuşkusuz bu, insanın Doğa'yı kullanılabilir, somut gereksemeleri karşılayacak bir araç olarak alımlamasının, tarihsel olarak da, önce geldiği anlamına gelmiyor. Nitekim Lévi-Strauss yabancı toplumlarda bile, nesnelerin sadece somut ve pratik gereksemeleri değil, entellektüel (zihinsel) gereksemeleri de karşıladığını söyler. Onun, o çok ünlü «'kaplumbağalar düşünmek için iyidir» ('bonnes à penser'), 'yemek için ('bonnes à manger') değil', diye aktardığı sözü anımsamalı burada. Başka türlü söylersek, bu antropolojilerden kalkarak, bilgiyle pratik yarar arasında birebir bir karşılıklılık bağıntısı kurmak, ya da bilgiyi pratik yarara indirgemek mümkün gözüküyor.

Dahası var : Ricoeur, Tarih ve Hakikat'ta şöyle diyor :⁶ «İnsan uzayı, içinde yaşayarak ve ölçünlere vurarak değil, geometride dilegetirdiği içindir ki matematik, matematiksel fizik ve birbirini izleyen daha sonraki sanayi devrimlerinin gerçekleştirdiği teknikler mümkün olabilir

miştir. Platon'un 'çizgi', 'yüzey', 'eşitlik' gibi kavramlardan yola çıkarak, figürlerdeki fiziksel dönüşümlere gönderme yapan herşeyi yasaklamış olmasının da Eukleides'çi geometriye ne kertede büyük katkılarda bulunduğunu unutmamak gerekiyor. Mekanik çağın başlangıcından bugüne değin üretilmiş olan makinaları, matematiksel dilin bu tutumluluğuna borçluyuz.» Söylemesi bile fazla: insanlığın bir episteme'ler eklemlenmesi olarak tarihi, pratikte 'işe yaramaz' diye düşünülen bilgilerin kuramsallaştırılmasının tarihidir. Bilinen öyküdür: Sokrates, Theaitetos'ta' Thales'in gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken bir kuyuya düştüğünden, orada bulunan zeki ve alaycı bir Thrakialı hizmetçinin de gökteki şeyleri bilmeye çalışırken burnunun dibindekilerden haberi yok diye onunla alay ettiğinden sözeder ve ekler: «aynı alay kendini bütünüyle felsefeye vermiş olan herkese uygun gelir. Çünkü böyle birinin yakınından da komşusundan da haberi yoktur. (...) Fakat onun aradığı şey insanın, gerçek özü'dür.» Herhalde, insanın özüyle, dolayısıyla gereksiz, işe yaramaz (!) işlerle uğraşan Thales'e karşı, Thrakialı hizmetçileri savunmuyor Sokrates.⁸

Ziya Paşa ise o kanıda değil «Yıldız arayıp gökte nice turfa müneccim/Gaflet ile görmez kuyuyu rehğüzerinde,» Unutmamalı Ziya Paşa, Thrakialı hizmetçiyle elele verip 'turfa müneccim'lerle alay ededursun, bilimi önündeki çukuru görmeden gökyüzüne bakanlar sürdürüyor.

1) Poryhyrios, **Isagoge**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 82. H.R. Atademir, «Poryhyrios'un İsagoji'si ve Birkaç Söz» başlıklı yazısında şöyle diyor: «Kavramların veya umumi fikirlerin, daha çok kaplamacı bakımdan ele alınan bir açıklaması şemalaştırılarak ortaçağda **Porphyrios**'a bir **ağaç** kazandırmıştır. Cins ve neviler azalan kaplam (şümül), çoğalan işlem'e (tazammun) veya çoğalan kaplam, azalan işleme göre düzenli bir sıraya konulmakta; kavramlar arasındaki ayırd ve münasebetleri tayinde esas alarak zıd neviler halinde ikiye bölünerek (**dichotomie**) (...) kaplam tükeninceye kadar (aşağı) inilmektedir.» Linnæus ve Ray konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Esin Kahya, **Onsekizinci Yüzyılda Tabii Bilimler**, AÜ DTCF yayınları, Ankara, 1982.

(2) Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Maarif Vekaleti Yayınları, (?), 1943, s. 21.

(3) Marshall Sahlins, **Culture and Practical Reason**, The University of Chicago Press, Şikago ve Londra, s. 55-56.

(4) Frederic Jameson, **Marxism and Form**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1971, s. 234.

(5) Söylemek bile fazla: Bilimle pratik (uygulayım) arasındaki bağıntı, zorunsuz olumsal; **contingent**) bir bağıntıdır. Teknoloji tarihi, bize know-how'ın her zaman verili bilimsel kuramların pratiğe dönüşmesi olmadığını gösteriyor. İnsan önce tekerleği bulmuş (pratik), sonra tekerleğin mekaniğini, bilimsel formülasyonlarla dilegetirmiştir (kuram). Kuşkusuz, bu zorunsuzluk savını önesürerken, tarihselci bir sorunsaldan yola çıktığını bilmiyor değilim. Pratiğin kuramdan önce gelmesinin (tekerlek örneğinde olduğu gibi) söz konusu olabilmesi kadar, kuramın pratikten önce gelmesi de söz konusudur. J.J. Thomson'un kuramı, Popper'in de belirttiği gibi, teknolojiye büyük bir devrime yol açmıştır. (Bkz. Sir Karl Popper, **The Rationality of Scientific Revolutions**, **Scientific Revolutions**'da [ed. Ian Hacking], Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1981 s. 101). Ama şunu hemen belirtmek gerekiyor: İnsanoğlunun kültürünün tarihini, nesnelerin kullanılabilirliklerinin (işe yararlılıklarının, araçsallıklarının) onların kuramsal bilgisinden önce geldiği tarihsel dönem ve sonra geldiği tarihsel dönem diye iki ayrı döneme ayırmak söz konusu değil. Oysa Malinowski'nin işlevselci Antropolojisi, tastamam böyle bir ayırım varsayımı üzerine temellenmektedir. Malinowski, bu ay-

rım dolayımında üretir antropolojisini, Lévi-Strauss, bu Antropolojinin mantığını, yaban toplumlarda maddi (Malinowski'nin terimleriyle söylesek: 'birincil' [primary]) gereksemelerle, zihinsel gereksemelerin eşzamanlı bulunduğunu kanıtlayarak çürütmüştür. (Bkz. Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 25)

(6) Paul Ricoeur, **History and Truth**, Northwestern University Press, Evanston, 1970, s. 197-219.

(7) Eflatun, **Theaitetos** 174b, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1945, s. 72.

(8) Sokrates'in **Theaitetos**'ta dilegetirdiği bu durum, felsefecilerin, felsefenin konumunu irdelerken sık sık başvurdukları bir felsefi benzetmeye dönüşmüştür. Örneğin Heidegger, **Die Frage nach dem Ding**'de (Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen, 1975, s. 2) şöyle söyler: «Felsefe, özü gereği hiçbir işe yaramayan, hizmetçi kızlara da zorunlu olarak gülünç gelen düşünüş biçimidir.» (Bu çeviri Dr. Oruç Aruoba'nın). Althusser de, 'çukura düşme'yi anırtarak şunları söylüyor: «Dürüst oyuncu olalım. Filozofları mesleklerini icra ederken yakından görmek zahmete değer bir gösteridir. Hangi gösteri? Güldürü elbette. Bergson açıkladı (**Le Rire**) ve Şarlo gösterdi ki, gülünç olan, hemen her zaman basamağı ıskalayan ya da **çukura düşen** bir Insandır. Filozoflar ile endişelenmeye gerek yok: eninde sonunda düşerler ve kafalarını kırarlar. (...) Thales ve Eflatun'dan beri felsefe ve filozoflar '**çukurlara düşmektedirler**'» (L. Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 8.)

Felsefe ve Türk Düşüncesi

TÜRK DİLİ VE FELSEFE

Türk dilinin felsefi düşünceleri anlatabilecek soyutlukta bir dil olmadığı konusundaki görüşler yeniden ağırlık kazanmaya başladı. 'Yeniden' diyorum, bu doğrultudaki eleştiriler daha önce de sık sık yinelenmiştir çünkü. Bu kez de eski gerekçeler öne sürülüyor: (i) dilin kavramsal yoksulluğu; (ii) Osmanlıcadaki 'nüanslar'ın Türkçede yitirildiği. Doğrusu (i) ve (ii), özünde birbirinden farklı savları içermiyor. Türk dilinin kavramsal yoksulluğundan sözedenenlerin ölçütü ya bir ölü dil (Osmanlıca) ya da yaşayan bir yabancı dil (örneğin, İngilizce). Nitekim, Türk dilinin belli 'semantik ayrımları' karşılayacak bir kavram donanımından yoksun olduğu savı, İngiliz dilinden ya da Osmanlıcadan örnekler verilerek ortaya konulmaya çalışılıyor.

Öteki dillere bakarak Türk dilini yargılamak, örtük olarak bir dil siyasasını içeriyor. 'Siyasa' derken, dil'in sözdağarına (*vocabulaire*) indirgendiği, dil derken o dilin sözlüğünün anlaşıldığı bir yaklaşımın altını çizmek istiyorum. Dolaısıyla, Türk dilinde felsefi düşünce üretiminin olanaksızlığı, bu sava göre, bir sözdağarı sorunu oluyor; felsefe de daha geniş düzlemde bakarsak, gramere bağımlı kılınıyor. Oysa Lévi-Strauss'un belirttiği gibi,¹ bütün dillerde söylem ve

sözdiziminin (syntax), sözdağarındaki boşluk ve eksiklikleri kapattığı gözardı edilmekle kalmıyor; sözdiziminin 'kavramların açıklık ve' seçikliklerinden çok şey' yitirmesine yolaçtığı da önesürülüyor. Hilmi Ziya Ülken,² Osmanlıcanın sözdizimi bakımından 'sentetik' bir dil olduğunu belirttikten sonra «sentetik dilde ağırlık merkezi olan fiil, cümlelerinin en sonuna, fail de çok kere birçok sıfatlar veya tasvirî yarım cümlelerden sonraya geldiği için, bu tarzda uzun bir ibarede yazanın maksadını anlamak, ancak sözü sonuna kadar beklemekle mümkündür. Böylelikle belki bir yapı inceliği elde ediliyorsa da, kavramlar açıklık ve seçikliklerinden çok şey kaybediyorlar» diyordu. Giderek bir 'çeviri dili'nin oluştuğuna dikkati çeken Ülken, bu dilin Türkçe düşünölmüş ve yazılmış yapıtlara olanak verdiğini belirttikten sonra, 'bir yandan arap nahvine bir yandan fransız syntax'ına bağlanan bu dilin, yine de sentetik çatısını koruduğunu vurgulamış ve şunları eklemişti «Fakat yüzyıldan beri her Türk düşünürü, bu sentetik cümle ile Batı dillerinin analitik yapısı arasındaki temelli farkın acısını, hiç değilse, bir kere duymuş ve zararlarını birçok kereler çekmiştir.»

Görölüyor ki, bazılarına göre sözdizimi, bazılarına göre de sözdağarı, kısaca Türk dilinin grameri, felsefi düşünce üretiminin gerçekleşmesini önleyen bir engel. Hilmi Ziya Ülken'in sözügeçen yazısında da, gramer bir bütönlük olarak görölmüyor : bir yandan sözdizimi düzleminde grameri, felsefi düşünce üretiminin gerçekleşmemesi için bir neden olarak gösterirken, öte yandan sözdağarı düzlemindeki dönüşümlerle

bir düşünce ve felsefe dilinin kurulabileceğini savunuyor: «Fecr-i Âti, daha dün, (...) osmanlı edebiyatında bile bulunmayan yakası açılmamış bir yığın garip kelimeyi lügatlerden arayıp bulmayı zevk inceliği saydığı zamanlarda ilim ve felsefe dili de Okyanuslara, Kamuslara başvurarak içinden çıkılmaz bir düşünce dili kurmakta idi. Bu yolda gidenlere göre eski Türkçe çoban dilidir; onda ince kavramları ifade gücü yoktur. Bu düşünce yalnız otuz yıl önce bu uydurma dilin hazırlandığı sıralarda değil, bugün bile bazıları tarafından öne sürülmektedir. Halbuki düşünce dilleri hemen hemen bütün medeniyetlerde gündelik ve kaba anlamları olan kelimelerin ilmi, felsefi kavramlarda kullanılarak gitgide derinlik ve nüans kazanmalarından doğmuştur. Yunanca, Arapça ve Almanca bu tarzda felsefe dili halini almıştır.»³

Bana öyle geliyor ki, Türk dilinin Osmanlıcadaki nüansları yitirdiği ya da ingiliz dilindeki semantik ayrımları veremediği gibi birtakım öncüllerden yola çıkmak, düşünce ve felsefe üretimini gramere (sözdizimi ve sözdağarına) bağımlı kılmanın ötesinde (ki bu, Wittgenstein'in belirttiği gibi,⁴ olsa olsa felsefe adına metafizik üretilmesine neden olabilir), felsefeyi dil-içi bir üretim olarak görmeyi de içerir. Oysa felsefe, biliyoruz ki, hem gramerden doğan birtakım sahte felsefe sorunlarının (metafiziğin) çözümlenerek ayıklandığı bir üst-dil düzlemini, hem de bir felsefe söylemini öngörür.

Hemen söyleyeyim : felsefe üretimi elbette, dilin soyutlama düzlemine gelmiş olması ile bağlantılıdır, yoksa dil içinde nüansların yitirilmesiyle

ya da semantik ayrımların bulunmayışıyla değil!. Nüanslar da semantik ayrımlar da dil bağlamında değil, ama felsefe söylemi bağlamında, birer felsefe terimi olarak belirleyici olma özelliğini kazanırlar. Örneğin, bir dil'de ingilizcedeki «to ruminare» fiilini karşılayan bir sözcüğün bulunması değil, felsefe söylemi içinde kavramları karşılayan felsefe terimlerinin bulunmasıdır belirleyici olan. Çünkü felsefe, terimlerle yapılır.

Türkçenin soyut dil olmadığı savını öne sürmek sözkonusu değildir, demiştim. Hilmi Ziya Ülken, günlük konuşma dilindeki bazı sözcüklerin, örneğin Grekçede olduğu gibi anlam genişlemesi yoluyla birer felsefe terimi olma statüsünü kazandıklarını belirtirken, sanıyorum, bir felsefe söyleminin nasıl kurulduğunu göstermek istemiş olmalıdır. Öyleyse düzeltelim : Grekçe, Arapça ve Almancanın, anlam genişlemesi yoluyla felsefe dili durumuna geldikleri değil, bu dillerin bu yoldan felsefe söylemlerini kurduklarını söylemek, doğru olacaktır. Bir kesinleme yapalım : felsefe dili yok, felsefe söylemi vardır. Üstelik, bir dilde bulunan bütün sözcüklerin bir başka dilde birebir semantik karşılıklılık içinde bulunması da düşünülemez. Diller arasındaki ilişkiler bu tür birebir semantik bağıntılar üzerine kurulmamışlardır çünkü... Oysa, bir dilin felsefe söylemi ile öteki dilin felsefe söylemi arasında terimlerarası birebir bir bağıntı kurulması zorunludur. Dillerin, sözcükleri açısından birebir bir bağıntı içinde bulunmaları ne kertede zorunlu değilse, felsefe söylemlerindeki terimlerin de birebir bir bağıntı içinde bulunmaları o kertede zorunludur, demek istiyorum.

Felsefe söyleminin kurulmasının ise kendine özgü sorunları var: felsefe kavramlarını batılı felsefe söylemlerinin Grekçe, Latince kökenli terimleriyle mi karşılamalı, Osmanlıca/Arapça terimlerle mi? Yoksa öztürkçe bir söylem oluşturulmasına mı katkıda bulunmalı? Bu, çok ayrı bir sorudur⁵.

(1) C. Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 23.

(2) H. Ziya Ülken, **Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi**, **Felsefe Ter-cümeleri Dergisi**'nde (çıkaranlar: H.Z. Ülken - Macit Gökberk), I. cilt/I. sayı, İstanbul 1947, s. 136-143.

(3) *ibid.*

(4) L. Wittgenstein, Zettel, (ed. G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright) Basil Blackwell, Oxford, 1967. pr. 55

(5) Bu konuda Peyami Safa (**Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca**, Ötüken Yayınevi, Der. Ergun Göze, İstanbul, 1970, s. 25-27), 'İstilah Davası' başlıklı yazısında, hangi uygarlığın içinden felsefi düşünce üretilecekse, bunun o uygarlığın terimleriyle üretilmesi gerektiğini savunur: «Garp medeniyeti zümresinde katılmış olduktan sonra, tereddüde lüzum yok, canlı dillerde kullanılan, kökleri, Latin veya Yunan, müşterek istilahları şi-
vemize göre biraz yontarak alacaktık» dedikten sonra «biz hangi medeniyet zümresindeniz? Hiç bir kültür manzumesine nisbet kabul etmeyen müstakil, avare, münferit bir istilah lü-
gatine mi sahip olacağız? Öyle ise bu Latince, Yunanca bozun-
tuları ne? Değilse, bütün garp dünyasının müşterek kullandığı Latin ve Yunan kökleri dururken, neden Öztürkçe istilah kul-
lanmaya kalkıyoruz?» diye soruyor. Nurullah Ataç'ın da, terim dağarı konusundaki görüşleri (**Dergilerde**, TDK Yayınları, Anka-
ra, 1980, s. 82) Peyami Safa'nınkine yakındır: «Bir dil, bir uy-
garlık, yani medeniyet içinde ilerler, zenginleşir, o medeniyetin

düşüncelerini, değerlerini söylerken yoksuldur. O uygarlığı iyice anlatamaz. (...) Türkçe için fakirdir, iptidaidir diyen yok, ancak şimdi benimsemek istediğimiz batı uygarlığının düşüncelerini değerlerini söylemeye elverişli değildir, onun için batı uygarlığının birtakım kavramlarına karşılıklar arıyoruz» diyor. Ataç, bu görüşlerini eleştiren Adnan Benk'e verdiği yanıtta, konuyu daha da açarak şunları söylüyor:«(...) biz bugünkü dilimizle Monsieur Sartre'ın da başka düşünürlerin de neler dediklerini, neye varmak istediklerini iyice söyleyemiyoruz. Dilimizde batı uygarlığının birtakım kavramları daha adlandırılmadı da onun için. Kimimiz Frenkçe sözleri kullanıyor, kimimiz Arapçadan bulmağa çalışıyor, kimimiz de Türkçe köklerden yeni sözler kurmaya uğraşılıyor.» (A.g.y. s. 98). Kuşkusuz, bilim ve felsefe terimleri seçiminin bir 'uygarlık' sorunu olduğunu ilk kavrayanlardan biri, bildiğimiz kadarıyla, Rıza Tevfik'tir. Rıza Tevfik, «Şi'r-i millîde Türklüğün en samimi ruhunu, en asil hissiyatını söyletmek tarafdarıyım, çünkü mümkündür ve lâzımdır: Fakat ıstılah bahsinde bu mümkün değildir ve o kadar da lâzım değildir» der ve bilim ve felsefe terimlerinin Arapça'dan alınmasında ısrar eder. (Bu konuda Bkz. A. Uçman, Rıza Tevfik'in Türk Dili Üzerine Düşünceleri, Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara, 1983). Daha sonra Mustafa Şekip Tunç, «dilimizin düşünce ve mefhum alanına, Osmanlıca ile geçtiğini» söyleyecektir. (Bkz. Türk Dili Dergisi, Kasım 1951, sayı: 2, 'Gazetelerde' bölümü).

FELSEFE GELENEĞİ ÜZERİNE NOTLAR

1. Bazı filozofların Türkiye’de ilk bakışta garip görünen bir alımlanma kipi var. Bertrand Russell da bunlardan biri -ve, galiba, en tipik olanı! Çünkü Russell, başta ülkesi Britanya olmak üzere, Batı’da, empirisist epistemoloji geleneğinin olduğu kadar -ve, asıl önemlisi dil, matematik ve mantık felsefesi alanında çağımızın en dikkate değer filozoflarından biri olarak tanınıyor, biliniyor. Türkiye’de ise Bertrand Russell, üniversitelere bağlı felsefe çevrelerinin dışında, özellikle siyasal ya da ahlaksal yazıları ile bilinen bir düşünür. Dilimize daha çok bu tür yapıtlarının çevrilmiş olmasının, kuşkusuz, belirli nedenleri var. Önce, Türkiye’de bilimler üzerinde temellenen bir felsefe geleneği (epistemoloji geleneği) yok. Bunun dolayımıladığı bir konum da, felsefi düşüncenin (her toplumun Dünya’yı tanıma ve anlama konusunda bir zihinsel gereksinimi var çünkü...), pratik problemlere, o bağlamda da siyasal ve ahlaksal sorunlara yönelmiş olmasıdır. Osmanlı -Türk düşüncesinin (felsefi düşünce?), Doğayı ve Evren’i bilimin verileri üzerinde tümel düzlemde kavrama yerine, daha dar ve sınırlı bir insansal çevreyi (Cemaat’i) tikel düzlemde kavramaya yöneldiğini biliyoruz. İslam için, kavramaya yönelik olan Dünya, cemaat’tir çünkü. Dünya’yı

anlama ve kavramaya yönelmiş zihinsel gereksinim, cemaat'i ve onun pratik sorunlarını kavramayla sınırlıdır. Cemaat-ötesi herşey (Evren, Doğa) aşkın'lığın (transcendence) alanına girer.

2. İslamda Cemaat-ötesi herşey olan aşkınlık, ulûhiyetin (ledünn ilmi'nin) alanıysa, İslamda, tümel açıklama/temellendirmenin, ancak ulûhiyet alanında olanaklı olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, bir yanıyla felsefeyi Evren'i, Doğa'yı tümel olarak kavrama çabası olarak tanımlayabiliriz. Von Aster de söyler : «Bu âlemi bir bütün halinde anlamak cehdinden, daha İlkçağda da rasladığımız bir felsefe disiplini, **metaphysik** doğmuştur.»¹ Demek ki, düşüncenin tümelliği felsefenin ayırdedici özelliği değil. Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi, yaban düşünce de tümel'dir : «(...) amacı, mümkün olan en kısa yollarla evreni genel olarak kavramaya erişmektir -ve yalnızca genel değil, fakat **bütünsel** olarak kavramaya. Yani, herşeyi anlamazsan hiçbir şeyi açıklayamazsın tümcesini dilegetiren bir düşünme yoludur.»² Lévi-Strauss, yaban düşüncenin tümelliğini, Descartes'tan yolaçıkarak, bilimsel düşünceyle karşılaştırır ve bilimsel düşüncenin tikel'e, yani «güçlüğü çözmek için ne kadar gerekiyorsa» Evreni o kadar parçaya bölmeye dayandığını söyler.

İslam söyleminde de tikel açıklama/temellendirme elbette sözkonusu değil : Aşkınlığın (Ulûhiyetin) alanı **bölünemez** çünkü. Doğa bilimleri işte bu yüzden, İslam kelimcilerinin deyişiyle, ulum ül-acem (yabancı bilimler) olarak kalıyor. Cemaat-ötesi'nin tümelliğine karşı, tikel olarak bilinebilir olan, İslamda sadece cemaatin kendi-

si'dir. (İslamda şer'i hukuk'un yanısıra, bir örfi hukukun ortaya çıkmış olabilmesinin felsefi dayanağı da budur sanıyorum.)

Şunu da, gerçekten, belirtmekte yarar var : Doğa'nın ve Evren'in tikel bilgi alanlarına bölünerek açıklanması (bilimsel düşünce), İslam'da bu alanın bütünüyle Aşkınığa gönderilmesi dolayısıyla olanaksızlaşınca, nedenlerin değil, ereklere öne çıktığı bir pratik söylemin, başat söylem olması da kaçınılmaz oluyor. Özetle, tümel açıklama/temellendirmenin daha çok ereksel (teleolojik), tikel açıklama/temellendirmeninse nedensel (aetiolojik) olduğunu kesinleyebiliriz. İslamda da tümellik, pratiğin kuramı bu anlamda yerinden etmesine (displace) yolaçıyor.

Öyleyse Türk düşünce geleneğinin Russell'ı kendi pratik felsefi (?) düşünce sorunsalı bağlamında alımlamasına şaşmamak gerek : Russell, bu sorunsala («Dünyayı cemaat'le sınırlı görme» sorunsalına), siyasal ve ahlaksal sorunlar üzerinde düşünen bir filozof olarak eklemlenebilirdi ancak... Russell'ın epistemolojisinin; dil, matematik ve mantık felsefesine ilişkin yapıtlarının (A. N. Whitehead'le birlikte gerçekleştirdikleri o başyapıt, *Principia Mathematica*; *The Principles of Mathematics*; ünlü Betimlemeler Kuramı'nı temellendirdiği *On Denoting* adlı yazısını da içeren *Logic and Knowledge*; *Our Knowledge of External World* vb.) dilimize çevrilmeyişi belki de bundan...

3. Burada, felsefe geleneğine ilişkin bir ötesorun var : Russell, geleneksel Britanya felsefesi

söyleminin içinden yazıyor -daha doğrusu bu söylemi bir başka düzlemde yeniden- üretiyor. Russell'ı kara Avrupası felsefeleri geleneğine eklemek mümkün değil. İngiliz empirisizmi, bu bakımdan esnek bir gelenek sayılmaz. Örneğin, Alman ya da Fransız felsefe gelenekleri arasında yakın, doğrudan bağıntılar var. Sartre'ı alalım Husserl'le de ilişkilendirebilirsiniz onu (Husserl'i Descartes'la ilişkilendirebileceğiniz gibi), Heidegger'le de... Ama Russell'ı, Hume dışında herhangi bir filozofla ilişkilendirmek söz konusu olamıyor. Empirist söylem, o kertede esnek değil çünkü...

Bu bakımdan D. F. Pears'ın **B. Russell and the British Tradition in Philosophy** adlı çalışmasının ilginçliği, kitabın adından başlıyor. Pears, Russell'ın Britanya felsefe geleneği ile bağıntılarını ortaya koyarken, onun Hume'un içinden yazdığı söylemi yeniden-ürettiğini vurgulamakta gecikmiyor. Ayrıntıya girmeye gerek yok; ama şu kadarını söylemeli: Hume'un karmaşık idea'ları (**complex ideas**) ile Russell'ın karmaşık simgeleri (**complex symbols**) arasındaki işlevdeşlik, yeniden-üretilen söylemin, kuşkusuz, belirleyici bağıntısı. İkisi de anlam kuramlarına birer katkı; ikisi de anlamlı olan'ın, ona anlamını veren deneyimle (**experience**) olan bağıntılarını bulgulamaya çalışıyor. Ama şu önemli farkla: Hume simgelerden değil, idea'lardan yola çıkar: Onun sistemi bu idea'lara takılan (**annexed**) tümce-parçaları (**phrases**) ile kurulur. Bu tümce-parçaları deneyimle doğrudan bağlantılıdır Hume'da.³ Pears'ın söylediği gibi, Hume'un sisteminde bütünlenmiş düşünceler (**complete thoughts**) değil,

salt yalıtılmış idea'lar (**isolated ideas**) vardır. Ya da şöyle : tümcelerin (**sentences**) yeri yoktur Hume'un sisteminde; salt tümce-parçalarının (**phrases**) yeri vardır. Pears özetler : «Hume'un sistemi önermesiz'dir (**nonpropositional**).» Russell, işte bu önermesiz sistemi yeniden-üretiyor; ama farklı bir düzlemde : önerme düzleminde. (Russell'da önermeler ya da belirgin betimlemeler, karmaşık simgelerdir.) Belki de Hume'un daha çok psikolojik, Russell'ınsa linguistik ağırlıklı felsefelerinin ayırdedici çizgisini, birinin idea'lara, ötekini ise tümcelere bağımlı olması çekiyor.⁴

4. Russell'ın Britanya empirisist epistemoloji geleneği içinde yer aldığını söylemek, hiç kuşkusuz, onun bu geleneğin sorduğu özgül felsefe sorularını sorduğunu söylemek demektir. Nitekim Russell da Locke'un, Berkeley'in, Hume'un sorularını soruyor; ama, kuşkusuz farklı yanıtlar vererek... (Örnek : «Duyu-verileri zihinde midir?» Hume «Evet» diye yanıtlıyordu bu soruyu; Russell'sa duyu-verilerinin değil, algılama ediminin zihinde olduğunu belirtiyor.) Bu, bir bakıma Russell epistemolojisinin güçsüz yanıdır. Wittgenstein, felsefede önemli olan, soru'dur, yanıt değil demişti, -hem felsefenin sorularla başladığını hem de felsefenin yeni sorularla yeni alanlara açıldığını vurgulayarak... Russell'ın yeni sorular sorup açtığı yeni alanlar da var kuşkusuz. Onu büyük filozoflar arasına katan da bu. Sorunun yalınlığına bakmayın -felsefe soruları en yalın sorular olmuşlardır hep Russell'ın büyüklüğü, örneğin, «Var olmayan herhangi bir nesneye ilişkin bir önerme, nasıl anlamlı olabilir?»

türünden sorular sormuş olmasındadır. (Bu, belki tam anlamıyla yeni bir soru sayılmayabilir. Gelgelelim, sorunun **sorulma kipi**, yeni'dir.) Ya da, «matematik ile mantık arasında bir bağıntı var mıdır?» türünden sorular... Russell'in indirgeyici, daha doğrusu indirgeyerek kuşatıcı yaklaşımı, onu hep yalın bir felsefi örnekçe (model) arayışına götürdü. Mantıksal Özel Adlar (**Logically Proper Names**), bir atomik öge, bir indirgenemez öge arayışının sonucudur. Russell'in bu yönüyle de mantıkçı pozitivist gelenekle (Vienna Okulu) bağlantıları var. Russell, öğretisine, «Mantıksal Atomizm Öğretisi» adını veriyor. Şu nedenle: «çözümlemenin, son indirgenemez kalıntısı (**residue**) olarak ulaşmak istediğim atomlar, fiziksel değil, mantıksal atomlar'dır. Bunlardan bazıları benim tikeller (**particulars**) dediklerimdir -örneğin küçük renk parçaları (**color patches**), sesler, geçici şeyler, gibi.»⁵ Dünya, olguları (**facts**) içerir. 'Olgu' nedir peki? Russell, olgunun bir betimlemesini vermez, açıklar sadece: «Olgu, bir önermeyi doğru ya da yanlış kılan şeydir.» Ama ardından hemen ekler: «Anlamanızı isterim: Bir olgudan sözettiğimde, örneğin Sokrates gibi, ya da yağmur gibi varolan tikel birşeyi anlamıyorum. Sokrates'in kendisi, bir söylemeyi (**statement**) doğru ya da yanlış kılmaz. Olgu derken, bütün bir tümceyle dilegetirilen şeyi kastediyorum. 'Sokrates' gibi tekil bir adı değil.» Russell'a göre tikel olgular (örn. 'bu beyazdır') olduğu gibi, genel olgular da (örn. 'bütün insanlar ölümlüdür') vardır. Bizi uyarır Russell «Dünyayı salt tikel olgularla betimleyebileceğinizi sanmak büyük bir yanılgı olur.» Önermeler kar-

maşıktır; önermelerin gönderme yaptığı olgular karmaşıktır çünkü... «Dünyada», der Russell, «nesnel bir karmaşıklık vardır ve önermelerin karmaşıklığı bu nesnel karmaşıklığı yansıtır.» Burada, Russell'ın, özellikle Dil'le Dünya arasındaki bağıntılar sorununda o indirgeyici ve kuşatıcı yaklaşımını görüyoruz. Çözümleme (analysis), ancak önermeler gibi karmaşık simgeler için geçerlidir, basit simgeler için değil! Basit simgelerin ('kırmızı' sözcüğü) anlamı, ancak gönderme yaptığı nesneyi doğrudan tanıma (direct acquaintance) yoluyla bilinir. Tanımlama (definition) ise (örn. «kırmızı: En uzun dalga uzunluğu olan renk») basit simgelerin anlamını vermez. Russell, Dil'le Dünya arasındaki bağıntıları temellendirir böylece.

5. Demek ki, felsefede tikellik, Russell'ın da vurguladığı gibi dünyayı betimlemekten uzaktır: Russell «dünyayı salt tikel olgularla betimleyebileceğinizi sanmak yanlıştır diyor. Öyleyse, belli bir felsefe geleneği için, tikellik de felsefenin ayırtedici özelliği olmuyor.

Felsefenin 'böldüğü' mü, yoksa 'bütünleştirdiği' mi, sorusu ise, kuşkusuz, tikel/tümel sorun-salıyla ilgili, ama ayrı bir sorudur.⁶

(1) Ernst von Aster, **Felsefe Tarihi Dersleri I**, İstanbul, 1943, s. 4.

(2) Claude Lévi - Strauss, **Mit ve Anlam**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 29.

(3) D.F. Pears, **Bertrand Russell and the British Tradition In Philosophy**, The Fontana Library, Londra, 1967, s. 26-53.

(4) Ibid.

(5) Bertrand Russell, **Logic and Knowledge** (ed. R. Marsh), George Allen and Unwin, Londra, 1964, s. 178 vd.

(6) Althusser şöyle söylüyor: «Felsefi önermelerin sonucu 'eleştirel' farklılıklar üretmek, yani fikirleri birbirlerinden ayırmak, 'ayıklamak' ve hatta birbirlerinden **ayrılmalarını** ve bunun zorunluluğunu göstermeye özgü fikirler oluşturmaktadır. Teorik olarak bu sonucu, felsefe 'böler' (Eflatun), 'ayırdedici çizgiler çizer' (Lenin), farklılıklar, değişiklikler üretir» (diye özetleyebiliriz). (...) «Bütün felsefe tarihi bunu göstermektedir: filozoflar zamanlarını, gerçeğe yanlış (verité-erreur), bilimle inancı, anlaşılabilirle duyulabilir, akılla sağduyuyu, maddeyle tını, vb. birbirlerinden ayırdetmekle geçirirler. Bunu daima yaparlar: ama felsefe pratiğinin bu ayırma, bu ayırdetme, bu ayrım çizgisi çekme olduğunu söylemezler (ya da nadiren söylerler). Biz **bunu söylüyoruz.**» (L. Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984. s. 7.)

Eleştiriler

SOMUT'TAN SOYUT'A MI?

Türk düşüncesi 'soyut-kavramsal' bir düşünce midir? Öyleyse, Türk insanının 'gerçeği yakalayıp ona biçim veremeyişinin' nedenini, soyut-kavramsal düşünceden somut-görsel düşünceye geçemeyişinde mi aramalıyız?.. Antik Yunan felsefi düşüncesi somut ve görsel bir düşünce miydi? Hristiyanlık antik Yunan düşüncesiyle bu bağlamda bütünleşmiş midir?.. İslamın bilimsel düşünce üretemeyişini, soyut-kavramsal bir düşünce kipine dayanması ile mi açıklamalı?.. Başka bir deyişle 'İslam toplumları neden kavramcılıktan kurtulup gerçeğe açılmıyor?..' Nazan ve Mazhar İpşiroğlu' işte bu sorular doğrultusunda, düşünmeye çağırıyorlar bizi; bu kitabın da yukarıdaki sorular bağlamında bir 'hesaplaşma' olduğunu belirtiyorlar.

Hemen söyleyelim: **Düşünmeye Çağrı**, ele aldığı sorunlar açısından, üzerinde gerçekten önemle durulması gereken bir yapıttır ve şimdiye değin bu kitaptaki tezler üzerinde bir tartışma açılmamış olması son derece anlamlıdır. Türk aydını, hangi düşünce geleneğinin içinden düşündüğünü felsefi düzlemde sorgulamak gereğini duymuyor mu yoksa? Bu küçük eleştiri yazısı, İpşiroğluların ortaya koydukları tezler aracılığıyla, bu konuda

çok yönlü bir diyalogun başlatılmasına yardımcı olabilir mi?.. Bu soruları şimdiden yanıtlamak olanaksız.

Önce şu sorgulanmalı: Türk (ya da genelde İslam düşüncesinin) 'soyut-kavramsal' bir düşünce olduğu söylenebilir mi?.. Eğer söylenebilirse, bunun hangi anlamda «soyut» ve «kavramsal» olduğunun belirtilmesi gerekir. İpşiroğlular, soyut-kavramsal düşünceyi 'gerçeğin özüne inip ona yön verememe', 'gerçeği yakalayıp onu biçimlendiremememe' olarak tanımlıyorlar. Bu, felsefi bir tanımdır, ve kimsenin bir diyeceği yoktur. Ancak bu tanımları 'öylesine soyut düşünen bir toplumun çocuklarıyız ki, bilgimiz teoride kalır' gibi bir açıklama ile pekiştirmek, son derece tehlikeli bir takım yanlış anlamalara yol açar. Pratiğe dönüşmeyen kuramsal bilginin bir işe yaramadığı ise, Doğulu İslam düşüncesinin, öteden beri tipik bir özelliği sayılmıştır. İpşiroğlular, soyut ve kavramsal düşünceyi eleştirirken, bunu sanki bir tür kuramsal bilgi eleştirisi gibi koymaktadırlar. Oysa, sanırım, İpşiroğlu'ların kuramsal bilgiyi soyut ve kavramsal bir bilgi olduğu için eleştirmek gibi bir niyetleri olmamak gerekir.

Yine İpşiroğlu'lara göre, Türk-İslam düşüncesinin soyut-kavramsal olmasına karşılık Batı düşüncesi, antik Yunan'dan beri somut ve görsel bir düşüncedir. M.Ş. İpşiroğlu, bir başka yerde batının somut düşüncesinden 'diskürsif düşüncenin tersine, görsel düşünceyi anladığını'²söylemiştir.

Görsel düşünce ise, soyut kavramlarla değil, ~~somut~~ imgelerle düşünmek'tir. Bu, gerçekten tar-

tışmaya açık bir noktadır ve Batılı düşünce-
nin soyut ve kavramsal olandan somut ve görsel (im-
gesel) olana doğru dönüştüğünü söylemek -eğer
amaçlanan buysa- mümkün değildir. Örneğin, G.
S. Kirk³ bunun tam tersini, yani somut ve görsel
düşüncenin (mit düşüncesi), soyut ve kavram-
sal düşünceye doğru dönüştüğünü söylemektedir.
Kirk'e göre, (mit) düşüncesinden felsefi (ve bi-
limsel) düşünceye geçiş, düşüncenin kipinde de-
ęil nesnesinde görölen bir değişiklikte gerçekte-
miştir: Mit düşüncesinin nesnesi, somut ve ti-
keldir (imge). Thales'de ise, şimdi burada uzun
uzadıya anlatılmasına olanak bulunmayan ne-
denlerle, düşüncenin nesnesi, somutluğunu koru-
makla birlikte, tikel'den genel'e doğru dönüşür.
Kirk, gerçekte felsefi ve bilimsel düşüncenin an-
cak Herakleitos'la başladığını söyler: Herakleitos'
ta düşüncenin nesnesi, 'soyut ve genel'dir; düşün-
ce, kavramsaldır. Kirk, İpşiroğlu'ların tersine,
gerçekliğin özünün somut ve görsel düşünceden
uzaklaşıldıkça kavranabileceğini savunur.

Öyleyse, Doğu-İşlam düşüncesinin hangi an-
lamda soyut ve kavramsal kaldığını, soyut ve
kavramsal düşüncenin hangi düzlemde eleştiril-
diğinin açık seğik ortaya konulması gerekiyor.
İpşiroğlu'lar bunu yapmıyorlar. Doğu-İşlam düş-
üncesi, Aristoteles'çi anlamda, bir Kavramsal
Gerçekçi düşüncedir. Max Scheler⁴ felsefi adıyla
«Kavramsal Gerçekçi» düşüncenin (genel anlam-
da, tümellerin gerçekliğini savunan Aristoteles'çi
düşüncenin), ancak cemaat tipi geleneksel top-
luluklarda (Gemeinschaft) göröldüğünü; örgüt-
lenmiş modern toplumlarda ise (Gesellschaft), ti-

kellerin gerçekliğini ve (tümellerin bir ad'dan öte birşey olmadığını) savunan Nominalizmin temel düşünce biçimi olduğunu belirtir. Ama dikkat edilirse görülen şudur: Scheler, soyut ve kavramsal düşünceyi Nominalizmle karşılaştırmaktadır; yoksa İpşiroğlu'ların yaptığı gibi somut ve görsel (yani, imgesel) düşünceyle değil!.. Üstelik Scheler, cemaat tipi toplulukları (ki Scheler herhalde, Türk-İslam toplumlarını da bu tipoloji içinde düşünmektedir) örgütlenmiş toplumlardan ayıran, çok daha başka ve en az Kavramsal Gerçekçilik/Nominalizm karşıtlığı kadar önemli karşıtlıklar ortaya koymaktadır. İpşiroğlu'lar bu karşıtlıklardan hiç söz etmiyorlar.

Gene somut ve görsel düşünceye dönelim: bu düşüncenin -ki İpşiroğlu'lar bunu Batı düşünce-
sinin gerçekliği yeniden-üretme kipi olarak değerlendiriyorlar- Batılı bilim düşüncesiyle bağdaşırılığı da çok kuşku götürür. Bruno Snell⁵ mit düşüncesinin, imgeler ve benzetmelerle düşünmeyle çok yakından ilişkili olduğunu söyler. İpşiroğlu'ların 'somut düşünce' dediği bu düşüncenin, imgeye ve özellikle eğretilmeye dayandığı için bilim-öncesi düşünce olduğunu vurgulayanlar da vardır⁶.

Bana öyle geliyor ki, kavramlar yerine imgelerle düşünme anlamında somut ve görsel düşünceyi Batı uygarlığının temeli saymak, soruna bir felsefeci gibi değil, bir sanat tarihçisi gibi bakmaktır. Kuşkusuz, sanat tarihçisinin bakışını küçümsemiyorum. Bu bakış, antik Yunan'da ve Rönesans'ta Doğalcılığın (Natüralizm) belirlenimlerini açıklayabilir, ama o kadar! Bu Doğalcılık-

tan bir felsefi toplumbilim temellendirmesine gitmek ne kertede olasıdır, bunu İpşiroğlu'ların 'takdirine' bırakıyorum.

- (1) N. İpşiroğlu - M. İpşiroğlu, **Düşünmeye Çağrı**, Cem Yayınevi Kültür Dizisi, İstanbul, 1982.
- (2) M.Ş. İpşiroğlu'yla Konuşma, Felsefe, Dil ve Sanat Üzerine, **Yazko Felsefe Yazıları**, 3. Kitap, İstanbul, 1982.
- (3) G.S. Kirk, **The Nature of Greeky Myths**, Penguin Books, Aylesbury, Bucks., 1977, s. 276-303.
- (4) M. Scheler'in **Die Wissenformen und die Gesellschaft**'ından (Der Neue-Geist Verlag, Leipzig, 1926, s. 1-229) aktaran, Robert K. Merton, **Social Theory and Social Structure**, The Free Press, New York, 1968, s. 526. Kuşkusuz, İpşiroğlu'ların sorunu koyuş-biçiminde bir belirsizlik sözkonusu. Somut ve görsel düşünce (imgesel düşünce) ile soyut ve kavramsal düşünce'yi ('diskürsif düşünce') karşılaştıracak yerde, örneğin A.N. Whitehead'ın, **Symbolism**'de yaptığı gibi, iki algı kipini, anlam-algı (meaning-perception) ile doğrudan-algı (immediacy-perception) karşılaştırsalardı, kuşkusuz sorunu daha temelli bir biçimde koymuş olurlardı. Whitehead'ın bu sorunsalından yolaçıkan Colln Wilson, Doğu insanında anlam-algı yetisinin, Batı insanındaysa doğrudan-algı yetisinin geliştiğini söyler. Wilson'a göre Doğulu ve Batılı insan, biri kör, ötekiye gözleri sağlam iki kişiye benzer: «Bu iki kişiyi, bir odaya koyar, onlardan bir süre sonra odanın bir betimlemesini istersek, acaba hangisi bize en ayrıntılı ve doğru betimlemeyi yapacaktır?» diye sorar. Wilson'a göre, kuşkusuz, en ayrıntılı ve doğru betimlemeyi, kör olan denek yapacaktır. Çünkü, gözleri görmediği için herşeyi daha ayrıntılı bir biçimde ölçüp (abc. H.Y.), boyutları kesin biçimde saptamayı deneyecek, uzaklıkları ölçümlerle belirleyecektir. Gözleri sağlam olansa, kör'ün yaptıklarının hiçbirini yapmayacak, sadece gördüklerini belleğinde tutmaya çalışacaktır. Wilson, «işte», diyor, «Doğulu insan, gözleri sağlam olana, Batılı ise, kör'e benzer. Batılının anlam-algı yetisi o kadar sınırlıdır ki, şeylerin anlamlarını kavramak için zihnine ve

simgeçiliğe dayanmak zorundadır. Oysa bir çinli ya da hintli (Galileo'nun yaptığı gibi H.Y.) Pisa Kulesi'nden aşağı ağırlıklar atma deneyini yapmayı aklının ucundan bile geçirmez. Bir Batılıdan çok daha fazladır onların anlam-algı yetileri. Dolayısıyla, tıpkı mescalın etkisindeki Huxley gibi, edilgin bir biçimde oturmayı ve gerçekliğin salt anlamlılığının içine gömülme-yi» yeğlerler (Colin Wilson, **Beyond the Outsider**, Pan Books, Londra, 1965, s. 80-81.) İpşiroğlu'larının Doğu ve Batı sanatının felsefi dayanakları üzerine önerdikleri yaklaşım, daha önce, Eric Newton tarafından önesürülmüştür. Bkz. Eric Newton, **European Painting and Sculpture**, Pelican Books, Middlesex, 1941, s. 30-35).

(5) Bruno Snell, **The Discovery of the Mind**, Basil Blackwell, Oxford, 1953, s. 224.

(6) J. Derrida, **Marges de la Philosophie**, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, s. 310. Ayrıca, Bkz. Jean-Michel Rey, **Le prétexte de la Philosophie, Dialectiques**, no. 12'de: «Remarquons que la diversité de ces fonctions (...) signifie pour l'essentiel que la métaphore appartient prioritairement aux formes prés-scientifiques du savoir; (...) La Métaphore est l'indice tendanciel d'un manque d'abstraction» der. Öte yandan Bachelard ise, Derrida'nın da gösterdiği gibi tüm bilginin eğretilenlikle başladığı kanısındadır.

WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'UNDA İKİ SORUNSA ÜZERİNE

(Bu yazı, Oruç Aruoba'nın *Tractatus Logico Philosophicus*' çevirisi dolayısıyla bu çeviri üzerine, çevirmenle Arda Denkel arasında başlayan, ama daha sonra -ve, kuşkusuz, kaçınılmaz olarak- Wittgenstein felsefesinin temel kavramları üzerinde süregiden tartışmaya bir katkı amacıyla yazılmıştır.)

1. **Sinn/Bedeutung üzerine:** Aruoba, *Tractatus*'ta 'Sinn'i 'anlam', 'Bedeutung'u da 'imlem' terimleriyle karşılıyor.² Denkel ise, «1915-20'lerin Wittgenstein'i Frege'nin bu teknik anlamdaki Sinn-Bedeutung ayrımını hiç de onaylamamıştı» diyor. Denkel'e göre Wittgenstein, Frege'yi bu bağlamda izlemiş değildir. Dolayısıyla, diyor Denkel, «*Tractatus*'ta 'Bedeutung' düpedüz 'anlam' (ya da İngilizcesinde 'meaning', 'signification') anlamını taşır». Dahası, Denkel, 3.203'ün «Ad bir nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir» diye çevrilmesinin 3.203'deki savı «herkesin onayladığı, bildiği bir kolaycı doğruluğa» dönüştürdüğü kanısında. Öyleyse, Denkel'e göre, «Wittgenstein'in bunu söylemesine gerek bile yoktur.» Denkel, «sayın Aruoba 5.4733'de kendi çevirisinin sıfat imlemi gibi bir saçmalığa yol açmasından kuşkulandırmalıydı... Sıfatlar yönletim yapmaz,» diye ekliyor.

Önce şu: Denkel, Aruoba'ya verdiği **yanıtta** ilk eleştirisindeki tavrını değiştirmiş **görünüyor**. İlk eleştiride Wittgenstein'in, «Frege'nin bu teknik anlamdaki Sinn/Bedeutung ayrımını hiç de onaylamamış» olduğunu söylemişti. Sonra, **anlaşılan**, Frege'nin *Die Grundlagen der Arithmetik*'te (§ 60, sonra 62) önesürdüğü görüşlerin, neredeyse sözcüğü sözcüğüne **Tractatus**: 3.3'e aktarıldığını farkederek, Aruoba'nın 3.3. çevirisini 'doğru çeviri' olarak niteliyor. (Soru: 3.3. çevirisi 'sonuçta doğru çeviri' ise, Denkel Aruoba'nın 'Sinn'i 'anlam', 'Bedeutung'u da 'imlem' olarak çevirmesini onaylamış olmuyor mu böylece?)

Sonra şu: **Tractatus**'ta 'Bedeutung'un 'anlam'-la mı, yoksa 'imlem'le mi karşılanması gerektiği konusunda bir kesinleme yapmak olanaksız **görünüyor**. Olsa olsa, **Tractatus**'ta, içinde bu terimlerin geçtiği önermelere göndermeler yaparak, Wittgenstein'in bu bağlamda ne kertede tutarlı (ya da tutarsız) olduğu söylenebilir, o kadar. Denkel kesinliyor oysa -kestirip atıyor: «**Tractatus**'ta 'Bedeutung' düpedüz 'anlam' (ya da İngilizcesinde 'meaning', 'signification') anlamını taşır!» Böyle diyor Denkel.

Bir kere bu, öyle kolaylıkla kestirilip atılacak bir sorun değil. **Tractatus**'ta 'Bedeutung'un, Aruoba'nın çevirdiği gibi 'imlem'le karşılanması gerektiğini belirten o kadar çok önerme var ki, Denkel'in bunları gözardı etmesi gerçekten şaşırtıcı... Wittgenstein yorumcularından birçoğu da (Elisabeth Anscombe, Irving Copi, Max Black, Hide İsniguro vd.) Bedeutung'un, İngilizcede 'meaning' ya da 'signification'la ('anlam') değil, ama 'reference' ile ('imlem') karşılanması gerektiği

kanısındalar. Hiç kuşkusuz, Denkel gibi, bunun tersini savunanlar (Erik Stenius, Robert J. Fogelin) da var elbet. Demek ki, Wittgenstein yorumcuları arasında, bu konuda bir uzlaşımın söz etmek olanağı da yok... Oysa Denkel, sorunu, sanki bu konuda son söz söylenmiş gibi koyuyor.

Elisabeth Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*'unda³ 'sense', 'reference' ve 'meaning' nosyonları Frege, Russell ve Wittgenstein'de geçtiği için, bir özet açıklamaya gerek duyduğunu belirtir: «Frege'de 'sinn', İngilizcede 'sense'e, (Türkçede 'anlam'a) tekabül eder. Bir tümcenin anlamını sorduğumuzda, o tümceyle belirtilen bir nesne olup olmadığını soruyor değildir; aynı anlamın bir başka biçimde dilegetirilmesini istiyoruzdur. Öte yandan «'şu şişko üçkağıtçı'dan sözederken Smith'i kastediyordum» dersem, kastettiğim (**what I meant**) bir insan'dır» Anscombe, Frege'nin 'Bedeutung'u, sözcüğün bu kullanımıyla 'kastedilen neyse o'na (**what is meant**) tekabül eder, diyor. Ona göre Wittgenstein, 'Bedeutung', 'bedeuten' sözcüklerinin kullanımında Frege'yi izler. Bu yüzden de Anscombe, Ogden'i 'Bedeutung'u 'reference' yerine 'meaning' ile karşıladığı için eleştirir (Unutmamalı: Anscombe'un *Introduction*'u Pears ve McGuinness çevirisinden önce yayımlanmıştır. Dolayısıyla, Anscombe'un eleştirisi, Ogden'in yanlısını kendi çevirilerinde de yineleyen Pears ve McGuinness için de geçerlidir) ve 'Bedeutung'u 'reference' ('imlem') ya da 'stand for' ('yerini tutar') ile karşılamayı önerir.

David S. Schwayder, *On the Picture Theory of Language* başlıklı makalesinde⁴ «im'lerdeki re-

simsel ögeler basit nesnelerin ya yerini tutar (**vertreten**: stand for: 2.131, 3.22, 3.221) ya onları imler (**bezeichnen**: signify: 3.3411) ya da onları imlemler (**bedeuten**: refer to: 3.203)» der ve basit nesnelerinse resimsel ögelere ya da basit imlere (3.201-3.21) ya da adlara (3.202, 3.203, 3.22, 3.26, 3.3, 3.411) tekabül ettiklerini (**entsprechen**: correspond to: 2.13, 3.21) belirtir. Schwayder şöyle sürdürür sözlerini: «The associated object we may call the referent (**Bedeutung** 3.203, 3.3)». (**Bezeichnen**'i 'imlemek'le karşıladığımıza göre, **bedeuten**'i ondan ayırmak için **imlemlemek**'i kullanmayı öneriyorum. Böylece **imlemlemek**, Anscombe'ın ve Schwayder'in kullandıkları anlamda **bedeuten**'i karşılayacaktır. İngilizcede **bezeichnen to signify**, **bedeuten** ise **to refer to** diye çevrilmektedir.)

Hide Ishiguro ise bu konuda çok daha temelli bir yaklaşım önerir. Ishiguro, **Use and Reference of Names** adlı makalesinde⁵, Wittgenstein'in **Tractatus**'ta Frege'yi izlediğini belirttikten sonra, **bedeuten** (imlemlemek) ile **bezeichnen** (imlemek) arasında önemli bir ayırım olduğuna dikkati çeker: 'İmlemek' imler (ing.: signs) ve dilegetiriler (ing.: expressions) ile onların anlamları arasındaki bağıntılar için; 'imlemlemek' ise, adlarla onların imlemi (ing. reference) arasındaki bağıntılar için kullanılır Ishiguro'ya göre. Dahası, **Tractatus**'ta 'Bedeutung'u 'anlam' (ing. meaning, signification) ile karşılarsak, şu sorunları çözmemiz olanaksızdır :

(i) **Tractatus** 3.331'de Wittgenstein, «imlerin kurallarını serimlemede, imlerin **Bedeutung**'undan söz etmek zorunda kalmasından dolayı» Russell'in Tipler Kuramı'nın formülasyonunu eleştiri-

rir. Hiç kuşkusuz, burada 'Bedeutungen', Russell' in 'önerme terimleri' dediği bireylerin (**individu-als**), sınıfların (**classes**) ya da sınıfların sınıflarının (**classes of classes**) **imlemleri**'dir -yoksa **anlamları** değil...

(ii) **Tractatus 4.126**'da, formel bir kavramı ayırdeden im'in Bedeutung'u, bu kavramın kapsamına giren (ing.: 'fall under'; alm. 'unter den Begriff fallen') bütün simgelerin ayırdedici özelliği olduğu vurgulanır. Wittgenstein, burada, örneğin nesneleri bedeutet eden imleri ya 'a', 'b', 'c'yi im diye kullanarak dilegetiriş biçimimizden, ya da işlevleri bedeutet eden imleri 'f', 'g', 'h'yi im diye kullanarak dilegetiriş biçimimizden -yani, farklı türdeki simgelerin 'Bedeutungen'ının farklı kavramların kapsamına girdiğinden söz etmektedir. Hiç kuşku yok ki, burada 'Bedeutung', 'imlem' anlamında kullanılmıştır- 'anlam' anlamında değil...

(iii) **Tractatus 5.02**'nin son paragrafında Wittgenstein, Frege'nin önermelerin Bedeutung'u kuramını eleştirir. Açıktır ki, Wittgenstein, Frege'nin, önermelerin doğruluk -değerlerini imlemledikleri konusundaki görüşünden söz etmektedir-yoksa Frege'nin önermelerin anlamı konusundaki görüşlerinden değil...

Yine Ishiguro'nun belirttiği gibi, mantıksal değişmezler'in (**logical constants**) 'Bedeutung'u konusu da, **Tractatus** bağlamında, Sinn/Bedeutung ayırımı Frege'nin anladığı anlamda alınmadıkça çözümlenemez. Mantıksal değişmezlerin karmaşık önermelerin bileşen imleri ve bir kullanımları olması nedeniyle anlamları vardır; buna karşılık, Wittgenstein, 4.0621'de mantıksal değiş-

mezlerin 'gerçeklikte hiçbir şeyi **bedeutet** etmediklerini' belirtir. Mantıksal değişmezler'in Bedeutung'u olup olmadığı sorusunun, Wittgenstein felsefesinin değişik evrelerinde değişik biçimlerde yanıtlandığı biliniyor: **Notebooks**'da (20.10.14), bir önermenin anlamlı olabilmesi için, mantıksal değişmezlerin bir 'Bedeutung'u olması gerektiğini söyler; **Tractatus**'ta (4.0312) 'Bedeutung'u olmadığını... Ancak, bir bakıma Denkel'i haklı çıkaracak nokta, Fogelin'in Wittgenstein'inde belirttiği gibi⁶, Wittgenstein'in 5.31'de, mantıksal değişmezlerin 'Bedeutung'undan söz etmesidir. 4.0312 ile 5.31 çelişiyorlar mı? Fogelin, bu çelişkidenden **reductio ad absurdum** yoluyla 'Bedeutung'un 'reference' (imlem) diye karşılanmaması gerektiği sonucuna varmaktadır. Ve, sanıyorum, **Tractatus** bağlamında 'Bedeutung' un 'reference' ile değil de, 'meaning' ya da 'signification'la çevrilmesi gerektiğini gösterecek, benim bildiğim tek kanıt budur.

Sinn/Bedeutung konusunda, son olarak, Denkel'in 'saçmalık' dediği 5.4733 çevirisine değinmeliyim. **Tractatus** 5.4733 'özdeş' sözcüğünün bir sıfat-sözcüğü (niteleme-sıfatı) olarak 'Bedeutung'u olmadığını belirtir: «So sagt 'Sokrates ist identisch' darum nichts, weil wir dem Wort 'identisch' als Eigenschaftswort keine Bedeutung gegeben haben». Pears ve McGuinness, bunu İngilizceye «Thus the reason why 'Socrates is identical' says nothing is that we have **not** given any adjectival meaning to the word 'identical'», diye çevirmişlerdir -ki bu çevirinin doğru olduğu kanısında değilim. Aynı şeyi Aruoba'nın çevirisi için de söylemem gerekiyor: Aruoba 5.4733'ü şöyle çe-

viriyor: «Böylece 'Sokrates özdeştir' bir şey söylemez, çünkü 'özdeş' sözcüğüne hiçbir sıfat imlemi vermemişsinizdir». Oysa bu, «Böylece 'Sokrates özdeştir' bir şey söylemez, çünkü 'özdeş' sözcüğüne bir sıfat sözcüğü olarak (bir niteleme-sıfatı olarak) hiçbir imlem veremeyiz» olmalıydı. Ya da şöyle: «Böylece, 'Sokrates özdeştir' hiçbir şey söylemez, çünkü 'özdeş' sözcüğünün bir sıfat sözcüğü (bir niteleme sıfatı) olarak imlemi yoktur.» Sanırım, kaynak metne en yakın çeviri, Klossowski'nin Fransızca çevirisidir: «Ainsi 'Socrates est identique' ne dit rien parce que nous n'avons donné aucune signification au mot 'identique' en tant qu'adjectif». Çevirinin doğru olması çok önemli: kaynak metinde 'sıfat imlemi' diye bir dilegetiriş yok çünkü. Wittgenstein 5.4733'te, 'özdeş' sözcüğünün bir sıfat (niteleme-sıfatı) sözcüğü (Eisenschaftswort) değil, bir bağıntı-sözcüğü olduğunu vurgulamak istemekte ve «'özdeş' sözcüğü bir niteleme-sıfatı sözcüğü olarak alınırsa hiçbir şeyi imlemez» demek istemektedir. Wittgenstein'in özellikle vurgulamak istediği budur. Öte yandan, «'özdeş' sözcüğü, bir niteleme-sıfatı sözcüğü olarak hiçbir şeyi imlemez» önermesinden, «sıfatlar imlemez», önermesini çıkarmak ise, sanırım, olanaklı değildir. Olanaklı olsa bile, bunun 5.4733 ile bir ilgisi yoktur.

2. Sachverhalt/Tatsaihe üzerine: Tractatus'un temel kavramçiftlerinden biri de bu. Aruoba, Sachverhalt'i 'olgu-bağlamı' diye çevirmiş. Denkel ise, 'durum'u kullanıyor. (Elisabeth Anscombe Notebooks çevirisinde Sachverhalt'ı 'situation'la ('durum'la) karşılamıştı; oysa Pears ve McGuinness, kendi çevirilerinde Sachverhalt'ı de-

ğil, **Sachlage**'yı 'situation', yani 'durum' diye çeviriyorlar.)

Sachverhalt, **Tractatus**'ta sorunsal bir kavram. Bu yüzden de değişik çeviriler öneriliyor. Ogden ve Ramsey'in 1922 çevirisi **Sachverhalt**'ı 'atomic fact' (Wittgenstein, bu çeviriyi onaylıyor); Pears ve McGuinness'in 1961 çevirisi 'state of affairs' ya da 'state of things'; Steinus 'atomic state of affairs'; Schwayder ise 'relation between things' ile karşılıyor. Burada bir ayrıç açarak, Wittgenstein'in **Sachverhalt**'ın, 'atomic fact' diye çevrilmesini onaylamasına karşın, Türkçede niye 'atomsal olgu'yla karşılanmasını onaylamadığımı da belirtmeliyim. Bir kere **Sachverhalt**'ın 'atomic fact' diye çevrilmesinin ortaya çıkardığı felsefi sorunlar vardır. Bu felsefi sorunlar, **Sachverhalt**'ın, yukarıda belirttiğim gibi, sorunsal bir kavram olmasından ilerigeliyor. Aruoba'nın da Wittgenstein'in onaylamasına karşın, Ogden ve Ramsey çevirisini bu bağlamda dikkate almayışını, bu yüzden haklı buluyorum.

Sachverhalt'ın, 'atomic fact' ('atomsal olgu') diye çevrilmesinin ortaya çıkardığı felsefi sorunlar neler? **Tractatus** 2.06, bir **Sachverhalt**'ın varolabileceğini ve varolmayabileceğini belirtmektedir («Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten...»). Bu durumda, varolmayan bir **Sachverhalt**'ın da bir **Sachverhalt** olduğunu, 'atomsal olgu' teriminin ise sadece varolan birşeye gönderme yapabileceğini dikkate alarak, **Sachverhalt**'ın bu terimle karşılanmasının yanıltıcı olabileceğini düşünüyorum.

Öyleyse **Sachverhalt**'ı Türkçede neyle karşılamalı? Ben, şimdi açıklayacağım nedenlerden

dolayı, 'şeylerin-bağlamı', ya da, daha iyisi, 'nesnelerin-bağlamı' terimlerini öneriyorum. Bu terim, kanımca, hem Aruoba'nın 'olgu-bağlamı'nın hem Denkel'in 'durum'unun (Sachlage ile karışması olasılığı yüzünden) hem de 'atomsal olgu'nun ortaya çıkardığı sorunları önleyen bir yaklaşıma içeriyor.

Sachverhalt, **Tractatus** 2.01 ve 2.0272'de tanımlanıyor: 2.01'de nesnelerin (şeylerin) bir 'kombinasyonu' ('**Verbindung**'); 2.0272'deyse 'karşılıklı -biçimlenmesi' ('**Konfiguration**'u Aruoba böyle çeviriyor) olarak... **Sachverhalt**'ta nesneler «birbirlerinin içinde dururlar-bir zincirin baklaları gibi» (2.03); **Sachverhalt**'ta «nesneler birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içindedirler.» (2.031); ve **Sachverhalt**'ta «nesnelerin birbirleriyle bağlantı içinde bulunmalarının tarzı» **Sachverhalt**'ın yapısını verir (2.032). McGuinness ve Griffin'den yararlanarak bu durumu şöyle örneklendirebiliriz: a, b, c, d nesneler olsun; aba, aca, cac, dad,... bu nesnelerin belirli bir tarzda bağlantı içinde olduklarını gösterir. Bu, **Sachverhalt**'ın yapısıdır. Griffin'e göre, bu bağlamda yapı (**Struktur**) ile **Sachverhalt** eşdeğerdir.⁷ Öyleyse, bir yapının varoluşunun önesürülüğü (**assertion**) ile bir **Sachverhalt**'ın varoluşunun önesürülüğü arasında bir fark yoktur. **Tatsache** ise, **Tractatus** 2'de tanımlanır: «Olduğu gibi olan, Olgu (**Tatsache**), olgu-bağlamlarının öyle olmasıdır.» (Aruoba çevirisi). Almancası: «Was der Fall ist die **Tatsache**, ist das Bestehen von **Sachverhalten**», İngilizcesi: «what is the case-a fact- is the existence of states of affairs»). Öyleyse, şimdi **Tatsache** ile **Sachverhalt** arasındaki ilişkiyi temellendirebiliriz. **Tatsache**

(olgu), **Sachverhalt**'ın varoluşunu önesürmek'tir. Dolayısıyla, bir **Sachverhalt**'ın yapısının varoluşunun önesürülüşü, bize **Tatsache**'yi (olgu'yu) vermektedir. Bu ilişkiyi Schwyzer şöyle somutluyor: Diyelim ki, **kırmızı** ve kare birer nesnedirler. Bu iki nesnenin belirli bir tarzda bağlantı içinde bulunmaları (e.g., **kırmızı kare**), **Sachverhalt** ın yapısı; bu **Sachverhalt**'ın varoluşunun önesürülüşü ise (e.g. '**kare kırmızıdır**'), bir **Tatsache**'dir. İlişki nesneler, nesnelerin-bağlamı (**Sachverhalt**) ve olgu (**Tatsache**), arasındadır.⁸

Bu açıklamadan sonra, Denkel'in **Sachverhalt** ve **Tatsache** ilişkisi üzerine söylediklerine gelebiliriz. Denkel'e göre «**Sachverhalt**'ın mantıksal düzeydeki karşılığı, **Olgu**'dur». Denkel, bir başka yerde «**Sachverhalt**, olgunun bağlamı değil, mantıksal yapının dış dünyayla çakıştığı durumdur» diyor. Önce Denkel'in 'yapı' sözcüğünü gelişigüzel kullandığını belirteyim. **Tractatus**'ta 'yapı'nın belli bir anlamı vardır ve Wittgenstein, **Tractatus**'ta 'logical structure' terimini kullanmamıştır. 'Düzyey' ise, **Tractatus**'un terimlerinden değildir. Dolayısıyla, Denkel'in ne demek istediği pek anlaşılmıyor. Anlaşıldığı kadarıyla ise, Denkel'in bu sözleriyle, **Tractatus**'ta dil ve dünyanın yanısıra, bir üçüncü düzey'i, mantıksal düzey'i öngördüğüdür. Olgu da, nesnelerin-bağlamı'nın (**Sachverhalt**) mantıksal düzeydeki karşılığı (ne demekse?) oluyor.

Oysa, **Tractatus**'ta bölünmeler açıktır: «**Olguların toplamı: Dünya**,» (1.1) ve «**önermelerin toplamı: Dil**» (4.001). Bu iki bütünselliğin dışında, bir başka bütünsellik söz konusu değildir. Bir üçüncü bütünsellik (düzey?) önererek Denkel,

Tractatus'un özünü kavrayamadığını ortaya koyuyor. **Tractatus'ta** nesnelerin-bağlamı'nın (**Sach-verhalt**) önesürülüğü (i.e.**Tatsache**) ile önermenin (**Satz**) çakıştığı ya da çakışmadığı durumlardan sözedilir, yoksa «mantıksal yapının dış dünyayla çakıştığı durum»dan değil!.. **Tractatus'ta**, dil'le dünya arasında bir başka bütünsellik yoktur çünkü.

Ek :

Denkel'in Frege ve özellikle de Wittgenstein okumalarına ilişkin görüşleri şunlar:

(i) Denkel'e göre, Frege 1884'te ('**Die Grundlagen der Arithmetik**') **Bedeutung'u** 'sözcüklerin anlamı' anlamında; 1892'de ise ('**Über Sinn und Bedeutung**'da), 'sözcüklerin imlemi' anlamında kullanmıştır.

(ii) Yine Denkel'e göre, Wittgenstein **Tractatus'ta** Frege'nin 1884'te yaptığı ayrımı ('tümce anlamı/sözcük anlamı') onaylamış; 1892'de yaptığı ayrımı ise ('sözcüklerin anlamı/sözcüklerin imlemi') onaylamamıştır.

(iii) Öyleyse, diyor Denkel, **Tractatus'ta** 'anlam' ve 'imlem' özdeştir. Denkel, yine de **Tractatus'ta** **Bedeutung'un** 'imlem'le değil, 'anlam'la karşılanması gerektiğini gösteren kanıtlar önesürmektedir.

Şimdi Denkel'in bu görüşlerinin hangi yanlış okuma (yanlış anlama?) bağlamında ortaya çıktıklarını görelim:

(ia) Frege'nin 1884'teki metinde ('**Die Grundlagen...**') **Bedeutung'u** 'sözcüklerin anlamı' anla-

ınında değil, tam tersine, 'sözcüklerin imlemi' anlamında kullandığını gösteren o kadar çok örnek var ki, Denkel'in bunları görmemesi ya da görüp de yanlış anlaması, gerçekten hayret verici. Örnek verelim: Frege, adı geçen 1884 metninde, sayıların kavramlar değil, nesneler oldukları konusundaki görüşlerini açıklamak için, sayı-sözcüklerinin nesneleri bedeutet ettiğini belirtir. Burada **Bedeutung**, 'imlem' anlamında kullanılmıştır -'anlam' anlamında değil)

Buna karşılık, yine 1884 metninde Frege, sözcüklerin anlamları'na değinirken, sık sık, **Sinn** sözcüğünü kullanmaktadır -**Bedeutung** sözcüğünü değil!.. Örneğin Mill'i eleştirirken («und wer will leugnen, das ein solches Zahlzeichen trotzdem einen Sinn habe?») sayı-sözcüğünün **Sinn**'inden sözetmektedir -**Bedeutung**'undan değil!..

Dolayısıyla, Denkel'in 1884 metninde **Bedeutung**'un 'sözcüğün anlamı' anlamında kullanıldığı konusundaki görüşünün hakikatle hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü bu metinde Frege **Bedeutung**'u 'sözcüklerin imlemi' anlamında kullandığı gibi, **Sinn**'i de 'sözcüklerin anlamı' anlamında kullanmaktadır.

(ib) Frege'nin 1892 metninde ('Über Sinn...') **Bedeutung**'u 'sözcüklerin imlemi' anlamında kullandığı konusuna gelince: bu metinde **Bedeutung**'un, sadece 'sözcüklerin imlemi' ile sınırlandırılması kesinlikle sözkonusu değildir. Bu metin, dikkatli bir felsefeci gözüyle okunduğunda görülecektir ki Frege, burada hem sözcüklerin **Bedeutung**'undan (imlem'inden) hem de önermelerin **Bedeutung**'undan (imlem'inden) sözetmektedir.

(ia) ve (ib)'de önesürülen görüşler bağlamında (ii) ve (iii)'ün geçerli olmasına olanak yoktur. Dolayısıyla, *Tractatus*'ta 'anlam' ve 'imlem'in özdeş (Denkel, felsefe terimlerini ne kadar dikkatsiz kullanıyor!..) olduğu düpedüz bir vehim'den ibarettir. *Tractatus*'ta 'anlam' ve 'imlem' eşanlamlı olsaydı, daha önce de belirttiğim (ve Denkel'in anlamadığı) gibi, 3.331'deki, 4.126'daki ve 5.02'deki *Bedeutung*'ların 'anlam' diye çevrilmeleri mümkün olabilirdi. Oysa daha önce de nedenlerini açıklamıştım: bu bölümlerdeki *Bedeutung*'un 'anlam' diye çevrilmesi olanaksızdır.

Denkel'in denoting ve referring konusunda neden bir ayırım getirmek istediği de, bu bağlamda belirsiz kalıyor. Olsa olsa, ısrarla kabul ettirmeye çalıştığı 'yönletim' sözcüğüne bu kez, İngilizcede bir karşılık bulma gayretine verilebilir. Oysa referring ve denoting farkının ne Wittgenstein ne Frege bağlamında hiçbir karşılığı yoktur. Hiç kuşkusuz, felsefe tarihinde denoting ve referring sözcüklerinin, farklı anlamlarda kullanıldığı biliniyor -Tabii, Wittgenstein ve Frege dışında! Örneğin Tarski, belirli bir nesne dilinde her dilegetirişin anlamının, onun biçimi tarafından apaçık belirlendiğini söyler. Bu, o dili konuşan iki kişinin (ya da, aynı konuşucunun iki ayrı vesileyle) aynı adı kullandıklarında, aynı nesneyi imlemledikleri (referring); iki konuşucu aynı tümceyi kullandıklarında ise, ya ikisinin birden doğru söylüyor ya da ikisinin birden doğru söylemiyor oldukları demektir. Bu da Tarski'ye göre, o dildeki adların nesneleri denote ettikleri (gönderme yaptıkları), o adı kullanan konuşu-

cunun ise, o ad'a refer ettiği (imlemlediği) anlamına gelir. Bir adın doğrudan gönderme yaptığı durumlarla o adı kullanan öznenin (konuşucunun) imlemlediği durumlar arasında bir ayırım sözkonusuysa, Denkel'in kuşkusu olmasın, bu ayırım Frege'nin ya da Wittgenstein'in değildir.

Öte yandan Quine da tekil terimlerin (**singular terms**) anlamı ile, adlandırılan nesnenin (**entity**) nasıl birbirine karıştırılmaması gerekiyorsa, genel terimlerin (**predicates**) anlamları ile onların kaplamalarının (**extension**) da birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtir. Tekil terim, refer ettiği (imlemlediği) nesneyi adlandırır (**names**); genel terim ise refer ettiği nesneyi **denote eder** (gönderme yapar) Quine'a göre. Her iki durumda da nesneye refer edilir. Bu durumda da **naming, referring** ve **denoting** arasında bir ayırım varsa, Denkel'in yine kuşkusu olmasın, bu ayırım Frege'nin ya da Wittgenstein'in ayırımı değildir.

(1) L. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, BFS yayınları, İstanbul, 1985.

(2) 'Sinn' ve 'Bedeutung'un bu bağlamda Türkçeye ilk kez, Hilmi Ziya Ülken tarafından çevrildiğini belirtmek gerekir. Ülken, M. Schlick'ten yaptığı **İlim ve Felsefe** çevirisinde (Dün ve Yarın Külliyyatı, İstanbul, 1934), 'Sinn'i 'mana', 'Bedeutung'u ise 'medlûl' ile karşılamıştır. Sinn/Bedeutung ayrımı konusunda çok yararlı bir çalışma olarak bkz. F. Jacques, **A Terminological Note About Reference; Contemporary Aspects of Philosophy**'de (ed. Gilbert Ryle), Oriel Press Ltd, Stockfield (İngiltere), 1976.

(3) E. Anscombe, **An Introduction to Wittgenstein's Tractatus**, Hutchinson University Library, Londra, 1967, e. 17.

- (4) D.S. Schwayder, *On the Picture Theory of Language; Essays on Wittgenstein's Tractatus*'unda (eds. Irving M. Copi ve Robert W. Beard), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966, s. 305-313.
- (5) H. Ishiguro, *Use and Reference of Names; Studies in the Philosophy of Wittgenstein*'da (ed. P. Winch), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969, s. 20-50.
- (6) R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1976, s. 28.
- (7) J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford University Press, Oxford, 1964, s. 73: «To recognise that two propositions are contradictory we must know that they are, say 'aRb' and '—aRb'; it does not do to know that they are '()R()' and '—()R()', because, were this enough 'p' could be the contradictory of '—a'. The structure of propositions therefore, must involve names, and the structure of states of affairs objects. And this means that a structure is equivalent to a state of affairs and vice versa.»
- (8) H.R.G. Schwyzer, *Wittgenstein's Picture Theory of Language; Essays on Wittgenstein's Tractatus* (eds. Irving M. Copi ve Robert W. Beard), s. 271 - 289.
- (9) F. Jacques'in de (bkz. yukarıda 2 no'lu dipnot) belirttiği gibi, örneğin Russell, 'denotation'u Frege'nin *Bedeutung*'uyla eşanlamlı olarak kullandığında, ortaya önemli karışıklıklar çıkmaktadır. Çünkü Russell, 'denotation'u, doğrudan J.S. Mill'den aktarmaktadır ki, bu terimin Mill'de çok farklı bir anlamda kullanıldığı açıktır. Mill, örneğin, 'beyaz' gibi bir genel terimi kullanırken bunun, bütün beyaz şeyleri *denote* ettiğini söyler; oysa Frege'de «...beyazdır», beyaz şeyleri değil, «x beyazdır» gibi bir işlevi *bedeutet* eder. Buna karşılık Frege, Russell'in, tipik *denoting* tümceler (phrases) dediği 'herhangi bir adam', 'bazı adamlar' gibi tümcelerin neyi *bedeutet* ettiklerini sorgulamanın saçma olduğunu söyler. Dolayısıyla bu alandaki 'kavram kargaşası'nın kökenini, doğrudan Frege'nin açıklamalarında aramak gerekir. Nitekim Geach ve Black, Frege'yi İngilizceye çevirirlerken (*Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Basil Blackwell, Oxford, 1966), *Bedeutung*'u *reference*'le karşılamışlar, Alonzo Church (*Introduction to Mathematical Logic*) ise, *denotation*'u yeğlemiştir. Frege'nin Fransızca çevirmeninin de *Bedeutung*'u '*dénotation*'la karşıladığını görüyoruz (C. Imbert, *Ecrits Logiques et Philosophiques de G. Frege*, Seuil, Paris, 1971).

KÜÇÜKÖMER'İN KİTABI DOLAYISIYLA : BİLİMSEL YÖNTEMLER ÜZERİNE NOTLAR

İdris Küçükömer'in bir kitabı var: İktisat İl-kelerine Yeniden Bakış. Kitap, Yazarının 'Önsöz'-de belirttiğine göre, birbirini izleyecek dört ki-taptan ilkidir. Küçükömer, bilimsel yöntem soru-nunun daha geniş kapsamlı bir biçimde ele alı-nacağını söylediği dördüncü kitaba hazırlık ama-cıyla, şimdiden, bilim felsefesine ilişkin bir te-mellendirme denemesine girişiyor. Ben, burada kitapta önesürülen bilim felsefesine ilişkin dü-şünceleri ele alacağım.

1. Küçükömer'e göre, «bilimsel çalışmanın metodu, tektir. Bu da dedüktif (tümdengelsel) metoddur. Eski Greklerden çağımıza kadar gelen tek metod budur». Küçükömer, bunu böylece be-lirttikten sonra, Sir Karl Popper'in¹, Kant'ın, Salt Aklın Eleştirisi'nin ikinci basımına yazdığı Ön-söz'le ilgili bir yorumuna dayanarak, Newton'un gök mekaniği sistemine tümdengelim yoluyla vardığı görüşünü benimsemektedir. Küçükömer, Popper'in bu yorumunu kitabına almamıştır; ama tümdengelim biricik bilimsel yöntem olduğu ko-nusundaki görüşün temel tutamaklarından biri sayıldığı için burada söz konusu edilmesinde ya-rar vardır.

2. Popper'in, Newton'un gök mekaniği sistemi tümevarım (**induction**) yöntemiyle kurmadığını kanıtlamak için yaptığı uslamlama şöyledir: Popper'e göre Newton, gök mekaniği sistemini gözlem-önermeleri'nden (**observation - statements**) çıkararak tümevarım yöntemiyle kurmuş olsaydı, geçmişle ilgili gözlem-önermelerinin doğrulukları kadar, geleceğe ilişkin gözlem-önermelerinin de doğru olması gerekirdi. Popper, bilimsel bir kuramın tutarlılığının, geleceğe ilişkin gözlem-önermelerinin geçmişe ilişkin gözlem-önermeleriyle çelişmiyor olmasıyla sağlanabileceği konusunda Hume'un görüşlerinden yararlanmaktadır. Bunu somut bir örnekle anlatalım: Newton'un gök mekaniği sistemine uygun olarak yapılan bir çıkarım (**inference**), bize, 'yarın güneşin tutulacağı'nı göstermiş olsun. Buna karşılık, aşırı kuşkucu biri çıkıp, yarın güneşin tutulmayacağını söyleyebilir. Bu kuşkucu tutum, mantıksal olarak olanaklı (**logically possible**) olduğundan, iki önerme ('yarın güneş tutulacak' ve 'yarın güneş tutulmayacak') birbiriyle çelişmektedir. Popper, 'Doğa bilimlerinin açmazı' diye adlandırdığı bu düğümü şöyle çözüyor: Demek ki Newton, gök mekaniği sistemine tümevarım (**induction**) yoluyla ulaşmış değildir; çünkü tümevarım yoluyla ulaşmış olsaydı. Hume'un dediği gibi, mantık açısından olanaklı ve geleceğe ilişkin herhangi bir gözlem-önermesi (burada, 'yarın güneş tutulmayacak' önermesi), geçmişe ilişkin gözlem-önermelerini içeren bu sistemden çıkarılmış bir önerme ile (burada, 'yarın güneş tutulacak' önermesiyle) çelişmezdi. Öyleyse, diyor Popper, Newton gök mekaniği sistemine tümevarım yoluyla ulaşmamıştır.

3. Popper'in ilk bakışta doğru gibi görünen bu uslamlamasında, üzerinde durulunca hemen göze çarpan nokta, empirik olarak olanaklı (**empirically possible**) bir önerme ile mantıksal olarak olanaklı (**logically possible**) bir önermenin birbiriyle çelişiyormuş gibi sunulmasıdır. Popper, (dolayısıyla, bu uslamlamayı benimseyen Küçükömer) iki ayrı düzlemdeki önermeler arasında bir çelişkinin sözkonusu olmayacağını görmezlikten geliyor. Burada bir ayraç açarak, Aristoteles'in formülasyonunu aktarayım. Aristoteles, zorunlu olarak çıkarımlanan bir sonucun, zorunlu olarak doğru olmayabileceğini belirtir. Bu durumda Popper, (ve dolayısıyla Küçükömer) bir sistemden 'zorunlu olarak çıkarılan sonuç'la (**necessary consequence**), 'zorunlu olarak doğru'yu (**necessary truth**) birbirine karıştırmış oluyor. Bu ayrımı somutlamak için Toulmin'in² örneğini verelim: «12-4 eşittir 8, önermesinde 8, 'zorunlu olarak doğru'dur; oysa «eve 12 kilo şeker almıştım, 4 kilosunu harcadım, geriye 8 kilo kaldı» diyen bir ev kadınının vardığı sonuç (burada «geriye 8 kilo şeker kaldı» sonucu), 'zorunlu olarak çıkarılan sonuç'tur. Bu sonucun da, zorunlu olarak doğru olması gerekmez. Aristoteles'ten bu yana bilinen bir doğruyu; «doğru olan bir şeyden zorunlu olarak çıkarılan sonucun, zorunlu olarak doğru olması gerekmez» kuralını³ Popper'in dikkate almaması gerçekten şaşırtıcıdır. Bu yüzden, Newton'un gök mekaniğı sisteminden zorunlu olarak çıkarılan bu sonuç (burada «yarın güneş tutulacak» önermesi) zorunlu olarak doğru olmadığından, aşırı kuşkucunun önermesiyle (burada «yarın güneş tutulmayacak» önermesiyle) çeliş-

mez; dolayısıyla da Popper'in bu çelişkiye dayanarak vardığı sonuca («Newton'un gök mekaniği sistemine tümevarım yoluyla ulaşmadığı» sonucuna) varılamaz.

4. Küçükömer'in eski Yunan'dan beri tek bilimsel yöntemin, tümdengelim (deduction) yöntemi olduğu konusundaki kesinlemesi ise, ne yazık ki, bilim tarihinin verileriyle bağdaşmıyor. 'Antik Yunan'dan beri bilimsel yöntem, Küçükömer'in sandığı gibi, tümdengelim değil, «tümdengelimle tümevarımın etkileşimi» (interaction) olmuştur⁴. Hempel'in de açıkça belirttiği gibi, bilimsel açıklamayı temellendiren bir değil, iki yöntem sözkonusudur: (i) dedüktif-nomolojik yöntem, ve (ii) endüktif-olasıcı yöntem.

5. Gerçekten Newton, gök mekaniği kuramına, doğrulanmış birtakım gözlemlerden çıkarak vardığını söylerken yanılmıyordu: Newton'un yöntemi, endüktif-olasıcı yöntemdi; bu sistemden çıkarımlanan sonuçlar da (sözgelimi 'yarın güneş tutulacak' önermesi gibi), ancak «olasılığı yüksek» (highly probable) sonuçlardı. Nitekim bu sonuç, dedüktif-nomolojik yöntemde, «Yarın güneş tutulacak ya da tutulmayacak», biçiminde, ancak **birinin doğru olabileceği** tikel-evetlemeli (disjunctive) sonuçlar olarak ortaya çıkarken, endüktif-olasıcı yöntemde böyle bir sorun sözkonusu olmamaktadır. Bu yüzden, «yarın güneş tutulacak» önermesi için söylenebilecek olan, bu önermenin «gerçekleşmesi büyük bir olasılık taşıyan bir durumu dilegetirdiği»dir. Başka bir deyişle, Newton gök mekaniği sistemine göre çıkarımlanan «yarın güneş tutulacak», önermesinin,

olsa olsa, «yarın güneş tutulmayacak» önermesinden daha büyük bir olasılık taşıdığı söylenebilir. İki önerme arasındaki ilişki, çelişki değil, birinin ötekinden daha çok olasılık taşıması ilişkisidir.

6. Kant'ın Dünyayı edilgin bir biçimde gözlemlemek ve dünyanın bize nedensellik yasaları sunmasını beklemek yerine, varsayımlar önerip, gözlem ve deneylerin önüne sıçrayarak onları sınamak gerektiği konusundaki görüşüne gelince, bunun, Küçükömer'in sandığı gibi tümdengelim yöntemiyle ilgisi yoktur. Kant, burada, Hume'a karşı, bilimde varsayım oluşturma'nın (*hypothesis formation*) önemini vurgulamak istemiştir, o kadar. Kant'ın temel görüşü, tikel gözlemlerimizin, 'akıl ilkeleri' ile ve özellikle Doğada kapsamlı bir nedensel düzen (*causal order*) olduğu ilkesi ile desteklenmesi gerektiği noktasında yoğunlaşır. Kant, 'önceden tasarlanmış bir plana göre' davranılması gerektiğini söylerken, belirli varsayımların sınanmasını (*testing*) kastediyordu. Kant şunu demek istiyordu: Doğa'da bir nedensel düzen olduğu ilkesi, bize sınama için belirli bir plan sunmaz; böyle bir planı, ancak bir varsayım sunabilir⁶. Bilimsel yöntemde varsayımın önemini vurgulamaktan ötede bir anlam taşımayan bu tavır, Kant'ın tümdengelim yöntemi ni savunduğu biçiminde yorumlamak, ancak, belirli sınırlamalarla kabul edilebilir. Bilim tarihi, deney ve gözlemden önce tasarlanan varsayımın, bilimsel doğrulara ancak bu sınırlamalarla varabileceğini gösteriyor. Belirli kısıtlamalar olmaksızın varsayım oluşturmada sınır tanımazlık, büyük sakıncaları da birlikte getirmektedir. Bu

sakıncalardan en çok bilineni, Amerika kıtasını keşfeden Kolombus'un, Amerika'yı dünyanın üç kıtadan oluştuğu varsayımına uydurmaya çalışmasıdır. Demek ki, varsayımın deney ve gözlemden önce gelmesi, gözlem ve deneyleri bu varsayımına uydurma'ya götürebiliyor. Bir başka örneği de Fransız insanbilimcisi Claude Lévi-Strauss vermektedir. Edmund Leach⁷, Lévi-Strauss'un, gözlemlerden edindiği verilerin önceden tasarladığı varsayımına aykırı düşmesi durumunda, bu verileri görmezlikten geldiğini belirtir. Freud'un Oidipus kompleksine ilk insan topluluklarını da kapsayan bir geçerlik (validity) tanınması ise, önceden kurulan bir varsayımın, sınanması olanaksız durumları da kapsamasına örnek olabilir. Demek ki, varsayımlarının deney ve gözlemden önce gelmesi, bilim adamlarını, bazen, (i) bu varsayımlarıyla çelişen gözlem ve deneyleri görmezlikten gelmeye; (ii) bu deney ve gözlemleri varsayımına uydurmaya çalışmaya; ve (iii) varsayımın, sınanması olanaksız durumları da kapsamasına gözyummaya götürebiliyor. Küçükömer, varsayımın deneyden önce gelmesi ilkesini temel bir bilimsel ilke diye sunarken, bunun birtakım kısıtlamaları da birlikte getirdiğini belirtmeliydi. Oysa bunu yapmamakta, ve bu ilkenin neredeyse 'kayıtsız koşulsuz' geçerli bir ilke olduğunu belirtir biçimde konuşmaktadır.

8. Küçükömer'e göre evrensellik (universality), «değişmez, daimi (zaman ve uzay dışında) olan bir şey değildir. Değişim dışında bu anlamda evrensel ilkeler yoktur. Evrensellik, zaman ve uzay içinde ancak özgül (specific, peculiar) olan-

da belirir. Kısaca, evrensel olan, yaygın olan, şumullü olan anlamındadır». Küçükömer'in yorumu, Doğa yasalarının birtakım 'sınırlı genellemeler' olduğu yolunda Whitehead tarafından önerülen görüşe yakın görünüyor⁸. Whitehead, Doğa yasaları çok geniş, ama gene de sınırlı bir alan içinde (ki Whitehead, bu alana 'cosmic epoch' adını veriyordu) geçerlidir, diyordu. Bu görüş Doğa yasaları ile (evrensel ilkeler ile), bu yasaların uzay ve zaman içindeki özgül uygulamalarını (applications) bir ve aynı şey sayar. Başka bir deyişle Doğa yasaları dediğimiz yasalar, bu 'sınırlı genellemeler'den başka bir şey değildirler. Bunu şöyle örnekliyeyim: 'Genel Çekim Yasası' (the Law of Gravitation) bir Doğa yasası ise, «yeryüzünde hava boşluğunda serbestçe düşen cisimler saniyede 9.8 metrelik bir ivmeyle düşerler», önermesi, bir 'sınırlı genelleme'dir. Ayrıntılarına girmeden şunu belirteyim yasalar'la genellemeler apayrı şeylerdir⁹. Üstelik bir yandan Kant'ın bilim felsefesi görüşüne yaslanmak (ki Kant evrensel Doğa yasaları olduğunu kabul etmektedir), öte yandan da evrensel Doğa yasalarının, zaman ve uzamla 'sınırlı genellemeler' olduğunu önermek de gözardı edilmemesi gereken bir çelişkidir.

(1) İdris Küçükömer, Sir Karl Popper'in **Conjectures and Refutations** (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1965, adlı kitabındaki 'On the Status of Science and of Metaphysics' başlıklı 8. bölümünden yararlanmaktadır.

- (2) S. Toulmin, **The Philosophy of Science**, Arrow Books, Londra, 1962, s. 96.
- (3) Bu konuda bkz. G.E.M. Anscombe, 'Aristotle and The Sea Battle', **Mind** dergisi, LXV, 1956.
- (4) S. Sambursky, **The Physical World of Greeks**, Routledge, Kegan and Paul, Londra, 1963, s. 1.
- (5) Carl Hempel, Explanation in Science, **The Philosophy of Science**, ed. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Londra, 1968, s. 59-60.
- (6) J. Bennett, **Kant's Analytic**, Cambridge University Press, Londra, 1966, s. 159.
- (7) Edmund Leach, **Claude Lévi-Strauss**, Fontana Books, Londra, 1970, s. 25-51.
- (8) W. Kneale, **Probability and Induction**, Oxford University Press, Londra, 1949.
- (9) Whitehead'ın Doğa yasaları ile genellemeleri birbirine karıştırmaması konusunda Stephen Toulmin'in **The Philosophy of Science** (Bkz. dipnot 2) adlı kitabının 'Laws of Nature' bölümünün 3.8 alt bölümüne bakılmalıdır.

HEGEL'İ ÇEVİRMEK

Nejat Bozkurt'un daha önce Hegel'den yaptığı bir çeviri¹ dolayısıyla da yazmıştım: Hegel'i Türkçeye çevirmek öyle kolay kolay üstesinden gelinebilecek bir iş değil! Üstelik, Almancadan öteki batı dillerine yapılan Hegel çevirilerinde, çevirmenlerin ciddi sorunlarla karşılaştıklarını da biliyoruz. Ünlü bir Hegel uzmanı Jean Hyppolite, *Phänomenologie des Geistes*'i (Tin'in Fenomenolojisi) Fransızcaya çevirirken nasıl zorlandığını, çevirisine yazdığı bir 'Uyarı'da anlatma gereğini duyar: Hyppolite, başlangıçta, metne açıklayıcı notlar eklemeyi düşünmediğini, ama sonradan, özellikle bazı terimlere bulduğu karşılıkları okura kabul ettirebilmek için bunu yapmayı gerekli gördüğünü belirtir. Kuşkusuz, Tin'in Fenomenolojisi, güç kavranır bir metin. Jean Hyppolite de, çevirisiyle 'kolay bir metin değil, ama hiç değilse, okunabilir bir metin' sunmayı amaçladığını söyler².

Nejat Bozkurt'un *Seçilmiş Parçalar*'ının³ da 'okunabilir bir metin' olabilmesi için, en azından gerekli notlar ve açıklamalarla donanmış olması gerekirdi. Bozkurt, bunu yapmıyor. Estetik Üzerine Dersler, -Bozkurt'un daha önce belirttiği gibi- Hegel'in öteki metinleriyle karşılaştırıldığında 'daha kolay okunabilir' bir metin ol-

ması açısından, bu tür yolgösterici notlara gereksinme duyurtmayabilir. Ama Tin'in Fenomenolojisi'nin, Mantık Bilimi'nin, Tarih Felsefesi Üzerine Tezler'in ve Felsefe Tarihi Üzerine Dersler'in bu tür notlara gereksinme duyurduğu açık. Bozkurt, sadece her bölümün başına, o bölüme ilişkin kısa ve tanıtıcı bir özet koymakla yetiniyor. Kuşkusuz, birçok bakımdan iyi toparlanmış özetler bunlar. Ama bu özetlerin, çeviride kullanılan terimleri okur açısından anlaşılır kıldığı söylenemez. Seçilmiş Parçalar'ın sonuna eklenen Hegel'de Geçen Felsefe Terimleri bölümü ise, küçük bir sözlük olmakla birlikte, yeterli değil... Örneğin bu sözlük, Hegel'in birbirinden ayırmaya özen gösterdiği iki terimin 'Realität' ile 'Wirklichkeit' in, hangi bağlamda farklı olduklarını göstermeye yetmiyor. Hyppolite, 'Realität'ı *réalité*, 'Wirklichkeit' i ise *réalité-effective* ile karşılar (Kojève ise 'wirklichkeit'ı *réalité-objective* diye çeviriyor.) Hyppolite «bir çeviri, kuşkusuz, bir yorumdur» der. Elbette öyle... Ama örneğin, Hegel'in 'Das Wirkliche Ganze' deyişindeki Wirkliche'yi somut, bu deyişi de somut bütün diye çevirmek (s. 37); ya da 'Wirklichkeit'ı, bir başka parçada yalın bir çaba diye çevirmek (s. 38); ya da 'Wirklich' i bir yerde etkinlik, bir yerde de edimsel diye çevirmek bir yorumsa, bu yorumun dayanaklarını açıklamak Bozkurt'a düşüyor. Yanlış anlaşılmasın: benim 'Wirkliche'nin somut diye çevrilmesine itirazım yok. Ancak, çevirmen bu karşılığı önerirken gerekçelerini de bir dipnotla belirtmeliydi, diyorum. (Unutmamalı: Hyppolite'in *La Phénoménologie de l'Esprit* çevirisinin I. cildinde tam 629 dipnotu vardır.) 'Wirklichkeit' (Etkin Gerçeklik) te-

rimi üzerinde bu denli durmam, okuru şaşırtmasın. Hegel, felsefenin nesnesinin 'Wirklichkeit' olduğunu önemle vurgular⁴. Dolayısıyla, Hegel sisteminin temel koyucu kavramları konusunda çok daha özenli ve dikkatli olmak gerekiyor. Sistemlerarası ayırdedici sınır çizgilerini bu temel koyucu kavramlar çizer çünkü... Örneğin, Kant sistemi bağlamında 'das sein', 'das Dasein' ve 'die Existenz', tanımları gereği, birbirinden farklı kavramlar değildirler; Kant, eşanlamlı kullanır bu kavramları. Buna karşılık Hegel'de durum böyle değildir. Öyleyse Hyppolite'in l'être-là, Kojève'inse existence-empirique diye çevirdikleri 'Dasein' kavramını, 'Existenz'i gösteren **varoluş**'la karşılamak doğru olmaz. Nitekim Hyppolite de 'Existence' (varoluş) sözcüğünü 'Dasein' için değil, 'Existenz' için kullandığını önemle vurgular. Oysa Bozkurt, Hegel'in tarihsel hakikat'ten söz ettiği bir bölümde (s. 48), 'Dasein'ı **varoluş** diye çevirebiliyor! Yine Bozkurt, daha sonra, ama bu kez matematik hakikat'ten sözedilen bölümde (s. 49) 'Dasein'ı **belirlenmiş varlık** diye çevirmekte bir sakınca görmüyor... Yineleyelim: 'Dasein'ın, **belirlenmiş varlık** diye çevrilmesine itirazım yok; **ama varoluş** diye çevrilmesi bana yanlış görünüyor. Bir de şu var: Bozkurt, Dasein'ı bir yerde **varoluş**, bir yerde **belirlenmiş varlık**, bir yerde de belirtik **varoluş** (s. 83) diye çevirerek, terim birliği ilkesini zedeliyor. (Tabii, belirtik ile **belirlenmiş**'in de birbirine karıştırılmış olduğunu gözardı etmemek gerekiyor...)

Bozkurt, terim çevirilerinde yeterince özenli değil. Örneğin 'Selbstbewusstsein'i niçin bilinç (s. 39), 'Substanz'ı niçin **yaşam** (s. 39), ya da 'wer-

den'i niçin sure (s. 37) diye çevirdiğini anlayamıyoruz. Kalem surmesi mi? Bilemiyorum. 'Reflexion'un, bir yerde dnmlerme (s. 39), bir yerde kendi içine yansıma (s. 42), bir yerde de dnlerme (s. 43) diye çevrilmesini ise neye yormalı?

Hegel, İdealist bir filozof. «Her felsefe, özünde bir idealizm'dir -ya da ilke olarak idealizmi taşır.» Hegel, Mantık Bilimi'nin I. Bölümü'nde felsefeye ilişkin temel dnesini böyle özetliyor. İdealizm ya da Felsefe, Tin'in (Geist) Sonsuz'un (ya da Tanrı'nın) varlığı olduğu, sonlu'nunsa ideal olduğu önermesini içerir. Felsefeyle İdealizmin zdeşleştğini Ansiklopedi'de de yineler Hegel «Sonlu'nun hakikati... onun idealligidir. Sonlu'nun idealligi Felsefenin temel zdeyişidir.» Bu İdealizmin bugün için anlamı nedir? Birçokları için Hegel sisteminin yeni bir yanı yok. Örneğın Coletti, onu Platon'cu-Hristiyan felsefesinin bir varyantı olarak görüyor. Ne olursa olsun, Marx'tan Sartre'a, Saussure'den Lvi-Strauss'a ya da Marcuse'ye kadar hemen hemen herkeste biraz Hegel vardır. Derrida'nın Marges'ında ('Les Puits et La Pyramide') açıkça görülür bu biraz'lar...

(1) G.W.F. Hegel, **Estetik**, Say, İstanbul, 1982.

(2) G.W.F. Hegel, **La Phnomenologie de L'Esprit**, (ev : Jean Hyppolite), cilt: 1, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1939. Bkz. 'Avertissement du Traducteur' bölümü V-VIII.

(3) G.W.F. Hegel, **Seçilmiş Parçalar**, (ev: Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

ALTHUSSER'İN 'FELSEFE VE BİLİM ADAMLARININ KENDİLİĞİNDEN FELSEFESİ' ÜZERİNE

Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi¹, Louis Althusser'in 1967 yılının Ekim-Kasım aylarında Ecole Normale Supérieure'de verdiği üç Ders'ten ve ünlü biyoloji bilgini Jacques Monod üzerine bir Ek Bölüm'den oluşuyor. Althusser'in de 'Uyarı' bölümünde belirttiği gibi, 'büyük bir gecikmeyle', yedi yıl sonra, 1974 yılında basılan² kitap, 'ilk defa Fransızcanın dışında bir dilde', Türkçe'de yayımlanmış oluyor.

Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (bundan sonra FBAKF diye anılacak), Althusser'in, özellikle Kapital'i Okumak'tan bu yana üzerinde düşündüğü soruların bağlamının dışına çıkmıyor : Felsefenin ne olduğu, Felsefenin Bilimler (Doğa bilimleri ve İnsan bilimleri) ve Kuramsal İdeolojilerle ilişkileri, Felsefenin Kuramsal İdeolojiler (İdeolojik/Kuramsal Pratikler) ve Pratik İdeolojilerle olan ilişkisi. Ama, daha genel bir deyişle FBAKF, Felsefe üzerine bir yeniden-temellendirme sayılabilir. 'Yeniden' diyorum, çünkü Marx İçin'de olsun, Kapital'i Okumak'ta olsun, Felsefenin, 'Kuramsal pratiğin Kuramı' (dolayısıyla da, pratikler arasındaki ayırım-

ların kuramı) olarak temellendirilmesinin, spe-
külatif ya da pozitivist etkiler ya da yankılar or-
taya çıkaran bir formülasyon olduğu, Althusser'in
de kabul ettiği bir eleştiri. Kapital'i Okumak'ın
İtalyanca önsözünde de belirtmişti bunu. FBAKF,
bu anlamda, Althusser'in Felsefeyi 'kuramsalci'
yönsemelerden arındırma doğrultusunda bir
'müdahale'si olarak da nitelenebilir. Nitekim
FBAKF'de yeni formülasyonlar çıkıyor karşımı-
za: «nesnesi olmayan (Bilimin bir 'nesne'si ol-
duğu anlamında) felsefenin, bedeli (enjeu) var-
dır»; «Felsefe, bilgi üretmez, ama Tezler ileri sü-
rer», «Tezler, bilimsel pratiğin ve siyasi pratiğin
sorunlarının, uygun (juste) bir biçimde konul-
masının yolunu açar», vb... Dolayısıyla FBAKF,
felsefi Tez'ler öne sürüyor: «Felsefe önermeleri
birer Tez'dirler» (Tez 1) çünkü... 'Tez' olmaları,
onların 'dogmatik'liğinden ileri gelmektedir. Alt-
husser felsefi önermelerin ne bilimsel ispatlama-
ya (Matematikte ve Mantıkta olduğu gibi) ne de
kanıtlamaya (Deneysel bilimlerde olduğu gibi)
elverişli olmadıklarına dikkati çekiyor (Dogma-
tizm); bu yüzden de doğru (ya da yanlış) sayı-
lamıyacaklarına değiniyor. Öyleyse, «Felsefe tez-
leri için uygun (juste) ya da, değil denilir» (Tez
2). (Bu bakımdan FBAKF, Felsefi tez'ler üzerine
Tez'ler sayılabilir). Felsefi Tez'lerin doğru ya da
yanlış olamıyacakları, 8. Tez'de yinelenir: «Ken-
disine göre felsefe yanılmaz. Felsefi yanlış yok-
tur.» Pratikte (çünkü Felsefe 'uygun' olarak, pra-
tikle de ilişkilidir) bu, Felsefe tarihinin Bilim ta-
rihinden farklı işleyişinin de nedenidir: Althus-
ser şöyle der: «Bilimler tarihinde görülen iki sü-
reç, hataların (yanlışların) ortadan kalkması sü-

reci ve önceki teorik unsurların ve bilgilerin yeni edinilmiş bilgiler ve yeni teorilerin içine oturtulması süreci» dir. (...) «Felsefe Tarihi ise, başka türlü işlemektedir: 'Yeni felsefi biçimlerin daha önceleri egemen olan eski biçimleri egemenliği altına alma mücadelesi (...) olarak. Bu mücadele, bir egemenliğin yerine başka bir egemenliğin geçmesiyle sonuçlanır; eski oluşumun; yani hasmın elenmesiyle değil! Zira Felsefede, bilimlerdeki anlamıyla hata yoktur,» (s. 76 - 77). Althusser bu koşulu Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi için bir önkoşul olarak almaktadır.

Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (bundan sonra BKF) nedir? Bu soruya ilerde döneceğiz. Ancak şu kadarını şimdiden söylemekte yarar var: BKF içinde çelişkili iki öge vardır: 1. öge (Materyalizm) ve 2. öge (İdealizm). BKF'de, diyor Althusser, bu iki ögeden ikincisi, birinci ögeye 'egemen'dir. İki öge arasındaki savaşımın Materyalizmi egemen kılabilmesi (durumun tersine dönebilmesi), BKF'nin iç dinamiği ile gerçekleşmez. Güç dengesini Materyalizmden yana, yani tersine çevirmek, ancak bir dış desteği gerektirir. Althusser dışsal desteğin ne olduğunu ve bunun nasıl ve hangi koşullarda sağlanabileceğini Aydınlanma'yı örnek göstererek ortaya koymaktadır. Ama içsel dinamik, neden dengeyi Materyalizmden yana, onu egemen kılacak biçimde değiştirmiyor? FBAKF'de Althusser bu soruyu, anlaşılan, yanıtlamaya değer bulmamaktadır. Bunda da pek haksız sayılmaz. Nedeni açık: çünkü bu soru, Materyalizm ile Bilimler arasındaki ilişkileri ya da daha özgül bir dilegetirişle,

Materyalizmin Bilimlerce temellendirilip temellendirilemediği sorusunu gündeme getirir : Bilimler, Materyalizmi tümevarımsal yoldan temellendirebilir mi, yoksa tümdengelimsel bir temellendirme mümkün müdür? BKF'deki ögeler arasındaki (İdealizmle Materyalizm arasındaki) çatışmanın, BKF'nin içinde Materyalizmden yana döndürülebilmesi, kısaca Materyalizmin 'egemenliği' sorunu, ancak Materyalizmin tümdengelimsel ya da tümevarımsal yöntemle temellendirilmesine bağlıdır. Althusser, bu doğrultuda kesin bir temellendirmenin yapılamıyacağını biliyor. Ne tümdengelimsel (Bhaskar'ın 'transcendental kanıtları'), ne de tümevarımsal yoldan Materyalizmi temellendirirken İdealizmi çürüten bir kanıtlama söz konusu değil çünkü. Althusser, sorunun bu bakımdan ideolojik bir sorun olduğunun farkında. Kaldı ki, tümevarımsal ya da *aposteriori* bir temellendirmenin Materyalizmle de İdealizmle de tutarlılık gösterdiği açık.³ Öte yandan Bilimlerle Materyalizmin kesinkes tutarlı olduğu temellendirilse bile, buna dayalı bir epistemolojik ölçüt'ün (yani bütün bilimlerde doğruluk'u güvence altına alan bir tek ölçütün) olmadığı da biliniyor⁴: Her bilimin geçerlik ölçütü kendine özgüdür çünkü... Ama bu alanda bir ölçütün olmayışından Bilimle İdeolojiyi ayıran bir ölçütün olmadığını çıkarsamak yanlış olur.⁵ Althusser'in özellikle *Kapitali Okumak*'tan bu yana, epistemolojik ölçüt yerine, Bilimle İdeolojiyi ayıran, ayırmedici çizgiler (*lignes de demarcation*) üzerinde durması bundan dolayıdır.

Demek ki Felsefe toparlayıcı değil, ayırıcı, ayırmedici olmak durumundadır. Althusser söy-

ler «...Felsefi önermelerin sonucu eleştirel farklılıklar üretmek, yani fikirleri birbirinden ayırmak, 'ayıklamak' ve hatta birbirlerinden ayrılma- larını ve bunun zorunluluğunu göstermeye özgü fikirler oluşturmaktır. Kuramsal olarak bu sonucu, felsefe 'böler' (Eflatun); ayırdedici çizgiler çizer' (Lenin), farklılıklar üretir» (diye özetleyebiliriz). Öyleyse 20. Tez'e geliyoruz: «Felsefenin en önemli işlevi, ideolojilerin ideolojikliği ile bilimlerin bilimselliği arasında bir çizgi çekmektir.»

Felsefenin işlevselliği (yani, felsefenin ayırdedici, çizgi çekici anlamda müdahalede bulunması) onu nesnesiz kılar. Althusser, 3. Tez'de «Felsefenin nesnesi yoktur» diyecektir. Felsefenin bir 'nesne'si olduğu düşüncesi, onun ayırdedici, bölücü değil, bütünleştirici (totalisant) bir pratik olduğu konusundaki yanlışlıktan kaynaklanıyor. En azından, Althusser'in böyle düşündüğü açık... «Filozofun Bütün'ün bağıntılarını gören adam olduğuna dair Eflatun'a kadar uzanan eski gelenegin», yani, «Filozofun nesnesi Bütün'dür» diyen Kant ve Hegel geleneginin bu yüzden reddedilmesi gerekir. Felsefenin nesnesi yoktur; evet, ama bu, felsefi nesneler (object philosophiques) olmadığı anlamına gelmez. Felsefi nesneler ise, daha önce belirttiğim gibi, Felsefeye içseldir (Tez 23).

Althusser, felsefenin nasıl işlediğini, 'uygun' (juste) bir yolaçmak için nasıl ayırdedici çizgiler çizdiğini göstermek için, disiplinlerarasılık örneğini veriyor. Ona göre disiplinlerarasılık, ideolojik bir önermeyi dilegetirir. Peki ama, ideolojik önerme nedir? Althusser bunun yanıtını 9. Tez'de

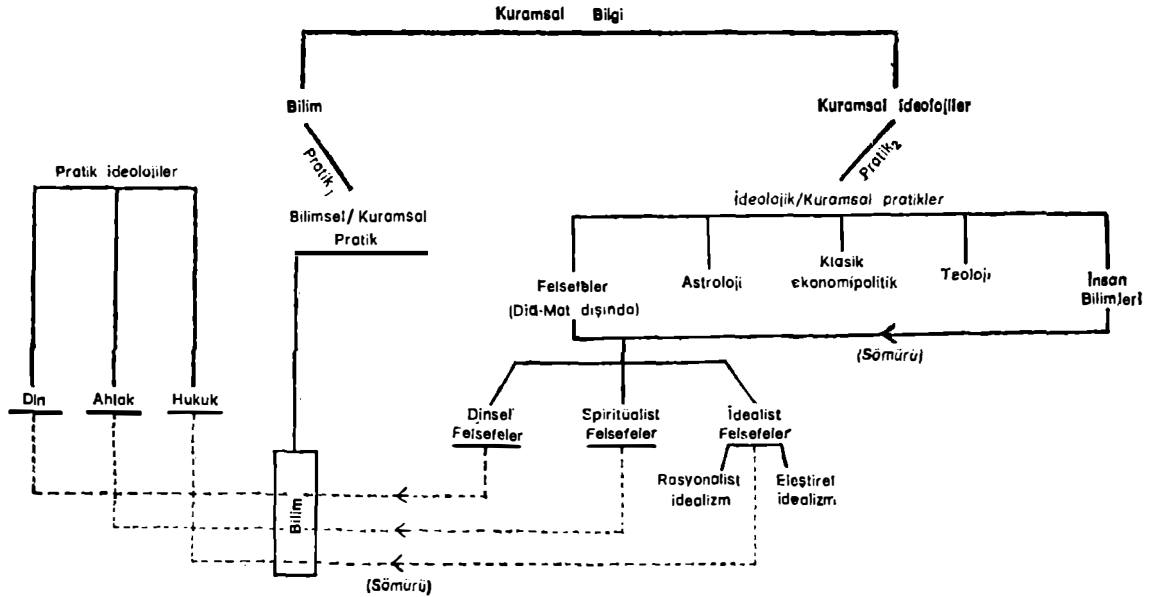
vermektedir, şöyle «ideolojik bir önerme, açıklamak istediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte, açıklamak istediği nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir.» Bir başka yerde, Althusser bu tezi daha da açar. İdeolojik bir önerme, «anlatmak istediği şey bakımından yanlış; ama aynı zamanda anlattığını iddia ettiğinden başka bir gerçekliğin belirtisi» dir.

Disiplinlerarasılık, bir bilimin, başka bir bilimin pratiğine 'müdahale'si olarak alınırsa, bunu ya farklı bilimsel disiplinler arasında oluşan (işe Felsefe karışmadan) organik, içsel ilişkiler bağlamında, ya da dışsal, teknik bir uygulama ilişkisi bağlamında ortaya çıkan bir 'müdahale' olarak düşünmek gerekir. Althusser'e göre disiplinlerarasılığın ideolojik bir önermeyi dilegetirishi, bu dışsallıkta belirir. İnsanbilimlerinin çoğunda disiplinlerarasılığın, Felsefenin 'müdahale'siyle gerçekleşen ideolojik bir durum olduğunu düşünüyor Althusser : «Fen bilimlerinde Felsefenin **görünür** bir müdahalesi yok iken, İnsanbilimlerinde bilimlerle İnsanbilimleri arasındaki ilişkinin yapısı, karışık ve iyi açıklanmayan nedenlerle, Felsefe denilen bu üçüncü şahsın artan müdahalesini gerekli kılar gibidir» (s. 29)

Peki ama, neden? Bir kere, diyor Althusser, İnsanbilimlerin çoğu (Semiyojoloji ve Psikanaliz dışında) 'nesnesi olmayan bilimler'dir; kuramsal temelleri yanlış ve belirsizdir. İşte bu kuramsal temel eksikliğini gidermek için de felsefi kategoriler kullanmak zorunda kalmaktadır (yeri gelmişken, Althusser'in Felsefeyi, kavramlarla değil,

kategorilerle işgören bir ideolojik/kuramsal pratik saydığı da belirtilmeli). Felsefi kategoriler bu eksikliği gidermek için kullanılan ideolojik **ye-dekler**'dir. Althusser, İnsanbilimlerini, 'bilim haline bürünmüş felsefeden başka birşey olmayan nesnesiz bilimler' sayıyor. Hatta daha da ileri giderek, «İnsanbilimleri gerçekten bilim midirler?» diye soruyor (s. 39).

Althusser'in İnsanbilimleri konusundaki bu tavrının yeni olmadığını biliyoruz. Kuramsal bilginin bilimsel/kuramsal bilgi üreten bir pratikten başka, ideolojik/kuramsal bilgi üreten bir pratiği (Kuramsal ideolojiler üreten bir pratiği) olduğuna Althusser daha önce de dikkatimizi çekmişti. Onun sisteminde İdeolojik/Kuramsal pratik (Diyalektik Materyalizm dışında) Felsefeleri, Astrolojiyi, Teolojiyi, Klasik ekonomipolitiği ve İnsanbilimlerini içine alır. İnsanbilimleri, Kuramsal ideolojiler oldukları için bilim sayılmazlar. Althusser, Kuramsal ideolojileri eleştirirken (**'Kapital'i Okumak'**ta), onların 'empirisist' (burada bu terimi Althusser'ci anlamda kullanıyorum) temellerini sorgulamış, söylemlerinin 'verili' gerçek nesnelerle (ve olgularla) sınırlı olduğunu belirtmişti. Kuramsal ideolojilerin söylemi, ideoloji tarafından, kurama 'verilmiş' olanla sınırlıydı Althusser'e göre. Empirisizm, 'bilgi nesnesi'ni (ancak bilimlerin nesnesi vardır) gerçek (**reel**) ya da 'verili nesne'ye indirgemektir. (Althusser'in ontolojisi, gerçek nesne ile bilginin nesnesi arasında kesin bir ayırımı içerir). Disiplinlerarasılığın ideolojik bir konum oluşu, öncelikle İnsanbilimlerinin nesnesiz ('bilgi nesnesi' anlamında) olmalarındandır.



Bu şema Althusser'in **Felsefe ve Bilim** Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi ile Ted Benton'un *Philosophical Foundations of the three Sociologies* kitabından yararlanarak çizilmiştir.

Althusser, daha sonra, İnsanbilimlerinde disiplinlerarası ilişkilerle Felsefe arasındaki ilişkiler üzerinde durur. İnsanbilimleri Felsefe 'tüketirler' (s. 30), ya da daha uygun bir deyişle, felsefeyi 'sömürürler' (s. 37). İnsanbilimlerinin Felsefe ile olan bu doğrultudaki ilişkileri, onların Pratik ideolojilerle olan ilişkileriyle belirlenir. Pratik ideolojiler nedir? «Pratik ideolojiler, davranış tutum-hareketlerle birleşen kavram-tasarım-imgelerden meydana gelen karmaşık oluşumlardır.» (Tez 19). Bunlar 'dinsel ve ahlaki ideolojiler'dir (Tez 18).

Kuramsal ideolojilerle (ki, Felsefe de bunun bir parçasıdır) Felsefe arasındaki ilişki (Kuramsal ideolojilerin felsefeyi sömürmesi), görüldüğü kadarıyla, doğrudan bir sömürü ilişkisidir. Althusser, Pratik ideolojilerle felsefe arasındaki ilişkilerin de bir 'sömürü' ilişkisi olduğunu söyler. Ama bir farkla: burada 'sömürülen' Felsefe değildir artık. Bir Kuramsal ideoloji olarak Felsefe, bu kez Pratik ideolojiler adına bilimleri sömürmektedir: Felsefe, 'sömürülen' olmaktan çıkıp, 'sömüren' olmuştur. Bu mekanizmanın ayrıntılarına girmeye gerek yok; ancak şu kadarını söylemeli: Dinsel felsefeler, bilimi Dinin değerleri adına; Spiritüalist felsefeler 'Ahlak'ın değerleri adına sömürürler. İster Eleştirel, ister Rasyonalist olsun İdealist felsefelerde ise durum daha karmaşıktır. Burada Felsefe, 'bilimin meşruluğunun hukuki garantisi' olarak çıkar karşımıza: «Elimdeki (bilimsel) gerçeğin kuşku dışı, ya da Tanrının bir aldatmacısı olmadığını bana kim garanti eder (Descartes)? 'Deney Koşulları'nın biz-

zat deneyin gerçeğini bana verdiğini kim garanti eder (Kant)? Kendisine sunulan nesnenin bizzat kendisinde (**en soi**) varolması için bilincin niteliği ne olmalıdır ve bu bilinç hem benim somut bilincim hem de bilimsel idealitenin bilinci olabilmesi için ne olmalıdır (Husserl)?» Bu, Althusser'in de belirttiği gibi, Felsefeyi bir Bilgi kuramına sürüklemektedir ve Althusser'in bilginin olabilirlik koşulları konusunda epistemolojik güvencelere ilişkin soruları, (tıpkı bilimlerin doğruluk ölçütleri konusundaki sorular gibi) söylem dışı sayması bundan dolayıdır: Epistemoloji, burada da Descartes'in, Kant'ın ve Husserl'in sorularından da anlaşıldığı kadarıyla, 'güvenceler' istemektedir ve Althusser bu güvenceleri bir tür **yasal** meşruluk güvencesi olarak görmekte haklıdır. Klasik Bilgi kuramı, 'meşruluk sorunu'na bir epistemolojik güvence olarak, 'özne' kategorisini önerir. (Özellikle Husserl'in, Transcendental Ego'yu Bilimlerin Birliği için 'epistemolojik bir güvence' olarak koyutladığını anımsayalım burada). Özne kategorisi, 'hukuki bir kategori olan' hak öznesinden çıkarılmış 'ideolojik özne' kavramının Felsefede yeniden-elealınışından başka birşey değildir: «ve özne-nesne ikilisi 'özne' ve 'onun nesnesi', 'hak öznesi' 'mülk sahibi' (kendinin ve mallarının) gibi hukuki kategorileri felsefe alanında ve tamamen felsefi biçimde yansıtmaktadır» (s. 85). Burada bir ayraç açarak şunu belirtmek istiyorum: Althusser, Materyalist felsefeleri de bunun dışında tutmuyor: ona göre, Materyalist felsefenin XVIII. yüzyıldaki konumu, onun Pratik bir ideolojiyle, siyasal ideolojiyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Özne sorunu, Althusser için önemli. Çünkü o bilimsel/kuramsal bilgi üretiminin, toplumsal bir pratik olduğu görüşündedir. Bunlar, öznesiz toplumsal pratiklerdir. Bu toplumsal pratik içinde bilim adamları birer 'taşıyıcı' işlevi görürler: Bilimleri, Pratik ideolojiler adına sömüren Felsefeleri 'taşırılar' Bu taşıyıcılık, bilim adamlarının bilimsel pratik ve genelde bilim hakkındaki düşüncelerini kapsar. İşte Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (BKF) budur.

Althusser, Tez 25'de söyler bunu «Çeşitli disiplinlerin uzmanları, bilimsel pratikleri içinde felsefenin varlığını ve felsefenin bilimlerle olan ayrıcalıklı ilişkisini 'kendiliklerinden' tanımaktadırlar. Bu tanıma (kabul) genellikle bilinçsizdir: bazı durumlarda kısmen bilinçli olabilir. Ama o zaman da bilinçsiz tanımanın kendine özgü biçimlerine bürünmüş olarak kalır: bu biçimler, 'bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi'ni (BKF) oluştururlar.» Burada bir noktaya dikkatimizi çekiyor Althusser BKF, bilim adamlarının Dünya üzerindeki düşüncelerinin tümü (yani 'dünyagörüşü') değil, yalnızca kendi bilimsel pratikleri ve bilim üzerinde kafalarında varolan (bilinçli ya da değil) düşünceleridir (s. 91). Althusser BKF ile Dünyagörüşü arasında da ayırdedici bir çizgi çektiği gibi, Dünyagörüşü ile Felsefe arasında da bir 'ayrım çizgisi' çekiyor: Felsefe bilimler ile ilişkilidir; Dünyagörüşü ise pratik ideolojilerle... Althusser, «Dünyagörüşü pratik ideolojilerdeki eğilimleri ifade eder» diyor (s. 134).

BKF içinde biri bilim-içi (Materyalist), öteki bilimdışı (İdealist) iki çelişkili ögenin varlığın-

dan söz etmiştik. Şimdi Althusser 2. ögenin (İdealizm), 1. öge üzerinde egemenliği kabul edilirse, bu ilişkiyi tersine çevirmek için yapılması gerekenin bir ittifak (Materyalist felsefe ile bilim adamlarının ittifakı) olduğu görüşündedir. Özellikle XVIII. yüzyılın Aydınlanma döneminde böyle bir ittifak gerçekleşmiş, ancak tam ve kesin bir 'egemenlik' yine de kurulamamıştır. Nedeni? Nedeni şu, diyor Althusser, «XVIII. yüzyıl filozofları ve bilim adamları dine karşı mücadelelerinde maddeci olmalarına rağmen, Aydınlanma Felsefelerinde ve tarih anlayışlarında yine de idealist idiler.» «Bu hukuki, siyasi ve ahlaki idealizm, bilimsel gerçeğin iktidarının sonsuzluğuna olan inançlarından kaynaklanıyordu: ya da, 'Gerçeğin ve Akıl'ın apaçıklığı sayesinde iktidarı ele geçireceklerinden emin ve iktidarı alabilmek için Gerçek'i iktidara getiren yükselmekte olan bir sınıfın aydınlarının siyasal, ahlaksal ve hukuksal bilincinden...»

Althusser, burada, sözü, tarih felsefelerinde idealist kalan Aydınlanmacı bilim adamlarının KF'lerinin yeniden-üretileme koşullarına getiriyor ve Jacques Monod bu bağlamda gündeme geliyor. Althusser, Monod'nun KF'sini çözümlüyor ve ondaki Materyalist ögenin, giderek nasıl İdealist bir içeriğe dönüştüğünü gösteriyor: Kitabın bu bölümü, kuşkusuz, özellikle 3. Ders'te öne sürülen ve özetlemeye çalıştığımız görüşlerin bir örnekleme özelliğini taşıyor.

- (1) Louis Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.
- (2) Louis Althusser, **Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants**, Maspero, Paris, 1974.
- (3) David-Hillel Ruben, **Marxism and Materialism**, Harvester Press Ltd, Surrey, 1979, s. 108.
- (4) Andrew Collier, The Defence of Epistemology ('Issues in Marxist Philosophy'de, ed. J. Mepham ve D.H. Ruben, cilt: 3, Harvester Press Ltd., Sussex, 1978, s. 59)
- (5) Ibid.

Bir Tartışma

TÜRKİYE'DE FELSEFE EĞİTİMİ ÜZERİNE

Türkiye'de felsefe eğitiminin sorunları, Türk düşünce geleneğinde felsefenin genel anlamda kavranış tarzından bağımsız olarak düşünülemez. Bu yüzden, öncelikle, felsefenin bizim düşünce geleneğimiz içinde nasıl kavrandığından kısaca söz etmek gerekli. Genellikle Platon ile Aristoteles sistemlerinden çıkarak Yeni-Platoncu okul doğrultusunda bir İslam düşüncesi temellendirmek, bu alandaki ilk girişimlerdir. Başka bir deyişle, Ortaçağda İslam felsefesinin dinsel yapısı ile Batı felsefenin dinsel yapısı arasında kesin bir paralellik görülür. İslami ya da Hristiyan bir dünyagörüşünü temellendirmekte, İslam felsefecileri de, Hristiyan felsefecileri de antik Yunan kaynaklarından yararlanırlar. Bu alandaki gelişmelerin ayrıntıları üzerinde duracak değilim. Ancak şu çok önemli: Batıda ortaçağ felsefesi, Batı toplumlarının geçirdikleri tarihsel dönüşümler sonucunda laikleşirken, Doğu'da böyle bir laikleşme görülmez. Batıdaki gibi sınıfsal dönüşümler geçirmemiştir çünkü doğu toplumları.

İslam felsefesi, İbn Rüşd'e kadar, kökünde, antik Yunan düşüncesinin bir tür islami varyantı olma özelliğini korur. Antik Yunan düşüncesinin metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapıları,

İslami bir kılığa bürünmüş olarak, ama temelde yapısal karakteristiklerini koruyarak İslam felsefesinde yer alırlar. Batı'da uluslaşma olgusu, metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapıların yeniden-üretilmesinde birbirinden farklı yaklaşımları getirirken, İslam düşüncesinde bu doğrultuda bir değişiklik görülmez. Örneğin İngiliz düşüncesi, felsefi yapıları, empirik bir yaklaşımla yeniden-üretirken, İslam felsefesi bu yapıları Farabi, İbn Sina gibi filozofların temellendirdikleri biçimiyle korumaya ya da yeniden-çoğaltmaya devam eder.

Burada, şunu önemle vurgulamak gerekli İslam düşüncesinde metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapılarda bir değişiklik görülmez; ama, felsefenin günlük yaşamın pratik sorunlarına ilişkin alanlarında köklü yapısal değişiklikler olduğu gözlemlenebilir. Şöyle de diyebiliriz: metafizik ve bilgi kuramı alanında ilk İslam filozoflarının yaklaşımı olduğu gibi korunurken, ahlak ve politika gibi insanın somut etkinliklerini konu edinen alanlarda düşünce büyük değişimler göstermiştir. Bunda İslam ülkelerinin içinde bulundukları tarihsel ve toplumsal koşulların özgül durumlarının rol oynadığı yadsınamaz. Selçuklu toplumunda olsun, Osmanlı toplumunda olsun, ahlak ve politika (ya da dar anlamda, devlet yönetimi) alanında bir sistemleştirme çabasının, bu alanlardaki yapıların yeniden-üretilmesi doğrultusunda geliştiklerini gözlemliyoruz. Bu anlamda bir Nizamülmülk, bir politika sistemleştiricisidir; bir Kınalızade Ali Efendi, bir ahlak sistemleştiricisidir. Özetle söylemek istersek durum şöyle Selçuklu-Türk ve Osmanlı-Türk top-

lumlarında felsefenin metafizik ve bilgi kuramı gibi alanlarında, yapıların yeniden-üretimi yoluyla özgün bir sistemleştirme görülmüyor; buna karşılık ahlak ve politika alanlarında sürekli bir düşünsel yeniden-üretimin ortaya koyduğu sistemleştirmeler gözlemleniyor.

Şimdi, tartışılması gereken ana soruna gelebiliriz: Türkiye’de felsefe eğitimi, yapıcı ve yeniden-üretici olmayı amaçlıyorsa, ahlak felsefesi ve politika felsefesinin öğretilmesine ağırlık vermek durumundadır. Çünkü, toplumumuzun geçirdiği tarihsel dönüşümlerin oluşturduğu zihinsel yönsemeler, Türk insanının ancak bu alanlarda yaratıcı ve ‘yeniden-üretici’ olduğunu gösteriyor. Doğallıkla ahlak felsefesine, politika felsefesine, hatta ekonomi felsefesine ağırlık verilmesi, metafizik ya da bilgi kuramının, mantık ya da estetiğin okutulmaması demek değildir. Felsefe düşüncesi, elbette, birbirini tamamlayan (felsefi) bilgi alanlarından oluşan bir bütündür. Gene de Türk düşüncesinin tarihsel gelişmesine bakarak, bu düşüncenin hangi alanlarda ‘yeniden-üretici’ olduğunun saptanmasında zorunluluk olduğu kanısındayım. Türk düşüncesinin yeniden-üretici olduğu alanlar da, ahlak ve politika gibi insanın somut yaşam pratiğini ilgilendiren sistemleştirme alanlarıdır. Bu bakımdan, Türk düşüncesi geleneğinin, Alman düşünce geleneğiyle belirli paralellikler gösterdiği kanısındayım. Lucien Goldmann, yeni çağlarda Fransa ve Almanya’da tarihsel koşulların ulusal bir kültürün doğmasını engellediğini belirtir ve Fransa’da sağlıklı bir sosyo-politik ortamda felsefenin dış dünyaya, bu dünyayı

anlamaya ve kavramaya yöneldiğini anlatır. Bilgi kuramı, matematik, psikoloji ve sosyoloji Fransız düşüncesinin temel uğraşları olmuştur Goldmann'a göre. Oysa Alman felsefesi, sağlıklı olmayan bir sosyopolitik ortamda geliştiğinden, herşeyden önce, bu ortamın getirdiği 'pratik' sorunlara yönelir. Bütün büyük Alman felsefe sistemleri, ahlak sorunundan ve Bergson'a gelinceye kadar Fransız filozoflarınca hemen hemen hiç bilinmeyen pratik sorunlardan çıkmışlardır, çıkış noktaları budur, diyor Goldmann.

Goldmann'ın Alman felsefecileri için söylediklerini, sanırım, Türk - Osmanlı düşünürleri için de geçerli saymak yanlış olmaz. Sorun, bence, felsefe eğitimini, Türk düşünce geleneğinin bu temel yönsemesini dikkate alarak, bilinçli bir yenden-üretime yöneltmek olmalı, diyorum.

ENÇ'E YANIT

Berent Enç, benim **Politika**'da yayımlanan 'Türkiye'de Felsefe Eğitimi Üzerine' adlı yazımı eleştirdi (bkz. **Politika**, 7 Nisan 1976), iyi de etti. Bu tür tartışmaların, sağlıklı bir polemik geleneğinin kurulmasında sayınakla bitmez yararları olduğuna inanırım ben. Bu yüzden de Enç'in eleştirisini yanıtlama gereğini duyuyorum. Önce, ilk yazımda önesürdüğüm savı, özetle yinelemekte yarar var. Türkiye'de felsefe eğitimi sorunu, ben- ce, 'öğrenciye Kant'ı nasıl öğreteceğiz?', ya da 'Leibnitz'in monad'larını öğrenciye nasıl anlatalım?' gibi bir eğitim tekniği sorunu değildir; Türkiye'de felsefe eğitiminin sorunları, Türk düşünce geleneğinde felsefenin genel anlamda kavranış tarzından bağımsız olarak düşünülemez. Ben bu düşünceyi öne sürmüş, eğitimin bu doğrultuda bilinçli bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini belirtmişim.

1) Berent Enç, sorunu benim anladığım gibi anlamıyor. Diyor ki: «Hilmi Yavuz'un savunmasında şöyle gizli bir varsayım yatıyor. İnsan düşüncenin yöneldiği sorunları, o düşüncenin geliştiği devrin sosyo-ekonomik ve politik koşulları belirler ve insan bu sorunlara eğildikçe, düşüncesi bu tür sorunları çözümlemekte bir keskinlik ka-

zanır sonra bu keskinlik, bir toplum içinde nesiller boyu bir düşünürden ötekine (...) (yoksa babadan oğula mı?) doğal olarak aktarılır. (...) İnsan düşüncesinin belli sorunları çözümlemede kazandığı yeteneklerin bir nesilden öbürüne doğal olarak aktarıldığı ne evrim teorisinde, ne genetik teoride ne de sosyolojide destek bulur.» Berent Enç yanılıyor: bir kere, benim savunmamda böyle «bir varsayım gizli» değildir; ben, bir toplumun dünyayı kavrayış tarzının temelde bir süreklilik ve bütünlük gösterdiği, bu süreklilik ve bütünlüğün de o toplumun düşünce geleneğini oluşturduğunu söylüyordum. Berent Enç, herhalde, düşünce geleneğinin, aşkın (transcendental) bir kategori olduğunu öne sürüyor değildir. Elbette, bir toplumda kuşaktan kuşağa aktarılan bir dünyayı kavrayış tarzı (ideoloji) söz konusudur. Berent Enç, ya böyle bir gelenek yoktur, ya da varsa, mutlaka kalıtım yoluyla geçer mi demek istiyor?

2) «Savunmada betimleyici olandan düzgü koyucu olana (normatif alana) geçmek,» Berent Enç'e göre savunmayı geçersiz kılmakta. Enç diyor ki: «geçmişteki koşulların doğal olarak geliştirdiği herşeyin bugünkü koşullarda arzu edilir birşey olması gerekmez.» Veminelgaraib!... Berent Enç, bu çıkarsamayı nasıl yapmış benim sözlerimden, anlamak mümkün değil. Ben geçmişte üretilen düşüncenin belirlediği geleneğin hangi bilgi alanlarına yönelip yoğunlaştığını gözlemleyerek, düşüncenin o alanlarda üretici olduğunu öne sürmek mümkündür diyorum; Berent Enç, bunu benim geçmişte olanın bugün de

arzu edilir olduğunu söylediğim biçiminde anlıyor. Neden böyle anlıyor, belli değil.

3) Berent Enç, yanıtının birinci ve ikinci bölümünde bana karşı çıkarken, üçüncü bölümde benim söylediklerimi bütünüyle doğruluyor ve benim söylediklerimi adeta özetleyerek şöyle diyor : «mühakkak ki, bir toplum içinde sosyo-ekonomik koşullar etkiler. Ve ayrıca bir toplum içindeki sosyo-politik koşulların doğurduğu bazı somut sorunlar felsefecileri bu sorunları çözümlemeye yöneltir, çözümleme çabaları içinde soyut kuramlar geliştirilir ve böylelikle felsefeciler yaratıcılık yolunda adım atmaya başlarlar. Felsefecilerin böyle somut sorunlara eğilmesi hem doğaldır hem de felsefecilerin topluma karşı taşıdıkları sorumluluklar bakımından arzu edilen birşeydir.» Enç'in buraya kadar söylediklerinde, benimkiler dışında bir öneri yok. Ancak bundan sonrası ilginç : Enç diyor ki «(Felsefe eğitimi alanında) yapılacak şey, yetişen düşünürlerimize felsefi sorunlara genel bir duyarlık aşlamak, onlara felsefi çözüm yöntemlerini öğretmektir. Bunda başarı gösterirsek, zaten düşünür, geliştirdiği duyarlık ve yeteneklerini kendisi ve toplumu için geçerli güncel sorunlara yöneltecek ve doğal olarak bu sorunlara çözüm getirmek yolunda çaba gösterecektir.» Cevabının başında sürekli olarak evrim kuramından örnekler vererek 'doğal' bir yönelmenin sözkonusu olamayacağını kanıtlamaya çalışan Berent Enç, bir bakıyorsunuz, bu kez her şeyi, olabildiğine bir doğallığa bırakıvermiş; eğer genç felsefecilere nasıl düşünüleceğini öğretirsek, onların hangi alanlara yöneleceğini 'zaten'

belirlemiş oluruz diyor. Nasıl düşünüleceğini öğretinenin, neyin düşünüleceğini belirlediğini Berent Enç nereden çıkarıyor? Bu felsefi duyarlılığı kavramış olan genç felsefecinin, kendisi ve toplumu için geçerli olan güncel sorunlara 'zaten' yöneleceği konusunda Berent Enç'in elinde, önceden alınmış bir taahhüdname mi var? Üstelik Enç'in savları «felsefi duyarlılığı» kavramış olan düşünürlerin çoğu kez güncel olmayan sorunlara yönelmesini de açıklamakta yetersiz kalıyor.

Berent Enç, kanatları var diye yavru penguenlerin uçabileceklerini mi sanıyor?

DİZİN

- Althusser, L. 58, 75, 92, 128-138
Anscombe, E. 102, 103, 104, 107, 114, 123
Aristoteles 53, 61, 70, 97, 118, 143
Aruoba, O. 101-114
Ataç N. 83, 84

Bann 59
Barthes, R. 31, 57, 58, 59
Baudrillard, 31
Benoist, İ.M. 65
Bergson, H. 75, 146
Berkeley 89
Bhaskar, R. 14, 17, 18, 131
Black, M. 102
Bohr, N. 17
Boon, J.A. 59
Bozkurt, N. 124-127
Brouwere 14

Coletti 69
Copi, I 102
Culler 59

Denkel, A 101-114
Derrida, J. 42-47, 100, 127
Descartes 33, 70, 74, 86, 88, 135, 136
Douglas, M. 67, 69

Enç, B. 147-150
Eukleides 73

Farabi 144
Fell, J.P. 41
Fogelin 103, 106
Fonagy 58
Frege 101, 102, 103, 105, 111, 112, 113, 115
Freud, S. 32, 33, 34, 37, 38, 41

Göldmann 145
Griffin 108, 115

Hegel, 7, 17, 18, 124 - 127, 132
Heidegger 41, 42, 60, 61, 72, 75, 88
Heiserberg 17
Hempel 119, 123
Herakleitos 97
Hızır, N. 19, 30
Hume, D. 88, 89, 117, 120
Husserl 22, 68, 88, 136
Huxley, A. 100
Hyppolite, J. 124, 125, 126

İbni Rüşd 143
İbni Sina 144
İpşiroğlu, N-M. 95-99
Ishiguro, H. 102, 104, 105

Jameson 74
Joyce, J. 19

Kant, I. 17, 66, 69, 116, 120,
126, 132, 138, 147
Kinalızade Ali Efendi 144
Kirk G.S. 97, 99
Klassowski 107
Kneale 123
Kojève 17, 18, 125
Kopernikus 60, 61, 62, 66,
67
Koyré 61, 65
Kristeva, J. 58
Khun 65, 68, 69
Küçükömer, İ. 116-123

Lacan 58
Lane 53, 59
Leach, E. 59, 121
Lefebvre 20, 30
Lenin 92, 132
Lévi - Strauss 52, 53, 54,
56, 57, 59, 62, 63, 64,
65, 68, 69, 72, 75, 79, 83
86, 91, 121, 127
Lévy - Bruhl 61, 62, 67
Lewin, K. 41
Linnaeus 70, 74
Locke 89
Lyons 53, 59

Malinowski 62, 74, 75
Mallarmé 30, 42
Marcuse 127
Marges 47
Marx, K. 19-31, 127, 128
McGuinness 103, 106, 107,
108, 109
Merleau-Ponty 60

Mill, J.S. 112
Monod, J. 128, 138
Murdoch, I. 31

Newton 116, 117, 119
Nizamülmülk 144

Ogden 103, 108
Ostow, M. 41

Pears 88, 89, 91, 103, 106
Pierce 37
Platon 13, 17, 42, 43, 44,
73, 75, 92, 132, 143
Popper 74, 116-119

Quine 114

Radcliffe-Brown 62
Ramsey 108
Ray, J. 70, 74
Richardson 14, 18
Ricoeur 51, 72, 75
Rimbaud 30
Robbe-Grillet 19
Rousseau, J.J. 42, 43, 44,
46
Russell 66, 69, 85, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 103, 104,
105, 115

Sahlins 71, 72, 74
Saussure 15, 19-30, 42,
43, 44, 45, 47, 51, 53, 63,
127
Scheller, M. 97, 98, 99
Snell, B. 98
Schwyder, D. 103, 104,
108, 115

Schwyzer 110, 115
 Serres 58
 Sokrates 73, 75, 90, 106, 107
 Sollers 42
 Stenius, E. 58, 103, 108
 Sperber 63, 65
 Spivak, 47

 Tarski 113
 Thales 73
 Thomson, J.J. 74
 Toulmin 118, 123
 Trigg, R. 15, 18

 Ülken, H. Z. 80, 82, 83, 114

 Von Aster 86, 91

 Whitehead 87, 99, 122, 123
 Williams 30
 Wilson 99
 Winch, P. 15, 16, 18
 Wittgenstein 7, 14, 18, 81,
 83, 89, 101 - 114

 Yücel, T. 58, 65

 Ziya Paşa 73

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Felsefe ve Kuramlar :	9
Kuram - Dil Bağıntısı Üzerine Bir Deneme	11
Marx ve Saussure	19
Sartre ve Freud	32
Deconstruction ve Derrida üzerine notlar	42
Felsefe ve Antropoloji	49
Yapısalcılık üzerine Kuram mı, Yöntem mi?	51
İnsan Doğası Üzerine	60
Bilimin Konumu Üzerine	66
Gereksiz Bilgi Olur mu? Bir Antropolojik Temellendirme	70
Felsefe ve Türk Düşüncesi	77
Türk Dili ve Felsefe	79
Felsefe Geleneği Üzerine Notlar	85
Eleştiriler	93
Somut'tan Soyut'a mı?	95
Wittgenstein'in Tractatus'unda iki sorunsal üzerine	101

Bilimsel Yöntemler Üzerine Notlar	116
Hegel'i Çevirmek	124
Althusser'in 'Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi' Üzerine	128
Bir Tartışma	141
Türkiye'de Felsefe Eğitimi Üzerine	143
Enç'e Yanıt	147
DİZİN	151



Fotoğraf ve Kapak Tasarımı: Cem KÜNÜKBEK