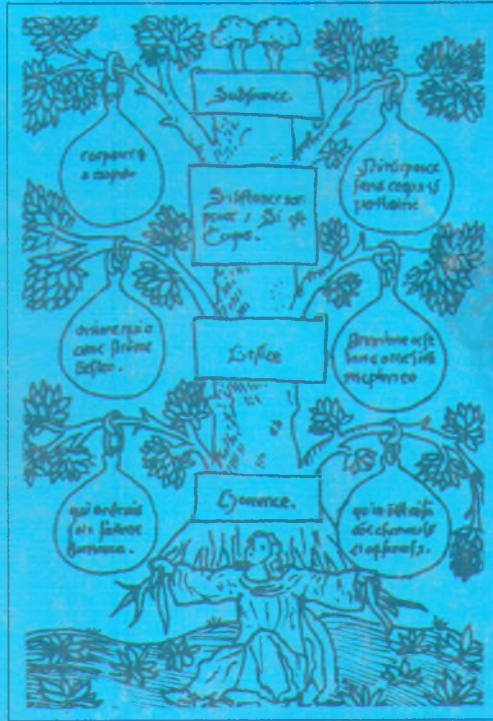


FELSEFE TARTIŞMALARI

14. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŖMALARI

14. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŖMALARI

14. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

Dizgi:
Nisan Yayınları

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Temmuz 1993

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları'nın okuyucularca genellikle doyurucu bulunan içeriğinin bu sayıda da düzeyini koruduğunu çekinmeden söyleyebileceğimizi sanıyoruz. Yirminci yüzyılın ilk yarısına damgasını vurmuş olan mantıksal pozitivizmin, hiç olmazsa eleştirilmek üzere, ülkemizde bir süre daha gündemde kalmasının yararlı olacağını düşündüğümüz için, bu sayıda da sık sık yazılarına baş vurduğumuz A. J. Ayer'in "Adlar ve Betimlemeler" adlı yazısının çevirisini veriyoruz.

Sayın A. Aslan'ın İslâm felsefesiyle ilgili yazısı, yalnızca dergimizde seyrek ele aldığımız bir konunun iyi bir incelemesini vermekle kalmıyor, dinle ilgili konuların felsefe açısından incelenmesinde nasıl bir tutum almak gerektiğinin de iyi bir örneğini veriyor.

Felsefe Tartışmaları'nı bir polemik dergisine dönüştürmemek için gösterdiğimiz bütün çabalara karşın 13. sayımızda lise felsefe kitaplarıyla ilgili görüşlerimizi bütün acılığıyla belirtmek zorunda kalmıştık. Bu sayımızda da benzer bir konuda yine sesimizi yükseltmek gereğini duyduğumuz için üzgünüz. Sayın A. Kaygı ve Sayın S. H. Bolay arasında E. Boutroux'nun zorunsuzluk öğretisi üzerinde çıkan tartışma bizi böyle bir davranışa zorladı. Tartışmacıların yazılarında duygusal yönlerin ağır basması tartışma konusunun açıklık kazanmasını engellediği için, konuyu aydınlatacak kısa bir açıklama yapmayı amaçlamıştık. Fakat Sayın Bolay'ın tartışma konusu olan kitabını biraz yakından inceleyince, felsefeyi dinsel dogmaların savunulmasında kullanmak isteyen bir düşünce biçimi karşısında bulunduğumuzu anladık. Böyle bir durum karşısında sessiz kalamazdık.

Sayın A. Kaygı'nın 12. sayıdaki yazısıyla Sayın Bolay'ın buna verdiği yanıtı ve bu sayıdaki V. Hacıkadıroğlu'nun bu tartışmayla ilgili yazısını gören okuyucularımızın bize hak vereceklerine inanıyoruz. Öyle anlaşıyor ki üniversitelerimizde Türk felsefesini doğmadan öldürmeye çalışan bir takım felsefe

profesörleri bulunmaktadır. Bunlar ya liseler için neden söz ettiği anlaşılmayan felsefe kitapları yazarak, ya tek amacı Tanrının varlığını kanıtlamak olan doçentlik tezleri hazırlayarak, ya böyle kitapların bakanlıkça bastırılıp dağıtılmasını sağlayacak raporlar vererek ya da buna benzer çeşitli yollardan giderek amaçlarına ulaşmaya çalışıyorlar. Buna bir de çağın gerisinde kalmış bir bakanlığın bu çağ-dışı çalışmaları özendirici çabaları eklenince kültürümüz için yıkıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. Üniversitelerimizde hiç de eksik olmadığını bildiğimiz çağdaş düşünceli öğretim üyelerinin bu kültür yıkımı karşısındaki suskunluğu şaşırtıcıdır. Ne olursa olsun, biz bu acıklı durumu gözler önüne sermek için elimizden geleni yapmaktan geri kalmayacağız.

İÇİNDEKİLER

Sunuş	3
Adlar ve Betimlemeler / <i>A. J. Ayer, çev: Vehbi Hacıkadıroğlu</i>	7
Locke'un "Göstergeler Öğretisi" İdeler ve Sözcükler / <i>Taylan Altuğ</i>	26
Bilimsel Ussallık ve Ölçütleri / <i>Cemal Yıldırım</i>	48
Nietzsche Üzerine / <i>Doğan Özlem</i>	55
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu / <i>Ahmet Aslan</i>	61
Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları / <i>Betül Çotuksöken</i>	84
Niçin Metafizik Sorunu / <i>Sevgi İyi</i>	92
Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri / <i>Harun Tepe</i>	103
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış / <i>Z. Deniz Kanıt</i>	116
Felsefe Üzerine Çeşitlemeler / <i>Yaman Örs</i>	129
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine / <i>Nietzsche, çev: Ali Irgat</i>	139
Adorno'nun Estetik Teorisinin Geleneksel ve Orijinal Boyutları / <i>Hakkı Hünler</i>	149
E. Boutroux'da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine / <i>Vehbi Hacıkadıroğlu</i> ..	154

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları'nın okuyucularca genellikle doyurucu bulunan içeriğinin bu sayıda da düzeyini koruduğunu çekinmeden söyleyebileceğimizi sanıyoruz. Yirminci yüzyılın ilk yarısına damgasını vurmuş olan mantıksal pozitivizmin, hiç olmazsa eleştirilmek üzere, ülkemizde bir süre daha gündemde kalmasının yararlı olacağını düşündüğümüz için, bu sayıda da sık sık yazılarına baş vurduğumuz A. J. Ayer'in "Adlar ve Betimlemeler" adlı yazısının çevirisini veriyoruz.

Sayın A. Aslan'ın İslâm felsefesiyle ilgili yazısı, yalnızca dergimizde seyrek ele aldığımız bir konunun iyi bir incelemesini vermekle kalmıyor, dinle ilgili konuların felsefe açısından incelenmesinde nasıl bir tutum almak gerektiğinin de iyi bir örneğini veriyor.

Felsefe Tartışmaları'nı bir polemik dergisine dönüştürmemek için gösterdiğimiz bütün çabalara karşın 13. sayımızda lise felsefe kitaplarıyla ilgili görüşlerimizi bütün acılığıyla belirtmek zorunda kalmıştık. Bu sayımızda da benzer bir konuda yine sesimizi yükseltmek gereğini duyduğumuz için üzgünüz. Sayın A. Kaygı ve Sayın S. H. Bolay arasında E. Boutroux'un zorunsuzluk öğretisi üzerinde çıkan tartışma bizi böyle bir davranışa zorladı. Tartışmacıların yazılarında duygusal yönlerin ağır basması tartışma konusunun açıklık kazanmasını engellediği için, konuyu aydınlatacak kısa bir açıklama yapmayı amaçlamıştık. Fakat Sayın Bolay'ın tartışma konusu olan kitabını *biraz yakından inceleyince*, felsefeyi dinsel dogmaların savunulmasında kullanmak isteyen bir düşünce biçimi karşısında bulunduğumuzu anladık. Böyle bir durum karşısında sessiz kalamazdık.

Sayın A. Kaygı'nın 12. sayıdaki yazısıyla Sayın Bolay'ın buna verdiği yanıt ve bu sayıdaki V. Hacıcadıroğlu'nun bu tartışmayla ilgili yazısını gören okuyucularımızın bize hak vereceklerine inanıyoruz. Öyle anlaşıyor ki üniversitelerimizde Türk felsefesini doğmadan öldürmeye çalışan bir takım felsefe

profesörleri bulunmaktadır. Bunlar ya liseler için neden söz ettiği anlaşılmayan felsefe kitapları yazarak, ya tek amacı Tanrının varlığını kanıtlamak olan doçentlik tezleri hazırlayarak, ya böyle kitapların bakanlıkça bastırılıp dağıtılmasını sağlayacak raporlar vererek ya da buna benzer çeşitli yollardan giderek amaçlarına ulaşmaya çalışıyorlar. Buna bir de çağın gerisinde kalmış bir bakanlığın bu çağ-dışı çalışmaları özendirici çabaları eklenince kültürümüz için yıkıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. Üniversitelerimizde hiç de eksik olmadığını bildiğimiz çağdaş düşünceli öğretim üyelerinin bu kültür yıkımı karşısındaki suskunluğu şaşırtıcıdır. Ne olursa olsun, biz bu acıklı durumu gözler önüne sermek için elimizden geleni yapmaktan geri kalmayacağız.

ADLAR VE BETİMLEMELER

A. J. Ayer

Çev. Vehbi Hacıadıroğlu

Olağan olarak bir özel adın anlamından söz etmeyiz. Eğer 'Napoleon St. Helene'de öldü' dersem ve birisi, 'öldü' sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmediği için beni anlayamazsa onun İngiliz dilini bilmediği söylenir. Fakat onun anlamadığı benim Napoleon ya da St. Helene'e yaptığım yöneltim ise onun bilmediğini gösterdiği şey İngilizce değil, tarih ya da coğrafyadır. Onun Napoleon'un kim olduğunu ya da St. Helene'in bir ada olduğunu bilmediğini söyleriz, fakat 'Napoleon' ya da 'St. Helene' sözcüklerinin anlamını bilmediğini söylemeyiz. Gerçekten bir sözlüğün İngilizce sözcüklerin bir listesini verdiği anlamda bunlar sözcük sayılmaz. Bir İngilizce sözcüğün bunları içermemesi bir kusur sayılmaz. Öte yandan John Stuart Mill'in söylediği gibi, özel adların anlamının bulunmadığını, onların 'yalnızca imler' olduğunu söylemek de yanlış görünüyor. Çünkü bunlar, içinde bulundukları tümcenin anlamını belirlemeye yardım ederler. Eğer 'Napoleon St. Helene'de öldü' tümcesinde 'Napoleon' yerine 'Wellington' ya da 'St. Helene' yerine 'Elbe' korsam farklı anlamda bir tümce elde ederim. Fakat bir ad değişiminin bir anlam değişikliği ürettiğini kabul ettiğim zaman da, sözcüklerin kendilerinin anlamı yoktur demek te direnmek tuhaf görünür.

Doğal olarak Mill'in demek istediği, özel adların kendilerine bağlı bir nitelikler demetinin (connotation) bulunmadığıydı: 'onlar adlandırdıkları bireyleri gösterirler (denote); fakat bu bireylere ilişkin bir öznitelik göstermez ya da içermezler'.⁽¹⁾ Herde, özel adların kullanımının salt gösterici olup olmadığının kuşkulu olduğunu göreceğiz. Fakat öyle olsaydı bile bu, onların anlamlılığını yadsımak için yeterli bir dayanak olmazdı. Çünkü göstermenin (denotation) kendisi bir anlam kipi olarak kabul edilmiştir; gerçekten, adılar bunların birincil kip olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylece, yüklemelerin anlamının kaplamalarıyla özdeşleştirilmesi önerilmiştir ve bu onların kısaltılmış özel adlar olduğu anlamına gelir. Gerçekte bu öneri kabul edilemez. Bu öneri, onun bütün doğru bildirimleri analitik kıldığı karşı çıkmasına ve başkalarına açıktır. Fakat bizim özel adları kullanışımızın çok zaman anlamın standart durumu olarak alınmış olması olgusu, bir de 'o' ya da 'bu' ya da 'burada' gibi salt gösterici adıl ya da sıfatların anlamlı olduğunun söylenmesi olgusu, özel adların anlamsız olduğunu söylemektense onlarla öteki türden an-

latımlar arasındaki farkı belirleyecek daha uygun bir yol bulmayı denemeye yöneltmelidir. Buna göre, bu konudaki olağan kullanımı aydınlatmayı öneriyorum ve özel adların anlamlı olduğunu söylemekten kaçınmayacağım.

Öyleyse onların anlamı nedir? Bu saçma bir soru gibi görünür. Bu, kural olarak, değişik adların değişik anlamları vardır demenin dışında nasıl yorumlanabilir? Zihninizde hangi özel adların bulunduğunu bana söyleyebilirsiniz, bunların ayrı ayrı her birinin ne anlama geldiğini size söyleyebilirim. Buna karşın yine de sorunun genel terimler içinde yanıtlanabileceği düşünülmüştür. Bir özel adın anlamının, gösterdiği nesneyle özdeşleştirileceği görüşü çok yaygındır.

Bunun nedenlerinden biri, normal olarak adların, anlamlarını, gösterdikleri söylenen nesnelere sanki yapıştırılmış olmaktan kazanmış olmalarıdır. Biraz sonra bunun gerçekte bütün özel adlar için doğru olmadığını fakat standart durumun bu olduğunu göreceğiz. Böylece bir adın 'taşıyıcısı'ndan , sanki o ad, bir sokak levhası gibi, adlandırılan şey ya da kişinin fiziksel olarak taşıdığı bir şeymiş gibi söz ederiz. O zaman, taşıyıcıyı göstermek, adı kullanmayı insanlara öğretmenin temel biçimi olarak görülür. Bir çok durumlarda bu olanaksızdır; betimlemeye dayanmamız gerekir, fakat bu, dolaysız yöntemin aşağı düzeyden bir vekili olarak düşünülmüştür. 'Masa' gibi genel adlarla 'kırmızı' gibi sıfatların da gösterilerek öğretilmekte oluşu olgusu, bu türden sözcüklerin özel adlara benzetilmesinin, onlarla ilgili olarak da anlamı kaplamla özdeşleştirmenin bir açıklaması olabilir. Bu kuramın gücünün ne denli büyük olduğu ilkel düzeydeki sözcük-büyüsünde görülür. Bir adın anlamı onun taşıyıcısıyla özdeşleştirildiği içindir ki bir adı bilmenin insana adı taşıyan üzerinde güç sağladığı ve adın kötü kullanımının kişiye zarar verdiği düşünülmüştür. Bu nedendir ki bir çok din biçimlerinde tanrının adı gizli tutulmuş, tanrının adının saygısızca kullanımı demek olan küfür günah olarak görülmüş, bir adamın adının yazılması ona büyü yapma sürecinin bir bölümü olmuş, çocuklara erdem ve güzellik adları verilerek onların büyüdükleri zaman bu nitelikleri taşıyacağı umulmuştur. İncil bu düşünce biçiminin örnekleriyle doludur; örneğin Ogden ve Richards'ın *Meaning of Meaning* 'inde vahiy kitabından aldıkları tümce: 'depremde yedi bin adam adı ölmüştür.'⁽²⁾ Ogden ve Richards bunun fabrika işçilerine 'el' denmesine benzediğini belirtirler. Bir insanın adı onun en önemli özelliği olarak görülmüştür. Fakat, onu tutmaya götüren nedenler ne olursa olsun bu kuram savunulamaz. Çünkü eğer bir adın anlamı onu taşıyanla özdeş olsaydı, öyle görünüyor ki, taşıyıcı için doğru olan her şeyin adın kullanımında bir yoldan içerilmesi gerekirdi. Bu görüşe göre 'Napoleon St. Helene'de öldü' dediğimde, onun Korsika'da doğduğunu, Osterlitz Savaşını kazanıp Waterloo Savaşını yitirdiğini ve daha onunla ilgili doğru olarak söylenebilecek sayısız şeyleri de dolaylı olarak anlatmış olurum. Yine bunun sonucu, içinde bir kimsenin adıyla söz edildiği her doğru bildirimin analitik, her yanlış bildirimin de çelişkili olmasıdır. Napoleon'un yaşamış olduğu olumsal olarak kalır, fakat onun yaşamış olduğu verildiğinde, örneğin o St. Helene'de ölmüştür demek analitik olurdu, çünkü bu olgunun bildirimi adın kullanılmasında içerilmiş olurdu ve aynı nedenle onun St. Helene'de ölmediği biçimindeki yanlış bildirim iç-çelişkili olurdu. Üstelik, Napoleon'la ilgili bir çok doğru bildirimler, örne-

ğin Wellington Dükü ya da Talleyrand gibi başka kişilere de yöneltimde bulunur ve böylece onlarla ilgili bütün doğru şeyleri de içerirdi. Her insan başka bir insanla, yalnızca uzam-zamansal açıdan da olsa, bir yoldan bağıntılı olduğuna göre bunların hepsinin adlandırılabilmesi de düşünülürdüğünde, içinde bir kimsenin adlandırıldığı her doğru bildirim bütün insanlık tarihini içerecektir; bundan da, herhangi bir insanla ilgili doğru bildirimlerin hepsinin eşdeğer olduğu sonucu çıkar. Bu görüşü ya da buna çok benzeyen bir şeyi gerçekten Leibniz öne sürmüştür, fakat bu o görüşün saçmalığını ortadan kaldırmaz.

Bu noktada, bir adın anlamının onun taşıyıcısıyla özdeşleştirilmesinin, bir adı kullandığımızda, adlandırılan her kişi ya da nesne üzerine her olguyu bildirmekle yükümlü olmamızı değil, olsa olsa, onun o şey ya da kişi olması için özsel olan olguları bildirmekle yükümlü olmamızı gerektireceği biçiminde bir karşı çıkma ortaya atılabilir. Fakat buradaki sıkıntı da böyle olguların bulunmayışından ileri gelir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bir adın kullanılmasını anlamak için, onun taşıyıcısı üzerine belirleyici bir olgunun bilinmesinin zorunlu olduğu anlamlı biçimde savunulabilir; fakat bu amaç için özsel olan bir olgu ya da olgular dizisi yoktur. Buna göre, bu yolda öne sürülebilecek olanın en çoğu, belli bir bağlamda o adın kullanılmasının bizi, bu durumda taşıyıcının belirleyicisi olarak alınan olguları ortaya koymaya zorladığıdır. Fakat bu da bir tutarsızlığa götürür. Çünkü, seçilen belirleyici olgular değişeceğine göre, adın kullanımının değişik durumlarda değişik içermeleri olacaktır ve adın anlamı da bu ölçüde değişecektir. Fakat eğer anlam taşıyıcısıyla özdeşleştirilecekse onun aynı kalması gerekir.

Gerçekte günümüzde bir adın anlamını taşıyıcısıyla özdeşleştirmek isteyen filozoflar çok değildir. Wittgenstein bunlara, bir özel adın, ya da gerçekte her türden dilsel anlatımın, özel türden bir nesne olduğunu kabul etmenin bir yanlığı olduğunu öğretmiştir: bu anlamda, anlamları arıyacak yerde anlatımın nasıl kullanıldığını sormamız gerekir. Ancak, bu değerden düşmüş görüşün de hala çok yaygın olarak kabul edilen bir sonucu vardır. Bir özel adın, gösterdiği şey anlamına geldiği kabul edilmeyebilir; fakat yine de onun anlamlı olabilmesi için bir şey göstermesinin gerekli olduğu öne sürülür. Böylece Miss Anscombe Wittgenstein'in *Tractatus*'unu eleştirirken 'gerçek bir özel adın bir taşıyıcısının bulunması gerektiğini'⁽³⁾ öne sürüyor. Diyor ki: 'Eğer bir özel adın kullanılması durumunda onun gerçekte bir taşıyıcısı yoksa, içinde onun bulunduğu tümceyle hiç bir nesneye bir şey yüklenmiş olamaz; böylece, doğru ya da yanlış olarak hiç bir şey de söylenmemiş olur.'⁽⁴⁾ Başka deyimle, adlar bireylere yöneltimde bulunmak için kullanılır ve ancak yöneltimde başarılı olunca anlamlı olurlar.

Bir özel adın, onunla bir şeyin gösterilmesine girişilmedikçe bir kullanımının olamayacağı doğrudur. Eğer adın taşıyıcısı sayılacak hiç bir şey yoksa, onun, içinde yöneltim işleviyle bulunduğu tümcelerin gerçekten içi boş olur. Ancak yine de bundan, gerçekte bulunmayan bir bireyi göstermeye yönelik bir özel adın bulunduğu tümcenin bir şey anlatmadan kullanıldığı sonucu çıkmaz. Tersine, bir tümcenin, içindeki özel adın, niyet edilen yöneltimi yapmadığı zaman da yaptığı zaman anlattığı şeyin aynısını anlatmak üzere kullanılabileceği bana çok açıkmiş gibi görünüyor. Örneğin Platon'un Sokra-

tes'inin yazınsal bir yapıntı olduğu ileri sürülmüştür; öyle ki, Sokrates adını kullandığımız zaman kendisine yöneltimde bulunduğumuzu sandığımız kişi gerçekte varolmamıştır. Bunun çok yanlış bir kuram olduğunu sanıyorum fakat konumuz bu değildir. Önemli olan, bu doğru olsaydı da, insanların Sokrates'ten şimdi olduğu gibi söz etmesinin, hiç bir bakımdan onların hiç bir şey söylememiş olmasını gerektirmediğidir. Onların yine de anlamlı bildirimler yapmış olacakları çok açıktır ve ben buna, üzerine bir şey belirttikleri kimse varolsa da olmasa da bu bildirimlerin anlamının aynı kalacağını da ekleyebilirim. Doğal olarak bu örnekte, Sokrates'in varolup olmayışı, onun üzerine bir şeyler belirten bildirimlerin doğruluk-değerini etkiler; fakat bu bunun, onların anlamını da herhangi bir yoldan etkileyeceği anlamına gelmez. Benim görüşüme göre bu, özel adların bütün kullanımları için de geçerlidir. İçine girdikleri tümcenin anlamı ne olursa olsun, bu, bunların yöneltir göründükleri bireylerin gerçekte varolmamasıyla bağdaşır.

Bu arada, bu durumların, yöneltimde bulunan bireyin yapıntı olduğunun belli olduğu durumlardan ayırt edilmesi gerektiğini de belirtmek isterim. Dickens'in romanlarındaki biçimiyle 'Mr. Pickwick' gibi adların, neye yönelttikleri konusunda bir sorun bulunmakla birlikte, anlamlı oldukları açıktır. Yapıntı bir kişi üzerinde, onun yapıntı olduğunu bilerek konuştuğumuz zaman yazara ya da içinde o kişinin geçtiği yapıta yöneltimde bulunduğumuz öne sürülmüştür. Fakat başka apaçık güçlükler bir yana, bu, yazarın kendisinin yaptığı adların kullanılması durumuna uygulanamaz. Mr. Pickwick'in Rochester'e giden bir arabaya bindiğini söyleyebiliriz, Dickens'in böyle bir bölüm yazdığının ya da *Pickwick Papers*'te böyle söylediğinin kısa yoldan anlatılması bile olsa, Dickens'in söylediği bu değildir; o kendisi üzerine yazmıyordu. Belki de bunun doğru yanıtı bu adların bir yöneltiminin bulunmadığıdır. Ancak benim burada üzerinde konuştuğum sorun bu değildir. Benim burada anlatmak istediğim şey yalnızca Mr. Pickwick gibi bir adın kullanılmasının Sokrates gibi bir adın olağan kullanımından farkının, onun olgu üzerine iddiası olmayan bildirimler yapmakta kullanılmasıdır. Bununla söylemek istediğim, onların doğru ya da yanlış olduklarını gösterdiği söylenebilecek bir şeyin bulunmadığıdır. Mr. Pickwick'in betimlenişine uygun birisiyle dostlarının, içinde Dickens'in bir öyküsünün geçtiği bir zamanda Rochester'e gidip gitmediklerini öğrenmek üzere birisi otobüs şirketinin bileti koçanlarını araştırırsaydı, bu onun konuyu kavramadığını gösterirdi. Araştırmacı bunun doğru olduğunu görmüş olsa bile, Mr. Pickwick'in gerçekten Rochester'e gittiğini değil ancak Dickens'in, kişilerini yaşamdan aldığını kanıtlamış olurdu. Eğer 'Mr. Pickwick'in, Sokrates için olduğu gibi, tarihsel bir kişi olması amaçlansaydı durum tümüyle değişirdi. Böylece, adların uydurma kullanımının ayırt edici özelliği onların yöneltimlerinin bulunmaması değildir, çünkü bu tarihsel olarak kullanılan adlarda da olabilir, fakat bunların içinde geçtiği tümcelerin, olağan biçimleri olduğu söylenen biçimlerinde, doğruluk-iddiası bulunmamasıdır. Yöneltimlerin gerçek olup olmadığı sorusu ancak özel adların tarihsel kullanımında, bunların, anlatılmasına yardımcı oldukları bildirimlerin doğruluklarıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Ben de bu yazımda özel adların yalnızca bu kullanımıyla ilgileniyorum.

Yukarda kendisinden yaptığım alıntıda Miss Anscombe'un yaptığı yanlış eski şişeye

yeni şarap doldurmaktır. Onun modaya uygun olarak kabul ettiği kurama göre, bir tümcenin yöneltimsel bir bildirim anlattığı bir durumda, eğer yöneltim gerçekse, yöneltimin gerçek olması, yani gösterilerek adlandırıldığı ya da betimlendiği görülen bireyin gerçekten varolması, bildirimin doğru ya da yanlış olmasının ön-koşuludur. Miss Anscombe bunu, haklı olarak, üçüncünün olmazlığı yasasıyla, yani her bildirimin ya doğru ya da yanlış olduğu ilkesiyle, birleştiriyor. Bunun sonucu, bir özel ad olması, yani tarihsel bir kişinin, yerin ya da nesnenin adı olması amaçlanan şeyin gösterdiği bir şey yoksa, Miss Anscombe bundan, konuşan kimse o özel ada bir bildirimin öznesi olma işlevini yüklediği zaman onun hiç birşey söylememiş olacağı sonucunu çıkarıyor; yani konuşanın bildirir gibi görüldüğü şey ne doğru ne de yanlış olduğuna göre o bir bildirim yapmamış olur.

Gerçekten aynı çizgiyi bu yöneltim kuramının baş önericisi olan Mr. P. F. Strawson da izlemiştir.⁽⁵⁾ O bir tümceyi, bir tümcenin kullanımını, ve yapılmasında tümcenin kullanılabileceği bir bildirimi birbirinden özenle ayırır ve bir tümce bir şeye yöneltecek biçimde kullanıldığı zaman, yöneltir görüldüğü nesne varolmadıkça onun bir bildirim anlatmayacağını öne sürer. Bunun için gösterdiği kanıt, kendisinin, söz konusu nesnenin varolmaması durumunda tümcenin doğru ya da yanlış olan bir şeyi bildirdiğini söylemenin uygun olmadığını düşünmesidir. Fakat yukarda tartışmasını yaptığım gibi, bu, tümcenin bir bildirim yapmada kullanıldığını yadsımak için bir neden değildir. Bu yöneltim kuramını kabul etmek isteyenler için doğru tutum üçüncünün olmazlığı ilkesinden vaz geçmek olabilir. Bunlar, içinde 'S'nin bir özel ad ya da belirli betimleyici cümlecik olarak kullanıldığı 'S, P dir' biçiminde bir tümcenin 'S' bir şey göstermekte olsa da olmasa da aynı anlama geldiğini anlaşılır biçimde yadsıyamazlar. Ancak yine bunlar, bir bildirimin yalnızca 'S'nin bir şey bildirmesi durumunda doğru ya da yanlış olduğunu öne sürebilirler; yani 'S'nin gösterdiği şeyde 'P'nin gösterdiği özellik bulunduğu zaman doğru, bulunmadığı zaman da yanlış. 'S'nin bir şey göstermediği durumda bildirim ne doğru ne de yanlıştır ve onun bir kurucu-değil (non-starter) olduğu söylenebilir. Böylece 'Robin Hood bir yasa-dışıydı' tümcesi, tarihsel olarak kullanıldığı zaman bir bildirim anlatır ve Robin Hood varolmuş olsa da olmasa da aynı bildirimi anlatır; ancak Robin Hood varolmamışsa bildirim kurucu-değildir,

Bunun savunulabilir bir tutum olduğunu sanıyorum; üçüncünün olmazlığı ilkesi bir dokunulmaz değildir; bildirimlerin ne doğru ne de yanlış olabileceğini kabul etmek için, eğer bundan bir şey kazanacaksak, yol açıktır. Örneğimizde kazanacağımızı söyleyebileceğimiz şey daha uygun bir yöneltim kuramıdır. Ancak ben yine de bu yöneltim kuramının üçüncünün olmazlığı ilkesini koruyan bir kuramdan daha uygun olduğundan kuşkuluyum. Benim görebildiğim kadarıyla, Russell'in betimleme kuramının bu konuyla doğrudan ilgili olmayan bir kaç eleştirisinin dışında Mr. Strawson ve izleyicilerinin, kuramlarını desteklemek için ürettikleri tek gerekçe, onun, çoğunluğun 'doğru' ve 'yanlış' sözcüklerini kullanma biçimiyle daha iyi uyduğu. Deniyor ki, insanlar genellikle, bir P özelliği taşımayan belli bir S bireyi bulunmadıkça 'S, P dir' biçimindeki bir bildirimin yanlış olduğunu söylemek istemezler. Yine insanlar, söz konusu bireyin var

olmaması durumunda, doğruluk ve yanlışlık sorununun ortaya çıkmadığını söylerler ki, bu da, bildirimin ne doğru ne de yanlış olduğunu söylemenin bir yolu gibi görülebilir. Bu doğru olabilir. Bu bir toplumsal araştırma konusudur ve benim bildiğim kadıyla böyle bir araştırma yapılmamıştır. Benim kestirimime göre genel görüş aşağı yukarı yarı yarıyadır, fakat terazinin kefi belki de Mr. Strawson yanına basar. Fakat olağan kullanımın kuramı desteklediği gösterilse bile bu kesin sonuçlu olmaz. Yine de kuramın bu hafif üstünlüğe ağır basacak sakıncalı sonuçları olabilir. Gerçekte benim düşündüğüm de budur.

Böyle sonuçlardan biri, bir bildirimi söylemekle o bildirimin doğru olduğunu söylemek arasındaki bağının bir zorlamaya sokulmasıdır. 'S' bildiriminin önüne 'şu doğrudur ki' anlatımını koymanın etkileri üzerine değişik görüşler bulunabilir, fakat genellikle bunun doğruluk-değerinde bir değişiklik yaptığı düşünülemez. 'S'nin doğruluk değeri neyse 'S doğrudur'un da doğruluk değerinin aynı olması doğal görünür. Fakat içeri bir kurucu-olmayanlar kategorisi soktuğumuz zaman 'S' ve 'S doğrudur'un doğruluk-değerlerinin değişik olabileceği sonucunu çıkarmaktan kaçınamayız: çünkü 'S'nin bir kurucu-değil olmasından 'S doğrudur'un yanlış olduğu sonucu çıkar gibi görünüyor. Bu karşı çıkma, 'S'nin doğruluk ya da yanlışlık sorunu' ortaya çıkmadıkça 'S doğrudur'un doğruluk ya da yanlışlık sorununun ortaya çıkmayacağı öne sürülerek yanıtlanabilir; biri kurucu-değil ise öteki de öyledir. Fakat bu görüşten de 'S doğrudur' bildiriminin, 'S'nin doğruluk değerinin 'doğru' olduğu bildirimiyle doğruluk-değeri bakımından bile eşdeğer olmasının zorunlu olmadığı gibi tuhaf bir sonuç çıkar: çünkü eğer 'S' bir kurucu-değil ise bu son bildirimin yanlış olması gerekir. Oysa üçüncünün olmazlığı ilkesini saklı tutarsak bu güçlüklerden kurtuluruz.

Mr. Strawson'un hakkını vermek için, onun, benim kurucu-değil dediğim bildirimlerin bildirim olduğunu yadsıyarak bu karşı çıkmadan kurtulacağını da belirtmek gerekir. Çünkü eğer 'S' bir bildirim değilse 'S' ye ne türden olursa olsun doğruluk yüklemenin bir bildirim yapmak olmayacağı haklı olarak ileri sürülebilir. Ancak ben, daha önce, bir sözde-yöneltilimsel bildirimin yönelttiği şeyin bulunmaması durumunda bildirim olmaktan çıkacağı görüşünün kabul edilmemesi gerektiğini belirtmiştim.

Kurucu-olmayanların kabulüne karşı, bunların gerçek bildirimler olmadığı görüşü için de geçerli olan bir karşı çıkma daha vardır. Bir tümcenin öznesinin bir şey göstermeyen bir yöneltilimsel anlatım olduğu bir çok durumlarda, tümce, gösterdiği bir şey bulunan bir öznenin verildiği biçimde yeniden düzenlenebilir. Böylece Russell'in Betimlemeler kuramı'ndan⁽⁶⁾ bir örnek alırsak 'Şimdiki Fransa Kralı keldir' tümcesi 'Fransanın şu anda bir ve yalnızca bir kralı vardır ve kel olmayan kralı yoktur' tümcesine dönüştürülebilir. Bu iki tümcenin bildirimlerinin eşdeğer olmadığı söylenebilir, bunu söylerken belki de yalnızca, uzun tümcenin, kısa tümcenin kullanılışının önvarsaydığı şeyi, yani şimdi bir Fransa Kralının varoluşunu, bildirmek için kullanıldığı gerekçesine dayanılmaktadır. Böyle de olsa, bana öyle görünüyor ki, öznesi 'Fransa' olan tümcenin yanlış bir şey anlatmakta olmasına karşın öteki tümce ya hiç bildirim anlatmamakta ya da ne doğru ne de yanlış olan bir bildirim anlatmakta olsa bile bu iki tümcenin anlamı yukardaki iddiayı

yersiz gösterecek kadar yakındır. Bunun, 'Şimdiki Fransa Kralı keldir' benzeri tümcele-
rin yeniden düzenlenmesi gerektiği üzerinde Russell ile uyuşmanın yaygın kullanımla
doğuracağı hafif uyuşmazlıkla dengelenmesi gerekirse de, ben Russell'in yanını tutmak-
ta duraksamaya düşmem.

Fakat belirli betimlemelerle durum ne olursa olsun, bir şey göstermeyen özel ad ko-
nusunda hiç bir sahtelik yok mu? Yapıntı özel adlar kullanımının, gerçek özel adlar kul-
lanımının bir taklitçiliği olduğu söylenemez mi? Ve tarihsel kullanımda yöneltim yoklu-
ğuna bozuk bir durum olarak bakamaz mıyız? Yanıt bunun yapılabileceğidir. Bir gerçek
özel ad kavramı ortaya atabilir ve bir adın ancak yöneltimde bulunabilmesi, yani onun
yöneltmesi amaçlanan bireyin varolması durumunda gerçek olacağı koşulunu koyabili-
riz. Fakat bu yöntem uygulanabilir olmakla birlikte yanıltıcıdır. Çünkü gerçek ve sahte
özel adlar arasındaki ayrımın anlamsal (semantic) bir ayrım olması beklenir; bu ayrımın
söz konusu adların anlamı üzerinde dönmesi beklenir. Fakat eğer gerçek bir adın işaret,
salt onun gösterdiği şey olursa o zaman fark anlamsal olmaz, tarihsel' teriminin, benim
genişlettiğim anlamıyla, tarihsel olur. Yöneltimsel olarak, yani bir bireyi göstermek ama-
cıyla, kullanılan terimlerle yüklem (predicative) olarak kullanılanlar arasında, en azın-
dan görünüşte, bir anlamsal ayrım vardır; görünüşte ayrım diyorum, çünkü yine de bi-
rinci sınıfın ikincisine ne ölçüde indirgenebileceğini göz önünde tutmamız gerekir. Fakat
yöneltimsel tipte bir terimin yöneltiminin bulunup bulunmadığı, 'Kral Arthur' ya da
'Sokrates' ya da 'şimdiki Fransa Kralı' gibi adlar verilmesi düşünülen bireylerin gerçek-
ten varolup olmadığı, bir anlam-bilim değil, bir tarihsel olgu sorunudur. Buna göre, bu
sorunları kanıştıracak biçimde konuşmaktan kaçınmamız gerektiğini sanıyorum. Özel
adların ancak yöneltimde bulundukları zaman gerçek olacaklarını söylemek, olgu du-
rumlarının anlam alanına taşmasını kabul etmek olur. Bu, bir yüklemın ancak örnekleri
bulunduğu zaman gerçek olacağını söylemeye benzer. Oysa 'bir santor olmak' da 'bir as-
lan olmak' kadar uygun bir yüklemidir. Aslanların varolup santorların varolmaması bir
biyolojik olgu durumudur.

Ayrıca, en azından özel adlar durumunda neyin başarılı bir yöneltim olduğu da tam
açık değildir. Adın genellikle uygulandığı bir bireyin bulunmasının yeterli olmadığı
açıktır. Hatta bu koşulu karşılayan tek bir bireyin bulunması da yeterli değildir. Çünkü
konuşan, adı başka birisine ya da başka bir şeye uygulanmak üzere kullanmış olabilir.
Bunun, konuşanın adı uygulamayı düşündüğü, adı kullanırken konuşanın zihninde bu-
lunan, birey olması gerekir. Fakat bu nasıl belirlenecek? Warden Spooner üzerine bir öy-
kü vardır, vaazdan sonra mimbere dönmüş ve 'Vaazımda her "Aristoteles" deyişte "St.
Paul'ü" düşünüyordum' demiş. Böyle bir durum bize büyük zorluk çıkarmaz. Bu yalnız-
ca bir ya da bir dizi dil sürçmesidir. Dr. Spooner vaazını verirken, St. Paul'ün adının Aris-
toteles olduğu türünden bir yanlışlığa düşmüş bile olsa, onun St. Paul'e yöneltimde bu-
lunduğu yine de açık olabilir. Bu örnekte bu tuhaf bir yanlışlıktır, fakat çok yaygın tür-
dendir. Bunun bir dil sürçmesini aşması, kendisi için şu ve şu şeyler doğru olan bireyin,
gerçekte onun için yanlış olan bir adla çağrıldığı biçiminde bir yanlış inanç belirtmesin-
dendir: adın yanlışlığı da, yalnızca adın gücü yüzünden bir başkasına yöneltimde bulu-

nulabilmesi anlamındadır. Fakat belli bir birey, yapılan bildirimlerle açıkça belirlendiği, yani bildirimlerin onun için ve yalnızca onun için doğru olduğu anlamda belirlendiği, sürece, kullanılan ad ne olursa olsun, yöneltimde bulunulan bireyin o olduğunu söyleriz. Buna karşın, bu koşulun bile her zaman karşılandığını söylemek büyük yanılgıdır. Bir öğrenciden Dickens üzerine bir deneme yazması istenip de, onun Scott'un yaşam ve karakteri üzerine oldukça doğru bir inceleme verip Waverly öykülerini eleştirmesi durumunda, onun Scott üzerine yazdığı, Scott'a Dickens dendiğini sanmasının bir talihsizlik olduğu, söylenebilir. Waverly öyküleriyle birlikte *Pickwick Papers*'i de eleştirseydi yine böyle söylenirdi. Fakat Edinburgh'a yerleşen, avukat olan, amatör tiyatroları seven, *Pickwick Papers*'i *Bleak House*'ı, *Ivanhoe*'yi ve *Marmion*'u yazan, yayımcıların iflâsı yüzünden iflâs eden, bir aktris için eşinden ayrılan bir Londra'lı üzerine yazmış olsaydı ancak onun Dickens'le Scott'u tümüyle birbirine karıştırdığını söyleyebilir, gerçekte onlardan birini düşünmüş olduğunu söyleyemezdik. Bu örnekte onun zihninde ikisinin de bulunduğu da söylenebilirdi fakat, söylenen şeylerin hepsinin birer kimse için doğru olmasına karşın, karıştırılan bireylerin çok sayıda olması yüzünden, konuşanın zihninde bunlardan herhangi birinin bulunduğu söylenemeyeceği örnekler bulmanın zor olmadığı da açıktır. Bu durumlarda hiç kimse belirlenmemiştir; ancak bizim şimdiki bakış açımızdan bu durumlar, bir kimsenin belirlendiğini fakat onunla ilgili bir çok yanlış bildirimlerin yapıldığını ya da doğruca yöneltimin başarısız olduğunu söyleyebileceğimiz ara durumlar kadar ilginç değildir.

Bu karışıklıkların nedeni yalnızca özel adların belirli anlamlarının bulunmayışı değildir. Bu daha çok, bir bireyi özsel olarak belirleyen bir şeyin, onu o birey yapan özelliklerin, bulunmayışındandır. Eğer bunlar bulunsaydı, bireyi başarılı olarak belirlemiş olan ölçüt doğruca bu özelliklerin ona yüklenmesi olurdu; o zaman belki de özel adları bu özellikleri anlatacak biçimde anlayıp o yolda kullanabilirdik. Bu durumuyla, başarılı olarak belirlenmiş bir kimse üzerine yanlış bildirimlerde bulunmakla, bir kimseyi belirlemekte tümüyle başarısız olmak arasında kesin bir ayrım yoktur. Söylenenlerin yeterli bölümü tek bir kimseye uygulanabiliyor ve bu onu yeterince ayırt edebilip çok büyük yanlışlar da içermiyorsa birey belirlenmiş demektir. Bir özel ad ona yöneltimde bulunmak üzere kullanılmışsa yöneltim başarılıdır. Fakat ne kadar yeterlidir, neler yeterince ayırt edicidir, belirlemede başarısız olmadan yanlışlarda ne kadar ileri gidilebilir gibi soruların *ad hoc* (her olay için) kararlaştırılması gerekir. Genel kurallar koymak olanaksızdır.

Özel adların saptanan anlamlarının bulunmayışı olgusu yüzünden, bunların, Russell'in söylediği gibi, kısaltılmış betimlemeler olduğunu söylemek, eğer buradaki betimlemeden adın taşıyıcısını ayırt eden bir takım bilgiler anlaşılıyorsa, teknik olarak yanlıştır. Sir William Hamilton'un bir İskoç olduğu bildirimi, Yüklemin Nicelenmesi'ni icat eden kimsenin İskoç olduğu bildirimiyle, bunu söyleyenin onunla ilgili başka hiç bir şey bilmemesi durumunda bile, eşdeğer olamaz. Çünkü Sir William Hamilton'un Yüklemin Nicelenmesi'ni icat etmiş olması zorunlu bir doğruluk değildir. Ancak bu, bu türden betimlemeler bize her şeyi vermez, özel adları kullanmaktan vazgeçseydik yaşamsal

önemde bir şeyden yoksun kalırdık, demek değildir. Tam olarak aynı bildirimleri yapamayabiliriz; ancak olguların aynı ölçüde hakkını verebileceğimiz öne sürülebilir. Bu önemli bir sorudur, bunu daha sonra yanıtlamaya çalışacağım.

Quine'in değişik bireylere, tam da o bireyler oldukları için yüklenebilecek olan özel *ad hoc* yüklem bulma düzenini kabul ederek⁽⁷⁾ özel adlardan kurtulunabileceği fakat yine de onların içinde ortaya çıktıkları bildirimlerin anlamlarının korunabileceği düşünülebilir. Böylece, 'Brutus Sezar'ı öldürdü' tümcesi 'Brutus olan bir ve yalnızca bir şey Sezar olan bir ve yalnızca bir şeyi öldürdü' biçiminde yazılabilir ve bu, betimlemeler kuramının gösterdiği yoldan geliştirilebilir. Eğer 'Brutus olma'nın kendisi, gerçekten, Brutus'u belirlemeye yarayan bir yüklem dizisinin kısaltılmışı olsaydı bu yöntem bir açıklamadan öte bir şey sağlamazdı; çünkü bu durumda Brutus ile 'Brutus olan bir ve yalnızca bir şey' açıkça eşanlamlı olmazdı. Fakat 'Brutus olma'nın başka daha alışılmış yüklemelerin bağlacı değil de, en uygun koşullar altında gösterme yoluyla öğrenilebilecek olan bir ilksel yüklem olarak kullanılabileceği öne sürülebilir. Böyle de olsa, bunun eşanlamlılığı elde etmenin bir yolu olduğunu sanmıyorum. Çünkü eğer Brutus'un Brutus olan bir ve yalnızca bir şey olduğunu söylemek Brutus'un Brutus olduğunu söylemenin bir yolundan başka bir şey değilse o zaman 'Brutus olma' gerçek bir yüklem değildir; fakat eğer bu gerçek bir yüklemse, tersine bir işaret yoksa, onun da uygulamada genel olması gerekir: onun kapsamına giren nesne sayısının da sınırsız olması gerekir. Tersine bir işaret yoksa' diyorum, çünkü 'aya inen ilk adam olma' - 'odadaki en uzun adam olma' gibi açıkça sınırlanmış olan yüklem vardır. Bunlar eğer bir şeye uygulanıyorsa yalnızca bir şeye uygulanmaktadır. Fakat bunların kuralın ayrıklığı oluşları yalnızca görünüştedir, çünkü bunlar 'aya inen bir kimse olma', 'şu ve şu kimselerden daha uzun olma' gibi birer yüklemi de içerirler ki bunlar sınırlı değildir. Fakat bu türden özel adların genel kullanımına göre adın birden çok şeyi göstermesi olanaksız olduğu için eşdeğerlik kurulmuş değildir.

Gerçekte bu sonucun Quine'i etkileyeceğini sanmıyorum. O önerdiği düzenin eşanlamlılığı koruyacağını öne sürmüyordu, o eşanlamlılık kavramını her durumda kuşkulu görür. Onun öne sürdüğü, yalnızca, kendi yüklemelerinin bizim için özel adların kullanımını kadar yararlı olduğudur. Fakat aynı iddia daha sıradan betimlemeler için de yapılabilirliğine göre bu çok yapay yüklemelerin kullanılması yararsız görünüyor.

Ancak, böyle yüklemelerin kullanımının gösterme yoluyla öğrenilebileceği önerisinden doğan ilginç bir durum da vardır. Özel adlar belirli betimlemelerle eşanlamlı olmasalar bile bunların anlam bakımından onlara bağlı olduğunu düşünmek çekici görünür. Buradaki öneri, özel adın yöneltimde bulunduğu birey üzerine kimi betimlemeler elde edilmesinin, özel adın anlamlı kullanılmasının ya da anlaşılmasının zorunlu koşulu olduğudur. Böylece, Mr. Strawson *Bireyler* kitabında diyor ki: 'bir ad, uygulanmasının açıklanması istendiğinde üretilebilecek betimlemelerle desteklenmiyorsa değersizdir.'⁽⁸⁾ Kuşkusuz bu betimlemelerin bireyi her zaman tek olarak betimlemesini istemek, bunu yapmadıkları sürece adın kullanımının çok-anlamlılık suçlamasından kurtulmamasına karşın, aşırısı kaçmak olur; fakat söz konusu birey için herhangi bir betimleme

verilemiyorsa nasıl olur da adın anlaşıldığı söylenebilir?

Bunun yanıtı, bir özel adın kullanımının anlaşılabilmesi için hangi bireye yöneltimde bulunduğu bilinmesi gerektiğidir; fakat bu bilgi söz konusu bireyde sözel bir betimleme gücü bulunmasını gerektirmez. Yeri geldiğinde doğru kişi ya da nesnenin ayırt edilmesi yeterli olabilir. Kardeşini adıyla çağırmaı öğrenen bir çocuğun, adı doğru kullanır duruma gelmeden önce, onunla ilgili doğru önermeler düzenleyebilecek durumda olması gerekmez. Bu konuda, özel adların anlaşılmasıyla, gösterme yoluyla öğrenilen yüklemelerin anlaşılması arasında fark yoktur.

Ancak, bütün adlar da gösterme yoluyla öğrenilemez. Pek çok durumlarda, kullanılan adlar, gözlemlenemez durumda bulunan bireylere yöneltimde bulunmak için kullanılır; o zaman adın kullanımını, onu bir betimlemeyle birleştirmeyi öğrenerek kazanırız.

Gerçekte bu mantıksal değil kılışsal bir zorunluluktur. Her şeye karşın, gerek ad gerekse yüklemelerin kullanılışının doğuştan olmadığını anlayışımız olumsal bir olgudur. Sözcüklerin öğrenilme yollarının incelenmesi onların işleme yollarına götüren önemli ipuçlarıdır, fakat iki konunun ayrı tutulması gerekir. Hatta kılışda, bir adın anlaşılmasının, onu taşıyanın belli bir betimlemeyi karşıladığını işterek öğrenilmiş olması olgusu, ad doğru olarak kullanılırken bu ya da başka bir betimlemenin edimsel olarak zihinde bulunmasını gerektirmez. Adın yöneltiminin açıklanması istendiği zaman, uygun durumda doğru bireyin ayırt edilebilmesi koşuluyla, bir betimleme verebilecek durumda olmak bile mantıksal olarak zorunlu değildir. Öte yandan doğru bireyin anlaşılması, gerçekte hiç bir zaman karşılaşılmamış olan bir birey durumunda, bu bireyi şu ya da bu yoldan betimleme olanağı bulunmadıkça, bu başarılabilecek bir edim de değildir. Yine de bunun büyük kuramsal önem taşıyan bir konu olduğunu sanmıyorum.

Önemli olan, karşısında bulunulmayan bir nesneyi ayırt edecek özelliklerin sözel betimlemesini yapabilecek durumda olursa da olunmasa da, onu tanımlayabilen şeyin, onun bu özellikleri taşımakta olduğu olgusudur. Bireysel bir nesnenin niteliklerini araştırmadan onu araştırmanın olabilir bir yolu yoktur. Böylece, adların betimlemelerle desteklendiğini söylemenin anlamı, bir adın kendi işlevini ancak o adı taşıyanın betimlemeyi yanıtlayabilmesi yüzünden görebilmesindendir. Her bireysel nesnenin yalnızca bir betimlemeyi karşılaması gerektiğini söylemek, bir mantıksal zorunluluk olduğu kesin olarak gösterilememiş olan, ayırt edilemezlerin özdeşliğini kabul etmektir. Fakat ayırt edilemezlerin özdeşliğinin geçerli olmadığı ileri sürülebilse bile, bir nesneyi bir başkasından ayırt etmemizi edimsel olarak olanaklı kılan şeyin, yalnızca onların ayırt edici özellikleri, ki bunlar arasına onların uzam-zamansal özelliklerini de koyuyorum, oluşu doğru olarak kalır. Bu, belirleyici betimlemenin edimsel olarak düzenlenebilir olmasını değil, yalnızca bunun kuramsal olarak elde edilebilir olmasını gerektirir. Bundan, adlar yerine betimlemelerin konulabileceği sonucunun çıkıp çıkmayacağını ayrıca inceleyeceğiz.

Başka bir ilginç nokta da, özel adların yöneltimdeki başarısızlıklarının yalnızca be-

timlemelerle bağlantılarından geçmesidir. Bir özel ad, eğer yöneltimde bulunması amaçlanan birey yoksa, yöneltimde başarısız olur. Fakat bu durum ancak onu bireyselleştiren betimlemenin karşılığıının bulunmamasıyla ortaya çıkar.

Russell'ın 'Londra' ve 'Sokrates' gibi sıradan adların betimlemelere dönüştürülebilir olduğu görüşüne varmasının nedeninin bu olduğunu sanıyorum. Russell böyle adların yöneltimde başarısız olabildiklerini ve bu yüzden onların anlamının gösterdikleri şeye bağlı olmadığını görmüştür. Fakat o zaman, bir adın anlamını onun taşıyıcısıyla özdeşleştirme girişiminden vaz geçecek yerde, yalnızca bunların gerçek adlar olmadığı sonucuna vardı. Strawson'un göstermiş⁽⁹⁾ olduğu gibi, Russell, en azından yöneltimsel anlatımların, anlamlarını gösterdikleri şeylerle özdeşleştirdiği içindir ki 'şimdiki Fransa Kralı' gibi, gösterdiği şey bulunmayan anlatımların yine de anlamlı olabilişlerini açıklamayı zorunlu görmüştür ve belki de onun belirli betimlemeler kuramını geliştirmesinin başlıca nedeni buydu. Belirttiğim nedenler yüzünden ben bu gerekçenin yanlış olduğunu düşünüyorum; fakat doğal olarak bu, betimlemeler kuramının kendisinin zorunlu olarak yanlış olduğunu göstermez.

Russell, doğru olarak, 'Waverly'nin yazarı' ya da 'şimdiki Fransa Kralı' gibi belirli betimleyici cümlecikler çözümlemelerinde başarılı olsalar da olmasalar da, bunların çözümlemesinin aynı olması gerektiğine inandığı için, kendisinin anlam kuramı onu böyle betimlemelerin, ve bunun sonucu olarak da böyle betimlemelere dönüştürülebileceğine inandığı özel adların, görünüşteki yöneltimlerinin onların gerçek yöneltimi olamayacağı sonucuna götürmüştür. Bütün bu anlatımların gerçek yöneltimde bulunduğu nesneler, onun aşama sırasının(hierarchy) en altında bulunan işlevleri karşılayan nesnelerdir; bu işlevler, bütün betimleyici cümleciklerin uygun yüklemlelere çözümlenip bütün yüklemelerin de en basit oluşturucularına indirilmesiyle son aşamada varılacak olanlardır. O zaman bu yüklemleleri karşılayan bireyler Russell'ın 'mantıksal özel adlar' dediği şeylerle gösterilecektir. Bir mantıksal özel addan beklenen de, onun bir şey göstermekte başarılı olması değil, onun gösterdiği bir şeyin bulunmasının onun anlamlılığının zorunlu koşulu olmasıdır.

Bunun, Russell'ın mantığının onun epistemolojisiyle dokunuşa geçtiği nokta olduğunu belirtebiliriz. Çünkü gösterici anlatımlar arasında, anlaşılır biçimde mantıksal özel ad olarak alınabilecek olanlar yalnızca salt işaret adlarıdır: bu yüzden onların yerini tuttuğu nesneler gözlemlenebilir olmalıdır ve ayrıca bunlar öyle olmalıdır ki adın yöneltimi yanılısamaya karşı güvenceli olsun. Bu koşulları karşılayan biricik nesneler, belki insanın kendi benliği dışında, duyu-verileridir; gerçekten de Russell mantıksal özel adlarını duyu-verilerine yönelttirir. Başka bir ilginç nokta da, Russell için, tanımıyla bilinen nesnelerin de tümelleri içermesidir; gerçi onun herhangi bir yerde, yüklemlelere mantıksal özel adlar olarak baktığını söylediğini sanmıyorum, fakat onun için tutarlı olan budur. Çünkü eğer yüklemleleri, kaplamalarını, yani yerini tuttukları özelliklerin belirlediği nesneleri, gösteren şeyler olarak alırsak, o zaman onların anlamlı olması için, gösterdikleri şeylerin bulunması gerekir; onların anlamlı olduklarını söylemek, yerini tuttukları özelliklerin bulunmasını gerektirir. Fakat yüklemlelere özelliklerin adları olarak bakmanın doğru

olup olmadığı ayrı bir sorudur.

Yüklemleri bir yana bırakırsak, dilimizin bize sağladığı mantıksal özel ad örnekleri var mıdır? Bunların apaçık adayları 'bu', 'ben', 'burada', 'şimdi' gibi işaret adıllarıdır, fakat bunların mantıksal özel adlar oluşunun koşulu, eğer, her kullanılış durumlarında gösterdikleri bir şeyin bulunmasıysa, onların bu koşulu karşıladığı kuşku götürür. Güçlük, bunların hepsinin şu ya da bu türden bir yanılgıyı destekleyecek biçimde kullanılabilmelerinden doğuyor. Örneğin Hans Andersen'in İmparatorun giysileri öyküsündeki terziler eğer 'Bu, özellikle güzel bir cekettir' deselerdi 'bu' sözcüğünü olağan biçimde kullanmış olurlardı, fakat ceket varolmadığına ve hiç kimse de onu gördüğüne inanmadığına göre, işaret adılı gerçekte hiç bir şeye, hiç bir fiziksel nesneye, hatta hiç bir duyu-verisine yönelimde bulunmuş değildir. 'Ben' sözcüğü, bir kimsenin onu doğru olarak kullanması onun yöneltiminin başarılı olmasına bağlı olduğuna göre, daha güçlü bir durumdadır. Ancak o da, yapıntılığı açıklanmış olan ya da olmayan yapıntı bir kişiye söylenilmiş olabilir. Bunun gibi, 'burada' sözcüğü de hayali bir yere yöneltecek biçimde kullanılabilir ve sanırım 'şimdi' sözcüğünün de, daha tartışmalı olmakla birlikte, hayali bir zamana yöneltecek biçimde kullanıldığının söylenebileceği durumlar vardır. Gerçekte bir mantıksal özel addan, her gerçek kullanım durumunda bir şey göstermekte başarılı olmanın dışında bir şey istemeyerek ve 'gerçek' sözcüğünü de, bu sözcüklerin düste, yapıntıda, ya da aldatma amacıyla kullanılmasını dışlayacak biçimde yorumlayarak, bütün işaret adıllarının mantıksal özel ad olmasını sağlayabiliriz. Ancak bu yöntem de büyük bir kazanç sağlamaz. İşaret adıllarının anlamını veren gösterdikleri şey değil işlevleridir. Belli bir bağlamda bunlar, konuşanın kimliğine ya da uzam-zamansal konumuna ya da onun yakın çevresindeki bir nesneye dikkati çekmeye yararlar. Bu düzenler genel olarak başarılı olmadıkça yararlı olmazlar, fakat bunların kesin-yanılmaz olmasını isteyemeyiz. Bunların yanılgıya götürebilir olmaları ya da kullanımlarının taklide dönüşmesi önemli sorunlar doğurmaz.

Ancak Russell'in göstermeyle belirleyici anlamının dışında bile mantıksal özel adlar gereksinimini neden duyduğunu görmek de zor değildir. Çünkü onun betimlemeler kuramının tekniği kuramsal sınırına dek izlenirse, sonunda anlamları olmayan adlara varılması gerekir; bu tam da şu nedenle böyledir: eğer bir anlam olsaydı o bir yükleme dönüşür, fonksiyonun gövdesini belirlerdi. Bundan da, en alt düzey fonksiyonlarındaki değişkenlerin yerini tutan imlerin son aşamada, yerini tuttukları şeyin mantıksal özel adlar olacağı sonucu kolayca çıkarılabilir; çünkü bunların işlevi yalnızca işaret etmektir. Gerçekte 'fx' (Ex)fx'e ne ekler? Varsayımın gereği olarak 'x' adının betimleyici içeriği yoktur; çünkü içeriği ne olursa olsun bunun hemen bir yüklemse anlatıma, yani 'f' ye dönüşmesi gerekir. Bu durumda o, gerçekte varolmayanı betimlemeyi amaçlayarak, belirlemede açık yoldan başarısızlığa uğramaz. Onun işlevi yalnızca bir şey göstermektir, bunda başarısızsa anlamsızdır. Bu bir jest yapmaya benzer ve jest yapmalardaki çok anlamlılık bunlarda da vardır, fakat jestler gibi o da, bir şey belirtmekte başarısız olamaz.

Burada iki soru söz konusudur. Birincisi, jestlerle anlatılanların mantıksal olarak yöneltimde bulunmalarının gerekip gerekmediğidir ki, bunu, sıradan işaret adıllarının kul-

lanımını tartışırken bir ölçüde inceledik. Daha ilginç olan, ikinci ve daha ilginç soru, böyle anlatımların mantıksal olarak gerekli olup olmadığıdır. Russell'cı çözümlemenin '(Ex)fx' biçimindeki bildirimlerle bitmesi niçin kabul edilmesin?

Gerçekten niçin? Öneri, sıradan özel adlar yerine betimlemeler koyabileceğimiz ve o zaman anı işaret adlılı anlatımlardan vaz geçebileceğimizdir. Bunun sonucunda, içinde yalnızca genel bildirimlerin yapılabildiği bir dil elde edebiliriz. Şurada bir şeyin bulunduğunu söyler ve daha ileri gitmek istersek yalnızca *f* özelliği taşıyan bir şey derdik, fakat daha da ileri gitmek ve *f* özelliği taşıyan şeyin ne olduğunu söylemek istersek, yapabileceğimizin tümü onun bir şey ya da *g* li bir şey olduğunu söylemek ve bu yoldan 'orada yalnızca *f* li ve *g* li bir şey vardır' biçimindeki bildirimi elde etmek olurdu, ve bu böyle giderdi. Özneyi saptamak için uğraşlarımız ancak yüklemi genişletmeye yarardı. Başka deyimle, nesneler yalnızca özellikleriyle belirlenirdi. Buna karşı ne söylenebilir?

Önce eldeki konuya açıklık getirelim. Tekil terimler ve başka işaret edici anlatımlar içeren bir dilde düzenlenen bütün tümceler, anlam değişimine uğramadan, onları içermeyen bir dile çevrilebileceği öne sürülmüş değildir. Daha önce, özel adlar yerine betimlemeler konmasının eşanlamlılığı korumayacağını gördük; aynı şey, zamanlar da içinde olmak üzere uzam-zamansal göstericiler yerine uzam-zamansal yüklemeler konması durumunda da geçerlidir. Bu satırları burada ve şimdi yazmakta olduğum bildirimi, olsa olsa ancak, belli bir betimlemeyi yanıtlayan kimsenin, aynı zamanda, başka yer ve zamanlarla şöyle ve şöyle bağıntılar içinde bulunan bir yer ve zamanda şöyle ve şöyle sözcükler dizisinin yazarı olma özelliğini de taşıdığı anlamındaki bir bildirimle açıklanabilir, buradaki başka yerler ve zamanlar da, içlerinde yer alan varlıkların betimlemeleriyle belirlenmiştir. Buradaki sorun, böyle açıklamaların, en azından açıkladıkları bildirimlerin verdiği kadar bilgi (information) verecek biçimde yapılabilme anlamında uygun olup olmadıklarıdır. Böyle açıklamalar daha bıkırtıcı olmak zorundadır, çünkü işaret anlatımlarının kullanımının metinden öğrenilmesini gerektirdiği her şeyin açık biçime sokulması gerekir. Buradaki sorun, bu yoldan açıklanamayacak bir şeyin bulunup bulunmadığıdır. Başka deyimle, işaret edici anlatımların yerine getirdiği anlatma işlevi yalnızca bir tutumluluk işlevi midir?

Bu sorunun açık yanıtı işaret adlarının asıl işlevinin bıkırtıcılığı azaltmak değil, yöneltimde bulunmak istediğimiz bireylerin yerini belirlemek olduğudur. Tekil terimleri ellediğimizde bu iş nasıl yapılacaktır? Yönelimsel olmayan dilimizde yaptığımız bildirimleri denetlemek istediğimizde nereye bakmamız gerektiğini nasıl bileceğiz? Bize uzam-zamansal doğrultular verilebilir, fakat bu ancak belirlenmemiş biçimde olur. Bize denebilir ki: *f* özelliğini taşıyan bir *x* ve *g* özelliğini taşıyan bir *y* vardır ve *x, y* den, yine betimleme yoluyla belirlenmiş başka bir *z* bireyinin tarihinde ortaya çıkan şöyle ve şöyle bir olaydan şu kadar zamansal birim önce ya da sonra, onların ad verilmemiş başka bireylerle olan ilişkilerine göre saptanmış olan bir doğrultuda, şu kadar uzaktadır. Bu bireylerden bir ya da bir kaçını rastgele aydınlatamamışsak, Bradley'in deyiimiyle, elimizde gerçekliğe bağlayamadığımız bir takım gezgin sıfatlar kalır.

Fakat bu bizim şu sırada içinde bulunduğumuz konumdan çok farklı mıdır? Yön bulmak için, geniş ölçüde, yer adlarının ve tarihlerin kullanımına dayanıyoruz, fakat bunların yöneltimi de kendini-açıklayıcı değildir. Bunların gösterdikleri yer ve zamanları da belirleyebilmemiz gerekir. Fakat yerleri oralarda bulunan ya da bağlantılarını saptayabildiğimiz başka yerlerde bulunan başka şeylerle belirleriz; zamanları da onlarda ortaya çıkan olayları belirleyerek ya da daha genel olarak, belli bir zamansal dizgede işaret noktası işlevi gören olaylarla belirlenen başka zamanlarla olan bağlantılarını saptayarak belirleriz; bu nesne ve olaylar da kendi ayırt edici özellikleriyle tanınabilirler. Fakat bu durumda bu nesne ve olayların birer biricik betimlemesini verebilirsek, bunun bize, tıpkı onları adlandırmış gibi yarar sağlaması gerekir. Yöneltilimsel olmayan bir dilde, kendileri aracılığıyla kendi konumumuzu gösterebilmemizi ve bu yoldan, başka şeyleri de kendimizle bağlantılı olarak yerleştirebilmemizi sağlayan zamanların ve 'burada' ve 'şimdi' gibi sözcüklerin yardımıyla yoksun olduğumuz doğrudur. Fakat eğer, kendimiz de içinde olmak üzere, istediğimiz herhangi bir şeyin uzam-zamansal konumunu kendisine yönelik olarak saptayabildiğimiz işaret noktalarını betimleyebilirsek, bu ben-merkezli yönlendirme yönteminden yoksunluk önemli bir eksiklik oluşturmaz.

Tekil terimler için öne sürülen bir üstünlük de, bunların, yöneltilimin biricikliğini, betimlemenin yapamadığı biçimde güvenceli kılmasıdır. Bu güvence kılışal olmaktan çok mantıksaldır. Kılışda, betimleme kullanılması genellikle bir özel ad kullanılmasına göre anlaşılmalığa daha az fırsat verir, bu da, salt, betimlemenin belirtikliğinin daha büyük oluşundandır: işaret adları daha büyük güvenlik sağlar, fakat onların kullanımı bile yanlış yorumlanabilir. Burada düşündüğüm şey, her simgenin yanlış yoruma olanak verdiği biçimindeki önemsiz nokta değil, kimi bağlamlarda 'bu' ve 'burada' gibi işaret adlarının kullanılışını yöneten kuralların bilgisinin, bunların amaçlanan yöneltilimleriyle ilgili bütün güvensizlikleri yok etmek için yeterli olmayabileceği olgusudur. Yine de bu kılışal güçlükler yenilmez değildir ve bir kez bunlar aşılmış, gerek işaret adları gerek özel adlar durumunda çok anlamlılık için mantıksal tehlike kalmaz. Çünkü bu tekil terimlerin doğru kullanılması durumunda, bunlar bir şeye yöneltiltikleri zaman yalnızca o şeye yöneltecekleri önvarsayılmıştır. Birden çok Julius Sezar olamaz. Doğal olarak bir çok kimsenin adı Julius Sezar olabilir, fakat bu başka konudur. Julius Sezar üzerine söylediğim şey, aynı adı taşıyan başka bir kimseye uygulandığı zaman başarısız olduğu olgusuyla yanlışlanamaz. Eğer birisi benim bildirimimin o öteki kişilerden birine yöneltilimde bulunduğunu sanırsa beni yanlış anladığındandır. Öte yandan bireyleştirmeyi yalnızca, bildirdiğim şeyin bir bölümü belli bir özelliği taşıyan tek bir şeyin bulunuşu olacak biçimde betimlemeyle yaparsam, bunlardan birden çok sayıda bulunması durumunda bildirimim yanlışlanabilecek demektir; betimlemeyi dikkatle seçmişsem bunun kılışal tehlikesi çok küçük olabilir, fakat her zaman geride bir mantıksal olabilirlik kalacaktır.

Fakat bu niçin karşı çıkılabilir olarak görülüyor? Öyle görünüyor ki bunun nedeni, bildirimlerimizin yanlışlanmaya açık olmasını istememize karşın, onların yanlış yoldan denecek biçimde yanlışlanmasını istemeyişimizdir. Bir bildirim, ancak, biz doğru bireyi

yani bildirimi yapanın onun yöneltimde bulunmasını istediği bireyi ayırt ettiğimiz ve bu bireyin, bildirimin ona yüklediği başka özelliklerden yoksun olduğunu gördüğümüz zaman, doğru yoldan yanlışlanmış olur. Fakat eğer yöneltimsel olmayan bir dil kullanıyorsa, bizim belirleyici betimlememizi karşılayan her birey doğru bireydir. Kılıgıda, bundan doğabilecek anlaşmazlıklar değişik bireylerin aynı adı taşımasından doğacak olandan daha ağır olamaz: bunlar genellikle biraz daha açıklamayla tam açıklık kazanırlar. Fakat burada kuramsal bir noktanın söz konusu olduğu düşünülebilir. Bu betimlemenin karşılığının biricik olduğuna hiç bir zaman güvenemeyişimiz kuramsal olarak ne ölçüde önemlidir?

Bunun yanıtı, eğer bildirimlerimizin yanlışlanabilir olması, hatta benim doğru yoldan olduğunu söylediğim biçimde yanlışlanabilir olması, kesin isteğimizse bunun önemi yoktur. Çünkü, f özelliği taşıyan yalnızca bir bireyin bulunduğunu ve f özelliğini taşıyan bu bireyin g özelliğini de taşıdığını bildirmiş olduğumuzu varsayalım ve yine f özelliğini taşıyan fakat g özelliği taşımayan bir bireyle karşılaştığımızı varsayalım. O zaman sorun yoktur, fakat bildirimimiz yanlıştır. Çünkü bu ya f özelliğini taşıyan tek şeydir ve o zaman bildirimimiz onun g yi taşımasıyla yanlışlanmış; ya da o f yi taşıyan tek şey değildir, o zaman da bildirimimiz yalnızca bu yönden yanlışlanmış. Doğru birey üzerine düşüp düşmediğimiz sorusuyla kendimizi sıkmaya gerek yoktur: çünkü f nin g ile birlikte bulunmadığı tek bir durum bulmuşsak o zaman herhangi bir nesne için f yi yalnızca onun taşıdığını ve onun ayrıca g yi de taşıdığının doğru olmayacağını biliriz.

Bu biçimdeki bildirimleri denetlemeyle ilgili bir güçlük varsa, bu güçlük bunların doğrulanmasının olabilirliğiyle ilgilidir. Çünkü bu durumda, bulduklarımızın dışında belirleyici özelliği olan başka şeylerin bulunmadığına hiç güvenemez oluşumuz önemlidir. Bunu, doğrulamanın kesin sonuçlu olmasının beklenmediğini söyleyerek yatıştırma yoluna gitmeyi deneyebiliriz; fakat bunun neye yaradığıyla ilgili karşı çıkma yalnızca bizim yöneltimsel olmayan dilimizde anlatabildiğimiz bildirimlerin inandırıcı biçimde doğrulanamaz oluşu değil, bunların, açıkladıkları varsayılan yöneltimsel bildirimler kadar güçlü biçimde doğrulanamadıklarıdır. Her iki durumda da her zaman yanılmaya açık özneler olarak, gösterilen bireyin varolduğuna ve onun şu ve şu özelliklerinin bulunduğu kendimizi inandırmamız gerekir. Fakat bir yöneltimsel dilde yapmamız gerekenin tümünün bu olmasına karşın, öteki durumda böyle değildir. Belirleyici betimlememizin uygulandığı şeyin biricik olduğunu da saptamamız gerekir; fakat bütün evren denetimimiz altında bulunmadığı için bu kesin olarak güvenilebileceğimiz bir şey değildir.

Bunu göz önünde tutarak, belirleyici betimlemelerimizin karşılıklarının biricik olduğu iddiasından kaçınmak daha uygun görünebilir. Gerçekte yalnızca bir bireye uygulandığına inandığımız betimlemeleri seçmemiz gerekir, fakat bunun böyle olduğunu belirttik biçimde öne süremeyiz. Bizim temel bildirimlerimiz (Ex)fx.gx 'basit biçiminde olacaktır. Bu türden bildirimlerin doğrulanması konusunda özel bir sorunumuzun bulunmadığı açıktır. Yapmamız gerekenin tümü hem f hem de g özelliği taşıyan bir birey bulmaktır. Fakat kazancımız daha da büyük bir kayıpla birlikte gelecektir; çünkü 'doğru' bi-

reyin bulunmasıyla ilgili sorun yeniden ortaya çıkmakla kalmıyor fakat bu bildirimlerin yanlışlanmaları da olanaksızdır, çünkü hem f hem de g özelliğini taşıyan şeyin bulunmadığını saptamak için bütün evreni denetlememiz gerekir. Bu güçlüğü, belirlenmiş koşullar altında böyle bildirimleri en azından geçici olarak yanlışlanmış saymaya olanak veren bir toplumsal uyuşma dönerek karşılayabileceğimiz öne sürülebilir. Fakat bu türden bir uyuşma getirmemiz gerekiyorsa, biriciklik koşulunu saklı tutup, uyuşmanın, bildirimlerin atılmasını değil kabulünü yönetmesini sağlasak daha iyi ederiz. Böylece, eğer ya konuşanın yakınlarında ya da f özelliğini taşıyan başka bir belirli bireyle belirli bir ilişki içinde bulunan tek bir şey varsa ve bu koşulları karşılayan şeyde g özelliği de varsa, kural öyle olmalıdır ki 'Öyle bir x vardır ki f özelliği taşır, öyle ki bütün y ler için, eğer y de f özelliği varsa y ile x özdeşdir ve x de y özelliği vardır' biçimindeki bir bildirim geçici olarak doğrulanmış sayılsın. Bu türden bir uyuşmanın tümüyle zararsız olduğunu şu olgu göstermektedir: eğer biriciklik maddesi bozulmuşsa, eğer f özelliğini taşıyan birden çok bireyle karşılaşsak, bu bireylerden birini ötekilerden ayırt edecek bir özellik seçmemiz ve belirleyici betimlememizi, bilgimizin son aşamasına göre onun ayırmak istediğimiz bireyle uyuşan tek şey olacağı biçimde değiştirmemiz yetecektir. Bu yöntem, kendisi için bir fırsatın çıktığı her durumda yinelenebilir.

Fakat o zaman da kuramımızın bizi ayırt edilemezlerin özdeşliğine götürdüğü karşı çıkmasına çarpmaz mıyız? Bunun yanıtı da şudur: kuramımız bizi, iki bireyin farklı olduğunu bulmanın, bunların farklı özellikleri olduğunu bulmanın dışında bir yolunun bulunduğunu öne sürmekten daha çoğuna zorlamaz. İkisi de tam olarak ayrı belirlenmemiş betimlemeler listesine uygun olan iki değişik bireyin varolamayacağı biçimindeki daha güçlü ilkeyi, Russell'in bu sonuca götüren belirleme tanımını kabul etmediğimiz sürece kabul etmemiz gerekmez. Russell'in bu tanımı da Wittgenstein'in *Tractatus*'ta onu 'bu önerme (iki nesnenin bütün özelliklerinin ortak oluşu) hiç bir zaman doğru olmasa bile yine de önemlidir'⁽¹⁰⁾ gerekçesine göre attığı gibi atılabilir. Eğer bu görüşü alırsak elimizde gerçekten özdeşliğin ölçütü kalmaz; bir ilk kavram olarak sayısal farklılıklar üzerinde durmamız gerekir. Fakat bu böyle olunca mantıksal özel adlarla da daha iyi durumda olunmaz. Aradaki tek ayırım, yalnızca iki aynı betimlemeyi karşılayan iki şeyin bulunduğu varsayımını kabul edebilecek durumda olmak yerine, bütün bu şeyleri bulmanın olanaksızlığı içinde onları ayrı ayrı adlandırma araçlarının elimizde bulunmasıdır. Her iki durumda da bunların nasıl ayrılacaklarını belirlemek olanaksızdır. Bu koşullar altında ayırt edilemezlerin özdeşliğini kabul etmenin yeğlenmesi gerekip gerekmediği sorununa burada girmeyeceğim.

Bu girişimin tümüne birden başka yoldan her karşı çıkma da, bunun hangi amacı gerçekleştirdiğinin açık olmayışıdır. Tekil terimleri bulunmayan bir dil kullanmakta kılışsal bir yarar bulunduğu söylenemez. Kuramsal gerekçelerle de, yöneltimsel bir anlatımın gösterme işinde başarılı olmayacağı olgusuyla uğraşma aracı olacak kadar ağır bir şeye gereksinim duymayız. Fakat bu durumda hangi felsefi ilgiye hizmet edilmektedir?

Öyle sanıyorum ki bunun yanıtı, bu türden bir izlencenin başarıyla gerçekleşmesi

durumunda, bunun, gösterilebilenin söylenebileceğine olan inancı korumasıdır. Biraz daha incelikli biçimde denebilir ki, bu, bütün anlatıcı bildirimlerin yorumunu onların söylenme bağlamına bağımlı olmaktan kurtarmanın olanaklı olduğunu kanıtlar; genellikle bu bağlamlardan ayırmak istediğimiz her şeye belirtiklik verilebilir. Bu da, belli bir dilin iletmesi olanağı bulunan herhangi bir şeyi anlatmak için gerçekten zorunlu olan şeylerin tümünün, en azından olgusal bilişi alanında, o dili yöneten kuralların bilgisi olduğu varsayımıyla örtüşür: özdeşlikler ve dili kullanan kimselerin uzam-zamansal konumlarının tanıma girmesi gerekmez: dil, herhangi bir yer ve herhangi bir zamanda herhangi bir konuşmacının aynı bildirimi yapmak üzere aynı tümceyi doğru olarak kullanabileceği biçimde yeniden kurulabilir. Eğer bu doğruysa, bundan, zamanların ya da adillerin ya da 'burada' ve 'şimdi' gibi sözcüklerin kullanımıyla ya da yeri geldikçe özel adlarla gerçekleştirilen işaret edici işlevin vaz geçilemez olmadığı sonucu çıkar. Daha önce de söylediğim gibi bunlar tutumluluk düzenleridir; fakat bunların gösterdiği şey kuramsal olarak ayrıntılarıyla açıklanabilir.

Bu savı kabul ediyorum. Bunun içerdiğini gördüğümüz tek çekince, belli bir betimlemenin biricik biçimde karşılandığı iddiasının inandırıcı biçimde saptanamamış olmasıdır; öyle ki, bir biriciklik maddesi içeren bir bildirimin ne zaman kabul edileceğine karar verirken dilin kendi kullanımının dışında kalan uyuşumlara dayanmamız gerekecektir. Ancak bu uyuşumların zararsız olduğunu gördük, çünkü bunların bizi yanlış bir sonuca yöneltmesi durumunda işleme katılacak düzeltici bir yöntem vardır. Bunların işlemdeki payı, herhangi bir bağlamsal dilde anlatılabilir olan bildirimlerin, bir soyut dilin tek ölçütü, anlaşılması için anlamsal kuralların bilinmesi dışında bu şeyin gerekmemesi olduğuna göre, soyut bir dilde uygun biçimde açıklanabileceği savını bozmaz. Çünkü bu uyuşumlar bildirimlerin yorumuna değil yalnızca kabul edilebilir oluşuna dayanır.

Kuşkusuz soyut bir dilin, bir bağlamsal dilin yerini uygun biçimde tutamayacağı düşünülüyorsa bunun başlıca nedeni işaret edici anlatımlardan yoksun olan bir dilin bize gerçeklikle bir bağlantı sağlayamayacağı inancında aranmalıdır. Fakat buna yanıt olarak, dilimiz, eğer kuralları onun yüklemeleriyle deneysel durum tiplerini karşılaştırabilmemizi sağlayacak biçimdeyse, elimizde gerçeklikle bir bağlantının bulunduğu söylenebilir. Üstelik işaret adlarının kullanımının bize sağladığı bağlantının aldatıcı bir bağlantı olduğunu da unutmamak gerekir. Çünkü 'burada' ve 'şimdi' gibi sözcüklerin yöneltimi kişiden kişiye ve saniyeden saniyeye değişir. Buna göre eğer bütün yöneltimsel bildirimlerin son aşamada konuşanın uzam-zamansal konumunu gösteren bildirimlere indirgenmesi gerekiyorsa, genellikle aynı yöneltimsel bildirimi değişik konuşucuların ya da değişik zamanlarda aynı konuşucunun anlatması olanaksız olur. Kılığda bu, iletişim için büyük bir güçlük göstermez: yöneltimin özdeşliğini sağlayacak yeni terimler bulmak zor olmayacaktır. Fakat bu, işaret adlarının sağlaması amaçlanan biricik yöneltim güvencesinin genellikle sanıldığı kadar dolaysız olmadığını gösterir.

Bu güçlük, uzam-zamansal yönelişimizde herkesçe bilinen işaret noktalarına dayandığımız durumlarda giderilmiştir; fakat bu kazancın güvencedeki bir kuramsal azalmayla dengelendiği düşünülebilir. İşaret noktalarını özel adlarla gösterebiliriz, fakat

gördüğümüz gibi, bir özel ad kullanılması, onunla gösterilmesi amaçlanan nesnenin ya da olayın varoluşunu kesin güvenceye almaz. Bu kullanım, eğer yöneltimi başarılıysa, bunun biricik olduğunu önvarsayar, fakat bu önvarsayım ancak, adı destekleyen betimlemelerin gerçek bireyselleştirme yapmaları koşuluyla etkili olur. Fakat o zaman da adın güvencesi betimlemelerinkini aşamaz. Bu, gösterdiği nesne biricik olarak tanınabilir denebilir; ve bir nesneyi bilinebilecek biçimde biricik yapan şeyin tümü bir betimlemenin ayırt edebildiği biricik özelliğidir. Her iki durumda da öyle betimlenen nesnenin varolmamasının olasılığı kadar onun aynısının bulunmasının olasılığının da en azından mantıksal olarak olanaklı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bunu göz önünde tuttuğumuzda öyle görünüyor ki, eğer biricikliğin kesin güvencesini istiyorsak, bunun için en iyi yöntem onu kendimizin yapmasıdır. Değişik nesne ya da olayları birbiriyle uzam-zamansal bağlantıları içinde belirledikten sonra bütün sisteme yapıntı bir doğuş noktası verebiliriz. O zaman belirlediğimiz şeylerin biricikliği, aynı betimlemeyi başka bir şeyin de karşılaması durumunda, doğruca doğuş noktasıyla varsayılmış olan bağlantının yadsınmış olacağı olgusuyla güvenceye alınmıştır. Doğuş noktasının kendisine yönelimde bulunan ad ya da betimlemeye önem verilmemiştir. Yani hiç bir şeyin onun yöneltiminde bir başarısızlık ya da yersiz bir başarı sayılması kabul edilmeyecektir. Eğer betimlemeyi bir şeyin karşıladığını fakat onun başka belirlenmiş olaylarla yanlış bağlantıda olduğunu görürsek, doğuş noktasını biricik olarak görmekten vazgeçmeden, onun dizge içinde yerini almasını kabul ederiz.

Gerçekten, uygulamakta olduğumuz tarihleme dizgesinde bunun bir örneğini bulabiliriz. Günümüzde genellikle, eğer İsa'nın tanımına yeterince uygun olan bir kişi yaşamışsa onun İ. Ö. 4. yılda doğduğu üzerinde uyuşulmaktadır. Bu varsayım, görünüşe göre, çelişkilidir fakat biz buna böyle bakmayız; bundan, örneğin Waterloo Savaşı, İsa'nın doğduğu yıldan başlayan dizi içindeki 1815 inci yılda değil de 1819 uncu yılda yapıldı diye, bu savaşın İ. S. 1815 yılında yapıldığının yanlış olduğu sonucunu da çıkarmayız. Bunun nedeni, bir kez dizge işlemeye başladıktan sonra onun oluşturucularının ortak doğuş noktasıyla kabul edilen bağlantısı artık bir olgu sorunu olarak değil bir uyulaşım konusu olarak görülür. Olgu sorunu olarak kalan şey oluşturucuların birbiriyle olan bağlantısıdır.

Görülüyor ki, bu türden uyulaşımımız olduğu zaman, bir bildirimin ne zaman yeterince saptanmış sayılacağına karar vermek için bir soyut dilde gerekli olan uyulaşımardan vazgeçebiliriz. Gerçekte iki uyulaşım dizisinin işleyişi birbirine çok benzer. Dünya bize sanki benzerleriyle göze çarpan bir takım nesne ve olaylar sunmadıkça bunlardan hiç biri işlemez. Birinde, bu nesne ve olayların göze çarpan özelliklerinin yinelenmediğini kabul edilmiş sayarız; ikincisinde bunu uygun bir yapıntı yardımıyla güvenli kılarız. Burada bu iki yöntemin üstünlüklerini değerlendirmeye girişmeyeceğim. Bizim ilgilendiğimiz sorun, soyut bir dilin, uygunluk bakımından bir yöneltimsel dil düzeyinde olabilip olamayacağı değil, bizim uygunluk ölçütümüzü onun ölçüsünde karşılayabilip karşılayamayacağıdır; yanıtın onun bunu yapabileceği olduğunu sanıyorum.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Russel'cı dilimiz de soyut olmasına karşın tümüyle sıfatçı değildir. Ben tekil terimlerden kurtulmanın başlıca nedeninin töz kategorisi gereksiniminden kurtulma isteği olduğuna inanıyorum. Tekil terimlerin bütün işini yüklemelerin yapabileceğini göstermek, Berkeley'in, nesnelerin nitelik demetleri olduğu savını desteklemek olabilir. Ancak biz bu kadar uzağa gitmedik. Biz, içinde tikel bir bireyin bir bildirim konusu olamayacağı bir dil geliştirdikse de, o dilde bireylerin hiç sözünün geçmediği doğru değildir. Bunlardan, niceleyici değişkenler aracılığıyla sürekli olarak söz edilir. Bu bireyler tam olarak Locke'taki cisimlere benzer, çünkü değişkenlerin gördüğü iş bizim arı sayısal çeşitlilik idesini göz önünde bulundurmamızı sağlamak ve böylece bizi ayırt edilmezlerin özdeşliğini kabul etmekten kurtarmak, ikinci ve daha önemlisi de yüklemeleri birbirine bağlamaktır. Bu ikinci işlev yüklemeler arasında bir takım birleştirici bağıntılar yoluyla gerçekleştirilebilirmiş gibi görünüyor, öyleki, ayırdedilemezlerin özdeşliği kabul edilmiş olsaydı arı sıfatçı nitelikte bir dili geliştirme olanağı bulunurdu. Gerçekten bu amaca yönelik kimi adımlar atıldı, fakat bilebildiğim kadarıyla bu türden doyurucu bir kuram şimdiye dek ayrıntılı olarak verilmiş değildir. Bu tamamlanıncaya ya da bunun olanaksızlığı gösterilinceye dek nesnelerin nitelik demetlerinden başka bir şeyler olup olmadığı savının geçerli olup olmadığı, çözülmemiş bir sorun olarak kalacaktır.

Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

Notlar:

1 *A System of Logic*, ch. ii, sec. 5

2 s. 27

3 *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 42

4 A. g. y., s. 41

5 Bkz. 'On Referring', *Mind*, Vol. lix, no. 235, Haz. 1950

6 Bkz. *Principia Mathematica* (2nd. ed.) vol. i, pp. 30 ff., 66 ff., 193 ff. ve *Introduction to Mathematical Philosophy*, ch. 16

7 Bkz. 'On What There is', *Review of Methaphysics*, 1948, From A Logical Point of View'da yeniden basıldı. Yine, *Word and Object*, ch. ii

8 s. 20

9 Bkz. 'On Referring'

10 *Tractatus Logico - Philosophicus*, 5. 5302

LOCKE'UN " GÖSTERGELER ÖĞRETİSİ" İDELER VE SÖZCÜKLER

Taylan Altuğ

"*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*"nin son bölümünde Locke , anlama yetisi-nin kuşatımı içine giren her şeyin, yani tüm bilgi nesnelerinin, üç öbekte toplanabileceği-ni belirtir: Birincisi, kendilerinde oldukları şekliyle şeylerin doğası, bağıntıları ve işleyiş tarzları; ikincisi, akılsal ve iradî bir eyleyici olarak insanın, herhangi bir amaca ulaşmak için "yapması gereken"; üçüncüsü ise, her iki alanın bilgisine kendisiyle ulaştığımız ve bu bilgiyi ilettiğimiz yollar ve araçlar. Bu konu-alanı bölünümüne paralel olarak, bilim de sı-rasıyla üç disipline ayrılır: *physica*, *practica* ve *semeiotike*.

"İntellektual dünyanın birbirinden tamamen ayrı ve seçik üç büyük bölgesi"ni (IV.XXI.5) oluşturan bu bilimlerin ilki, kendinde bilinebildikleri ölçüde *şeyleri* konu edi-nen *doğa felsefesi*'dir. Diğeri, amaçlarına ulaşmak için insanın gerçekleştirmesi gereken *eylemleri* ele alan *etik*'tir. Sonuncusu ise, sağın bilgi için *göstergeler*'in doğru kullanımını inceleyen *göstergeler öğretisi*'dir ("the doctrine of signs"). Şüphesiz, bu bölümlemede bizi ilgilendiren, Locke'un, alışlageldik teorik felsefe-pratik felsefe ayrımına eklemiş olduğu üçüncü halka'dır. Locke'un şimdiye kadar tanıyıp bildiğimizden başka çeşit bir mantık ve eleştirinin temeli olarak gördüğü *semeiotike*'dir. Bu bilim dalının işi, "zihnin şeyleri anlamak veya bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı göstergelerin doğasını ince-leme"dir." (IV.XXI.4)

Locke'un öngördüğü bu yeni mantıkta, gösterge kavramı, hem şeyleri anlamada şeylerin göstergesi olarak *ideleri*; hem de bilginin aktarılmasında idelerin göstergesi ola-rak *sözcükleri* kapsar. Demek ki, "göstergeler öğretisi", yalnızca sözcüklerin değil, fakat aynı zamanda idelerin de *gösterge* olarak çözümlenebileceği düşüncesini içerir. Buna gö-re, ideler ve sözcükler, gerçekten varolan şeylerin ve olması gereken eylemlerin birincil ve ikincil göstergeleridir. Şimdi, Locke'a göre, "zihnin seyrettiği şeylerden hiç biri, zihnin kendisinden başka, anlama yetisine verilmediğine göre; zihnin gözden geçirdiği şeyin bir göstergesi veya temsili olan bir başka şeyin anlama yetisine verilmesi gerekir: ve işte bunlar, idelerdir." (IV.XXI.4). Öte yandan, insanın düşüncelerini oluşturan ideler, bir

başkasının dolaysız görüşüne açık olmadıkları, yani zihne-kapanmış oldukları için, "hem düşüncelerimizi birbirimize iletmek hem de onları kendi kullanımımız için kaydetmek yönünde, aynı zamanda idelerimizin göstergelerine de gerek vardır; bunlar da, insanın bu işe en elverişli bulduğu *eklemlî sesler*'dir"(IV.XXI.4), yani *sözcükler*'dir.

Locke'un "bilginin en önemli araçları" olarak nitelediği ideler ve sözcükler ile gösterge alanı tüketilmiş olur: "Esas olarak kullandığımız göstergeler ya idelerdir ya da sözcüklerdir." (IV.V.2). Locke'un sözcüklere idelerle eşdeğer bir önem atfetmesi, bilginin ilerlemesinde dilin ve dilsel göstergelerin oynayabileceği role ilişkin genel anlayışının bir parçasıdır. Şimdi ele alınması gereken sorun, idelerin sözcüklerin nasıl imleme (signification) yaptığının açıklanmasıdır. İlk ideleri gözden geçirelim; çünkü sözcüklerin doğrudan imlediği şey zaten idelerdir ve onların gösterge-işlevi ideye bağımlıdır.

İde, Locke'un "*Deneme*"sinde adı en çok geçen, en önemli terimdir. Öyle ki, "*Deneme*", ideler aracılığıyla bilmenin *yeni yolunu* keşfetme çabasıdır. Locke'un genel programı, "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak"tır. Bu yönde yapılması gereken de, ilkin, insanın anlama yetisinin neyi ne ölçüde kavrayabileceğinin belirlenmesidir. Düşünme yetisinden başka birşey olmayan anlama yetisi ise, Locke'a göre, ancak, düşünmede zihnin dolaysız nesneleri olan ideleri gözden geçirmek suretiyle incelenebilir. Çünkü insan düşündüğü zaman, zihninde mevcut olan biricik şey ideleridir. *İde*, anlama yetisinin herhangi bir ediminde doğrudan doğruya bilinen veya bilincine varılan tikel *zihinsel nesne*'yi belirtir. Locke'un tanımladığı şekliyle, "insan düşündüğü zaman, anlama yetisinin nesnesi olan şey" idedir.(I.I.8). İdeleri ortadan kaldırdığımızda, bilgi imkânsız olur; çünkü bu durumda zihnin önünde bilinecek hiç bir şey kalmaz.

İdelere ilişkin ilk belirlenim, onların bilen zihin ile dolaysız bir bağıntı içinde olduklarıdır. Doğrudan tanıma ile bildiğim biricik şeyler, idelerimdir. İdelerin düşünmenin nesneleri olmaları, ilk elde, onların ontolojik statüsünü *özneye-bağlı* kalmaktadır. İdelerin varlığı, bu bağlamda, hemen tamamıyla düşünme edimine, öznenin bir bilinç tarzına bağımlı görünmektedir. Daha kesin söylenirse, ideler, onları kavradığımız düşünme ediminden bağımsız bir varoluşa sahip değildirler: "İdelere sahip olmakla algılamak aynı şeydir." (II.I.9). Demek ki, Locke, idelerin zihnin algılarından başka birşey olmadığını düşünmektedir. Algılama ise, Locke'ta, anlama yetisinin bütün işlemlerinin genel adıdır ve kendisiyle bir nesne ya da bir içeriğin apaçık bilincine sahip olduğumuz bir düşünce edimini belirtmek için kullanılır.¹ Sonuçla, idenin, kavranmış olmasından başka bir varlığı olması imkânsızdır. İdeler zihinde bulunan ve zihinde meydana getirilen nesnelerdir.

Ancak ideler, yalnızca bu öznel varoluş yönünden ibaret değildirler. Onlar aynı zamanda *nesnel gönderime* de sahiptirler. Gibson'un belirttiği gibi, Locke'un, bilgimizin tüm içeriğini nesnel bağıntıdan yoksun bir dizi psikolojik olgudan çıkarsamaya çalıştığını varsaymak, onun konumuna ilişkin temel bir yanlış anlama olurdu.² Locke, bilgi sürecinden bağımsız, fakat bilgimizin nihaî olarak kendisi ile bağıntılı olduğu bir gerçek varlık alanı varsaymak suretiyle idelerin nesnel gönderimini tesis eder. İdelerin sahip olduğu

bu varlık ilgisi, bir bakıma, bilginin "gerçekliği"nin koşuludur. Bu durumda ideler hem zihne aittirler hem de *nedensel* şekilde bağıntılı oldukları gerçek varlık alanına gönderimde bulunurlar. "Locke'a göre ide, aynı zamanda hem bir içeriğin kavranması hem de kavranmış olan içeriktir; ide hem psikolojik bir varlık hem de mantıksal bir anlamdır."³ Yani ide, hem bir düşünce edimi hem de bu düşünce edimi ile sahip olduğumuz, bir nesne ya da içeriğin bilincidir. Böyle olmakla ide, kavrandığı ve kavranmakla varlık kazandığı bilinç durumunun ötesine bir uzanımı içerir. İşte bu iki yönlü bağıntı özelliği, ideyi *semio-lojik* bir nesne haline getirir. Ideler, zihnin, düşünme edimi içerisinde ilişkili olduğu gerçekliğin *göstergeleri*'dir.

Locke'un bilgi kuramında ideler, zihin ile nesne arasındaki *dolayım* olarak konumlanırlar. Ideler, kendi özüne, kuruluşuna, özgülük ve işlemlerine sahip bir töz olarak *zihin* ile diğer tözlerden oluşan *gerçek varlık* arasındaki dolayımlardır. Buradaki temel kabul şudur: Özne dış dünyayı doğrudan doğruya değil, ancak dış dünyadaki nesne ve olguların *temsilcisi* olarak işgören *ideleri* aracılığıyla deneyimler. O' Connor'un belirtmiş olduğu gibi, bu bilgi anlayışında "bilme süreci, zihin ve zihin tarafından bilinen nesne şeklinde iki etmeni değil; fakat zihin, nesne ve nesnenin idesi şeklinde üç etmeni içerir."⁴ Gerçeklik anlama yetisi için ancak idelerde ve ideler aracılığıyla görünüşe çıkar. İşte idelerin, zihin ile diğer tözler arasındaki bu zorunlu dolayım işlevi, onların gösterge karakterini öne çıkarır.

Idelerin gösterge olarak taşıdığı özelliklere baktığımızda, ilkin, ide-göstergenin imleme bağıntısının *doğal* olduğunu yani insan kararları ile değiştirilemez olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu söylenenin yalnızca basit ideler için geçerli olduğunu; bileşik ideler, özellikle de karışık kipler (*mixed modes*), yani dostluk, zorunluluk, yalan gibi sözcüklerin temsil ettiği ideler sözkonusu olduğunda, imlemenin büyük ölçüde keyfi (*arbitrary*) olduğunu belirtmeliyiz. Öte yandan, zihin duyuların yardımı olmaksızın hiç bir şekilde basit ideleri oluşturamadığına göre; bu idelerin, temsil ettikleri şeylerle varoluş bakımından bir nedenlilik bağıntısı içerdiği de ortadadır: ideler, şeylerin duyuları etkilemesi sonucu varlığa gelirler. Bu durum, bilginin *gerçekliğini* güven altına alır ve idelerin, gösterge olarak, sözcüklerden farklılığını ortaya koyar.

Idelerin temsil edici işleve sahip olmaları (gösterge karakteri), onların *örnek* (token) olarak değil, fakat *tip* (type) olarak ele alınmalarını gerektirir. Aynı idenin zihinde her edimsel geçişi *örnek olarak ide*; aynılığı sağlayan ve bu tek tek idelerin örnekleri olduğu genel kalıp ise *tip olarak ide*'dir. Sorunu ortaya koyan O'Connor'a göre, "belleğin imkânı ve onunla birlikte her hangi bir tutarlı deneyimin ve bilginin imkânı, ide tipleri anlamında idelerin varlığına dayanır."⁵ Bu durumda her ide-örneğin kendi ide tipini temsil ediyor olması gerekir. Aynı şey dilde sözcükler için de geçerlidir. Göreceğimiz gibi, Locke için, sözcüklerin genel olması (tip olarak sözcük) bildirişim için koşuldur.

Locke'un ide'yi merkeze koyan bilgi çözümlemesi, göstergeler öğretisi doğrultusunda sözcüklerin semantiğine yönelir. O, idelerin doğası, kaynağı ve gerçeklikle ilişkisi üzerine araştırmasında, bilgi kuramının pek çok sorununun dile ilişkin sorunlar olduğu-

nu görmüştür: "İdeler ve sözcükler arasında öylesine yakın bir ilişki var ki, ve soyut idele-
rimiz ile genel sözcükler öylesine sürekli bir bağıntıya sahipler ki, ilk olarak, dilin doğası-
nı, kullanımını ve imleme'sini ele almaksızın, önermelerden oluşan bilgimiz üzerine açık
ve seçik olarak konuşmak imkânsızdır; bu yüzden, bundan sonraki kitabın işi bu olmalı-
dır." (II.XXXIII.19). Böylece, Locke, düşüncenin epistemik yapısını açığa çıkartmaya dö-
nük "idelerin yeni yolu"nın sözcükler ortamından geçtiğini görerek, bu iki düzey arasın-
daki iç bağı aydınlatmaya yönelir. Gerçi, onun dile yönelik ilgisinde, düşünce bulanıklı-
ğının sözcüklere ilişkin yanıtlardan ileri geldiği ve yapılması gerekenin idelerin apaçık-
lığına geri gitmek olduğu şeklindeki yaygın anlayışın da ("Port Royal Mantığı") rolü var-
dır. Üstelik bu anlayışın Locke'u, sözcüklere ilişkin çözümlemesinde, işlevci bir perspek-
tive ittiği de söylenebilir. Fakat, göreceğimiz üzere, Locke, dilin ikincil düzeyden araçsal
bir olgu olmadığının farkına vararak, bu sınırlı perspektivin ötesine geçmiştir. Onun dil
felsefesine açtığı kapıda, ideler ve sözcükler arasındaki *işsel* ve *eşdeğerli* bağıntı düşünce-
si bulunur: "İdelerin yeni yolu ve anlaşılır biçimde konuşmanın eski yolu daima aynı şey-
di ve aynı şey olacaktır."⁶ Bu demektir ki, ideler biçimlendirmek, sözcükleri anlamakla
özdeşdir. İdeler sözcüklerin anlamıdır.⁷

Göstergeler öğretisi, sözcüklerin edimsel kullanımında örtük olan yapıyı ortaya çı-
karmayı amaçlar ve bu yüzden de düşünen ve dil kullanan'ların varlığına dayanır, onları
varsayar.⁸ Bu yöntemsel tutumu nedeniyle Locke, dilin kökenine ilişkin teorik bir açıkla-
maya yer vermez. Bu yönde, dilin *bildirişimsel* (toplumsal) karakterini başlangıca koy-
makla yetinir. Ona göre, Tanrı, toplumsal bir yaratık olacak şekilde tasarladığı insanı
"toplumun en büyük aracı ve ortak bağı" olan dil ile donatmıştır. (III.I.1). İnsan doğası ge-
reği toplumsal bir varlıktır ve dilin birincil amacı da bu doğrultudadır: insanlar arasında
düşünce bildirişimini sağlamak. Öyle ki, düşüncelerin bildirişimi olmaksızın, insanlar,
toplu yaşamının rahatına ve avantajına sahip olamazlardı. "Bu yüzden insan, doğası ge-
reği, sözcük dediğimiz eklemli sesler çıkarmaya uygun olarak meydana getirilmiş or-
ganlara sahiptir." (III.I.1).

Sözcüklere ilişkin ilk tanım, onların *eklemli sesler* (articulate sounds) olduklarıdır.
Ancak sözcük yalnızca eklemli ses olmakla, dilin bir parçası haline gelemmez. Locke, pa-
pağanların da eklemli sesler çıkarabildiklerini, fakat bunun hiç de onların bir dil yetisine
sahip oldukları anlamına gelmediğini belirtir. Dil ve bildirişim, yalnızca eklemli sesler çı-
karmayı değil; fakat bu sesleri bir *anlam*'a bağlayabilme yeterliğini de gerektirir. Bu ba-
kımdan, Locke'a göre, insanın dil kullanabilmesi, eklemli sesleri idelerinin göstergesi
yapması ile mümkündür. O halde, "eklemli seslerin yanı sıra, insanın bu sesleri işsel kav-
ramlarının göstergeleri olarak kullanabilmesi ve onları belirtgeler (marks) olarak kendi
zihnindeki ideleri temsil eder hale getirmesi gerekir ki, bunlar aracılığıyla ideler başkala-
rınca bilinir hale gelsin ve insanların zihinlerindeki düşünceler birbirlerine aktarılabil-
sin." (III.I.2). Demek ki, eklemli sesler ideleri temsil etmekle, yani bir *imlem*'e sahip ol-
makla dilin birimleri haline gelirler. Ama bu kendiliğinden olan birşey değildir. Locke,
dil kullanan özne'nin, sesi zihnindeki ideleri temsil edecek şekilde kullanma yeterliğine
sahip olmasının yani imleme etkinliğini gerçekleştirebilir olmasının, konuşma ve anla-

ma için koşul olduğunu belirtmektedir.

Öte yandan, ses'in fizikselliliğinin, duyuşsal karakterinin idelerin aktarımı için taşıdığı zorunluluk da gözardı edilmemelidir: sözcükler bildirişim için gerekli *duyulur* göstergelerdir (sensible signs). Locke'a göre, "insan ne kadar çok çeşitli düşüncelere sahip olsa da ve kendisi kadar başkaları da bunlardan yararlanıp haz alabilecek olsa da; yine de bu düşünceler sadece onun içindedir, başkalarından gizlidir ve başkalarınca görülemez ve görünür de kılınamazlar." (III.II.1). Bu durumda insan, birtakım dışsal, *duyulur* göstergeler keşfetmek zorundadır, öyle ki, bunlar aracılığıyla, görünmeyen ideleri başkaları tarafından bilinir kılınır.

Bu bakış açısından, sözcükler, *immaterial* zihin içeriğini *material* hale dönüştürüp, öznel arası kılan *araçlar*'dır yalnızca. Düşüncenin birimi olan ide, dilin birimi olan sözcük tarafından basitçe dışlaştırılır. Woozley'e göre, sözcükler ile ideler arasında yapmış olduğu bu ayırım, Locke'u "benimsediği fakat bağlanmadığı" şu sonuca götürmüştür: Sözcükler düşüncenin kamusal (public) ifadesi ve bildirişimi için gereklidirler, fakat düşüncenin kendisi için gerekli değildirler.⁹ Burada Locke, dil-öncesi, sözöl olmayan bir düşünce oluşumu varsayan anlayışa bağlanır görünmektedir. Nitekim, bu doğrultuda, benzer bir ayırımı önermelere de uyguladığını görüyoruz. Nasıl ki, sözcük ve ide olmak üzere iki çeşit gösterge varsa, aynı şekilde, *zihinsel* önerme ve *sözöl* önerme olmak üzere iki çeşit de önerme vardır ona göre. (IV.V.2). Genelde, önermeler, göstergeleri birleştirmek veya ayırmakla oluşturulur. Şimdi, sözcükler kullanılmaksızın anlama yetimizdeki idelerin, onların uyumunu veya uyumsuzluğunu algılayan veya yargılayan zihin tarafından bir araya getirilmesi veya birbirinden ayrılmasıyla zihinsel önermeler oluşturulur. Sözöl önermeler ise, sözcüklerin yani idelerin göstergelerinin, olumlayıcı veya olumsuzlayıcı cümleler içinde bir araya getirilmesi veya birbirinden ayrılmasıyla oluşur. (IV.V.5). Bu şekilde birbirine koşut iki *ayrı* bağıntılılık düzeyi varsayılmış olmaktadır. Bu durumda ise, dil kullanımı, bir bağıntılılık düzeyini, zihinsel söylemi, diğer bağıntılılık düzeyine, sözöl söyleme çevirmekten ibarettir.

Ancak bu varsayım sorunludur. Çünkü, imgelerle ilgili durum bir yana bırakılırsa – imgeler kendilerini ifade eden sözcüklerden ayrılabilir, yani sözcükleri uygulamaksızın da bir imgeye sahip olabiliriz – bir ideyi, bir kavramı ya da bir düşünceyi, onu dile getirmede kullandığımız *sözcüklerden soyarak*, bilinç için tanınır ya da bilinir kılmanın hiç bir yolu yok gibidir. Nitekim yapmış olduğu zihinsel önerme-sözöl önerme ayırımına karşılık, Locke da, zihinsel önermeleri incelemeye kalktığımızda, sözcükleri kullanmanın kaçınılmaz olduğunu ve bu durumda zihinsel önermelere ilişkin verilen örneklerin, derhal, salt zihinsel olmaktan çıkıp sözöl hale geldiklerini belirtir. (IV.V.3). Bu demektir ki, *salt* zihinsel önermeyi ya da *çıplak* düşünceyi, dil olmaksızın zihinde yakalamak ve belirli kılmak mümkün olmamaktadır. Buna bağlı olarak Locke, düşünme ve akıl yürütmelerimizde, özellikle de düşünmemizin konusu bileşik ideler olduğunda, ideler yerine sözcükleri kullandığımızı ve düşünmenin büyük ölçüde sözcükler içersinde gerçekleştiğini kabul eder. Bu durumda sözcükler, düşüncenin *dışsal* aktarıcıları olmaktan daha fazla birşey haline gelirler.

Şimdi, Locke, sözel olmayan bir düşüncenin bulunduğunu, adlar olmaksızın birtakım idelere sahip olabileceğimizi söylemiş, fakat buradan kalkarak tutumunu, "ideal sözel-olmayan düşünce" anlayışıyla eşleştirmemiştir.¹⁰ Tersine, sözcükler ile ideler arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamakla, sözcüklerin, düşüncenin içsel bileşenleri olduğuna dikkat çekmiştir. Düşünce karışıklığının hemen her zaman sözel bir karışıklıktan ileri geldiğini kabul etmekle birlikte; kimi bileşik ideler sözkonusu olduğunda (insan, cesaret, zafer gibi), adların idelerden "daha açık, kesin ve seçik" olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır. Demek ki, idelerimizin apaçık olmadığı yerde, dil pekâlâ bize bu açıklığı sağlayabilir. Sözcükler, bunu, idelerin ayrımlarını belirgin kılmak suretiyle yapabilirler.

Görülen o ki, anlamlı söylem ile düşünsel etkinlik birbirinden ayırlamayacak kadar yakın ve sıkı bir ilişki içindedir. Öyle ki, birincisini ikincisi çerçevesinde açıklamak pek mümkün değildir. Bu bakımdan, Locke'un dile yaklaşımını şu önerme çerçevesinde görmek aydınlatıcı olacaktır: Sözcükleri anlamlı biçimde kullanmak, bir zihinsel etkinliktir. Sözcükler yalnızca düşünceleri bir başkasına aktarmak için gerekli araçlar değildirler; onlar aynı zamanda, insanın zihinsel yetilerini işler kılmasını sağlarlar, bu yetilerin işleyişi ve gelişmesi duyularla algılanabilir olan göstergelerin kullanımına bağlıdır. Böylece, sözcüklerin anlamını zihinsel etkinlik aracılığıyla açıklamaktan çok, zihinsel etkinliği, sözcüklerin doğru biçimde kullanımı çerçevesinde açıklamak daha uygundur, bildirimine¹¹ bağlanırsak; Locke'un dil çözümlemesinde indirgemeci bir perspektif (*ideism*) görmekten kaçınmış oluruz.

Şimdi, "*imleyen*" olarak sözcüklerin doğasını gözden geçirebiliriz. Locke'a göre, dildeki imleme bağıntısı, sözcükler ile *şeyler* arasında değil, sözcükler ile *ideler* arasındadır. Onun dil öğretisine ayırtedici özelliğini veren bu ilkedir. Sözcüklerin şeyleri değil, ideleri temsil ettiği/imlediği şeklindeki ileri sürme, dili doğrudan doğruya nesneleri belirten bir adlar dizelgesi ("*nomenclature*") olarak gören yaygın ve yerleşik anlayışın bir yadsınmasıdır. Dili konuşanlar alışkanlıkla, "sanki ad, şeyin türünün ya da özünün bilgisini kendinde taşıyormuş gibi" sözcüklerin adetâ şeyler oldukları inancına kapılırlar. Böylece de, dilin, dünyanın envanterini veren güvenilir ve basit bir adlar dizelgesi olduğunu varsayarlar. Oysa bu inanış, ciddi bir yanıltıdır. Sözcükler şeyler hakkında değil, fakat ideler hakkındadır. Sözcükleri şeylerle karıştırmak yüzünden, dil büyük ölçüde yanıltıcı olabilmektedir. Locke, içinden çıkılmaz görünen pek çok felsefi tartışmanın gerisinde bu yanıltının bulunduğu kanısındadır.

Hans Aarsleff'e göre¹², Locke'un bu görüşü, pragmatik bir şekilde eğilimli olduğumuz şey-sözcük eşleştirmesine karşı olmaktan çok daha fazla, bunun Adem'ci dil öğretisindeki cisimleşmesine karşıdır. Bu öğretiye göre, diller, çeşitliliklerine ve kaotik görünüşlerine rağmen; Adem tarafından (hayvanları adlandırdığı zaman) yaratılmış olan mükemmel dilin öğelerini içerirler. Ortak kökenlerinin tanrısal doğasını hâlâ korumakta olan diller, doğa ile temelde uyum içindedirler; hafta bizzat diller, yaratımın ve doğanın parçasıdır. Bu özcü ve doğuştancı öğretiye göre, sözcükler de şeylerin *doğasını* ve *özünü* yanıltısız biçimde açımlayan adlardır. Doğanın gerçek bilgisine giden yol, insanın aldatıcı duyularından ve mükemmel olmayan aklından değil, *dilden* geçer, yapılması gere-

ken, sözcüklerin gizli hakikatini ele geçirmektir.

İşte, sözcüklerin yanıltıcı olabileceğini vurgulayan Locke'un dil anlayışı tam da bu öğretinin karşısında yer alır. Ona göre sözcükler, şeylerin türünün ve özünün bilgisini içermeyişi gibi (çünkü biz şeylerin *nominal öz*'ünden daha fazla bir şey bilemeyiz); dil de ne tanrısal ne de doğal birşeydir. Tersine *insan yapması* ve *uzlaşım*sal bir şeydir, bu yüzden de yetersiz ve eksikli'dir Dil, şeyleri, onlarda bulguladıkları duyulur nitelikler aracılığıyla sınıflandırmış ve adlandırmış olan cahil ve sıradan insanlar tarafından yaratılmıştır. Dil, bildirilişimin 'kolaylıkla ve hızla' gerçekleşmesi gereksinimine bağlı olarak; bu amaca doğası gereği son derece uygun olan eklemli sesler'in insanlar tarafından idelerinin göstergeleri olarak kullanılmaya başlanması ile meydana gelmiştir. Bu durum, Locke'a göre, "tikel eklemli sesler ile belli ideler arasında bulunan herhangi bir doğal bağlantı ile değil; fakat isteğe bağlı bir yükleme (imposition) ile ve herhangi bir sözcüğün nedensiz biçimde (arbitrarily) herhangi bir idenin belirtgesi yapılması ile gerçekleşmiştir."(III.II.1).

Burada modern dil incelemesi'nin sınırları içindeyizdir artık. Adem'ci öğretinin dil göstergesinin doğal ve uniter olduğu yolundaki ileri sürmesine karşıt olarak; dil göstergesinin ikili yapısı vurgulanıp, gösteren ile gösterilen arasındaki bağlantının nedensiz/ keyfi olduğu belirtilmektedir. Sözcük nedensiz olarak seçilmiş uzlaşım sal bir göstergedir. Sözcük imlediği şeyle, örneğin, hiç bir benzerlik bağlantısı taşımaz. Sözcüklerin imleme'sinin nedensiz oluşu, Locke'a göre, dillerin çok çeşitli olması olgusunda apaçık kanıtını bulur: Sözcükler ile imledikleri şey arasında doğal bir bağ olsaydı, "insanlar arasında tek bir dilden başka dil olmazdı."(III.II.1). Sözcüklerin uzlaşım sal temeli ve nedensizlik karakteri, varsayılmış sözcük-şey bağlantısını koparmakla kalmaz; dili *physis* düzleminden *nomos* düzlemine çeker. Öyle ki, anlam, dil ile birlikte doğal olarak *verilmiş* bir şey olmaktan çıkarak; dil içersinde insanın yaptığı, kurduğu bir şey haline gelir. Böylece, Locke'la birlikte, artık sözcüklerin uzlaşım sal kullanımdan bağımsız olan *real anlam* 'lara sahip olabileceği inancına kuşku ile bakar hale geliriz. Ve anlarız ki, bir adı kullanıyor olmamız nedeniyle, mutlaka bu adın gönderimde bulunduğu bir şeyin varolduğu sanısı, adların şeyleri temsil etmesi gerektiği boş inancından kaynaklanır.

Şimdi, nedensiz bir gösterge olarak sözcükler, ilk elde, neyi imlerler? Hiç kuşkusuz ideleri, ama doğrudan doğruya ve yalnızca konuşan kişinin idelerini. "Sözcükler birincil veya dolaysız imlemeleri içinde, onları kullananın zihnindeki idelerden başka birşeyi temsil etmezler"(III.II.2), diyor Locke. Sözcükler isteğe bağlı olarak seçilmiş göstergeler oldukları için, insan bunları bilmediği şeylere yükleyemez ve bizim doğrudan tanıma ile bildiğimiz biricik şeyler *kendi idelerimiz* olduğuna göre, imleme onlarla sınırlı olacaktır. Göstergeler olarak sözcüklerimizi, sahip olduğumuz idelerden başka birşeye uygulamak, Locke'a göre, "onları hem kendi kavramlarımızın göstergeleri yapmak hem de başka idelere uygulamak"(III.II.2) olacaktır. Bu ise, sözcükleri aynı zamanda hem idelerimizin göstergesi yapmak hem de yapmamak olurdu ki, böyle bir durumda da sözcüklerin hiç bir imleme sahip olamayacağı besbellidir. Demek ki, bende hiçbir idesi bulunmayan herhangi bir şeyi imlemek için bir sözcük uygulamam ilkece imkânsızdır. Böyle bir du-

rum gerçekleştiğinde, kullandığım sözcükler boş sesler olacaktır. Sözcüklerin anlamlı kullanımı, bu sözcüklerin anlamı olarak *benim* zihnimde birtakım idelerin bulunmasını gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, "insan, sözcüklerini ne şeylerin niteliklerinin ne de başkasının zihnindeki kavramların göstergesi yapabilir; çünkü kendi zihninde bunların hiçbirisi yoktur."(III.II.2).

Locke'un imlemeyi konuşan kişinin ideleri ile sınırlandırması, dilde anlam açıklığı sağlama kaygısı ile ilintilidir. Ona göre, kullandığımız sözcüklerin kendi idelerimizden başka şeyleri temsil ettiğini varsaydığımızda, imleme karışıklığının ve ardısıra anlam belirsizliğinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Buradaki anlayış şudur: kullandığım sözcük, zihnimdeki ide ne kadar açıkça o kadar açıktır. Örneğin fiziksel bir nesne olarak masanın kendisi, olduğu şeydir. O, kendi pozitif karakterine sahiptir. Fakat buradan kalkarak masa sözcüğünün anlamının, onu kullandığımda bana aynı şekilde açık olduğunu varsayamam. Çünkü sözcüğün anlam açıklığı şey'e değil fakat ide'ye bağlıdır. Aynı şekilde, bu ide başkasının zihninde tamamen açık olabilirken, benim zihnimde hiç de açık olmayabilir. O halde, kullandığım sözcük zihnimdeki ide kadar açıktır, asla daha fazla değil.¹³

Locke'un imlemeye ilişkin bu ilkesini benimsediğimizde; sözcüklerin kendilerine bağlandığı idelerin nüfuz edilemez özneliği yüzünden, her bireyin radikal biçimde *özel* bir dile sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durum, bildirişim umudunu değilse de, mükemmel bildirişim umudunu boşa çıkarmaktadır. Şimdi, sözcüklerin imlemesinin bireysel zihnin ideleri içine kapanışı, dillerimizin dünyalarımız kadar özel olduğu sonucunu verecek şekilde anlaşılmalıdır. Bu, bildirişimin imkânını ve dilin gerçekliğini ortadan kaldırırdı. Locke'un söylediğinden, daha çok, dilin ve bildirişimin *kendi* idelerimizle dolayımlanmış olduğu ve anlam açıklığının da burada aranması gerektiği sonucunu çıkarmak gerekir.

Nitekim Locke, dilin edimsel kullanımını gözönünde bulundurarak; insanların, düşüncelerinde, kullandıkları sözcüklere, hem başka insanların zihnindeki idelere hem de şeylere ve şeylerin özelliklerine yönelik "*gizli bir gönderim*"(secret reference) yüklediklerini belirtir. Buradan anlaşılan, imleme ediminin *iki yönlü* olduğudur: sözcükler *doğrudan doğruya* konuşan kişinin idelerini imlerler; fakat dolaylı olarak hem başka zihinlerdeki ideleri hem de şeyleri imlerler. Şimdi bu dolaylı imleme ya da "gizli gönderim", bir yönüyle, belirtildiği gibi, diğer insanların zihnindeki idelere ilişkindir; öyle ki, bu sayede, aynı dili konuşanlar karşılıklı olarak birbirlerini anlayabilmektedirler. Dolaylı imlemenin işlevlerinden biri, demek ki, bildirişimdir. Locke şöyle söylüyor: "İlk olarak, insanlar sözcüklerini bildirişimde bulundukları diğer insanların zihnindeki idelerin de belirtmesi sayarlar; çünkü aksi takdirde, eğer bir ideye uyguladıkları sesler, onu işiten taraftan başka bir ideye uygulanmış olsaydı –bu, iki ayrı dil konuşmak olurdu– boşuna konuşmuş olurlar ve anlaşma sağlayamazlardı."(III.II.4).

O halde, insan, bildirişimde kendi idelerini temsil etmekte kullandığı sözcüklerin, aynı zamanda başkalarının zihnindeki idelerin de göstergesi olduğunu *varsaymaktadır*.

Sözcüklerimizin her birimizin zihnindeki *benzer* ideleri temsil ettiğini varsaymadıkça, bildirişime hiç bir şekilde bel bağlayamayız. "Bir insanın kullandığı sözcükler, konuşurken bu sözcükleri kendilerinin temsilcisi yaptığı aynı ideleri, işitende uyandırmadıkça; o, anlaşılır biçimde konuşmuyor demektir." (III.II.8). Fakat Locke, bu varsayıma ilişkin herhangi bir dayanak vermemektedir. Buradaki biricik tutamak, yine, sözcükleri kullananın zihnindeki ideler olmaktadır. İnsan başka zihinlerdeki ideleri, kendisine, yine kendi ideleri aracılığıyla tasarlamakta ve adlandırma'yı da yine kendi idelerine göre yapmaktadır. Dolayısıyla her konuşan, sözcüğü, *kendi idesine* uygulamaktadır. Durum böyle olunca, zihnimde belli bir sözcükle temsil ettiğim idenin, konuştuğum kişinin zihninde aynı sözcüğün temsil ettiği ide ile *özdeş* olduğunu nasıl bilebilirim? Locke'un öncülleri çerçevesinde bunun tesis edilmesi yani konuşan kişilerin zihnindeki idelerin özdeşliğine ilişkin herhangi bir ölçüt verilmesi imkânsız görünmektedir.

İdelerin zihinler arası özdeşliği, ancak dil düzleminde, gösterge aracılığıyla ve *ortak kabul*'e (common acception) dayanarak oluşturulabilir. Bu açıdan görüldüğünde, sözcük, ideler arası özdeşliğin uzlaşım aracılığıyla, yaklaşık olarak kendisinde ortaya çıktığı bir gösterge olmaktadır. Bildirişimin dayanağı olan "gizli gönderim" varsayımının geçerliliği, ancak sözcüğün edimsel kullanımında böyle ortak kılıcı bir işlevi yerine getiriyor olmasında bulunabilir. Locke, hiç kimsenin kendi kullandığı sözcükleri kullandıkları zaman başkalarının zihninde, kendisinde bulunan idelerin bulunmasını sağlayamayacağını belirtmekle birlikte; yine de dil kullanımının farklı zihinlerdeki idelerin örtüşme imkânını içerdiğini düşünür: "Ortak kullanımın, örtülü bir onayla, bütün dillerde belli sesleri belli idelere malettiği doğrudur ki, bu, belli bir sesin imlemesini sınırlandırır; öyle ki, insan bu sesi aynı ideye uygulamadıkça gerektiği gibi konuşamaz." (III.II.8). Nitekim, eklemli seslerden oluşan duyusal *aracı* üzerinde uzlaşmak, onu bir gösterge haline getirmek demektir. Bu da, gösteren ile gösterilen ilişkisinin karşılıklı (kişiler arası) düzeltimini yapmak ve bu ilişkiyi sabit kılmakla mümkündür. İşte ancak, gösteren ile gösterilen ilişkisinin bu şekilde sabit kılınmasıyla, idelerimizin örtüşmesi (eşleşmesi) tesis edilebilmektedir. Bu çerçevede, sözcüğün imlemesi, dili kullananların *genel olarak* o sözcüğe bağladıkları ide ile sınırlanmakta ve bu, o sözcük için standart bir anlam oluşturmaktadır. O halde, idelerin kişiler arası özdeşliği varsayımı, bir sözcüğü, o dilin *ortak kabul*'ü içinde kullanıldığı gibi kullanmamızda temel bulur ve böyle olmakla geçerlilik kazanır.

Ian Hacking, konuşan ve anlayan'da idelerin ortaklaşılığı sorununu, Locke'un, felsefi bildirişim teorisi çerçevesinde ele almadığı kanısındadır.¹⁴ Ona göre, Locke açıklamasını dış uyarımların ideleri meydana getirme tarzına ilişkin bir kestirime dayandırmaktadır. Nasıl ki, uyarımlar ideleri uyandırma işini düzenli bir şekilde yapıyorlarsa, yani aynı dış uyarımlar, benzer iç etkileri meydana getiriyorsa bu durum bir uyaran olarak alınan sözcükler için de geçerlidir. Bu yönde Locke şunları söylemektedir: "Sürekli kullanım ile belli sesler ve bunların temsil ettiği ideler arasında öyle bir bağıntı meydana gelir ki; işitilen adlar, sanki bizzat bu ideleri meydana getirebilen nesneler duyuları gerçekten etkilemiş gibi, kolayca belli ideleri uyandırır." (III.II.6). Burada söylenen, söz-

cüklerin, çağrışımsal bağlarla bağlanmış hale geldikleri ideleri uyandırmak suretiyle işlevde bulunduklarıdır. Bildirilişimin gerçekleşmesi de, aynı sözcüğün (uyarım) farklı zihinlerde aynı ideyi (iç etki) çağrıştırmasına (yolaşması) bağlıdır. Bunun nedeni, gösteren gösterilen bağlantısının hiçbir şekilde *doğal* olmaması ve bu bağlantının sabit kılınmasının da ancak, gösterenin topluluk içinde (özneler arası) dolaşımı ile mümkün olmasıdır. İşte bundan dolayı, Locke'un "dil kullanımı"nı sürekli referans vermek suretiyle 'ortak kabul' kavramını (kamusal bildirilişim) ne ölçüde işin içine soktuğunu görmüştük.

Düşüncemizde sözcüklere yüklediğimiz diğer 'gizli gönderim', *şeylerin gerçekliği* nedir. Şu açıktır ki, çıkardığımız eklemli sesleri ve kağıt üzerine döktüğümüz belirtileri meydana getirilişimizdeki temel amaçlardan birisi, şeylere gönderme yapmak ve gönderimde bulunduğumuz şeyleri betimlemektir. Bu yüzden, Locke'a göre, tözler için kullandığımız sözcüklerin cisimleri temsil ettiğini varsayınız. Çünkü "insanların gerçekten varolan şeyler hakkında değil de, sadece kendi hayal güçleri hakkında konuştukları düşünülemez." (III.II.5). Nasıl ki, idelerden şeylere gitmedeki epistemik güçlüğü rağmen, Locke için bilginin bir *gerçekliği* varsa; aynı şekilde dilin de bir gerçekliği olmalıdır. Dilin gerçekliğinin, yani dilin *dünya hakkında* olmasının koşulu da işte bu ikinci 'gizli gönderim' varsayımıdır. Dil, *gerçekten varolan* şeyleri temsil eden ideleri imlemek suretiyle gerçekliğe bağlanır. Demek ki, gerçek varoluşa sahip cisimlerin ideleri aracılığıyla cisimler hakkında konuşmamızın *gerçekliği*'ne giden dolaylı bir yol daima vardır. Kretzmann, dilin gerçekliğini tesis eden bu dolaylı imlemeyi şu şekilde açıklamaktadır: "Bir defa, sözcüklerin *doğrudan doğruya* ancak sözcükleri kullananın idelerini imlediği açıklık kazandı mı; artık doğrudan doğruya imlenmiş olan idelerin bizzat gösterge olmaları durumunda --yani temsil edici ideler oldukları yerde-- idelerin orijinallerinin bu sözcükler tarafından *dolaylı biçimde* imlenebilecekleri de açıklık kazanır."¹⁵ Burada *dolayım*'ın taşıdığı önemi belirtmek gerekir. Locke'un, sözcükler ile şeylerin doğrudan olmayan imlenmesi bakımından altını çizdiği nokta, bu imlemenin şeylerin ideleri aracılığıyla mümkün olduğudur. Bu yüzden, eğer bir sözcüğün dil içi bir anlamı yoksa, yani zihnimizde anlamı oluşturan bir ideye sahip değilsek o sözcük *gönderimsel* olarak kullanılamaz. Nitekim Locke'a göre, sözcükler, hiçbir idesine sahip olmadığımız *real* özlere asla gönderimde bulunamazlar. Bunu akılda tutarsak, sözcüklerin doğrudan şeyleri temsil ettiği yanıltısından kaçınabiliriz. Sözcüğün anlamının, dil dışı gönderme yaptığı şeyde bulunduğu fikrine kapılmayız.

Şimdi, dilde gönderim için anlam önkoşul ise de, bunun tersi doğru değildir, yani her anlamlı sözcüğün mutlaka gönderime sahip olması gerekmez. Locke açısından, anlamlı konuşma ya da anlaşılır konuşma, bu konuşmanın içerikleri olarak idelere sahip olmayı gerektirir. Ancak anlaşılır konuşma, her zaman *şeyler* hakkında konuşma demek değildir. Locke'un değindiği gibi, dil edinme sürecinde, alışkanlığa bağlı olarak, genelde, sözcükler şeylerin açık ideleri edinilmeden önce öğrenilir. Bu şekilde insanlar, gramer kurallarına uygun olarak kendi topluluklarının dilini konuşmayı öğrenirler; fakat bu, onların tam anlamıyla şeylerin kendileri hakkında konuştukları anlamına gelmez. Tersine, olup biten, daha çok, salt sözel olan; yani hakikati, ideler ve şeyler karşısında de-

netlenmemiş bir dil ile konuşuyor olmamızdır. Ancak böyle bir dil ile "faydalı hakikatlerin keşfinde" ve "hayalgücünde oldukları şekliyle değil, fakat kendi başlarına şeylerin bilgisinde" pek bir ilerleme kaydedilemez.(III.II.24).

Yolton'a göre, Locke'un okul metafiziğinin dilinde bulunduğu hata da budur. Bu dil gramatik ve deduktif idi, fakat gerçektışı ve yararsızdı. Adlar birbirine bağlanabilir, böylece önermeler meydana getirilebilir, çıkarımlar gerçekleştirilebilir; sözcükler ile kanıtlamalar ve kuşku duyulmaz önermeler ortaya konabilir; "fakat yine de şeylerin hakikatine ilişkin bilgide en küçük bir ilerleme olmaz."(IV.VIII.9). Çünkü bu dil, sözel hakikatte kalan bir dildir. Oysa Locke'a göre, dil, yalnızca düşüncenin iletimi ya da kendi kullanımı için düşüncenin kaydedilmesi işlevleri ile sınırlı değildir; dil aynı zamanda *bilgi verici* olmalıdır. Bu gereğin yerine getirilmesi yönünde dil dünya hakkında olacaksa eğer; cisimlere verdiğimiz adların *imlem*inin, insanın idelerinin hakikati ile olduğu kadar şeylerin hakikati ile de uyuşması gerekir. Bu durumda, Yolton'un belirttiği gibi, dilin gerçekliğine ilişkin ölçüt sorunu, bilginin gerçekliğine ilişkin ölçüt sorunundan hiç de farklı olmayacaktır: "Gerçek varoluş bağıntısı içinde, sözcükler ve ideler, gözlenebilir nesnelerin hatasız kaydedicileri olup olmamalarına bağlı olarak gerçek veya gerçektışı olabilirler."¹⁶ Bunu denetlemenin biricik yolu da dikkatli gözlemdir.

Şimdi, dil kullanımının olması gerektiği kadar yararlı ve mükemmel hale gelmesi için, Locke'a göre, yerine getirilmesi gereken temel bir koşul daha vardır. Bu da, sözcükleri, bir sözcük bir tikel varlıklar çokluğunun belirtgesi olacak şekilde kullanmaktır. Yani, her dilde, özel adlar dışında bütün sözcükler *genel* olmak zorundadır. Gerçek anlamda dili tanımının ilk çıkış noktası budur. Locke'a göre, "varolan her şey tikel olduğuna göre", şeylere uygun düşmesi gereken sözcüklerin de, imlemeleri bakımından böyle olması gerektiği düşünülebilir. Fakat durum bunun tamamen tersidir: "Bütün dilleri oluşturan sözcüklerin büyük bölümü aklın ve zorunluluğun eseri olarak genel terimlerdir."(III.III.1).

Sözcüklerin genel olması, dilin doğasının dayattığı bir gerekliliktir. Nitekim, dünyada varolan bütün tek tek nesnelere ayrı birer ad vermemizi engelleyecek hiç bir şey yoktur. Fakat böylesine geniş bir sözcük dağarcığını zihinde tutmanın, her tikel şey için özel bir adın bulunacağı bir dilin sayısız ayrıntısını hatırd tutmanın, öncelikle, psikolojik olarak imkânsız olduğunu belirtir Locke. Böyle bir durumda, zihnin tek tek şeylerin farklı idelerine sahip olması ve her bir ideye bağlanmış tikel bir adı muhafaza etmesi gerekecektir. Oysa karşılaştığımız her tikel şeyin ayrı bir idesini biçimlendirmek ve bunu adıyla birlikte akılda tutmak, insan yeterliğinin gücü ötesindedir.

O'Connor'la birlikte, dili, belli ve sınırlı amaçlar için oluşturulmuş, fiziksel ve zihinsel tüm evrenin bir haritası olarak tasarlayabiliriz. Bu durumda, dünya ile verilmiş bir dil arasında eksiksiz bir yapı benzerliği asla olamayacaktır. Bir doğal dil, ne kadar gelişmiş olsa da, haritasını çıkarttığı dünyadan çok daha yoksul ve çok daha az karmaşık olacaktır. Dil ile dünya arasında böyle bir eşbiçimlilik (isomorphism) bulunmayışı, dil için bir kusur değildir. Bir harita için gerek duyduğumuz ölçü ve ayrıntı, her zaman onu kullanı-

şımızdaki özel amaçlar tarafından belirlenir. En müşkülpesent gereksinimlerimiz için bile elverişli olan ölçü ve ayrıntının dahi daima bir sınırı vardır.¹⁷

Kaldı ki, dünyanın her özelliğinin, buna karşı gelen bir dil özelliğinde yansıtıldığı tamamen özel adlardan oluşmuş bir dil mümkün olsa bile; böyle bir dil, bildirişim için kullanılamaz bir dil olurdu. Locke'un belirttiği gibi, bildirişim "tikel şeylere uygulanmış adlarla yapılamaz; bu şeylere ilişkin yalnız benim zihnimde ideler bulunduğu için, benim ayırdına varmış olduğum bu tikel şeyleri tanımamış olan bir başkası için bunların adları anlamlı ya da anlaşılabilir olamazdı."(III.III.3). Bu durumda insanlar düşüncelerini iletmede hiç bir işe yaramayacak olan, tikel şeylerin adlarını boşu boşuna zihinlerine yığmış olacaklardır. Çünkü sadece tikel şeylerin adlarından oluşan bir özel sözcükler dağarcığı ile tek tek şeyler zikredilebilir fakat hiç bir şey söylenemezdi. Böyle bir dil, halihazırdaki deneyimimizin dışındaki herhangi bir şeye gönderimde bulunmamıza imkân vermez. Bir şey söylemenin imkânı *genel* sözcüklerden çıkar. Bu bakımdan, hiç bir dilde, bütünüyle özel adlardan oluşan anlamlı bir cümle kurulamaz. Göstergenin *genel* olmadığı yerde, göstergenin gösterdiği şeyden kopup ayrılması ve dilin kendi başına, bağımsız bir temsil edici düzeye yükselmesi mümkün değildir.

Son olarak, böyle bir dil, Locke'a göre, bilgi bakımından da hiç bir kazanım sağlamazdı. Çünkü hiç bir genel terimi bulunmamakla, bu dil, karşılaştırmaları, sınıflandırmaları ve genellemeleri kaydedeceğimiz hiç bir araç veremezdi ve dolayısıyla "bilginin iyileştirilmesi yönünde bir yarar sağlayamazdı."(III.III.4). İşte bütün bunlardan ötürü, özel adlar dışında, bir dilin bütün sözcükleri genel olmak durumundadır.

Dilin özsel amacı (düşünce iletimi) doğrultusunda kullanımı, ancak genel sözcüklerle ve bağımsız bir temsil düzeyi ile mümkün olduğuna göre; şimdi incelenmesi gereken, sözcüklerin nasıl ve ne anlamda genel olduklarıdır. Varoluşları bakımından *tikel* olan sözcükler, kullanımlarında nasıl genel hale gelmektedirler? Locke'un dile getirdiği şekliyle: "Varolan herşey yalnızca tikeller olduğuna göre, genel terimleri nasıl elde ederiz, ya da genel terimlerin temsil ettiği varsayılan genel özleri nerede buluruz?"(III.III.6). Locke'un bu soruya verdiği ilk karşılık şudur; sözcükler *genel idelerin* göstergesi yapılmakla genel hale gelirler. Demek ki, bir sözcük, verilmiş bir şeyler ya da özellikler öbeğini veya bir ideler öbeğini imlemekle değil; fakat *tek bir* genel ide'yi imlemekle genel hale gelir. Fakat bu açıklama sorunun çözümünü vermemekte, yeni bir soruya yolaçmaktadır: Bir ide nasıl genel hale gelir? Bu soru da bizi, Locke'un *tümeller*'e ilişkin açıklamasına götürür.

Başlangıçta Locke, *tümel*'i ya da *genel ide*'yi, başka pek çok tikeli (ideyi) temsil eden bir tikel ide olarak belirler. Bu, Berkeley'in vermiş olduğu açıklama ile de örtüşür.: "Kendi başına alındığında tikel olan bir ide, aynı türden diğer bütün tikel ideleri temsil eder veya onların yerini tutar kılınmakla genel hale gelir." ("Introduction" to "Principles", para.12). Şimdi, bu nasıl gerçekleşir? Her tikel ideye farklı bir ad vermemizi ve böylece de sonsuz sayıda adlar meydana getirmemizi engelleyen şey, Locke'a göre, zihnin tikel nesnelerden edinilmiş olan tikel ideleri genel hale getirmesidir. Bu genel kılma işlemi tikel

bir ideyi diğer bütün varlıklardan ve zaman, mekân veya ilintili başka ideler gibi gerçek varoluş koşullarından ayırtırmak suretiyle yapılır. (II.XI.9). Locke bu işleme *soyutlama* adını verir. Soyutlama ile, "tikel varlıklardan elde edilen ideler, bütün aynı türden olanların genel temsilcileri haline gelirler ve bunların adları da genel adlar olurlar." (II.XI.9). Burada zihin, çeşitli zamanlarda çeşitli nesnelerde gözlemlemiş olduğu bir görünüşe (örneğin, 'beyazlık') dikkat yöneltir, onu ayrı düşünür ve bu görünüşü bu türden bütün görünüşlerin temsilcisi yapar. Demek ki, genel kılma sürecinde, zihinde ikili bir işlem gerçekleştirilir: Genelleştirilecek içerik, ilk önce, bir soyutlama ile, deneyimimizdeki orijinal konumlanışından *ayrı* olarak düşünülür. Daha sonra bu içerik, aynı türden diğer bütün tikel içerikleri temsil ediyor olarak düşünülür.¹⁸ Bu ilk tanımlanışında, tümel, *temsil edici* yeterliği içersindeki *tikel ide*'den başka bir şey değildir. Locke'un çok defa belirttiği gibi, varolan bir şey olarak ide tikeldir; onun genel olabilmesi ancak temsil edici özelliği, yani gösterge karakteri bakımındandır.

Locke, genel idelere ilişkin bu düşüncesini Üçüncü Kitap'ta *yeniden* formüle eder: "İdeler, onlardan zaman ve mekân koşullarını ve onları şu ya da bu tikel varlığa göre belirleyebilecek olan başka ideleri ayırtırmak suretiyle genel hale gelirler. Bu soyutlama yoluyla ideler, birden fazla bireyi temsil edebilir duruma getirilir ki, bu bireylerin her biri, bu soyut ideye uygun olmakla, bu türden olurlar." (III.III.6). Locke, bu paragrafa ilişkin açıklamasında, bu defa, genel ideye ve genelleme'ye daha farklı bir belirleme getirir. Burada açıklanması hedeflenen, şeyleri, çeşitli türlere ait olarak nasıl deneyimler duruma geldiğimizdir. Bu bağlamda, genel ide ya da tümel, deneyimin yol göstericiliğinde gerçekleştirilen bir eleme işleminin ürünü olarak karşımıza çıkar. Burada zihin, tek tek şeylerde ortak olan nitelikleri alıkoyup, teke özgü bütün nitelikleri dışta bırakmak suretiyle bir tip tasarımı kurar. Bu şekilde biçimlendirilen genel ide, ilişkili olduğu bir tikel ideler öbeğinin göstergesi veya temsilcisi yapılır. Buradaki gösterge bağıntısı, genel ide ile bu idenin ayrımsız hepsini temsil ettiği tikel ideler öbeğinin üyeleri arasındaki uygunluktan ibarettir; bu uygunluk kısmî bir benzerlikten oluşur. Bu benzerlik kısmîdir, çünkü bireysel idelerin her biri, genel ideyi kuran bütün özellikleri bileşenler olarak içermekle birlikte; bunun tersi geçerli değildir. Locke'un verdiği açıklamaya bakacak olursak: çocuklar 'insan' genel idesine ulaştıkları zaman, "yeni hiç bir şey meydana getirmezler, fakat sadece Peter ve James, Mary ve Jane hakkında edinmiş oldukları bileşik ideden, onların her birine özgü olanı dışta bırakırlar ve yalnızca bunların hepsinde ortak olanı alıkoyarlar." (III.III.7).

Bu belirlemeye göre, genel ide, Aaron'un belirtmiş olduğu gibi, başka pek çok tikel temsil etmesi için seçilmiş olan somutluğu içersinde bir tikel "görünüş" değildir artık; kendisinden pek çok niteliğin soyutlanmış olduğu tikel bir "görünüş"tür. Daha doğrusu, artık o kendi sıfatıyla tikel bir görünüş değil, soyutlama ile elde edilmiş, tamamen eksiltme (omission) ile yapılmış bir idedir.¹⁹ Bu şekilde, seçici dikkat düzeyinde soyutlamadan daha üst düzeyde bir soyutlama işlemi ile ulaşılan bu genel ide, benzerlerini temsil eden bir somut görünüş/bir imge değil; fakat ortak karakterlerin toplamı olan bir soyut ide-dir/bir tip-kavramıdır.

Burada şunu ileri sürüyoruz: yukarda belirlendiği şekliyle soyut ide/tümel nosyonu, ancak dilde ve dil aracılığıyla mümkündür. Soyut ide, bir yandan, varolan nesne türlerinin *özü*'dür; öte yandan, bu öz, göstergenin yapısını oluşturan 'diğer yarı'dır, yani 'gösterilen'dir. Şimdi, tümel sorununun Locke'da bir anlam teorisi olarak nasıl şekillendiğini görerek, bu yargıları gerekçelendirelim. Genel sözcüklerin sahip olduğu imlemenin ne tür bir imleme olduğu sorusu, çözümlemenin başlangıç noktası olarak alınabilir. Locke'a göre, genel sözcüklerin yalnızca tikel bir şeyi imlemedikleri besbellidir; çünkü bu durumda onlar genel terimler olmaz, özel adlar olurlardı. Öte yandan, genel sözcüklerin bir çokluğu da imlemedikleri ortadadır; çünkü bu durumda insan (man) ve insanlar (men) sözcükleri aynı şeyi imliyor olurlar ve dolayısıyla sayısal ayırım gereksiz ve yararsız olurdu. "Bu durumda, genel sözcüklerin imlediği şey, şeylerin bir türüdür ve sözcüklerin her biri, bunu, zihindeki bir soyut idenin göstergesi olmakla yapar; varolan şeylerin bu ideye uygun düştüğü görüldüğünde, onlar bu ad altında sınıflandırılırlar ya da bu türden olurlar."(III.III.12).

Demek ki, bir tikel için, bir genel ad altında sınıflandırılmak ve belli bir türden olmak bir ve aynı şeydir. Bunu sağlayan dolayım da, zihnimizdeki *soyut ide*'dir. Adlarla belirttiğimiz türlerin özleri, varolan tikel şeyler ile onların altında sınıflandırdığımız adlar arasındaki bağlar olan soyut idelerdir. Genel adlar, tikel varlıklarla bir bağıntıya sahip olduklarında, soyut ideler onları birleştiren aracıdır. (III.III.13). O halde, şeylerin türlerinin özü, bizzat türleri kendisine göre belirlediğimiz ortak karakterler toplamı olan soyut ide'den başka bir şey değildir. Soyut ide ise, *genel sözcük* kullanıldığında kastedilen *anlam*'dır. Burada bilme ve adlandırmayı, onları birbirinden ayıramayacağımız kadar sıkı bir bağıntı içinde buluyoruz. Her ikisi birlikte, *ayırma* ve *sınıflandırma* etkinliğimize işaret ediyorlar: "Herhangi bir türün özüne sahip olmak, herhangi bir şeyin bu türden olmasını sağlayan şey olduğuna göre ve adın kendisine iliştiirildiği ideye uygunluk, bu ada hak kazandıran şey olduğuna göre; öze sahip olmak ve bu uygunluğa sahip olmak aynı şey olmayı gerektirir, çünkü herhangi bir türden olmak ve bu türün adıyla anılma hakkına sahip olmak bir ve aynı şeydir."(III.III.12).

O halde, tümel'in "şeylerin türünün özü" olması demek, herhangi bir tikelin hangi türe ait olduğunu kendisi aracılığıyla belirlediğimiz genel sözcüğün *anlamı* olması demektir. Şimdi, bu vargının dayanağı, açıktır ki, tümel'in "bizim yaptığımız bir şey" olması olgusunda bulunur. Nitekim Locke'a göre, tümel ne zihnin dışında, şeylerin gerçek varoluşunda bulunan ne de "zihinden bağımsız tözsel formların intellektual dünyasında" varolan bir şeydir. "Genel ve tümel, şeylerin gerçek varlığına ait değildir, anlama yetisinin kendi kullanımı için meydana getirdiği buluşlar ve yaratımlardır."(III.III.11). Tümel, şeylerin varoluşuna ait olmadığı gibi (varolan herşey tikelidir), kendi başına alındığında adlara da ait değildir. Tümel, insan zihninin anlamlandırma etkinliğinin hem imkânı hem de yaratımıdır/ürünüdür. Şüphesiz, Locke'çu çerçevede, tümeler zihin tarafından kurulur. Ama nasıl? Hem düşünsel hem dilsel etmenin birlikteliğinde, *imleme* (ya da genel olarak *anlam verme*) ediminde kurulur. İde olsun sözcük olsun, göstergelerin sahip olduğu ve sahip olmakla *genel hale* geldiği *imleme*'nin, insan zihni tarafından onlara eklen-

miş olan bir bağıntıdan başka bir şey olmadığını söylerken (III.III.11); Locke, bu duruma işaret etmektedir. Demek ki, tümel, insanın gösterge bilincinin bir parçası; gösterge kullanma yeterliğinin bir yönüdür, ama aynı zamanda da bu bilinç ve yeterliğin oluşmasında rol oynayan bir etmendir. Çünkü göstergenin, gösterdiği şeyden/gerçeklikten kopup ayrılmasının koşulu, *imleme* ediminde göstergenin genel ve tümel kılınmasıdır. Tümel'in bu semiotik karakteri, bilgi alanına uzlaşım'ı ve zihne bağımlı bir nesnelliği yerleştirir. Bu durumda, varolan nesne türleri de, doğada ve doğa tarafından bizim için ayrılmış kendi başına varolan şeyler olarak değil; fakat zihnin oluşturduğu tümellerin bir işlevi olarak görülür: "Şeylerin türlerinin özleri ve dolayısıyla şeylerin türlere ayrılması, soyutlama yaparak bu genel ideleri oluşturan anlama yetisinin bir işidir." (III.III.12).

Ancak tümel'in bizim kurduğumuz bir *anlam* olması, *uzlaşım*'ın gerçek varoluşa bağımlı bir nesnelliği tamamen dışta bırakacak şekilde bilme sistematikimizi baştan aşağı kuşatması anlamına gelmez. Her ne kadar duyu deneyimi tümelleri vermese de ve anlama yetisi onları, kendi dışında varolan bir şey olarak kavramasa da; yine de tümeller duyu deneyimine dayanırlar. Onlar, deneyimde verilmiş olan'dan soyutlama ile, verilmiş olan'da gözlemlenen bağıntı ve benzerliklere göre kururlar. Duyu deneyimimizde belli birörnekliklerin olup bitmesi, bir öze sahip tür kavrayışı biçimlendirmemize yol açar ve bilginin kazanımı ve iletilmesi için kaçınılmaz olan sabit ve sürekli (kalıcı) nesne tipini elde etmemizi sağlar. Bu bakımdan anlama yetisi, özellikle tözler söz konusu olduğunda, şeyleri adlar altında türlere ayırma işini tamamen keyfi biçimde değil; fakat şeylerin benzerliklerine dayanarak yapar: "İnsanlar belli niteliklerin daima birbirine bağlı ve birlikte varolduklarını gözlemler; burada doğayı kopya eder ve bu şekilde birleştirdikleri idelerden tözlerin bileşik idelerini oluştururlar." (III.VI.28).

Fakat bu defa da, Locke'un gerçek varoluşa yaptığı bu gönderimle, *anlam*'ın zihinden tamamen bağımsız bir gerçeklik dünyasına ait olduğu şeklinde bir nesnelliğe bağlanmadığını da unutmamak gerekir. Tümelî bilmek, dışsal olarak varolan bir doğal türün özünü bilmek değildir. Locke'a göre, fiziksel nesnelere girmemizi sağlayan biricik aracı olan duyum, bize doğadaki şeylerin iç kuruluşunu, '*real* öz'ünü vermez. Nesneyi bilme ve nesne hakkında konuşma, deneyimde bulgulanabilir olan niteliklerin ötesine geçemez. Şüphesiz, deneyim aracılığıyla, doğadaki benzerlik ve ayrımlıkların ayırıcına varırız; fakat bir genel ide ile diğeri arasındaki ayrımı, karar veya uzlaşım ile biz yaparız. Doğadaki benzerlikler temelinde, fakat özgür istememizle belli nitelikleri seçeriz ve onlarla bir öz kurarız.

İşte, genel *sözcüğün* temsil ettiği soyut ide, bu anlamda, türün özüdür. Yani bu öz, "şeylerin *real*, içsel fakat bilinmeyen kuruluşu", *real* öz'ü değil; fakat *nominal* öz'üdür. Nominal öz, gerçek varoluşa ait bir şey değil, zihnin bir 'gösterilen' olarak kurduğu bir ide dir. Nominal öz, kendisi altına konulan tikel şeyin varoluş koşulu doğaldır; fakat yalnızca onun bilinmesinin/tanınmasının koşuludur. Linguistik terimlerle ifade edecek olursak, nominal öz'ün "uzlaşım sal anlam" olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda *tümel/öz*, bir kılavuz olarak deneyimi kullanarak genel *sözcüğün* ne anlama geldiğini *kararlaştırdığımız* şeydir.²⁰

Öte yandan, tümeller, doğa felsefesini ve genel olarak bilimi mümkün kılan kavramlar olmakla, gelip-geçici ve değişken *özler* olamazlar. Deneyimde olup biten her türden değişmeye karşılık, onlar, sabit kılınmış ve değişmez anlamlar olarak kalmak durumundadırlar. Locke'a göre "varedilemez ve bozulamaz"olan *özler*, ebedi ve kalıcı özdeşliklerdir. Ve işte bu anlamda bir nesnelliğe de sahiptirler. Yani tümellerin nesnelliği, gerçek varoluş'un bir türüvü değıldir; fakat yalnızca anlamca sabit kılınmış ve kalıcı olmaktan ibarettir. Locke'un, real şeylerin ve olayların sürekli değışen dünyasına karşılık; soyut idelerin (*özlerin*) değışmezliğı öğretisi, "bu ideler ile onların göstergeleri olan belli sesler arasında kurulmuş olan bağıntıda temellenir ve aynı ad hep aynı imleme sahip olduğı sürece de daima doğru olarak kalır." (III.III.19).

Bilgi uzayımızı kuran şeyin, genel sözcüklerle temsil edilen *özler*, yani gösterenler aracılığıyla birlik verilip sabit kılınmış *gösterilenler/anlamlar* olduğunu gördük. Üstelik bu anlam alanının, büyük ölçüde, uzlaşımsal biçimde yapılandırıldığı da ortaya çıkmış oldu. Locke'un dil düşüncesinin ayırtedici yönü de, dile geleneksel bakış biçimini kökten değıştiren işte bu uzlaşımsallık anlayışdır. Şüphesiz bu anlayış, Locke'un epistemolojik tutumuna bağılı olarak belli sınırlamalara sahiptir. Herşeyden önce, dilin mutlak *autonomi*'si gibi radikal bir sonucu içermez. Nitekim, görmüş olduğumuz gibi, Locke için gösterilen'in daima *aşkın* bir yönü vardır ve bu yön bilgi ve dilin gerçekliğı sorununda belirleyicidir. Locke'a göre, bu uzlaşımsal karakterdeki anlam alanı, kendinde başlayıp kendinde biten ve yalnızca dil kullananların "hayal ve kuruntularından" ibaret içkin bir alan değıldir. Onun bu yöndeki kabulü, dilin *gerçekliğı* ('gerçek varoluş'u) dilde dilegetirdiğıdir. Dil, şüphesiz, bu türden 'gerçek dışı' kullanıma da açıktır, fakat insanların yalnızca kendi hayal-güçleri üzerine konuşan bir dil ile, şeylerin gerçekliğine ulaşması mümkün değıldir. Bu durumda şu soru ortaya çıkar: Dilin gerçeklikle bağıntılanışı nasıl olmaktadır? Bu sorunun karşılığı, *tözlerin* ve basit idelerin adlarının *imleme biçimlerinde* bulunabilir. Ama şimdiden şunu söyleyebiliriz: Nasıl ki, bilginin gerçekliğı, basit idelerin şeylerin gerçek varoluşu ile olan uyuşumu sayılısında temel buluyorsa; dilin gerçekliğı de, basit idelerin adlarının bir *real anlam*'a sahip oldukları varsayımında temel bulacaktır.

Şimdi, sözcükler hem *basit idelerin*, hem *karışık kiplerin* (ahlakî, teolojik, hukukî varlıklar) hem de *tözlerin* adı olabilirler. Bu adlar imleme biçimleri bakımından ya da temsil ettikleri idelerin genetik farklılıklarına bağılı olarak birbirlerinden ayrılırlar. Locke, imleme biçimlerine göre, basit idelerin ve *tözlerin* adlarını bir yana; karışık kiplerin adlarını öbür yana koyar. Bu ayırım, bir bakıma, uzlaşımsal anlam ile real anlamın sınırlarını belirleme girişimi olarak görülebilir. Aynı zamanda dilin gerçekliğı ne ilişkin içermeler de taşır. Buna göre, "karışık kiplerin adları, ideleri tamamen keyfi biçimde (arbitrary) temsil ederler. *Tözlerin* adları bütünüyle böyle değıldir, onlar bir kalıpla(pattern) ilişkilidir; basit idelerin adları ise tamamen şeylerin varoluşundan alınırlar ve hiç bir şekilde keyfi değıldirler." (III.IV.17).

Bazı adların imlemesinin tamamen keyfi, bazılarının ise hiçde böyle olmadığını söylemekle, Locke, dilin anlam boyutunun bütünüyle özne sınırları içinde kalan, yani tek

tek insanların idelerine indirgenebilen türde bir uzlaşım sorunu olmadığını belirtmeyi amaçlar. Burada ayırtedici nokta, bazı adların imlemesinin ide'de/zihinde son bulması-na karşılık; bazılarının imlemesinin ide dolayımı ile ide-ötesine/zihin dışına uzanmasıdır: "Basit idelerin ve tözlerin adları, dolaysız biçimde imledikleri zihindeki soyut idelerle birlikte, aynı zamanda kökensel kalıplarının kendisinden türediği gerçek varoluşu da ima ederler. Oysa karışık kiplerin adları zihindeki ide'de son bulur ve daha fazla bir düşünceye götürmezler." (III.IV.2).

Görülen o ki, Locke, *salt* biçimde uzlaşımsal anlamın yalnızca *karışık kipler* için sözkonusu olduğunu düşünmektedir. Karışık kiplerin özleri (anlam) zihin tarafından keyfi biçimde, herhangi bir dışsal kalıba veya gerçek varoluşa bağlı olmaksızın meydana getirilir. (III.V.3). Bireysel insan zihinleri tarafından işlenip biçimlendirilmiş bileşimlerdir bunlar; ancak tamamen gelişigüzel bir şekilde değil, fakat dilin gereklerine uygun olarak: Karışık kiplerin özleri, şeylerin nesnel doğaları tarafından belirlenmeyip, bildirilme elverişlilik (convenience) ve yararlılık motivlerince etkilenmiş olan bireysel iradeler tarafından biçimlendirilir. Bu durumda, karışık kiplerin özlerinin bütünüyle *dil içinde* yapılandırıldığını söyleyebiliriz. Locke, dilin anlamı yapılandırmasının *doğal* olmayıp; büyük ölçüde keyfi ve toplumsal bağlamla ilintili olduğunu görmüştür. Farklı dillerde birbirine çevrelemeyen sözcükler bulunması olgusundan hareket ederek, her dil topluluğunun kendine özgü değer ve gelenek-görenek çerçevesinde anlam ürettiğini belirtir: "Bir ülkedeki insanlar, gelenekleri ve yaşama tarzları yüzünden, başka ülkedeki insanların özgül ideler içinde toplamadıkları bir çok bileşik ideler yapma ve bunlara adlar verme gereği duymuşlardır." (III.V.8). Locke'un, karışık kiplerin özü ile genel adlar arasındaki sıkı bağlantıyı öne çıkarmakla da, anlamın dil içi belirlenişine işaret ettiğini görüyoruz. Buna göre, karışık kiplerde ide bileşimini bağlayan ve onu bir tür yapan şey *ad* olduğu gibi; karışık kiplerin özünü muhafaza eden ve onlara süreklilik veren de *ad*'dir: karışık kiplerin özü için zorunlu olan "birliğin sürekliliği ve sabitliği, ortak kullanımda kendisine verilen ad'a dayanır." (III.V.10).

Karışık kip adlarının imlemleri, uzlaşımsal anlamın üst sınırını oluştururlar. Bunların idelerini, doğadaki bileşimleri içeren kalıplara göre doğrulama ya da düzeltme imkânı yoktur. Karışık kiplerin özlerinde, *adın anlamı* biricik ölçüt ve *arketiptir*. Tikel şeyler, ancak, insan tarafından yapılmış olan bu *arketip*'e uygun olmaları ölçüsünde, imlemesi *arketip* olan adlarla adlandırılırlar. Bu bakımdan, Locke'un belirtmiş olduğu gibi, karışık kipler için nominal öz-real öz ayrımı yapılamaz. Karışık kiplerde öz, real varoluşa hiç bir gönderme içermeksizin bütünüyle zihin tarafından meydana getirildiği için; onlarda bir real öz ayırtırmak mümkün değildir. Karışık kiplerde real öz, tanımı içersinde eksiksiz biçimde ifade edilmiş olan *nominal öz*'dür. Nominal özlerin bu şekildeki varlığı, tekil örneklerden, tek tek varolanlardan bağımsızdır; aynı ad hep aynı imlemi taşımayı sürdürdüğü sürece, nominal özler doğruluklarını sürdürürler.

Karışık kiplerden önce ad'ın öğrenilmesi de, onların bu özelliklerinden ileri gelir. "Karışık kiplerde ve özellikle bunların en içeriklileri olan ahlâki sözcüklerde, genellikle, önce sesler öğrenilir; sonra da bu seslerin hangi bileşik ideleri temsil ettiklerini öğrenme

işi ya başkalarının açıklamalarından beklenir" ya da insanın dil kullanımına ilişkin "kendi gözlem ve çabalarına bırakılır."(III.IX.9). Burada, dil dışına bir gidip-gelme söz konusu değildir. Bu özellikleri nedeniyle, çoğu zaman bulanık ve belirsiz imlemlere sahip olan karışık kiplerde, bütün tartışma bir sesin anlamı üzerinde döner. Bu tür seslerin imlemlerini sınırlamada, ayırtetmede veya değiştirmede belli bir ölçüt veya bir sınır bulunmadığı için, onlar daima çok anlamlılığa açık dururlar.

Locke'un karışık kipler açıklamasında, "keyfilik" ögesine fazla vurgu yaptığı ve karışık kiplerin (özellikle ahlâk alanına ait olanların) *rational kuruluşu*'nu gözden kaçırdığı ileri sürülmüştür.²¹ Bu eleştiriye karşı şu söylenebilir: Karışık kiplerin *rational kuruluşu*, böyle bir şeyi kabul edecek olursak eğer, ancak dilin mantığı tarafından oluşturulmuş olabilir. Unutmamalı ki, dilin gerisinde akıl değil, uzlaşım vardır. Sonuçta, Locke, sözcüklerin anlamının, özellikle karışık kipler söz konusu olduğunda, onların kullanımını yöneten uzlaşımlara bağlı olduğunu apaçık görmüştür. Şimdi, tözlerin ve basit idelerin adları söz konusu olduğunda acaba durum nedir?

Bu yöndeki ileri sürme şudur: Tözlerin ve basit idelerin adları, imlemleri bakımından, "şeylerin varoluşu" tarafından belirlenir. Tözlerin ve basit idelerin adları, her ne kadar dolaysız olarak yalnızca idelere gönderimde bulunuyorlarsa da; dolaylı olarak şeylere ve niteliklere de gönderimde bulunurlar ve bu adlar, temsil ettikleri ideler hatasız tasarımlar oldukları ölçüde hatasız sayılırlar. Bu demektir ki, töz ve basit ide adlarının imlemleri, zihinde son bulmayıp zihin dışına gidip-gelmekte ve dolayısıyla bir *real anlam* talebiyle ortaya çıkmaktadırlar.

Önce basit idelerin adlarını gözden geçirelim. Çünkü, göreceğimiz gibi, bu zihin dışına "git-gel" in ve "real anlam" ın gerçekleştiği tutamaklar basit idelerdir. Locke'a göre, basit idelerin adları tamamen "şeylerin varoluşu"ndan alınırlar ve hiç bir şekilde keyfi değildirler. Şüphesiz, burada, ad imlemi bakımından gözönünde bulundurulmaktadır. Şimdi, duyu nesneleri tarafından veya zihnin işlemlerinde *edimsel olarak* sunulan basit ideler, zihin ve gerçeklik arasındaki, deyim yerindeyse, en *dolaysız dolaylımlar*'dır. Onlar dolaysızdır, çünkü gerçek varoluşun duyularımızdaki doğrudan etkisi sonucu oluşurlar. Ama onlar aynı zamanda "dolayım"dırlar, çünkü duyusal algı, niteliğin *kendisi* değildir. Bu durumda basit idelerin adlarının imlediği şey, dilin gerçekliğe temas ettiği noktadaki elemanter semantik birimlerdir (duyu algısı). Buradan, basit idelerde, adların temsil ettiği özlerin *nominal* olamayacağı, bu adların imlemlerinin keyfi, isteğe bağlı herhangi bir öge içermediği sonucu çıkar. Nitekim Locke, basit idelerde, zihnin herhangi bir öz meydana getirme gücüne sahip olmadığını söyler. Zihin, burada, özü kendisi üzerinde etkide bulunan şeylerin gerçek varlığı tarafından kendisine sunulduğu şekliyle alır. "Basit idelerin adları, dolaysız biçimde imledikleri çıplak algı'dan başka herhangi bir öze gönderimde bulunmazlar."(III.IX.18). O halde nominal öz-real öz ayrımı, tıpkı karışık kiplerde olduğu gibi, basit idelere de uygulanamaz: ancak bu defa karşıt bir nedenle, yani onlarda bir nominal öz tarafımızdan meydana getirilmezler, fakat bize "verilir"ler.

Bu nedenle, bir basit ideyi imleyen ad, salt sözel düzeyde kalınarak anlaşılamaz.

Eğer böyle olsaydı, basit ide adları tamamen dil-içi olur ve Locke'un ileri sürdüğünün tersine tanımlanabilirlerdi. Basit ideler, tek bir nitelik içerdikleri için, hiç şüphesiz, tanımlanamazlar; çünkü tanım bir nitelikler çokluğunu gerektirir. Basit ideler tanımlanamaz olmalarına karşılık, bir duyusal imgede örneklenebilirler. Bu durumda, bir basit idenin adı, sözkonusu basit ide –ister duyum isterse düşünüm idesi olsun– bilinçte kavranmadan önce anlaşılamaz. Bu tür idelere sahip olmak için de, iç veya dış duyuya başvurmak gerekir. Basit ideler ancak edimsel olarak sunulmakla; somut bir deneyimdeki görünüşlerine dayanılarak edinilebilirler. "Bunlar bu şekilde alımlanmazlarsa; bu idelelerin adlarından herhangi birini açıklamak veya tanımlamak için kullanılacak dünyadaki bütün sözcükler, bu adın temsil ettiği ideyi bizde asla meydana getiremez."(III.IV.11). Bir basit ide adının imlemini biliniz kılmanın yolu, o halde, zihinde bu ideyi meydana getirebilecek konuyu duyulara sunmak ve sözcüğün temsil ettiği ideyi edimsel olarak meydana getirmektedir. İmlemleri bakımından *zihin dışı*'nın belirlenimi altında bulunan basit ide adları, bu özellikleriyle, dildeki uzlaşımsallığın alt sınırını oluştururlar ki, bu da *real* anlam düzeyidir (ya da bu şekilde adlandırılabilir).

Son olarak, *tözlerin adlarına* gelince, bilindiği gibi, bu adların imleme'leri *ikili* yönelme ile karakterize olur. Töz adlarının doğrudan doğruya imledikleri şey, zihnin bireysel tözlere ilişkin olarak kurmuş olduğu genel tasarım'dır, yani soyut ide veya *öz'dür*; ama bu adların dolaylı biçimde imlediği şey ise gerçek varoluş'tur. Tözlerin özleri (ad ve soyut ide eşlemesi olarak *nominal* öz), nihai olarak *bizim kurduğumuz* bir şey olmakla birlikte, kendilerinde bir real varlık varsayımı taşırlar; onlar gerçek varoluş'tan alınmış *arke-tip*'lere geri götürülebilirler, yani bu adların nesne gösteren tanımları (ostensive definition) yapılabilir. Fakat, öte yandan, töz adlarının aynı zamanda sözel tanımları da yapılabilir. İnsanların bir adın anlamına dahil ettikleri nitelikler çokluğunun, yani soyut ide'yi oluşturan tüm niteliklerin eksiksiz bir dökümü yapılmak suretiyle ad belirtik olarak tanımlanabilir.

Töz adlarının imleme'sindeki bu ikili yönelme, *gerçeklik*- üzerine konuşan dilin, semantik bakımdan, uzlaşımsal anlam ile real anlam arasında bir gidip-gelme ile karakterize olduğunu gösterir. Genel olarak hakikatin içerisinde varlık kazandığı, özne ile nesne arasındaki *güç alanı*'nı Locke'un nominal öz ve real öz ayrımı çerçevesinde kavramayı denediğini görüyoruz. Buna göre, hakikat/bilgi/anlam, bireysel olan'dan bağımsız "nominal öz" ile bireysel olan'a ait *bulunemez* "real öz" arasındaki asla kapatılamaz olan mesafede bulunacaktır. Şüphesiz, töz adlarının doğrudan gönderimi, nominal öz'leredir: hakikanda konuşabileceğimiz biricik özler, dil içerisinde yine kendimizin işleyip yaptığı özlerdir, çünkü evreni oluşturan bireysel tözlerin *real* özleri insanın duyularına ve düşünsel bakışına kapalıdır. Gelgelelim, bunun böyle olması, gerçeklik hakkında konuşan dilin, aslında yalnızca kendisi üzerine konuştuğu, yalnızca kendi kendisine gönderen bir dizge olduğu anlamına da gelmez. Locke için, dil-dışı gönderim bir olgudur ve bunun nihai temeli duyuların etkileniminde bulunur. Bu bakımdan Locke, töz adlarının imlediği bileşik idelerin, doğada birlikte varoldukları gözlemlenmiş olan basit idelerden ve yalnızca bunlardan oluşmak durumunda olduğunu belirtir. Töz adlarının imlemlerinin in-

sanların ideleriyle olduğu kadar, şeylerin gerçekliği ile de uyuşmaları gerekir. (III.XI.24). Bunu sağlayan tutamaklar, bireysel tözlerin duyusal algıda *tanınmış* olan "nitelikleri", yani basit idelerdir. Şeylere uygunluğun nihai güvencesi, o halde, *edimsel olarak* edindiğimiz basit idelerdir. Demek ki, töz adları duyularda görünüşe çıkabilen bir basit ideler kümesini, yani nihai olarak duyularımız tarafından *doğrulanabilir olan şeyi* imlemek durumundadır.

Bu durumda şu söylenebilir: Töz adlarının imlemleri, şeylerin duyularda görünüşe çıkmayan iç kuruluşlarını, yani real özlerini vermemekte; fakat buna karşılık, duyarlığın koşulları altında bu iç kuruluşların *izini düşürmektedirler*. İşte ancak bu *izdüşürme* bağlamında, töz adlarının bir real anlam'a sahip olduğu söylenebilir. Biz anlamı *izdüşümler* üzerine kurabiliriz fakat *izi düşürülen şeyler* üzerine kuramayız. Töz adlarının, Locke tarafından, imlemleri bakımından daima yetersiz ve eksikli sayılmalarının nedeni de budur. Töz adlarında meydana gelen karışıklıklar, büyük ölçüde, bilgi eksikliğimizden ve tözlerin real kuruluşlarına nüfuz edemeyişimizden ileri gelir. İnsanın bireysel tözlere ilişkin bütün soyut ideleri, edimsel gerçekliğe tam uygun değildir; ama yine de bizim kurduğumuz bu anlamlar, duyuların koyduğu sınırlar altında mümkün olduğu ölçüde rol alabilirler. "Bireysel şeylerin 'nominal özlere' olan kavramlarımız, ulaşamaz olan 'real özlere' doğru ilerlememize yardım ederler; bu 'real özlere' idealler olarak, bizim intellektual ilerlememizin kaynaklarıdır ve onlarda fiziksel evrenin bilimsel sırları saklı olarak kahr."²² Locke'un 'göstergeler öğretisi'nin amaçladığı şeylerden birisi de, gerçeklik hakkında *konusma*'nın mümkün olduğu ölçüde bilgi verici ve real hale getirilebileceği yolları göstermektir.

Sonuçta, Locke'un dili kavrama biçimi, gösterenler'in daima real anlamları imlediğini ve dil ile gerçeklik arasında bir eşbiçimlilik bulunduğunu iddia eden *mutlak realism* ile anlamı, tamamen bir gösterenler (adlar) sorununa indirgeyen, bilgi-içerimsiz (nescient) *nominalism* arasında bir orta konum'a yerleşmiş görünmektedir. Bu durumda, dilin vrettiği *anlam uzayı*'nin, gerçek varoluş'a ilişkin bir *izdüşümler* bir *olasılıklar* uzayı olarak anlaşıldığını ileri sürebiliriz. Kant'çı terimlerle ifade edersek, dilsel anlam uzayı, *transcendental ideallite*'ye ve *empirik realite*'ye sahip olan bir anlam uzayıdır. Hakikat, iletişimin birliğinde ve bu birliği kuran uzlaşımsallıkla bulunduğu kadar; gerçek varoluş'un izlerini düşüren gösterilenler'dedir de.

Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Bornova/İzmir

Taylan Altuğ

NOTLAR

1. Gibson, James: "*Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*", Cambridge University Press, London 1968, s.21.
2. Gibson: *A.g.e.* s.20.
3. Gibson: *A.g.e.* s.19.
4. O'Connor, D.J.: "*John Locke*", Dover Publications Inc. , New York, 1967, s.61.
5. O'Connor: *A.g.e.* s.38.
6. Locke, John: "*Stillingfleet'le Tartışma*", "*An Essay Concerning Human Understanding*", The Fontana Library, London and Glasgow, 1973, s.448.
7. Woosley, A.D.: "*Introduction*" in "*An Essay Concerning Human Understanding*", The Fontana Library, 1973, s.31.
8. Yolton, John W.: "*Locke and The Compass of Human Understanding*", Cambridge University Press, London 1970, s.220.
9. Woosley: "*Introduction*", *a.g.e.* , s.36.
10. Woosley: "*Introduction*", *a.g.e.* , s.36.
11. Cooper, David E.: "*Philosophy and The Nature of Language*", Longman, London 1979, s.27.
12. Aarsleff, Hans: "*From Locke to Saussure*", University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s.25-26
13. Aaron, Richard I.: "*John Locke*", Oxford Clarendon Press, Oxford 1963, s.210.
14. Hacking, Ian: "*Why Does Language Matter to Philosophy?*", Cambridge University Press, Cambridge, London, New York 1978, s.52.
15. Aktaran: Yolton: "*Locke and The Compass of Human Understanding*", s.209.
- 16n. Yolton: *A.g.e.* , s. 215.
17. O'Connor: "*John Locke*", s.135.
18. Gibson: "*Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*", s.68.
19. Aaron: "*John Locke*", s.200.
20. Aaron: *A.g.e.* , k s.205.
21. Bkz.: Fraser, Alexander Campbell(Ed.), "*An Essay Concerning Human Understanding*", Vol.II, Oxford Clarendon Press, 1894, s.54, dipnot 1.
22. Fraser(Ed.), "*Essay*", Vol.II, s.31, dipnot 2.

YARARLANILAN KAYNAKLAR:

Aaron, Richard I. : *"John Locke"*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1963.

Aarsleff, Hans: *"From Locke to Saussure"*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

Bennett, Jonathan: *"Locke, Berkeley, Hume. Central Themes"*, Oxford Clarendon Press, 1979.

Berkeley, George: *"The Principles of Human Knowledge"*, Ed. Warnock, Collins/Fontana, Glasgow 1981.

Cooper, David EE. : *"Philosophy and The Nature of Language"*, Longman, London 1979.

Gibson, James: *"Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations"*, Cambridge University Press, London, New York 1978.

Locke, John: *"An Essay Concerning Human Understanding"*, Ed. Alexander Campbell Fraser, In Two Volumes, Oxford Clarendon Press, 1894.

Locke, John: *"An Essay Concerning Human Understanding"*

Ed. Woosley, The Fontana Library, London and Glasgow 1973.(Türkçesi: "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme"

çev. : Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.)

O'Connor, D.J. : *"John Locke"*, Dover Publications Inc. New York 1967.

Yolton, John W. : *"Locke and The Compass of Human Understanding"*, Cambridge University Press, London 1970.

BİLİMSEL USSALLIK VE ÖLÇÜTLERİ

Cemal Yıldırım

Giriş

Bilimin ussal olduğu yaygın ve yerleşik bir kanıdır. Bu imajın oluşumunda, bilimin son üçyüz yıl boyunca, teoloji ile metafiziksel sistemlere karşı kazandığı görecel üstünlüğün payı büyüktür, kuşkusuz. Üstelik, bilim adamlarının da geleneksel olarak çalışmalarına ussallığın yetkin örnekleri gözüyle baktıkları söylenebilir. Onlar özellikle araştırma yöntemlerini, her türlü duygusallık ve önyargılardan arınmış, salt ussal bir işlemler dizgesi olarak görmekte, nesnel bilgi ve açıklamaya ancak bu yoldan ulaşılabilceğine inanmaktadırlar. Bu inancın genelde bilim felsefecilerince de paylaşıldığını söyleyebiliriz. Örneğin, Popper, Carnap'ın bilimsel yaklaşım ile ussallığı özdeş tuttuğuna değinerek bu görüşe katıldığını belirtmektedir.¹ Öte yandan, bilimin daha çok pratik alandaki etkileyiyle gözü kamaşan sıradan insanın öyle bir imajı sorgusuz benimsemesi ise yadırganmamalıdır.

Ancak sorulabilir: bilimin yaygın ussallık imajı gerçeği tümüyle yansıtıyor mu? Yoksa bu imaj, bir ölçüde de olsa, bilim adamlarına bir ayrıcalık, ruhsal bir doyum ya da prestij sağladığı için mi sürdürülmektedir?

Sorunun yanıtını vermeğe geçmeden önce, bilimden ne anladığımızı, özellikle bilimsel yöntemin ayrıntı özelliklerini kısaca belirtme gereğini duymaktayız. "Ussallık"tan ne anladığımıza gelince, değişik bağlamlarda az çok farklı anlamlar dile getiren bu terimi, bilimsel etkinliğe ilişkin anlamıyla belirlemeğe çalışacağız.

Bilim"den Ne Anlıyoruz?

"Bilim" in herkesin üzerinde birleştiği bir tanımlı yoktur; ders kitaplarında çoğunluk "düzenli ve güvenilir bilgi" diye tanımlandığını görmekteyiz. Ne var ki, öyle bir belirleme yüzeysel olduğu kadar yetersizdir de. Güvenilir ve düzenli bilgi, bilimsel etkinliğin

kendisi değil, bir üründür. Bir kez bilim kavramını bilgiyle sınırlı tutamayız; bilginin yanı sıra bilimin amaç ve yönteminin de belirtilmesi gerekir. Kaldı ki, "düzenli ve güvenilir bilgi" nitelemesi bilim dışında başka şeylere de uygulanabilir. Örneğin, bir mutfak el kitabı, bir telefon rehberi, ayrıntılı bir harita için de "düzenli ve güvenilir bilgi" diyebiliriz. Nitekim kimi seçkin düşünürlerden aldığımız aşağıdaki tanımlarda belirleyici özellik olarak bilginin değil, bilimin amaç ve yönteminin vurgulandığını görmekteyiz.

T₁ : Bilim olgusal deneyimlerimizi betimleme, yaratma ve anlama yöntemidir.²

Çağımızın tanınmış bir fizikçisine ait olan bu tanımda bilimin amacı, olgusal dünyayı anlama; yöntemi, "deneyim" dediği gözlemsel verileri betimleme, "yaratma" dediği kavramsal açılma olarak nitelenmektedir.

Örnek aldığımız ikinci tanım, bilime daha çok ussal açıdan bir yaklaşımı yansıtmaktadır:

T : Bilim düzensiz ve karmaşık duyu verilerimizi, mantıksal düzenliliğe bağlı düşüncemizle anlaşılır kılma girişimidir.³

Görüldüğü gibi bir bilim adamı tanımında deneylerimizi anlama ve genişletmeyi, bir diğeri mantıksal düşünmenin işlevini ön plana çıkarmaktadır.

Yüzyılımızın ünlü bir filozofundan aldığımız üçüncü tanım ise ilk iki tanımın bir sentezi sayılabilir:

T : Bilim, gözlem ve gözleme dayalı uslamayla önce tikel olguları sonra bu olguları birbirine bağlayan yasal ilişkileri bulma etkinliğidir.⁴

Daha fazla tanım sıralamaya gerek yoktur. Burada yapmak istediğimiz ne örnek olarak verilen tanımları eleştirmek, ne de birinden birini yeğlemektir. Bir tanımın dar çerçevesinde bilimi tüm yönleriyle belirlemeye olanak olmadığı gibi anlamaya da olanak yoktur. Ama seçkin kalemlerin ürünü bu tanımlarda bilim kavramını çözümlemenin ipuçlarını bulabiliriz. Bir kez daha belirtelim: bilim bir tümcede açıklanabilecek basit bir olay değil; gözlem, kavramsal düşünme ve yaratıcı imgelem içeren çok boyutlu bir etkinliktir. Bu etkinliğin yeterince anlaşılması öncelikle dayandığı temel varsayımların, ulaştığı sonuçların, izlediği yöntemin belirlenmesini gerektirir. Ne var ki, ne yönden bakılırsa bakılsın, bilimsel etkinlikte iki ana ögenin (olgu dünyası ile düşünce ürünü kavram ve ilkelere) sürekli etkileşimini bulmaktayız. Aşağıda önce bilimin genel bir çözümlemesini vereceğiz; sonra, gözlem-kuram ilişkisinde geçerli bulduğumuz ussallık ölçütlerini ortaya koyacağız.

Bilim kavramının çözümlenmesinde (buna istersek "ayrıntılı bir tanım" da diyebiliriz,) dört ana nokta belirginlik kazanmaktadır:

- (1) Olgusal dünyayı anlama (dolayısıyla denetim altına alma) çabası diyebileceğimiz bilim amacına, bu dünyaya ilişkin temel inanç, varsayım veya beklentilerimizi olgusal verilerle yoklayarak ulaşılmaya çalışır.

- (2) Temelde, beklentilerimizle olgusal dünya arasında uyum kurmaya yönelik olan bu süreçte üç aşama ayırt edilebilir: a. olguların güvenilir yöntemlerle saptanması; b. saptanan olguların açıklanmasında yürürlükteki hipotez veya kuramın yetersiz kalması halinde açıklama gücü daha yüksek yeni hipotez veya kuramın oluşturulması; c. önerilen hipotez veya kuramın yeni olgusal verilere gidilerek yoklanması.
- (3) Belirtilen sıra içinde bu aşamalar gözlem-deney etkinliğini, yaratıcı imgelem atılımını, ve "mantıksal çıkarım" denilen akıl yürütme gücünü içerir.
- (4) Mantık (ve matematik) salt akıl yürütme ve bir ölçüde de imgelem ile yetinirken, daha karmaşık bir etkinlik olan bilim aşamalarının üçünü de (gözlem, imgelem ve mantıksal çıkarım) içerir.

Verdiğimiz bu çözümleme eleştirilebilir, dahası kimi yönlerden yetersiz görülebilir, kuşkusuz. Ama belirtilen dört noktanın çağımız bilim felsefecileriyle felsefeyle yakından ilgilenen bilim adamları arasında ortak diyebileceğimiz bir anlayışı yansıttığı kolayca yadsınmaz. Bu anlayışta bilime olgu-kuram etkileşiminde bir problem çözme süreci diye bakabiliriz. Günlük yaşam ilişkilerinde olduğu gibi bilimde de yerleşik beklentiye ters düşen bir gözlem ya da deney sonucu çözümü gereken bir problemdir. Bilim adamı karşılaştığı problemi (yani kuram-gözlem bağdaşmazlığını) gidermeye yönelik olgusal olarak yoklanabilir yeni bir hipotez ya da kuramla çözmeye çalışır. İleri sürülen hipotez olgusal yoklamada yanlışlanmazsa korunur, aksi halde ayıklanır; alternatif hipotez arayışına geçilir. Bu bir sınama-yanılma sürecidir; sınamada başarılı görülen hipotez veya kuram araştırmada yeni beklentilere çerçeve oluşturur; beklentiler yanlışlanmadıkça geçerliğini korur. Popper'in kısaca "sınama-yanılma-yanılgıyı ayıklama" diye nitelediği bu sürece "gözlem-kuram etkileşimi" diyoruz; çünkü, etkileşimde sınanan yeni kuramlar yeni gözlemlere, beklenmeyen gözlem sonuçları ise yeni kuramlara yol açar. Bu bağlamda bir noktanın daha vurgulanması gerekir: yaygın inancın tersine, bilimde kesin doğrular yoktur; kesin sanılan pek çok kuram veya ilkenin sonunda hiç de öyle olmadığı, hatta bunlardan bazılarının yeni gözlemlerle yanlışlandığı bilinmektedir.

Şimdi asıl sorunuza dönüyoruz: verdiğimiz çözümlemenin ışığında bilimi ne ölçüde ussal bir etkinlik sayabiliriz? Geleneksel olarak pek çok kimsenin, bu arada kimi bilim felsefecileriyle bilim adamlarının gözünde bilim tümüyle (ya da nerdeyse tümüyle) ussaldır. Öte yandan özellikle son yirmi yıl içinde bilime bir ideoloji, bir çıkar şebekesinin etkinliği gözüyle bakan bilim felsefecilerine bile rastlamaktayız. Biz burada birbirine karşıt birtakım aşırı görüş veya saplantıların tartışmasına girmek yerine, yukarda ana çizgileriyle belirlediğimiz anlayış çerçevesinde bilimi ussallık yönünden değerlendirmeye çalışacağız. Bilindiği gibi değerlendirme, geçerliliği konuya görecel belli ölçütlere başvurmayı gerektiren bir işlemdir. Öyleyse, önce ussallık kavramını, kavramın içerdiği ölçütleri belirleme yoluna gitmeliyiz.

Ussallık Ölçütleri

Yanlış anlamayı önlemek için ilkin ussallık ile usçuluğun değişik kavramlar olduğuna değinmeliyiz. "Usçuluk" daha çok geçmişte etkili olan metafiziksel bir yaklaşım ya da öğretinin adıdır: gerçek bilginin kaynağını deneyimde değil, akılda bulan; doğruya gözlemlerden kalkan indüktif genellemelerle değil, doğruluğu apaçık ilkelerden dedüktif çıkarımla ulaşılabileceği tezini işleyen bir öğreti! "Ussallık" teriminin ise genelde akla yakınlık anlamına geldiği; günlük kullanımlara göre,

- belli bir amaç için en uygun araçları seçme,
- sorunsal bir durumda serinkanlı, esnek ve ölçülü davranma,
- değerlendirme yargılarında duygusal ya da bencil nedenlerle gerçekleri görmezlikten gelmeme ya da çarpıtmama,

türünden anlamlar dile getirdiği söylenebilir. Ancak, bu ve benzeri saptamaların yeterince belirgin olduğu söylenemez. Bilimin yanı sıra benzer diğer uğraşlara (astroloji, parapsikoloji, vb.) da uygulama olanağı veren daha somut ve spesifik ölçütlere gitmek zorundayız. Bilimin ussallık ölçütleri bilimsel etkinliğin içerdiği normlardır. *Tutarlılık, nesnellik, yoklanabilirlik ve gelişebilirlik* diye dört noktada topladığımız ölçütlerin bu normları yansıttığı kanısındayız. Bu ölçütlerle sınırlı tutulduğunda bilimin ussal olduğu yargısı kaçınılmazdır. Dahası, bilim adamları gibi sözde bilimcilerin de bu ölçütlerin geçerliliğini tartışma konusu yapacağını sanmıyoruz. Tutarlılık, türü ne olursa olsun, her düşünce için mantıksal bir zorunluluktur, tartışılmaz. İlkel animizm veya salt mistisizmde bile gelişkiye "evet" denebileceği beklenemez. İkinci ve üçüncü ölçütlere gelince, önyargı, saplantı veya kişisel beğeniden uzak durma anlamında nesnellik ile gözlem-kuram etkileşiminde eleştiri demek olan yoklanabilirlik olgusal dünyayı açıklamaya yönelik, bilim ya da sözde-bilim, tüm çalışmalar için vazgeçilmez ölçütlerdir. Bir çalışma hem olguları anlamaya ve öndemeye yönelik olsun, hem de öznel etkiler altında olgusal yoklanmaya kapalı kalsın, öyle bir tutarsızlık kolayca savunulamaz. Gerçi astrolojide gördüğümüz gibi, sözde-bilimlere ait kimi savların nesnelliğinden, dahası olgusal yoklanabilirliğinden bile söz edilebileceği ileri sürülebilir. Ne var ki, bu bir görünümdür; pratiğe baktığımızda bilim dışı alanlarda gerçek anlamda bir tek yoklama örneğine rastlamamaktayız. Savlara doğrulayıcı kanıt getirme, onları ayıklamayı göze alan yoklama değildir. Son ölçütümüz gelişebilirlik, ussallığın onsuz olmaz koşulu sayılmasa da, çalışmanın sonunda, çarpıcı örneğini teolojide gördüğümüz, bağnaz ve kısır bir öğretiye dönüşmesini önlemeye yöneliktir. Uzun geçmişine karşın astrolojinin de gerçek bir gelişme sergilediği söylenemez. Astrologların günümüzde ortaya koydukları göz kamaştırıcı istatistiksel verilerin aslında aldatıcı olmanın ötesinde bir değeri yoktur; ellerinde bu verileri ne açıklayan, ne de bu verilerle yoklanabilen kuram veya hipotezler vardır. Oysa kimi derece farklarıyla bilimin tüm dallarında önerdiğimiz ussallık ölçütlerinin karşılandığı rahatlıkla söylenebilir. Ama bu bilimcilerin bizi inandırmaya çalıştıkları gibi bilimin katıksız ussal olduğu demek değildir.

Bu yargıya bizi götüren nedenlerden önemli gördüğümüz üç tanesine değinmekle

yetineceğiz. Bunlardan biri, bilimin özellikle buluş bağlamında kuralları belli bir yöntemle bağlı olmamasına ilişkindir. Önerilen bir hipotez veya kuramın doğruluk denetiminin nasıl yapılacağı bellidir: olgusal yoklama dediğimiz bu işlem, daha önce de belirttiğimiz gibi, dedüktif çıkarıma dayanır; nerdeyse tümüyle ussalıdır. Ama bu ikinci aşamada girilen bir işlemdir. Hipotez veya kuramın oluşturulduğu ilk aşamada ise belli bir mantıksal yöntemden ya da kurallardan kolayca söz edilemez. Einstein'ın aşağıya aldığımız belirlemesi bu noktayı vurgulamaktadır:

Bilim adamı önce problemine çözüm getiren ilkeleri bulmalı, sonra bu ilkelere olgusal olarak yoklanabilir sonuçlar çıkarmalıdır. Bu iki etkinlikten ikincisi için okul öğrenimi ona gereken kafa donatımını vermiştir; öyle ki, birinci evre aşılmışsa (yani açıklayıcı ilke bulunmuşsa), yeterli uğraş ve zekâ gücünün onu aradığı başarıya ulaştıracağı söylenebilir. Ne var ki, birinci evredeki etkinlik değişik nitelikte bir sorundur. Kuram oluşturmada bizi başarılı kılacak ne bilinen bir yöntem vardır, ne de öğrenimle kazanılacak bir kafa donatımından söz edilebilir.⁶

Einstein'ın görüşünü paylaşan Reichenbach, Popper vb. bilim felsefecilerine göre bilimsel buluş, sanatta yaratma gibi, kişinin sezgi, yaratıcı imgelem türünden öznel yetilerine dayanan, hatta kimi kez şans, rastlantı ve düşsel öğeleri de içeren bir olaydır.⁷

Değineceğimiz ikinci neden, bilimsel etkinliğin hemen her aşamasında değer yargıları içerdiği olaydır. Gerçi bilimde ulaşılan sonuçların (bilgi dediğimiz yeterince doğrulanmış önermelerin) nesnellığı tartışmaya yer vermeyecek kadar açıktır. Ama bilimin amaç ve yöntemine baktığımızda, nesnellik o denli kesin değildir. Birkez, kişiyi bilimsel araştırmaya yönelten şey, en başta, kişinin bilgiye, evreni anlamaya verdiği değer; araştırma uğraşında bulunduğu "ruhsal" doyumdur. Öyle olmasaydı, egemen öğretiyeye karşın Galileo, Kepler ve Darwin'in sıkıntıları göze alarak yaşamlarını bilime adanmaları düşünülebilir miydi? Aynı şekilde, tüm nesnel görünümüne karşın bilimsel yöntemin de (problem seçiminden hipotez veya kuram tercihin, gözlemsel kanıtların yeterliliğinden, getirilen çözüm ve açıklamaların doyuruculuğuna dek araştırma sürecinin her aşamasında) değer yargıları içerdiği söylenebilir.⁸

Üçüncü neden, bilimsel gelişmenin her dönemde sosyal, kültürel veya ideolojik türden kimi baskı veya koşullanmaların etkisinde olduğu gerçeğidir. Daha çok bilim dışı egemen çevrelerin tutumundan kaynaklanan bu etkilere bilim tarihinde pek çok örnek gösterilebilir. Biz burada iyi bilinen bir örneğe, astronomide güneş-merkezli sisteme karşı yaklaşık yüzyıl sürdürülen direnmeye değinmekle yetineceğiz. Copernicus kuramını, yerleşik yer-merkezli sistemin çeşitli yönlerden yetersizliğinin bilinciyle oluşturmuştu. Zamanla son derece karmaşık bir yapıya dönüşen yerleşik düzen kimi tutarsızlıklar içindedeydi; durumu kurtarmaya yönelik eğreti varsayım veya hipotezlerle yüklüydü. Copernicus'un matematiksel olarak daha basit ve tutarlı, gereksiz varsayımlar içermeyen sisteminin, salt ussal açıdan düşünüldüğünde, hemen yeğlenmesi gerekirdi. Üstelik yeni kuram, açıklama ve öndeyi gücü yönünden de, eski kuramı aşan bir kapasiteye sahipti; ol-

gusal yoklanmaya daha açık ve elverişliydi. Peki, tüm olumlu özelliklerine karşın, yeni kuramın benimsenmesi niçin uzun süren bir mücadele konusu oldu? Astronomların Galileo ile Kepler'e gelinceye dek sürdürdüğü olumsuz tavrın, dahası aktif direnmenin, "bilimsel" diyebileceğimiz bir nedeni var mıydı?

Bilimsel değil ama anlaşılır birkaç neden gösterilebilir, kuşkusuz. Bunlardan en önemlisi Copernicus kuramının çağın egemen dünya anlayışına ters düşmesiydi. Bu anlayış, bilindiği gibi, Aristoteles kozmolojisini içeren Ortaçağ skolastisizmine dayanıyordu. Ptoleми astronomisi skolastik felsefeyle uyum içine girmişti; öyle ki, astronomide değişik bir arayış kolayca bağışlanır bir "günah" olamazdı. İkinci neden, Ptoleми sistemi yaklaşık 1500 yıllık bir geçmişe dayanıyordu. Geleneksel bir koşullanmayı kırmak kolay değildi. Kaldı ki, yer-merkezli sistemin sağduyuya daha yakın olduğu yadsınamaz. Nitekim, skolastik düşüncenin baş düşmanı Francis Bacon bile yalnızca bu nedenle Copernicus kuramına karşı çıkmaktan kendini alıkoyamamıştı. Ona göre, günlük deneyimlerimize, dolayısıyla sağduyumuza ters düşen bir bilimden söz edilemezdi. Tüm deneyim ve gözlemlerimiz güneşin dünyamız çevresinde döndüğünü, gökşel nesnelerin dünyadan çok farklı davranış özellikleri içinde olduğunu göstermekteydi. Oysa Copernicus, dünyanın güneş çevresinde dönen sıradan bir gezegen olduğu savındaydı.⁹

Copernicus kuramına gösterilen koşullanmaya bağımlı tepkinin geçmişte kalan bir olay olduğu sanılmasın; benzer tepkilere çağımızda da örnekler verilebilir. 18. yüzyıl Newton mekaniğinin sağduyuyla uyum içine girdiği dönemdir. Ancak bilim ile sağduyu arasında kurulan uyum yüzyılımızın başında iki yeni kuramın (relativite ile kuantum teorilerinin) ortaya çıkmasıyla yeniden bozulur. Relativite kuramının özellikle başlangıç döneminde "saçma", "uydurma" diye karalandığını biliyoruz. Almanya'da Lenard, Fransa'da Bouasse, İrlanda'da O'Rahilly, Rusya'da Timiyassef gibi bilim adamları Einstein'ı şarlatanlıkla suçlayanların başında yer alıyordu. Bu, hiç değilse görünümde, bilimsel kaygılardan kaynaklanan bir tepkiydi. Bir de düpedüz ideolojik tepki vardı: Nazi Almanyası'nda "Yahudi fiziği", Sovyet Rusya'da "burjuva idealizmi" diye yürütülen kampanya. Aslında bilimsel bir kuramın akla ya da sağduyuya aykırı düştüğü savıyla reddedilmesinin gerisinde de çoğu kez dinsel, moral ya da ideolojik bağnazlığın gizlendiği söylenebilir. Ama gene bilim çevrelerine özgü, özellikle kuramsal düzeyde devrimsel atılımlara karşı yürürlükteki paradigma koşullanması altında bir bağnazlığın varlığı kolayca yadsınamaz. Max Planck'ın, öyle bir atılımın benimsenmesini, yaşlı kuşağın yerini genç kuşağa bırakmasıyla olası görmesi yerinde bir gözlemdir.¹⁰ Başta Einstein kimi seçkin bilim adamlarının kuantum mekaniğini bir türlü içlerine sindiremeyişlerini nasıl açıklayabiliriz? Bu olumsuz tutumu yalnızca kuantum mekaniğinin yetersizliğine bağlamak doğru olur mu? Einstein'ın tutumunda, "bilimsel" diyebileceğimiz nedenlerden çok kendine özgü eğilim ve doğa anlayışının ağır bastığı söylenemez mi? Nitekim benzer bir davranış ters yönde de kendini göstermiştir. Kimi teolog ve eğitimcilerin yanı sıra A. Eddigton, J. Jeans vb. bilim adamlarının kuantum mekaniğine, klasik mekaniğin belirlenimciliğini kırdığı, dolayısıyla özgür istenç öğretisini "doğruladığı" gerekçesiyle sarıldığı bilinmektedir.¹¹

Sonuç

Görülüyor ki, bilimin sosyal, kültürel ve ideolojik beklentilerinin dışında salt ussal bir etkinlik olduğu inancı büyük ölçüde bir yanılgıdan, olgularla sınırlı mantıksal düşünme olarak algılanma yanılgısından, kaynaklanmaktadır. Oysa matematiksel çıkarım gerektiren işlemlerin dışında bilim hemen hiçbir aşamasında salt ussal değildir, olamaz. Olamaz, çünkü bilimsel araştırma programlanmış algoritmik bir işlemler dizgesi değil; değişik etkilere açık, çok yönlü ruhsal ve kültürel yaşamıyla insana özgü, irrasyonel saplantı veya eğilimleri de içeren, karmaşık bir etkinliktir. Kuralları belli, hareket olanakları sınırlı satranç oyununun bile salt ussal olduğu söylenemez.

"Ussallık" üstelik görecel bir nitelemedir. Bilimi kendi başına ele alıp "tümüyle ussaldır", ya da "ussal değildir", demek yerine bilimsellik özentsisi içinde olan diğer etkinliklerle karşılaştırarak değerlendirmek daha doğru olur, herhalde. Gene örnek olarak astrolojiyi alalım. Temelde bir tür falcılık olan bu pratiğin hiç değilse bazı yönlerden ussal bir görünüm verdiği kolayca yadsınamaz. Kaldı ki, daha ilkel bir pratik olan büyücülükle karşılaştırıldığında astrolojinin ussallık görünümü daha inandırıcı bir nitelik kazanabilir. Oysa bilimle karşılaştırıldığında astrolojinin, görünümünde olmasa bile özünde ussallıktan ne denli uzak düştüğünü göstermek zor değildir. Ne var ki, bilimin ussallığının da uygulanan ölçütlere görecel olduğu unutulmamalıdır.¹²

Notlar:

1. K. Popper, *Unended Quest*, s.88-89.
2. R.B. Lindsay, *The Role of Science in Civilization*, s.7.
3. A. Einstein, "The Fundements of Theoretical Physics", *Science* 91, 1940.
4. B. Russell, *Religion and Science*, s.8.
5. Bkz. P. Feyerabend, "How to Defend Society Against Science", *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, (Ed., E.D. Klemke, R. Hollinger, ve A.D. Kline)
6. A. Einstein, *Essays in Science*, s.7.
7. H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, s.382; K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s.31-32.
8. Bkz. C. Yıldırım, "Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları", *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, 1992.
9. P.G. Frank, The variety of Reasons for the Acceptance of Scientific Theories", *The Validation of Scientific Theories*.
10. Planck, M. *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, s.22.
11. L.S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, s.218.
12. Ussallığa ilişkin ayrıntılı açıklama için bkz. Ahmet İnam, "Ussallık Üstüne Bir Araştırma", *İnsan Bilimleri Dergisi*, 1984/2, O.D.T.Ü.

NIETZSCHE ÜZERİNE*

Doğan Özlem

Goethe bir söyleşisinde şöyle demişti: "Filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmamış olan hiçbir şey sunamazlar. "Bu sözlerin tüm filozoflar için geçerli olup olmadığı tartışılabilir; ama bize, filozofların yaşamları ile felsefeleri arasında bir ilişki kurmamız gerektiğini hatırlatır. Özellikle Nietzsche söz konusu olduğunda, Goethe'nin sözleri tam bir geçerlik kazanır. Öyle ki ben, bir yandan hastalıklarıyla sürekli boğuşan, acılar, ıstıraplar çeken, öbür yandan karmaşık ve kuvvetli içgüdülerinin çatışkılarını aynı hastalıklı bünyede sürekli hisseden, bir diğer yandan da bu acı, ıstırap ve çatışkılarının yarattığı karmaşa, gerilim ve gerginliği sürekli *yaşayan* bir canlı varlık olarak Nietzsche'yi düşünmeden, filozof Nietzsche'ye geçilemeyeceği kanısındayım. O, gücü, güçsüzlüğü, gerilimi, gerginliği, kaosu, durmak nedir bilmeyen bio-psişik dalgalanmayı, belki de, bize eserler bırakmış olan, kendilerini eserlerinden tanıdığımız yaratıcı insanların hiçbirinin duymadığı, yaşamadığı bir yoğunlukla duymuş ve yaşamıştır. Onun felsefesinin kaynağının, çıkış noktasının ve modelinin kendi bedensel/fizyolojik/psişik deneyimleri olduğunu söylemek bir abartma olmaz. Kendi bedeninde ve psişik yaşamında kaosu, sürekli değişimi ve çatışmayı yaşamış olan Nietzsche'nin, akılsal yoldan kavranılabilir olan bir düzenli dünya, bir kosmos fikrini benimsemesi beklenemezdi. Karmaşayı yaşayan Nietzsche'nin dünyayı akılsal yoldan kavrama girişimlerini birer basitleştirme sayması, felsefi sistemler kurmayı yaşamının zenginliğini yoksullaştırma, onu dar elbiseler içine tıkıştırma olarak görmesi kaçınılmazdı. Onun felsefesi rasyonel bir konstrüksiyon değil, ancak kendi yaşantılarından hareketle geliştirdiği bir dünya betimlemesi olabilirdi. Nietzsche'nin felsefesi, herşeyden önce, Nietzsche'nin yaşantılarına dayanmış olması anlamında bir *yaşama felsefesidir*; yani yaşayarak gerçekleştirilmiş, bedensel/ fizyolojik/ psişik deneyimlerden hareketle ortaya konulmuş, düşüncelerin yaşantılardan çekip çıkarılmış olduğu bir felsefedir. Ne var ki, bu görünümüyle Nietzsche'nin felsefesine öz-

*Türkiye Felsefe Kurumu'nun 27 Aralık 1990 tarihinde Ankara'da düzenlemiş olduğu "90. Ölüm Yıldönümünde Nietzsche" konulu paneli bildiri olarak sunulmuştur.

nelci (sübjektivist) bir felsefe olarak bakmak da yanıltıcı olabilir. Çünkü Nietzsche, kaynağını kendi yaşantılarında bulan felsefesini, bize aynı zamanda doğa, toplum ve insan üzerine geliştirilmiş bir nesnelci (objektivist) söylem içinde de sunar. Ama bu bir tutarsızlık değildir. Çünkü Nietzsche için klasik özne-nesne ayrımı, filozoflarca felsefeye sokulmuş bir yapıttan (fiksiyon) başka bir şey değildir. O, özne-nesne ayrımını baştan yadsıyarak, felsefesini öznelci veya nesnelci olarak yorumlamamıza izin vermek istemez.

Yaşama, Oluş, Yaratma, Güç İstenci

O halde *yaşama* nedir? Nietzsche *yaşama* terimini kullandığı her durumda, bir karışmadan ibaret saydığı, bitimsiz, değişken, sürekli etki halinde olan bir şey olarak *oluş*'u kasteder. Nietzsche, oluş (Werden) kavramını, çoğu yerde Sokrates öncesi filozofların *physis*'den anladıkları şeyi belirtmekte kullanır. Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten sonraki felsefenin temel eğilimi, oluşun ardında kalıcı, değişmeyen bir *varlık* dünyası, bir *töz* aramak olmuştur ki, bu tamamen bir düşünsel yanılsamanın sonucudur. Sokrates sonrası felsefe, akıl ve düşünme yoluyla, oluşun ardındaki bu varlık veya tözün tam ve upuygun (adequat) bilgisi anlamında "hakikat" e ulaşılacağını sanmıştır. Nietzsche için "varlık", "töz", "hakikat" kavramları birer uydurmadır. Sokrates sonrası felsefe, bedeninin bir fizyolojik fonksiyonu olarak akıl ve düşünmeyi, onların birer fonksiyon olduğunu unutarak özerkleştirmiştir. Özne-nesne ayrımının temelinde de aklın ve düşünmenin bu şekilde özerkleştirilmesi yatar. Akıl ve düşünmeye bir kez böyle sahte bir özerklik bahşedildikten sonra, aynı akıl ve düşünme, kendisinden ürettiği "varlık", "nesne", "nedensellik", "erek", "amaç", "tanrı", v.d. kavramlara kendini tutsak ettiğinin farkına bile varamamıştır. Nietzsche'nin Sokrates'ten sonraki hemen tüm felsefe geleneği karşısındaki olumsuz tavrı da burada açıklık kazanır. Nietzsche'ye göre felsefe, Sokrates'le birlikte, akla ve düşünmeye bahşedilen bu sahte özerklik sayesinde ve büyük ölçüde idealist bir çizgide olmak üzere, bir ontolojiler, metafizikler, teolojiler, epistemolojiler, etikler bolluğuna gömülmüştür. Oysa, esas ve biricik olan, sadece ve sadece *oluştur*. Akıl ve düşünme, fizyolojik birer fonksiyon olarak kavrayıcı ve bilişsel (cognitiv) bir nitelik taşımazlar; onlar ancak *oluşu* adlandırma aracı olabilirler. Düşünmenin yapabileceği tek şey, *oluşu*, bir fizyolojik/ psikolojik süreç olarak görmek ve onaylamaktır, onun *yaşamadan* ibaret olduğunu tasdik etmektir.

Nietzsche'nin felsefesine, işte bu anlamda, yani *oluşa* işaret etme, onu onaylama anlamında bir *oluş felsefesi* ve aynı anlama gelmek üzere bir *yaşama felsefesi* denilebilir. Nietzsche'nin *oluş* ve *yaşama* kavramlarının anlaşılması için, Sokrates öncesi felsefenin iki kavramına başvurmak uygun olur: *Hyle* ve *apeiron*. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, *ilk maddeyi* (hyle) canlı sayıyorlardı (hylozoizm). Ayrıca Anaksimandros ilk maddenin belirsiz (apeiron) olduğunu söylemişti. Bu filozoflara göre, dünya, bu ilk maddenin bir açılımı olarak, canlı bir dünyaydı. *Oluş* dediğimiz şey de, ilk maddenin bu açılımından başka birşey değildi. Onlar bu ilk maddeyi açılıma zorlayan şey üzerinde de düşünmüşlerdi. Nietzsche de *oluşu* canlı ilk maddenin bir açılımı olarak gösterir. İlk maddeyi açılıma sokan, getiren ise *yaratma* ve *güç istencidir*. Bizim *yaşama* ve *oluş* dediğimiz

şey, canlı dünyayı yapan, ona sürekli bir hareket ve değişme olarak görünümünü veren bu *yaratma* ve *güç istencidir*. Bu anlamda *yaşama* ve *oluş*, aynı zamanda bir varolma ve hâkim olma içgüdüğü olarak güç istencinin bir görünümü veya kendisidir. Öyle ki, Nietzsche'de "yaşama", "yaratma", "oluş", "güç istenci" terimleri büyük ölçüde eşanlamlı terimler olurlar. Onlar bir ve aynı şeyin değişik ifadeleridir ve zaten Nietzsche de, çoğu yerde bu terimleri birbiri yerine kullanır. Örneğin "oluş, sürekli bir yaratmadır", "nerede yaşama gördüysem, orada güç istencini buldum" gibi. *Oluşa* yol açan veya kendini *oluş* halinde gösteren içgüdü olarak güç istenci, zaten yaşamının kendisidir. Ancak yaşamayı, büyük ölçüde eşanlamlıları olan yaratma, oluş, güç istenci terimlerine göre tanımlamanın açıklayıcı, bilgi verici olmaktan çok totolojik kalacağı açıktır. Ama burada *yaşama* teriminin geçtiği her durumda diğerlerinin anımsanması gerektiğini görebiliriz. O halde *yaşama* hakkında totolojik olmayan bir niteleme nasıl yapılabilir? *Yaşama* Nietzsche'de, nedensiz, ereksiz, sonuçsuz bir akıştır; bir organik/ fizyolojik süreçtir; bir gerilimdir, azalan ve çoğalan kuvvetlerin birbirleri içine geçmiş bir hareketidir. Kuvvetlerin, güçlerin her an yenilenen bir doğuş ve batış sürecidir; bir güçler karmaşası ve güçler savaşıdır; bir yeniden-yapılanma ve dekadanztır ve tüm bunların birlikteliğidir. Ve tam da bu anlamda, yaşama bir *sürekli tekrardır*, karşıtların oyunudur; Nietzsche'nin sık sık kullandığı bir ifadeyle, "kendini yaratan ve yok eden Dionysian bir dünyadır". Yaratıcı ve yıkıcı güçlerin sentezi olan bu dünya, *trajik* bir dünyadır. Dolayısıyla oluşun, yaşamının her bir evresi, yeni bir yaratma ve yeni bir *perspektif* demektir. Yaşama sürekli bir yükseliş-alçalış, yaratma-yıkma, kendini-aşma-dekadanz sürecidir.

Kültür Eleştirisi

Nietzsche esas itibarıyla bir kültür filozofudur. Onun yaşama (oluş) felsefesi, bir insan ve kültür felsefesini ve kültür eleştirisini de birlikte getirir ve zaten onun felsefedeki ana ilgisi insan ve kültür üzerinedir.

Hemen çıkarsanabileceği gibi, Nietzsche'de kültür, oluşun bir uzantısıdır. O halde kültürde de aynı yaratıcı ve yıkıcı güçleri, aynı yükseliş ve dekadanz sürecini görmek gerekir. Nietzsche'nin, içinden çıkmış olduğu Batı kültürünü de bu açıdan ele alacağı açıktır. Örneğin Nietzsche'ye göre Batı felsefesi, Platon'la birlikte bir dekadanz felsefesi olarak gelişmiştir. Nietzsche'ye göre Sokrates sonrası felsefe, felsefenin bir *theoria*'ya, yani dünyaya rasyonel yoldan geliştirilmiş modeller ve sistemler açısından bakma, dünyayı rasyonel *gözlüklerle* seyretme etkinliğine dönüşmüştür. Böylece felsefe, sahte bir öznesne ayırımı temelinde bir ontolojiler, metafizikler, epistemolojiler, etikler alanı olup çıkmıştır. Özellikle Platonizm, rasyonalist/idealist/mistik yönleriyle, Batı felsefesinin kaderini büyük ölçüde belirlemiştir. Oysa Platonizm, Nietzsche'nin gözünde, yaşamadan kaçan, hatta yaşama düşmanı bir felsefedir. Batının dini olarak Hristiyanlık da bu Platonizmden nasibini almıştır. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, tarihsel kökleri bakımından her ne kadar pek çok yönden Yahudiliğe dayansa da, teorik yapısı bakımından Platonizmin dinsel görünümlü bir uzantısından başka bir şey olmamıştır. Oysa Sokrates sonrası hemen tüm Batı felsefesi ve bir tür Platonizm olarak Hristiyanlık, yaşamın ken-

disinde bulunmayan, olsa olsa aklın ve düşünmenin birer ürünü olarak uydurulan şeyler olarak düzen, şekil ve ölçüyü, yaşamada boşuna arayıp duran bir tür akıl softacılığı olmuştur. Aynı durumla etikte de karşılaştığımızı söyleyen Nietzsche'ye göre, dünyaya etik değerlerle yönelmek, değerlerden bağımsız olan dünyanın kendisini, yani oluşu ve yaşamayı, düşüncemizde çarpıtmaktan başka bir şey olmamıştır. Platonizm, Hristiyanlık ve bunlarla şu veya bu yönden bağıntılı olan tüm etikler, yaşamının değerden bağımsız bir fizyolojik süreç olduğunu gözardı etmişlerdir. Oysa dünya "iyinin ve kötünün ötesinde", dinamiğini yaratmada ve güç istencinde bulan bir süreç, bir ırmaktır; onun bir nedeni ve ereği yoktur. Oluşun, physis'in bir uzantısı olarak kültür alanında, Platonizmin ve Hristiyanlığın anladığı anlamda "iyi", "kötü", "erdem" gibi şeyler yoktur. İşte Nietzsche, Sokrates sonrası felsefeye ve Hristiyanlığa dayalı yönüyle Batı kültürünü, bir dekadanz kültürü olarak görür. Yaşamayı teorik bir etkinlik kavramak veya kavradığını sanmak ve etik planda bu yaşamaya bir düzen, şekil ve ölçü kazandırmayı denemek, yaşamının şekilsiz doluluğunu, doludizginliğini dapdaracak kalıplara tıkıştırılmayı denemekten başka bir şey değildir. Yaşama böyle sıkıştırmalara, sınırlamalara gelmez; bir yerden bir patlama ile bu yapay kalıpları parçalar ve kendi şekilsiz ve doludizgin akışına devam eder.

Görüldüğü gibi Nietzsche'nin Batı kültürünün hemen tüm alanlarına yönelik amansız eleştirileri, onun bu kültürü, özellikle de Hristiyan yönüyle, kendi yaşama felsefesi açısından bir dekadanz içinde görmesine dayanmaktadır. Batı felsefesi, oluşun ardından hep bir değişmeyen varlık, bir ontik dünya aramış, ebedi ve kalıcı olanın bilgisi olarak hep bir "hakikat" idesinin peşinden sürüklenmiş, bir uydurmadan ibaret olan "ruh"u bedenine karşısına koymuştur. Ontoloji ve metafizik, yetkin ve yaratıcı ilk neden tasarımıyla teolojileri beslemişlerdir. Bunun dinsel alandaki yansıması olarak, kendisini eksik ve kusura gören insan, yetkin bir tanrı karşısında suçluluk ve günah duygusuna kapılmış; bu insan içgüdülerini, arzularını, kısacası bedenini hakir görmeye başlamıştır. Bu insan, uyduruk idealler adına kendi içgüdülerini baskı altına almış, kendine yabancılaşmıştır. Idealist felsefe, Hristiyan dini ve Hristiyan ahlakı, bir arada, Batı kültüründe dekadanza yol açmışlardır.

Bu amansız insan ve kültür eleştirisinden sonra Nietzsche, aynı zamanda bu dekadanztan bir kurtuluş programı olarak da görülebilecek olan görüşlerini sergiler. Dekadanztan kurtuluşun ilk adımı nihilizmdir. Felsefi planda nihilizm, anlaşılacağı üzere, her türlü ontolojiyi, metafiziği, hatta epistemolojiyi yadsımaktır. Ebedi hakikatin yadsınması, elbette ki etik alanda da mevcut değerlerin yadsınmasını getirir. Bu anlamda nihilizm, aynı zamanda yaşamının katılaştırılmasına da bir protestodur. Nihilizm dekadant kültürden, özellikle din ve ahlaktan bağımsızlaşmanın ilk adımıdır. Birey açısından ise, insanın din ve ahlak tarafından bastırılmış olan içgüdülerine, arzularına yeniden açılım sağlamak, "vücudun sesi"ne kulak vermektir. Ama ne var ki Nietzsche'ye göre bunu her insan başaramaz. Kitleler, bir sürü içgüdü ile hep bir yaygın ahlak içinde yaşarlar. Ahlak ve din kitlelerin sığınağıdır. Dolayısıyla yaşamının katılaştırılmasına karşı nihilist bir protestoyu gerçekleştirecek olan insan, sorgulayan, kendindeki güç istencini

harekete geçirebilen, bu konuda çile çekmeyi göze alabilen insandır. Bunu başarabilecek olan insan sayısı pek azdır. "Özgür karakterler" e her yerde rastlanmaz. Böyle bir insan "Dionysian insan"dır, "iyinin ve kötünün ötesine" geçmeyi başarmış insandır. O artık kendini aşmıştır, "yeni değerler", "yeni anlamlar" yaratabilecek duruma gelmiştir. O artık bir gelecek ideale sahip ve bu ideale uygun olarak yasalar koyabilen insandır. O artık insan olarak kendini aşmıştır, *üst-insan* olmuştur.

Bir Kaç Değerlendirme Notu

Nietzsche'nin felsefesi bir oluş felsefesi olarak, oluşu, yaşamayı, bir *sonsuz olanaklar* alanı olarak görür. Yaşamayı, oluşu kuşatacak hiçbir tümel açıklama modeli yoktur. Her sistem, her "izm", yaşama karşısında kısır, yetersiz, donuk, güdük bir açıklama denemesi olmaktan öteye geçemez. Nietzsche tam bir sistem ve "izm" düşmanıdır. Bu onu, her türlü sistemci felsefe, din ve ahlâk karşısında tam bir *septik* kılar. Ama bu yıkıcı bir septsizizm değildir; tersine insanın kendini bulması ve kendini gerçekleştirmesi adına benimsenen olumlu, yapıcı bir septsizizmdir. Nietzsche'den örnek alınması gereken en önemli yön, bence, onun bu olumlu septsizizmidir.

Nietzsche özne-nesne ayırımını yadsımasına bağlı olarak, nesnel bilgi olanağını da yadsır. Bilgi, ona göre istemeden, arzudan, tutkudan ve içgüdüden bağımsız olamaz; algılarımız içgüdülerimizin izlediği amaca bağımlıdır. Dolayısıyla bilgimiz, her zaman perspektifli bir bilgidir. Onun sözleriyle, "pek çok göz vardır, Sfenks'in bile gözleri var. Dolayısıyla pek çok doğruluk (hakikat) vardır ve dolayısıyla hiçbir doğruluk (hakikat) yoktur". "Izm" düşmanı Nietzsche'de, paradoksal olarak bir *perspektivizmin* bulunduğu söylenebilir. Ancak Nietzsche paradokslara düşmekten korkan bir filozof da değildir. Çünkü paradoks, onun için zaten yaşamının kendinde bulduğumuz bir şeydir. Nietzsche'nin perspektivizminin bana göre oldukça öğretici bir yanı vardır: Amaçları hakikate, evrensel olana ulaşmak olsa da, her felsefe, her din, her ahlâk öğretisi, perspektiflidir; dolayısıyla hiçbir felsefe, hiçbir din, hiçbir ahlâk öğretisi, hakikate ve evrensel olana sahip değildir. Perspektivizmin kaçınılmaz sonucu ise *göreciliktir*. Yaşamının kendisi, her atılımında yeni bir değer, yeni bir anlam yaratır. Yani perspektiviteyi ve göreliliği yaratan yine bizzat yaşamadır. İşte Nietzsche'de öğretici olan yön burada kendisini gösterir. "Hakikat" ve "evrensellik" idolleri, aslında insanın kendini tanımasının, sorgulamasının ve kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellerdir. Tek ve genelgeçer bir hakikat olmadığı gibi, tek ve genelgeçer bir yaşama biçimi de yoktur. İnsanların ve toplumların değişik yaşama biçimlerini kıyaslayıp değerlendirebileceğimiz değişmez ölçütler de yoktur. İnsanlar ve toplumlar, sayısız ve sınırsız yaşama biçimlerini kendi perspektifleri altında yaratma olanağına sahiptirler.

Benim Nietzsche'de "öğretici" olarak nitelediğim septsizizm ve perspektivizm, felsefeyi hakikat yolunda rasyonel/kavramsal bir açıklama girişimi sayan bir görüş açısından hiç de "öğretici" bulunmayabilir. Ama bana göre, bu görüşte olanlar için bile Nietzsche'den alınması gereken bir ders vardır. Ölümünün 90. yılında Nietzsche bize sanki şöyle seslenmektedir:

Ben kendimi gözledim, kendimi deneme tahtası yaptım. Kendimi gözleyerek insan, yaşama, kültür, ahlâk üzerine düşünceler ürettim. Bu düşünceleri benimzersiniz, benimsemezsiniz; bu sizin bileceğiniz bir şey. Ama benden kendinizle, toplumunuzla, tarihinizle, kültürünüzle benimkisi kadar cesur bir hesaplaşmayı göze almayı öğrenebilirsiniz.

Bana göre Nietzsche, son 150 yılın en keskin "modernite" eleştiricisidir ve günümüzün "postmodern" düşünürlerinin ona bol bol atıfta bulunmaları nedensiz değildir. Ne var ki Nietzsche'nin felsefesi yapmak için yıkan bir felsefedir; sadece "durum"u saptamak ve betimlemekle yetinmez. Nietzsche gözüyle bakıldığında, herhangi bir "durum" gibi, "postmodern durum" da da kalınmaz; yaşama, kendi doludizgin akışı içinde hiç bir "durum" da kalmaya izin vermez; o sürekli bir yapma, gerçekleştirme akışından başka bir şey değildir. Onun akış yönünü kestiremesek bile, herhangi bir "durum"da, örneğin "postmodern durum"da kalamayacağını da Nietzsche'den öğrenebiliriz.

Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Buca / İzmir

Doğan Özlem

İSLAM FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ SORUNU*

Ahmet Aslan

Böylesine sınırları geniş bir konuyu bir konferansın çerçevesi içinde gerekli bütün boyutları ve ayrıntıları ile ele almamın imkânsız olduğunu takdir edersiniz. Ayrıca yine kabul edersiniz ki konferansımın başlığı içine giren kavramlardan herbiri başlı başına geniş bir tartışma konusu olmaya müsait olduğu gibi fiilen de tartışma halindedir. Örneğin felsefe kavramının kendisini ele alalım: Onun ne olduğu ne olmadığı, ne olması veya ne olmaması gerektiği konusunda şu salonda bulunan ve yıllarını felsefeye vermiş olan kişiler arasında bile bir görüş birliğinin olmadığını söylersem, herhalde yanlış bir şey söylemiş olmam. İslâm felsefesi teriminin kendisi de daha az tartışmaya açık bir ad değildir. Daha şu son yıllarda özel olarak bu adın kendisini konu alan uluslararası bir sempozyum düzenlenmiş ve bu adı İslâm'da hangi hareketlere, hangi disiplinlere, hangi faaliyetlere doğru olarak verme gerektiği konusunda ateşli tartışmalar yapılmıştır.¹ Nihayet genel olarak özgünlük (orijinalite), özel olarak bir felsefenin özgünlüğü ve buna bağlı olarak değeri konusunda herhalde herbirimiz diğerinkinden farklı, hatta belki ona tamamen karşıt anlayışlara sahibiz.

Tabiidir ki ben konferansımı bu kavramların kendilerinin tartışmasına ayıracak değilim. Böyle bir şey asıl söylemek istediklerimi geri plana itmek tehlikesini gösterecektir. Bununla birlikte doğru veya yanlış, haklı veya haksız bu kavramlardan ne anladığımı ana noktalarında belirtmekten de geri kalamam.

Felsefeden ne anladığımı ve bu anladığım anlamda İslâm'da geçmişte ciddi, hakiki bir felsefe faaliyetinden söz etmenin mümkün olup olmadığı, bu tür bir faaliyetin örnekleri ve temsilcilerini İslâm kültüründe işlenmiş, geliştirilmiş olan hangi disiplinlerde aranması gerektiği konusunda düşündüklerimi başka bir çalışmamda geniş bir biçimde tartışmaya uğraştım.² Bu tartışmamın felsefeye ilişkin sonuçlarını burada şöylece özetlemem mümkündür.

Ben felsefeden en genel olarak Kant'ın da belirttiği gibi "kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırma amacı ve iddiasına sahip olan her türlü düşünce etkinliği"ni anlı-

*Bu yazı 1988 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde verilmiş olan ve aynı adı taşıyan konferansın genişletilmiş şeklidir.

yorum. Bu tanımın çok geniş olduğunu ve bugün bizim artık felsefenin alanına girmediğini düşündüğümüz bazı şeyleri, örneğin çeşitli bilimsel etkinlikleri de içine aldığının farkındayım. Ancak geçmişte, hatta ta XIX.yüzyılın sonlarına kadar bizim bugün felsefi etkinlik adı altında toplamak istemediğimiz çeşitli bilimsel etkinliklere "felsefi" sıfatının verilmesine bizzat bilim adamlarının kendilerinin karşı çıkmadıkları tarihsel gerçeğine dikkatinizi çekmek istediğim gibi,³ ayrıca bir felsefenin en mümeyyiz, yani ayırdedici vasfının "kendini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak olduğu" gerçeğini vurgulaması bakımından bu tanımın hala başarılı bir tanım olduğunu düşünüyorum. Şüphesiz burada "akla dayanan nedenler" ibaresini insanın *her türlü deneyini, gözlemini, bunlara dayanan her türlü akıl yürütmesi ve sezgisini* içine alan geniş bir ifade olarak kullanıyorum. Felsefenin konusuna akılcı ve refleksif bir düşünce ile yaklaşması özelliği bakımından bilimle birleştiğini, bilim gibi soyutlamalar ve genellemelere dayanan kavramlar kullandığını ve böylece bir takım ilke ve yasa niteliğinde sonuçlara ulaşmak amacında olduğunu da buna eklemek istiyorum.⁴ Bilimle felsefe arasındaki en önemli farkı, *bilimin, daha doğrusu özel bilimlerin, konularını ele alışıta artık hemen hemen sınırları tamamen belirlenmiş, düzenlenmiş bilimsel araştırma teknik, yöntem ve usullerine sahip olmalarına karşılık felsefenin hemen her filozofa göre farklılık gösteren, sınırları oldukça belirsiz bir sezisler, deneyler, akıl yürütmeler toplamı olarak kendisini göstermesinde buluyorum.* Başka deyişle insanlara nasıl bilim yapılacağını anlatan, gösteren standart kurallar, uygulamalar hatta el kitapları var olduğu halde henüz nasıl felsefe yapabileceğimizi gösteren bir kitap yazılmamıştır. Felsefe ile bilim arasında diğer ve belki daha önemli bir farklılığın *bilimin anlam ve değer sorunlarıyla ilgilenmemesine daha doğrusu ilgilenmemesinin gerekmesine karşılık, felsefenin nihâi tahlilde, nihâi ereği olarak tam da bu tür sorunları kendisine konu olarak almasında yattığını, yani onun bilgiyi bilgelik için, insan hayatının anlamı, ereği, insanın evren içindeki yeri, insanı bekleyen bir mutluluk olup olmadığı, hangi tür hayat tarzının yaşanmaya daha değer bir hayat tarzı olduğu, Tanrı'nın var olup olmadığı, var olması veya olmamasından insan için ne tür sonuçların çıkacağı ve sorularına cevap arayan bir etkinlik olmasında yattığını düşünüyorum.* Ta başından bu yana felsefede "theoria"nın, yani varlığın mükemmel, kesin bilgisinin, varlığın bizzat kendisinde olduğu gibi seyr ve temaşa edilmesi kaygısının yanında "praktika"nın, yani bu bilgiye uygun olarak yaşama, eylemde bulunma kaygılarının bulunduğu ve felsefenin bu vasfını, tarih içinde beliren ve buna karşı çıkan, felsefenin böyle bir ereği olmaması gerektiğini söyleyen çeşitli karşıt görüşlere rağmen hâlâ koruduğunu söylemek istiyorum. Felsefe yapmanın özgür bir insanın, kendisini içinde bulunduğu evrenden ve toplumdan ayıran, farklı bir birey olarak algılayan özgür bir insanın *adeta ruhi bir içgüdüsu olduğunu düşünüyor ve bu içgüdü'nün bir başka temel içgüdü'nün, evrenin bu şekli ile kendisi tarafından entelektüel-ahlâksal bir birliğe kavuşturulması içgüdü'sünün en mükemmel formunu teşkil ettiğini düşünüyorum.* Felsefede eşzamanlı farklı, ancak son çözümde birbirini tamamlayan iki kaygının varlığını gözlemliyorum. Bunlardan biri anlama, çözümleme, diğeri anlamlandırma, sentez kaygısıdır. Filozof bir yandan kendisi de içinde bulunduğu ve bir parçasını teşkil ettiği dünyayı anlamak, kavramak için kendisine sunulan her türlü bilgi, deney, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan bir malzemeyi kendi bilgi, deney, algı ve sezgi yeteneklerine göre yeniden düşünür, analiz eder, aydınlığa kavuşturur ve böylece anlamaya ça-

lırırken öte yandan bu üzerinde düşünölmüş, analiz edilmiş, eleştirilmiş, aydınlığa kavuşturulmuş malzemedən veya verilerden hareketle dünyayı yeniden inşa eden, kuran, birlik ve anlamlılığa kavuşturan ve değerlendiren kişidir. Bu niteliği ile de *felsefe bir yandan sanata, diğeri yandan dine açılır ve uzanır. Felsefe tarafından yeniden inşa edilen, kurulan, birlik ve bütönlüğe, anlam ve değere kavuşturulan dünya bir düzen ve uyum dünyasıdır, bir tanrısal dünyadır. Bu nedenle bu dünya kurallarına kanunlarına uygun olarak yaşandığı takdirde insana estetik bir haz, ahlaki bir mutluluk, tinsel-tanrısal bir kurtuluş vereceği varsayılan bir dünyadır.* Konularına yaklaşma tarzları, sonuçlarını meşrulaştırma yöntemleri, önermelerini doğrulama usülleri bakımından aralarında ne kadar büyük farklılıklar olursa olsun bu açıdan felsefe, sanat ve din arasında en üst düzeyde bir birleşme, hatta bir birlik olduğunu düşünmekteyim. En iyi örneklerinde büyük felsefi sistemlerin aynı zamanda birer estetik yapıt ve ahlak-mutluluk öğretileri olma özellikleri bundan dolayı bana bir bağlantı gibi gelmemektedir (örneğin bir Platon, Aristoteles, St.Thomas, Farabi, Spinoza, Hegel ve Marks'ın felsefi sistemleri). Yine bu anlamda ta felsefenin başlangıçlarından bu yana filozofların çoğunun kendilerini aynı zamanda birer esinlenmiş kişi, birer kanun koyucu, ahlak vaizi, hatta peygamber gibi görmeleri ve ortaya koymaları da bana artık kendisinden kurtulmamız gereken tarihi bir yanlışlık gibi gelmemektedir (bunu söylerken de bir Parmenides, Herakleitos, Pitagoras, Sokrates, Hegel, Spinoza, Nietzsche, Marks vs. düşünüyorum).

O halde felsefe ne yalnız bilim, ne yalnız sanat, ne yalnız din , ne yalnız bilgi, ne yalnız ahlak olmakla yetinmeyip aynı zamanda bir bilim, bir sanat , bir din, özel bir din, aynı zamanda bir bilgi ve ahlak olmak isteyen ve bu ayırdedici vasfını bütün tarihi boyunca ve en hakiki örneklerini korumak için çaba gösteren bir şey gibi geliyor bana. *Bu amacını her zaman her örneğinde tam olarak gerçekleştirmemiş olması, böyle bir amacı daima içinde taşıyanmış olduğu anlamına gelmez.*

İslâm felsefesi adına gelelim. Yukarda ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığım özelliklerin çoğunun veya belli bir kısmının kendilerinde bulunmasından dolayı İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan birden fazla hareketi "İslâm Felsefesi" adı altında ele alıyorum. Bunlar başlıca kendilerine "felasife" denen Farabi, İbni Rüş, İbni Sina, İbni Bacce, İbni Tufeyl, İbni Haldun vs. gibi kişilerin temsil ettiği ve daha iyi bir terim bulamadığımız için "Yunan tarzında felsefe (la philosophie hellenisante) hareketi" diye adlandırdığımız hareket-ki birçoğu ile birlikte ben de bu harekete Gazali'yi de katıyorum-, büyük isimlerini Nazzam, Bakilleni Fahreddin Razi, Curcanî, İ'ci ve yine Gazali gibi kelimacıların teşkil ettiği Kelâm veya İslâm Teolojisi diye adlandırılan hareket, nihayet XIII. yüzyıldan sonra bir tarikat, tekke, dergah vs. olarak bir sosyal hareket, sosyal kurum olarak örgütlenmeden önce gerçeğin bilgisine erişmekle ilgili belli bir yöntemi ve bu bilgiye uygun olarak yaşamakla ilgili olarak belli bir pratiği öneren ve başlıca temsilcileri arasında bir Cüneyd, bir Hallac-ı Mansur, bir Sühreverdi, İbni Arabi, hatta bir Mevlana'nın bulunduğu tasavvuf hareketi veya islâm mistisizmidir.³ Şimdi bunlardan "Yunan tarzında felsefe" hareketi insan, evren ve Tanrı hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara varmak, İslâm'da tek tek bilimlerin çalışma ve amaçlarından bağımsız olarak Tanrı da içinde olmak üzere tüm

varlığı birlik ve bütünlüğü içinde kavramak, bunun için soyutlama ve genellemeler yaparak ilke ve yasalara erişmek, bu sonuçlara uygun olarak doğru, iyi bir yaşama modeli teklif etmek yöntem ve amaçları ile ve kendisini esas itibarıyla akılsal nedenlere dayanan bir doğrulama yöntemine başvurarak haklı çıkarmak isteyen entellektüel bir hareket olma özelliği ile bence yukarıda belirttiğim felsefe faaliyeti tanımına rahatça girmektedir.

Kelamcı ise doğru olduğunu kabul ettiği bir takım unsurlardan, inanç unsurlarından hareket etmek ve bunları savunmak yönündeki belli, tarafgir amacı ile felsefenin veya filozofların gerçeği hasbî araştırma ve bilme ruhuna uymayan bir hareket noktası ve hedefine sahip olduğu görünümünü vermekle birlikte bu inanç öğelerini akılsal olarak açıklamak, aydınlığa kavuşturmak, savunmak, bu inanç öğelerinden hareketle de olsa birlik ve tutarlılığı olan bir insan ve evren tasavvuru geliştirmek, bu cümleden olarak bir varlık öğretisi bir doğa felsefesi, bir insan felsefesi veya antropoloji oluşturmak yönündeki sonuçları ile yine yukarıda vermeye çalıştığım felsefi etkinliğin önemli ve belirleyici bazı vasıflarını taşımaktadır.⁶

Nihayet tek insanın yaşantısını, deneyini, hakikati arama ve bulma hakkını bir ilke olarak ileri sürme başlangıç noktasından hareketle gerçeğe yaklaşma ile ilgili özel bir algı veya yöntemi, bu algı ve yöntemi haklı çıkarmak için özel bir bilgi teorisi geliştiren tasavvufçular varlık hakkındaki metafizikleri, insan öğretileri, ahlak teorileri ve bu teoriye uygun olarak teklif ettikleri veya benimsedikleri yaşama tarzları ile yine bence bir felsefe tarzını temsil etmektedirler.⁷ Yalnız burada hemen önemli bir noktayı açıklığa kavuşturmak istiyorum. *Bence felsefe adını hakiketen tasavvuf, bir sosyal hareket, sosyal kurum olarak organize olan, yani tekkeleşen, tarikatleşen, merasimleşen tasavvuf değildir. Çünkü o artık bireysel bir hakikat arayışı, bilinçli, refleksif bir düşünce yönelimi olmayıp toplumsal bir kurumdur, dini veya yarı-dini bir cemaattir, bir ideoloji veya hatta siyasi bir örgüttür.* Nasıl ki sanatın olması için sanatkar, bilimin olması için bilim adamı şartsa, felsefenin olması için de filozofun varlığı zorunludur. Kurumlaştırılan, kurallaştırılan, kuşaktan kuşağa veya şeyhten şeyhe aktarılan şey, her neyse, felsefe değildir, adettir, alışkanlıktır, gelenektir, rittir, kültür. Oysa kanaatime göre tarihinin de açıkça gösterdiği üzere *filozof, düşünülebilecek en büyük ölçüde entellektüel ve ahlaksal olarak bireyci olan varlıktır.* Nitekim birçok bilim adamı tarafından ortak bir bilimsel araştırmanın yürütülmesi, hatta ortak bir bilimsel gerçeğin veya hakikatin ortaya çıkarılması mümkündür. Yine her bilim adamı kendisinden önce gelen bilim adamlarının çalışmalarını da onların bırakmış oldukları noktadan başlatarak ileriye götürebilir, daha doğrusu ileri götürmek zorundadır. Ama nasıl ki birçok ressam tarafından bir aynı resmin yapılması, birden fazla şair tarafından aynı şiirin yazılması, birden çok besteci tarafından aynı bestenin yapılması söz konusu değilse, birçok filozof tarafından aynı felsefi öğretinin üretilmesi, aynı felsefi sistemin kurulması söz konusu değildir. *Her filozof gerek kendisinden önceki, gerekse kendi çağındaki insanların kendi alanına giren bütün konulardaki bilgi deney ve birikimlerini kendi payına yeniden düşünen, yaşayan kişidir. Bu anlamda onun eseri her özgün sanat eseri veya özgün din gibi sürekli bir yeniden başlangıçtır.* Herhangi bir tarikatın resmi inançlar bütünü, herhangi bir siyasi partinin progra-

mı, herhangi bir devletin resmi ideolojisi haline gelmiş olan şey, artık felsefe değildir, başka bir şeydir.

Bununla birlikte burada ben İslâm'da bu sözünü ettiğim farklı felsefi etkinlik ürünlerinden sadece Yunan tarzında felsefe geleneğini ele alacağım. Bunun ise konuyu çok geniş olarak ele almayıp özgünlük meselesini sadece bu felsefe hareketi ile ilgili olarak tartışmak arzumdan başka hiçbir nedeni yoktur.

Şimdi üçüncü ve belki en önemli tartışma konusu olabilecek soruya geçiyorum. Özgünlük nedir? Özel olarak bir felsefenin özgün olması ne demektir? Bir felsefi sistemin özgün olmasından ne kastedilebilir veya ne kastedilmelidir? Kanaatimce bu meselede de yukarda felsefe ve İslâm felsefesi adlarının tartışmasında olduğu gibi yumuşak bazı ölçütlerin varlığını kabul etmek doğru olacaktır. Başka deyişle ben birçok şeyin felsefi bakımdan özgünlük kavramı içinde düşünülebileceği kanaatindeyim.

Birinci olarak bir felsefenin, felsefi bakımdan önemli bir problemi sezmesi, ilk defa ortaya koy-ması önemli bir özgünlük unsuru olarak ele alınabilir. Hatta felsefi bakımdan geçerli, herke-sin onay veya beğenisini alan felsefi çözümler ortada olmadığına göre felsefi bir düşün-cenin başarısının, getirdiği çözümlerden çok ortaya attığı felsefi problemlerin kendile-rinde aranması gerektiği düşüncesi akla çok yakın görünmektedir. Hatta bu bakımdan hemen işaret etmek isterim ki İslâm'da gerek Yunan tarzında felsefe hareketinin, gerekse Kelâm ve tasavvuf hareketinin bazı önemli başarılar gösterdikten sonra duraklaması, ye-rinde sayması, deyim yerinde adeta "bloke" olması olayının en önemli nedenlerinden biri bence çeşitli nedenlerden ötürü problemler alanını sınırlı tutması İslâm toplumunun dil, ta-rih, bilim, siyaset, iktisat gibi çok çeşitli alan, kurum ve görüntülerinde arayabileceği, araması ge-rektiği felsefi cinsten yeni problemleri, uğraştığı geleneksel antik felsefi problemler alanına sok-mamasıdır.

Daha önce ortaya konmuş olan bir problemi açıklığa kavuşturma, onun o zamana kadar far-kedilmemiş olan yeni boyutlarını gösterme veya uzantılarına işaret etme de herhalde bu türden bir özgünlük unsuru olarak ele alınabilir. Şu veya bu şekilde ortaya konmuş olan bir proble-me bir cevap verme veya onu daha önceden düşünülmemiş olan yeni bir açıdan cevap-landırma, ona yeni çözüm tarzı teklif etmenin de bu cevap ve çözümün özgünlüğü ölçü-sünde felsefi bir özgünlük unsuru olarak ele alınması gerekir.

Herhangi bir özel ve özgün bir felsefi problemi ortaya atmak veya ona özel ve özgün bir cevap vermekten, felsefi bakımdan, daha büyük bir önem taşıdığını söyleyebileceği-miz şey, belki tümüyle yeni bir felsefi problemler gurubunu veya alanını görmektir. Örneğin il-gisi tabiat veya tabiatla ilgili sorunlara dönük olan bir felsefe geleneğinde insanla veya toplumla ilgili bir problemler gurubunun ortaya atılması herhalde büyük bir felsefi öz-günlük işareti olsa gerektir.

Belki bundan da daha önemli bir şey, bir felsefi problem veya problemler gurubuna o za-mana kadar tasarlanmamış olan yeni bir felsefi modelden yaklaşılmaması, onların ele alınması için yeni bir felsefi modelin teklif edilmesidir.

Bu söylediklerimizden belli bir ölçüde farklı olarak *bir felsefe, analitik veya sentetik bakımdan özgün olabilir. Yani ele aldığı özel bir probleme getirdiği analitik ışıık, aydınlatma bakımından özgün olabileceği gibi, elde mevcut malzemeyi orijinal bir sentez içinde birleştirmesi bakımından da özgün olabilir.* Hatta bu açıdan daha önceki filozofların öğretilerinde bulunan çeşitli görüş veya unsurları farklı bir düzenleme içinde sunan eklektik bir sistem de pekla eklektik bir sistem olarak özgünlüğe sahip olabilir.

Şimdi bu söylediklerimi felsefe tarihinden aldığım bazı örneklerle açıklığa kavuşturmak istiyorum. Ancak hemen ikaz etmek istiyorum ki ele alacağım filozofların özgünlüklerine örnek olarak temas edeceğim yanlar, onların başka bakımlardan veya açılardan özgün olmadıkları anlamına gelmemektedir. Ayrıca da bunlar sadece düşüncelerimi açıklığa kavuşturmak için felsefe tarihinden gelişi-güzel seçtiğim bazı örnekler olmaktan daha fazla bir değer taşımamaktadırlar. Örneğin Parmenides bence çok özgün bir filozoftur. Onun özgünlüğü ise daha öncekilerin layıkıyla farkına varmadıkları bir problemi, "varlık" kavramının içerdiği güçlükler problemini çok keskin bir gözle görmesinde ve bütün sertliğiyle, hatta acımasızlığıyla ortaya koymasında yatmaktadır. Yine aynı açıdan Herakleitos da tüm Milet okulunun farkına varmadığı bir problemi, hem varlığı, hem de oluşu kabul etmenin getirdiği çelişki problemini ilk kez derin bir biçimde görmesi ve dile getirmesi bakımından özgün bir filozoftur. Felsefi bakımdan değerli bir güçlüğü, problemi sezme, ortaya koyma olayının Yeniçağ'daki çok önemli bir örneği herhalde D. Hume ve onun nedensellik problemini analizi olsa gerektir.

Daha önce vazedilmiş bir problemi açıklığa kavuşturma, onun o zamana kadar farkedilmeyen yeni boyutlarını, uzantılarını gösterme yönündeki özgünlüğe örnek olarak da Sofistler'i düşünüyorum. Yunan dünyasında Sofistler'den önce şüphesiz duyuların aldaticılığı, insan aklının yetersizliği, dünyayı kavramadaki güçsüzlüğü üzerinde birtakım düşünceler ortaya çıkmıştı. Ama bütün bu düşünceleri radikal bir şüphecilığe dönüştürme, ondan birey insanın herşeyin ölçüsü olduğunu çıkarma, bundan da yepyeni bir bilgi teorisi ve ahlak öğretisine geçme başarısı Sofistler'e ait olacaktır. Bu sonuçlar o kadar geniş çaplı ve yaygın etkili olacaktır ki hepimizin bildiği gibi Sokrates'le birlikte bu eleştirilerin ışığı altında artık eski tabiat felsefesine ve bu tabiat felsefesinin sonuçlarından etkilenen ahlak ve siyasete yeni temeller aranacak, yepyeni bir bilgi teorisi, bir ahlak, bir tabiat felsefesi, bir siyaset kuramı geliştirmek ihtiyacı duyulacaktır.

Ortaya konmuş olan bir problemin yeni ve başarılı çözümleyicisi örnekleri olarak Yunan'da çoğulcu materyalistleri, Platon ve Aristoteles'i teklif etmek istiyorum.

Bilindiği gibi Demokritos, Empedokles ve Anaksagoras gibi çoğulcu materyalistlerin herbirinin sistemi aslında Herakleitos-Parmenidesçi çatışmadan sonra bilincine varılmış olan varlık-oluş arası ilişkiler problemini çözmeye yönelik birer tekliftir. Parmenides "Varlık" varsa özelliklerinin kendisinin belirttiği gibi olması gerektiğini Platon'un deyişi ile "korkunç" bir açıklıkla göstermiştir. İnsan aklının Varlık hakkındaki felsefi taleplerini karşılayacak bir varlık ezeli, ebedi, hareketsiz, değişmez ve bir olmalıdır. Hem varlığı veya gerçekliği, hem de hareketi, çokluğu, yani oluşu veya gerçek-olmayanı veya

varlıkla birlikte yokluğu kabul etmek kabul edilemez mantıksal-akılsal bir çelişki, bir düşünce yanlışı, bir felsefi skandaldır. Ancak öte yandan oluş, çokluk alemi, tabiat (physis) gözler önünde durmakta ve bu kez biraz farklı anlamda olmakla birlikte yine her aklı başında, sağduyu sahibi felsefe tarafından açıklanmayı beklemektedir. Şu halde yapılacak şey varlık ve oluş problemini Parmenides'in eleştirilerini gözönünde tutarak yeniden düşünmek olacaktır. Çoğulcu materyalistler işte bu problemi, Parmenides'in bir olan varlığını çoklaştırarak, ancak onun geri kalan bütün niteliklerini olduğu gibi koruyarak çözmeye çalışırlar. Bu şekilde hem Parmenides'in varlığı korunmuş olur, hem de bu varlıkların birbirleriyle birleşmesi ve ayrılması suretiyle çokluk, oluş ve tabiat düzeni de açıklanmış olur. *Platon ve Aristoteles'in sistemleri de hiç şüphesiz başka birçok bakımdan taşıdıkları bütün değerleri, zenginlikleri bir yana, kendi paylarına bu aynı ana problemlerin çözümü yönünde iki farklı çabayı temsil ederler. Başka deyişle aslında bu açıdan onların problemi özgün değildir. Ama getirdikleri çözümleri özgündür.* Platon, Parmenides'in varlığını başka bir aleme, rasyonel-matematiksel aleme taşıyarak ve bu alemle, içinde bulunduğumuz oluş alemi arasında birtakım ilişkiler kurmaya çalışarak ama doğrusu bir türlü de kuramıyarak bu problemi çözmeye çalışır. Aristoteles ise Parmenides'in varlığını forma özdeş kılıp, bu formun karşısına ne olduğu bilinmeyen belirsiz ve göreceli madde veya kuvve kavramını koyarak ve maddeden forma veya kuvveden fiile bir hareketi veya oluşu kabul ederek aynı problemi çözmek ister.

Daha önce ele alınan belli bir problemler bütününe yeni ve özgün bir problemler alanını dahil etme olayına örnek olarak yine Sofistleri, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Plotinos'u verebilirim. Hepimizin bildiği gibi Sofistler'le birlikte Yunan düşüncesinin o zamana kadar esas itibariyle tabiata, ama dış maddi tabiata dönük olan ilgisi insana, nomos'a, topluma dönmekte, bilen ve eyleyen, toplum içinde ve siyasal bir rejim içinde yaşayan özne ile ilgili kaygılar ön plana çıkmaktadır. Yine Sokrates fizik bilimine karşı ahlâk bilimini yaratmak ister. Platon'da politik ve estetik sorunlar Yunan düşüncesinde o zamana kadar görülmedik bir genişlik ve derinlikte ele alınır, işlenir. Aristoteles'e diğer birçok şeyin yanında mantık bilimini borçluyuz.

Bir felsefi problemler gurubuna o zamana kadar düşünülmemeyen veya kâfi derecede vurgulanmayan yeni bir bakış açısından, yeni bir modelden yaklaşılmış derken şuna benzer bir şeyi kastediyorum: Bilindiği gibi genel olarak düşünce tarihinde büyük değişim dönemlerinde insanların o zamana kadar dünyayı kendisine dayanarak açıklamak istedikleri büyük modellerin kendilerinde bir değişme görülür. Bu aynı şey, özel olarak felsefenin tarihi için de geçerlidir. Örneğin genel olarak Yunan düşüncesinin, evreni ve evrendeki varlıklar arasındaki ilişkileri, bir mimari bütünle bu bütünü oluşturan parçalar arasındaki mimari-matematiksel bir ilişkiler bütünü olarak algılama eğiliminde olmasına karşılık Yahudi-Hristiyan düşünce geleneği daha ziyade Tanrı ile evren arasındaki veya evrendeki varlıkların kendi aralarındaki ilişkileri açıklamakta aile kavramına dayanır ve baba-oğul modelini kullanır. Tanrı, Yahudi kavmini seçmiştir ve özel bir ilgi ile kendi çocukları olarak sevmektedir. Ona bazen acımasız olmakla, onu sık sık azarlamakla birlikte, kabahatli çocuklarını yine de, seven bir baba kadar yakın ve şefkatlidir.

Özellikle bu fikrin Hıristiyanlıkta çok daha vurgulanarak en mükemmel biçimini aldığını biliyoruz. İsa, Tanrı'nın oğludur ve insanların kurtarılması için babasının sevgisine dayanmaktadır.⁸

İslâm'a geçtiğimizde ise bu baba-oğul modelinin yerine kul ile efendi arasındaki itaat; kuldan efendiye itaat, efendiden kula ise hakkaniyet ilkelerine dayalı ittifak, sözleşme fikrinin daha ağır bastığını görmekteyiz. Tanrı aktüel yaratımdan önceki bir yaratımda insan ruhlarını yaratmış, onları kendisiyle bir sözleşme yapabilecek bir statü içinde donatmış ve sormuştur: "Ben sizin rabbiniz, yani efendiniz değil miyim?" Onlar da bunu "Evet" diye cevaplandırmışlardır. Bu noktadan itibaren Tanrı ile kulları arasında karşılıklı ödev ve haklara dayanan bir pakt tesis edilmiştir. İslâm, hiç şüphesiz diğer birçok vecdhesi yanında esas olarak bir hukuktur. Muhammed dünyayı hukuk kavramları içinde, hukuk terimlerinden oluşan bir algı modeli içinde görmekte ve bunu Tanrı-insan, Tanrı-peygamber, Peygamber-mümin, mümin-mümin olmayan ilişkilerine uygulamaktadır. Kim ne derse desin Hıristiyanlığın temel kavramlarının grâce (lütuf) ve charité (merhamete dayanan sevgi, acıma, şefkat) olmasına karşılık İslâm'ın temel kavramı adalet ve hakkaniyettir.

Aynı şekilde Yunan düşüncesinin ve ona bağlı olarak XVII-XVIII. yüzyıllardaki Avrupa düşüncesinin tarihi inkâr eden, onu tabiatın bir boyutu olarak görmek isteyen tavır ile XIX. yüzyıldan bu yana, özellikle Alman Romantik Felsefesinin etkisi altında deyim yerindeyse bu kez tabiatı inkâr eden, herşeyi bu arada tabiatın kendisini tarihi olarak ele almak isteyen, onu tarihin bir görüntüsü, anı, aşaması olarak görmek isteyen modeli birbirinden ne kadar farklıdır! Şimdi daha dar anlamda felsefenin tarihine bakacak olursak sözgelimi Platon'un varlığı anlama ve açıklamada kendisine dayandığı *geometrik modeller* Aristoteles'in oluş ve gelişmeyi esas olarak süreci gözönünde tuttuğu için açıklama modeli olarak kullandığı *biyolojik model* de birbirinden yapısal bakımdan farklıdır. Öte yandan madde ile tını birbirinden bağımsız ilkeler olarak alan ve maddenin tinden bağımsız olarak varolduğu, ancak tinden belirlilik ve düzenliliğini aldığını söyleyen aşağı yukarı bütün Atina okuluna hâkim varlık modeliyle Plotinos tarafından kabul edilen ve maddeyi tinden çıkaran, ondan feyz ettiren, taşıran modelinden farklıdır.

Ele alınan problemlerin yeni bir ışık altından görülmesi, incelenen unsurlar arasında yepyeni ilişkiler kurulması sonucunu doğuran bu tür bir felsefi modelin ne kadar büyük özgünlük taşıyabileceğini tasavvur etmemiz zor değildir.

Daha önceki sistemlerde ortaya atılmış unsurları, çözümleri daha üst bir sentezde birleştirebilen başarılı eklektik sistemlere ve bu anlamda felsefi özgünlüklere örnek olarak şüphesiz başka bazı bakımlardan da özgün olan bazı görüşlerini bir tarafa bırakmak kaydıyla Platon, Aristoteles, Farabi, Leibniz ve Hegel'i vermek istiyorum. Yalnızca Platon üzerinde durursak onun matematik modelini Pythagorasçılardan, kavram felsefesini Sokrates'ten, varlık anlayışını Parmenides'den aldığını Aristoteles bize gayet açık bir biçimde göstermektedir. Ama bütün bu unsurlar ve daha başkaları Platon'da, onun büyük dehasını ve orijinalitesini temsil eden olağanüstü bir sentezde birbirleriyle birleşmiş

ve Platoncu felsefeyi meydana getirmiştir. O halde *çoğu zaman iddia edildiğinin aksine felsefi bakımdan eklektisizmin ille de düz, yavan ve değersiz olması gerekir diye bir kuralın kesinlikle mevcut olmadığını* bu vesile ile anmakta da yarar görmekteyim.

İslâm'da hakiki anlamda bir felsefenin veya hakiki bir felsefenin varlığının kendisi tartışma halinde olduğu gibi bu felsefenin özgünlüğü, değeri, evrensel felsefe tarihi, özellikle Batı felsefesi geleneği içindeki yeri daha büyük bir tartışma halindedir. Batı felsefe tarihleri içinde genel olarak İslâm felsefesine ayrılan çok küçük yer, hatta bazan hiç verilmeyen yer bu konudaki yaygın anlayışın bir işareti olarak alınabilir. Bizat İslâm felsefesi, İslâm düşünce ve kültürü üzerinde çalışmalar yapanlar arasında da bu konuda oldukça farklı kanaatler mevcuttur. Bunlar içinde şu veya bu İslâm filozofunu, şu veya bu görüşü ile belli bir ölçüde özgün bulanlar eksik olmamakla birlikte bir bütün olarak değerlendirilmesi söz konusu olduğunda İslâm felsefesinin tarihi rolünün ancak Yunan felsefesinin mirasını Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu görüşünü savunanlar büyük çoğunlukta bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak size biri bu yüzyılın başına, diğeri ise çok daha yakın zamanlara ait olan iki İslâm felsefesi araştırmacısını zikretmek istiyorum. Bu yüzyıl başlarında yazılmış olmakla birlikte değerini hala büyük ölçüde koruyan ve dilimize de çevrilmiş olan "İslâm Felsefesi Tarihi"nde Hollanda'lı bilgin T. J. De Boer, bir bütün olarak İslâm felsefesini şöyle değerlendirmektedir: "İslâm felsefesi ne ortaya yeni problemler atmış, ne de eski problemleri yeni bir şekil altında ele almış bir felsefedir. İslâm felsefesinin kendi içinde önemli bir ilerleme hareketi görülmediği gibi kendisi de evrensel felsefe hareketi içinde önemli bir hareket sayılmaz. Onun önemi sadece tarihi olarak Eskiçağ felsefesi ile Ortaçağ Hristiyan felsefesi arasında oynadığı aracı rolden ileri gitmez. O daima Yunanca'dan çevrilen eserlere bağlı kalan eklektik bir felsefe olagelmıştır. Tarih boyunca ortaya yeni bir görüş getirmekten çok, diğer görüşleri kendi içinde eriten bir yol takip etmiştir".⁹

İslâm felsefesi hakkında genel bir değerlendirme içeren ve benim "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşt?" başlığı ile dilimize çevirip yayınladığım önemli bir makalesinde Roger Arnaldez de Boer'den farklı düşünmemektedir.¹⁰ Ancak onun düşüncelerini biraz daha ayrıntılı olarak ele almak istiyorum. Çünkü benim gördüğüm kadarı ile İslâm felsefesini bir bütün olarak ele alıp onun üzerinde global olarak en geniş kapsamlı, en ayrıntılı bir eleştiri ve değerlendirme çalışmasını içeren inceleme bu makaledir.

Arnaldez'e göre felsefe İslâm'da her zaman ancak eğreti bir varlığa sahip olmuş ve filozoflar çok erkenden ya bilime veya mistisizme gitmek üzere ondan uzaklaşmışlardır. Öte yandan bundan daha da önemli olmak üzere İslâm düşünürlerinin felsefi etkinlik tarzlarının bizzat kendisinde, felsefe anlayışlarında en değerli çabalarını katılaştıracak ve kısırlaştıracak bir yanlış anlama söz konusudur.

Arnaldez'e göre bir felsefi düşüncenin canlılığını meydana getiren şey, problemler yaratma ve onları çözme yeteneğinden ibarettir. Felsefi bir düşüncenin yaratma kabiliyeti ve özgünlüğü de her probleme az veya çok otomatik olarak tek ve tamamen hazır bir çözüm usulünü uygulama arzusuna boyun eğmeksizin, bu problemin özel olarak içerdi-

ği şeye bağlanması ölçüsünde genişir. Bu canlılık özellikleri Platon'un ve belli bir ölçüde de Aristoteles'in düşüncelerinin hâlâ olağanüstü değerini sağlayan şeydir. Platon ve ya Aristoteles'inkine benzer felsefi düşünceler karşısında bulunulduğunda, onların sonuçlarını bizzat kendilerinde ele alarak yargılamaktan kaçınmak, tersine onları sürekli olarak kendilerini esinlendirmiş olan problemler ile temas halinde tutmak gerekir. Bu tür felsefi düşünceleri bir tür kendinden şey gibi tecrit ettikten sonra onları bir sistem halinde düzenlemeye çalışmak ise bundan da tehlikeli bir şeydir.

Yine Arnaldez'e göre Platoncu bir sistem yoktur. Platon'da en az bulunan şey, sistematikliktir. Logos'un dilinden bahsettiği zaman bile Platon'un genellemeleri daima sınırlı, incelediği konunun mahiyeti ile ölçülüdür. Mythos'a gelince, o zaten yapısı gereği genelleştirilemez olan bir değere sahiptir. Çünkü Mythos bir işaretir. Bir işaret ise somut olan kadar soyut olanı da içine alabilen bir sembol değildir; ancak özel olana yönelebilen bir belirtidir.

Oysa Platon'dan sonra gelenler sistemi aramışlardır ve bunlardan bir kısmı efsaneleri azaltmaya çalışacak yerde onları düşüncenin adeta bir salt "entité"ler dünyasında kendisini kaybetme tehlikesini gösterdiği engin metafizik allegoriler olarak genişletmişler; diğer bir kısmı ise problemlerin süresizliği yerine mimari, suni bir teoremler sürekliliğini koymaya çalışmışlardır. İşte bu birinciler Sır dinlerinin ve felsefelerinin bütün hayali konularını ele almışlar, ikinciler ise kurdukları yapıma binalar için çeşitli okulların, özellikle Aristotelesçilik ve Stoacılığın malzemelerini kullanmışlardır ve Escalon'lu Antiochus ve Poseidonius'un sistemleri gibi eklektisizmler meydana getirmişlerdir. İslâm dünyasına gelindiğinde birinciler mistik sistemlerin, ikinciler ise Yunan tarzındaki felsefe sistemlerinin örnekleri veya modellerini oluşturmuşlardır.

Demek ki İslâm düşüncesi veya felsefesi ya mistisizm, yani tasavvuf olarak engin metafizik allegoriler, metafizik fantazmagoriler olmaya yönelmiştir veya Yunan tarzında felsefe olarak sun'i, mimari bir eklektisizm olmaktan ileriye gidememiştir.

Arnaldez bu arada Kelâm üzerinde de biraz durmaktadır. Ona göre Kelâm'ın konusu oldukça fakir olan ve teolojik düşünce için daima aynı olan bir malzeme karakteri gösteren dogmatik açıdan, yani dogmalar bakımından sınırlı Kur'an vahyi idi. Bu vahiyde ise temalar tekralanmamaktaydı. Onlar tanrısal sırdan esen genişlik havası ile canlandırılmış değildiler. Çünkü sünni müslümanlık için insanlara bildirilmiş tanrısal bir sır(mystere) yoktu. Sonuç olarak Kelâm'ın bazı ilginç zenginlikler içerdiğini söylemek mümkündür; ama bunlar felsefi olarak işlenmemişlerdir.

O halde İslâm felsefesinin zaafı, sisteme karşı gösterdiği aşırı ilgisi ve bu arada gerçek felsefi problemleri gözden kaırması veya ihmal etmesinde yatmaktadır. Buna paralel olarak Arnaldez iddia etmektedir ki İslâm filozofları Yunan düşüncesinin önemini teşkil eden problemler hakkında yeni hiçbir şey ortaya koymamışlardır. Onlar sadece suni bir biçimde antik dünyanın sonunda mevcut olan düşünceyi devam ettirmişlerdir ki bu düşüncenin kendisi de zaten ta o zamanlardan otantikliğinden çok şeyler kaybetmiş bir düşünce idi. Ancak gene de canlı idi; çünkü devrini anlamak istiyordu. Proclus ve

Jean Philophenos'un gibi filozofların eserleri dinsel değerlere, farklı hayat anlayışlarına felsefi bir ifade verme değerine sahiptiler. Şüphesiz bu insanların problemlerinin kendileri salt felsefi problemler değildiler. Onların kendileri de hasbî bir öğrenme arzusu, merakla yanıp tutuşmuyorlardı. Ancak büyük ustaların felsefelerini partizan amaçlarla kullanmak için gösterdikleri bu çaba onları kavramları, bu kavramları doğurmuş olan somut düşünceden koparılmış kendinde hakikatler olarak ele almamaya zorluyordu. Arnaldez'e göre bu tür eserlerde bu anlamda kendini gösteren içtenliğe, otantikliğe, İslâm felsefesinde rastlamak mümkün değildir. Ama bu İslâm filozoflarının İslâm'ı gerçekte önemsemeyip, dillerinin ucu ile şeklen kabul etmekle yetinen iki yüzlü insanlar oldukları anlamına gelmez. Hayır, bu bir yöntem meselesinden ileri gelen bir farklılıktır. Yani, İslâm filozoflarında felsefenin dinle ilgili meselelere uygulanması asla iman verilerinin veya inanç unsurlarının analizi şeklinde olmamıştır. Çünkü bir yandan Kur'an'ın kendisinin doğmatizmi İslâm filozoflarını tanrısal ifadeleri vahiy blokları olarak ele almaya götürüyor; öte yandan felsefenin kendisi de onlar tarafından bir tür Kur'an, önünde eğilimesi gereken bir hakikatler deposu olarak algılanıyordu. Bundan ötürüdür ki diye devam ediyor Arnaldez, dinsel öğretinin unsurları ile ilgili oldukları her seferinde İslâm filozoflarının düşünceleri basit bir konkordizmi, yani sahte bir uyuşturmacılığı aşmaz. Bu düşünce ince ve ustaca olabilir, ancak felsefi çıkış noktalarından yoksun olduğu gibi felsefi bir menzile, erime de sahip değildir.

Arnaldez görüşlerini şöylece sergilemeye devam etmektedir: İslâm'da felsefe ile din arasında, o halde, felsefenin dinin verilerini gerçekten anlaması, analiz etmesi, aydınlığa kavuşturması, derinleştirmesi, kısaca felsefelleştirmesi yönünde ciddi bir ilişki olmadığı gibi felsefe ile özel bilimler arasında da herhangi bir önemli ve uzun vadeli bir alışveriş olmamıştır. Aslında bilim, idealde, bir düşünce disiplini olarak felsefeden vazgeçmez. Fakat Araplar'da böyle olmamıştır. Onlarda teorik kavramlar, felsefenin teorik çerçevesi kısa zamanda cansız, rutin etiketler haline geldikleri için bilimsel gelişmeyi erkenden rahatsız etmişlerdir. Öte yandan İslâm filozoflarının kendileri de bilimlerin çiçeklenmesi, gelişmesi döneminde kavramlarını, modellerini yenilemeyi sağlayabilecek bilimsel gelişmelerden esinlenmiş bir felsefe yaratmayı başaramamışlardır.

Son olarak Arnaldez'in İslâm felsefesinin gelişmesinde Gazali'nin rolüne ilişkin düşüncelerine temas edelim: Ona göre Gazali ve İbni Rüşd, İslâm felsefesinin ta baştan beri zaafını teşkil eden bu yanlış anlamayı veya yanlış anlayışı sarsabilecek ve ona canlı, dinamik bir nitelik kazandırabilecek şahsiyetlerdir. Örneğin Gazali a) herşeyden önce çok haklı olarak antik filozoflar arasında bir uyum olduğu görüşündeki suniliği görmüş ve buna karşı klasik çağ antik düşüncesinin bütün görüş farklılıklarını açıklığa kavuşturmuştur; b) Yine o, filozofların sistemi ve İslâm'ın vahiyle bildirilmiş inanç unsurları arasında uyum olduğu görüşüne de karşı çıkmış, daha derin olarak metafizik problemlerin kurgusal çözümünde Yunan mantığı kavramlarının kullanılmasının nasıl sayısız küfrün sorumlusu olduğunu göstermiş, başka bir deyişle İslâm filozoflarının felsefe-din arası ilişkiler problemi ile ilgili çözümlerinin basit bir konkordizmi aşmadığını ortaya koymuştur. Ancak o bundan çok farklı sonuçlar çıkarmıştır: Felsefe hakkındaki bu eleştirisi-

nin felsefi meyvesini çıkarmayarak erkenden mistik çözüme yönelmiştir. Yani o "mathe-ma"dan geçerek "noema"ya gidecek yolu vaktinden önce kendisine kapamıştır. Bu yol, bildiğimiz gibi Platon ve Spinoza'nın yolu, yani sayılar ve şekiller arasından Tanrı'ya erişme yoludur. Gazali matematik varlıklar ile tinsel gerçeklikler arasında aşılma-z bir uçurum olduğunu fazla kolayca kabul etmiş ve Platon'u sayılar ve şekiller arasından Tanrı'ya erişmeyi düşündüğü için suçlu bulmuştur.

Özetlersek, İslâm felsefesi gerçekten felsefi olan problemler karşısında bir çeşit en-tellektüel körlük göstermiştir. İslam filozoflarında eksik olan akıl yürütme gücü, analiz ustalığı, yaratma sanatı değildir. Gerçekten felsefi bir genişliği olan bir problemi belirle-meksizin ayrıntı ile ilgili noktalar, ikinci dereceden sorunlar, öğreti ve kavramların dü-zeltilmesi ve yeniden düzeltilmesi ile meşgul olmasıdır.

O halde elli sene ara ile iki İslâm felsefesi tarihçisi veya araştırmacısı, özellikle Yunan tarzında felsefe hareketi ile ilgili olarak aynı görüşü savunmaktadırlar: Buna göre bizim yukarda bir felsefenin özgünlüğünü teşkil edebilecek şeyler arasında kabul ettiğimiz çe-şitli öğeler bakımından bu felsefenin özgünlüğünden söz edilemez. *Bu felsefe ne gerçek fel-sefi problemleri sezebilme, ne de eski problemlere gerçekten yeni olan bir cevap verebilme anlamın-da özgündür. Onun ne kendi içinde gerçek bir gelişmesinden, evriminden bahsedilebilir; ne de ev-rensel felsefe tarihi içinde önemli bir yeri olduğundan söz edilebilir.* O her zaman için Yunan-ca'dan yapılan çevirilere bağlı kalmış, ortaya yeni bir görüş getirmekten çok eski görüşle-ri, hem de yine daha önceki örnekleri ta Antik çağ sonunda görülen bir biçimde-birleştiri-mek suretiyle bir eklektisizm olmuştur. Kaldı ki Plotinos, Proclous gibi yine eklektik İlk-çağ filozoflarında hiç olmazsa kendi dönemlerinde ortaya çıkan doğu dinlerinin, örne-ğin Hristiyanlığın farklı hayat anlayışlarına felsefi bir ifade verdirmek gibi ciddi bir ça-baları vardı. Oysa İslâm filozoflarında bu bile yoktur. Onlarda bu anlamda bir tarafgir-likten bile bahsedilemez. Onların dinle ilgili yorumları basit bir konkordizmi aşmaz. Kı-saca bu felsefe sunî, mimarî bir eklektisizmden başka bir şey değildir. Bu konferansın so-nunda söyleyeceğim şeyi şimdiden haber vererek belirtiyim ki ben böyle düşünmüyö-rum. İslam Kelâmı ve Tasavvufu hakkındaki düşüncelerinin tartışmasına girişmeksizin Yunan tarzındaki felsefe hareketinin global değerlendirilmesi ile ilgili olarak ne Arnal-dez'e, ne Boer'e, ne de benzer görüşleri savunan diğerlerine katılıyorum. Ben Yunan tar-zındaki felsefe hareketinin Arnaldez'in belirttiği özelliklerden belli bir kısmına sahip ol-duğunu kabul etmekle, özellikle yine Arnaldez'in Gazali ve İbni Rüşt'le ilgili değeren-dirmelerini büyük ölçüde paylaşmakla birlikte-ki ben bu gruba ayrıca ve özellikle de İbni Haldun'u da ekliyorum-bu felsefenin ne yeni bir problem ortaya atmak, ne eski problemleri yeni, verimli bir biçimde yeniden düşünmek, çözmeye çalışmak yönünde herhangi bir özgünlüğe sahip olmadığı düşüncesini kabul etmiyorum. Dahası var: Bu felsefenin tamamen orijinal olmamakla birlikte Yunan düşüncesinden çok farklı bir modelden ev-reni kavramaya çalıştığını ve bunun da genel insani düşünce ve felsefe hareketi içinde dikkate değer bir anı temsil ettiğini düşünüyorum. Nihayet bu felsefenin birçok tezi ile Ortaçağ Batı Hristiyan felsefesine ve daha sonra da Yeniçağ felsefesine büyük ölçüde et-kide bulunduğu kanaatini taşıyorum.

Ancak önce yöntemle ilgili bir iki düşüncemi belirtmeme izin verin. İlkın şu önemli noktaya işaret etmek istiyorum ki İslâm incelemeleri, özellikle İslam felsefesine ilişkin araştırmalar aslında henüz işin başlangıcında bulunmaktadır. Farabi, İbni Sina, İbni Rüş, Kindi, İbni Bacce, Ebubekir Razi, vs. gibi en önemli filozofların bile eserlerinin büyük bir kısmı henüz yayınlanmamıştır. Yayınlanmış olanlar üzerinde de örneğın bir antikçağ Yunan veya Hristiyan Ortaçağ felsefesi üzerinde yapılmış olan cinsten derinlemesine incemeler, yorum ve değerlendirmeler daha henüz yeni başlamıştır. O halde bu konuda vereceğımız yargıların konuyla ilgili gerçeğı doğru bir biçimde yansıtamıyacak ölçüde geçici bir nitelik taşımak zorunda olduğunu hatırdan uzak tutmamamız gerekir.

İkinci olarak hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da en ciddi araştırma ve incelemeleri yapanlar yine batılı felsefe tarihçileri, bilginlerdir. Onlar ise İslâm felsefesi ile geçen yüzyılın ortalarından bu yana belki kendi açılarından haklı da olarak *daha ziyade onun, Yunan dünyası ile Ortaçağ Hristiyan felsefesi arasında oynadığı aracı rolden dolayı ve bu rolün fonksiyonunda ilgilenmektedirler*. Başka deyişle İslâm felsefesine sorularını temelde bu problematik açıdan sormakta ve cevaplarını yine bu beklenti ve yaklaşımlarına uygun olarak almaktadırlar. Nitekim onların büyük bir kısmı örneğın bir Renan, Gilson ilgilerini İslâm filozoflarının Latinceye çevrilmiş eserleri ve bu eserlerin Hristiyan ilahiyatının gelişmesi üzerindeki doğrudan veya dolaylı etkisi üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Gerçi son zamanlarda, Macid Fakhry'nin de işaret ettiğı gibi ¹¹ bu yönde yavaş yavaş bir değişmenin varlığı, yani bazı Avrupalı araştırmacıların İslâm felsefesini müstakil bir fikri mesele olarak alma yönünde kendisini gösteren olumlu bir değişmenin varlığı gözlemlenmektedir. Ancak gene de bu çabalar henüz çok yetersiz bir durumdadır.

Yukarda dünyayı kendisine dayanarak açıkladığımız büyük modellerden veya başka deyişle büyük tarihi dönem ve kültürlerin ruh ve bakış açılarından söz ederken Yunan, Yahudi-Hristiyan ve Müslümanlığın Tanrı, evren, insanla ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgili farklı modelleri benimsediğini söylemiştim. Bu açıdan Yunan modeli ile bu kez bir bütün olarak ele almak istediğim Yahudi-Hristiyan-Müslüman tek tanrıci veya semavi dinlerin modelleri arasında da önemli bir farklılıktan bahsederek İslâm felsefesinin hareket noktasını belirlemek istiyorum. Brochard'ın Spinoza üzerinde etütlerinde haklı olarak belirttiğı gibi eski Yunan filozofları Tanrı'ya genellikle kendisiyle birlikte ezeli olarak var olan bir maddeye biçim veren ve onda en mükemmel bir güzelliğı gerçekleştiren bir sanatkar olarak bakmışlardır. Bu anlamda bütün ilk Yunan düşüncesinde bir tür düalizm vardır. Ancak bu düalizm onları rahatsız etmez. Çünkü onlar Tanrı'yı sonsuz olarak gözönüne almazlar. Bunun da nedeni onların mesela Platon'un, Aristoteles'in gözünde sonsuzun, varlığın en az mükemmel formu olmasıdır. Bunun sonucunda bütün bu filozoflarda Tanrı daima en yüksek ölçüde mükemmel bir akıl, mutlak iyi ve mutlak güzel olarak tasavvur edilir. Varlıkların en son ereğı olan bu mükemmellik çeşitli tarzlarda tasarlanmıştır. Ancak ister Platon'la birlikte o İyi ideası, ister Aristoteles'le birlikte kendi kendisini düşünür bir Düşünce veya Stoahılarla birlikte evrene içkin olan bir Akıl bir logos olarak tanımlansın, bütün bu filozoflar aklın Tanrı'nın özel bir niteliğı olduğu

konusunda hemfikirdirler.

Oysa Yahudi milletinın kabul ettiği ve daha sonra da bütün dünyaya kabul ettireceği anlayış tamamen farklı idi. Önce Tanrı sonlu değil, sonsuz idi ve bu deyim varlığın en mükemmel biçimini temsil etmekteydi. Dolayısıyla artık bu Tanrı ile birlikte kendi kendisiyle var olan ezeli-ebedi bir madde söz konusu olamazdı. Dünya, ancak Tanrı'nın bir eseri olabilirdi ve bu da ancak yoktan bir yaratım sonucunda ortaya çıkabilirdi. *Böylece evren bir anda her türlü otonomisini kaybetmekte ve adeta kendi ayakları üzerinde duramıyan, Tanrı'ya bağlı olan bir varlık haline gelmekteydi.* Bu noktadan itibaren artık Tanrı bir ideali, bir ideayı gerçekleştirmeye çalışan bir akıl veya düşünce değil, her yönde sonsuz, «insan aklının kavrayamayacağı bir güç, bir kudret olmak durumundaydı. *Daha doğrusu artık o bir akıl olmaktan çok bir irade, sonsuz güçlü, yaratıcı, etkin bir iradeydi.* Eski Yahudilerin kıskaç Tanrı'sı buydu. Bu anlayış zamanla yavaş yavaş saflaştı. Özellikle Yahudi Philon ve Hristiyan skolastiklerinde bu iradeye bir akıl verilmeye, bu irade akılsallaştırılmaya çalışıldı. Ancak gene de son çözümde o, bizzat kendi kendisini belirleyen ve doğrudan eylemi ile var olan her şeyi yaratan bir güç, bir irade olarak kaldı. O, artık bir formel neden veya gaî neden değildi, bir fail nedendi. Hatta fail nedenden var olan bir malzemeyi işleyen şeyi anlıyorsak bu bile değil, malzemesini, bu malzemeyi kendine göre işleyeceği modeli, kısaca her şeyi kendisinden çıkaran yaratıcı bir nedendi.»¹²

Yunan felsefesine bu anlayışı ilk olarak ithal edenin Plotinos olduğu anlaşılmaktadır. Plotinos Yunan entelektüel geleneğine sadık kalmak ve Platon ve Aristoteles'i devam ettirmek iddiasındadır. Ancak onun önünde Milat sıralarından itibaren bütün Roma ve Akdeniz dünyasını kapladığı görölen birtakım sır ve kurtuluş dinleri vardı. Plotinos çağın bu entelektüel-moral ortamını ve insanların ruhlarını istila ettiği görölen bu derin dinsel ilgi ve kaygıları bir yana itemezdi. Brehier, Arnaldez ve daha birçoklarının haklı olarak işaret ettikleri gibi Yeniplatoniculuk bu dinsel ilgilere, dinsel değerlere Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap verme çabasından başka bir şey değildir.¹³ Hatta bu açıdan Yeniplatoniculuğun kendisini, ilerde aynı zihniyet ve özelliklerle ortaya çıkacak olan benzeri felsefe hareketleri, örneğin Spinozacılık için de söylenmesi mümkün olacak bir tarzda bir tür dini hareket olarak gözönüne almak bile mümkündür. Plotinos her şeyi yoktan yaratan aktif bir irade ve güç olan Hristiyanlığın Tanrısının yerine sonsuz olan Bir'i koyar. Böylece eskilerin Tanrı anlayışını köklü bir şekilde değiştirdiği gibi bu Tanrı ile evren arasındaki ilişkileri de tamamen farklı bir modelden açıklama durumuna girer. Bu bir olan her bakımdan sonsuzdur, her türlü belirlemenin üstündedir ve her şeyin yani gerek tinsel, gerekse maddi olan her varlığın kaynağı, tözüdür. Hiç şüphesiz o kör ve kaba bir kuvvet değildir; çünkü onun ilk tezahürü, kendini açığa vuruş şekli Nüs'tur, yani akıldır. Bununla birlikte o aklın üstündedir; başka deyişle o akla tâbi değildir, akıl ona tâbidir. Böylece de Yahudi-Hristiyan Tanrı geleneği ile Yunan felsefi Tanrı geleneği birleştirilmiş olmaktadır.

Şimdi İslâm felsefesi, daha doğrusu Farabi-İbni Sina'cı çizgideki İslâm felsefesi-çünkü bu çizginin dışında bulunan Ebubekir Razi gibi filozoflar da vardır-temelde Arnaldez'in de işaret ettiği gibi Yeniplatoniculuğun bir devamıdır. O da aslında Plotinos'un so-

rusunun aynısını sorar: Yukarda sözünü ettiğimiz unsurlar bakımından büyük ölçüde Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışının gelişmesinin devamı veya ürünü olan İslâm Tanrı anlayışı ve evren modeli, nasıl olup da aynı zamanda felsefi bir değere sahip olabilir? Daha basit bir deyişle bu Tanrı ve evren konsepsiyonunu Aristoteles ve Platon'da kendisini gösterdiği şekilde büyük Yunan klasik felsefe geleneği ile nasıl barıştırabiliriz? Şimdi İslâm felsefesinin bu temel sorusu veya sorunu bana hiç de iddia edildiği gibi sunî bir sorun gibi gelmiyor. Farabi-İbni Sina'cı felsefenin bu açıdan tamamen orijinal bir modelden dünyayı anlamaya çalıştığını söylememiz mümkün olmasa bile onun hareket noktasının, probleminin bir Plotinos veya Proclus'unkinden daha az hakiki, daha az samimi, daha az felsefi olduğunu kabul etmemiz için bir neden yoktur.

Daha da önemlisi bu temel soruna cevap için Farabi-İbni Sina tarafından geliştirilen sistemin kendisi de doğrusu bana Yeniplatonculuğun kölece bir tekrardan bambaşka bir şey gibi görünmektedir. Basit, ancak önemli bir örnek vermek istiyorum: Bence ne Tanrı anlayışının kendisinde, ne Tanrı'dan evrenin çıkışı olayını açıklamasında Farabi'yi herhangi bir Yunan filozofunun tekraren devamı olarak kabul etmek büyük haksızlık olacaktır. Çünkü Farabi'nin Tanrı'sı aynı zamanda hem Plotinos'un, hem Platon'un hem, Aristoteles'in, hem Kuran'ın Tanrı'sıdır. Bu demektir ki o bunların hiçbirisinin değil, Farabi'nin Tanrı'sıdır. Düşüncemi açıklayayım: Farabi, Kur'an'la birlikte Tanrı'nın var, bir, mükemmel, yaratıcı, canlı, kudretli, âlim vs. bir varlık olduğunu söyler. Platon'la birlikte onun kendinde iyi, kendinde gerçek, kendinde Doğru (hak) olduğunu veya Platon'da bu ideaya tekabül eden şey olduğunu belirtir. Yine Platon'la birlikte O'nun her türlü varlığın, gerçekliğin, hakikatin, iyiliğin kaynağı olduğunu tasdik eder. Aristoteles'le birlikte Tanrı'nın en büyük özelliğinin veya özünün bir Akıl, bir düşünce olmak olduğunu, bu düşüncenin kendi kendini düşünen bir düşünce olduğunu, Tanrı'da düşünen, düşünülen ve düşüncenin bir ve aynı şey olduğunu ileri sürer. Plotinos'la birlikte evrenin bu kendi kendisini düşünen düşüncedeki bu düşünme eyleminin sonucu olarak zaman-dışı ve zorunlu bir biçimde Tanrı'dan çıktığını, dolayısıyla Tanrı'nın bu anlamda evrenin faili, nedeni veya kaynağı olduğunu belirtir. Şimdi bu Tanrı anlayışının bütün öğelerinin sözünü ettiğim öğretilerde var olduğu bir gerçektir. *Ama onların belki başkalarına göre başarısız ama bana göre çok başarılı olarak bu biçimde birleştirilmesi ve böyle bir Tanrı konsepsiyonunun yaratılması şerefi yalnız ve yalnızca Farabi'ye aittir.* Yani bu Tanrı anlayışı artık kimse-nin değil, Farabi'nindir. Netice olarak bu Tanrı anlayışı bu anlamda bence son derece orijinal felsefi başarı olduğu gibi aynı ölçüde önemli bir felsefi hareket noktası olmak özelliğine de sahiptir.¹⁴

Aynı konuyla ilgili bir başka noktaya temas edeyim: Ortaçağ'da gerek Doğu, İslâm, gerekse Batı Hristiyan dünyasında en önemli merkezî kültürel problem, felsefe ile din veya akıl ile inanç arası ilişkiler problemidir. Plotinos ve Yeniplatonculuğun bu problemin belli bir ortaya konuş tarzı veya ona verilen belli bir cevap olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu problem İslâm'da çok daha acil, çok daha hayati bir problem olma özelliği gösterir. Çünkü her türlü değerleri, kurumları, kuralları din üzerine, tannısal vahiy üzerine, peygamberlik olayı üzerine kurulu bir toplumda bu problemin felsefe ve

ona bağılı olarak bütün entellektüel-bilimsel etkinliklere bir yer, bir yaşama imkânı verebilecek bir tarzda olumlu bir çözüme kavuşturulması büyük bir önem arz etmekteydi.¹⁵ Bu konuda Plotinos'dan yardım bekleme imkânı da yoktu; çünkü ondan bir pagan olarak genel olarak vahyin, daha özel olarak peygamberliğin felsefi bir açıklamasını vermesi beklenemezdi. İslâm felsefesinin en büyük, en hayati, en devamlı problemi budur. Hatta bir Corbin'e göre tek önemli ve devamlı problemi budur, yani peygamberlik veya nübüvvet felsefesidir. Ve bu probleme sırasıyla Farabi, İbni Sina, İbni Tufeyl, İbni Rüşd, İbni Haldun, kendi tarzlarında cevap vermeye çalışmışlardır. Bu cevapların teker teker sergilenmesine girmeyeceğim. Çünkü çok ve gereksiz zaman alacaktır. Ancak burada işaret etmek istediğim nokta bence bu problemin yüksek türden felsefi bir problem olduğuna kimsenin itiraz edemeyeceğidir. Yine bu problemle ilgili olarak Farabi-İbni Sina'nın getirmiş oldukları çözüm, bu çözüme Gazali tarafından yapılan itirazlar, bu itirazları göz önüne alarak İbni Rüşd'ün getirdiği düzeltmeler, *Fasl el-Makûl* ve *Menahic*'ta bütün ayrıntılarıyla getirdiği yeni çözüm ve uygulamalar felsefi bakımdan fevkalade önemli bir başarıyı teşkil etmektedir. Öte yandan bu problemin gelişim tarihi incelendiği zaman İslâm felsefesinde herhangi bir gelişme olmadığı yönündeki *De Boer*'in eleştirisinin hiç olmazsa bazı özel konularla, örneğin bu problemin gelişim tarihi ile ilgili olarak geçerliliğini kaybetme durumunda olduğu görülmektedir. Çünkü bu problemin tarihinde Farabi'den, hatta Kindi'den İbni Rüşd'e kadar bence çok sarıh bir gelişmeden bahsetmek mümkündür.¹⁶

Yine bu problemin tarihi gelişmesi layıkıyla incelendiğinde İslâm felsefesinin evrensel felsefe hareketi içinde önemli bir aşama teşkil etmediği tezi de gücünden çok şey kaybetmektedir: çünkü bu konudaki Farabi-İbni Sinacı çözüm, benim bu konuya ayırdığım geniş bir makalede göstermeye çalıştığım gibi ("İbni Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri") daha sonra Yahudi Skolastiği içinde Maymonides tarafından kelimesi kelimesine benimsenmekte ve XVII. Yüzyılda da Spinoza tarafından onun "Tractatus Theologico-Politicus"unda, tabii Spinoza'nın bilinen özgün dehasının ürünü olan katkıları mahfuz kalmak şartıyla yine hemen hemen tümüyle tekrar edilmektedir.¹⁷ Kaldı ki bu konuda Gazali'nin itirazları ve bu itirazları gözönüne alarak İbni Haldun'un önerdiği çözüm de kendi başına ayrı bir değer taşımakta, bu çözüm de Aquino'lu Thomas'dan başlayarak Batı'da aynı yöndeki başka çözümlerle paralellik göstermektedir.¹⁸

Bir başka konuya geçmek istiyorum. Çağımız felsefesinin önemli problemlerinden birisi, determinizm ve özgürlük arası ilişkiler problemidir. Bu problem doğal determinizm ve özgürlük, sosyal determinizm ve özgürlük, psikik determinizm ve özgürlük başlıkları altında daha özel problemlere de ayrılabilir. Ortaçağ İslâm ve Hristiyan felsefesinde ise bu problem ilahî determinizm veya takdir-i ilahi ile bireysel-insanî özgürlük veya cüz'i irade arası ilişkiler problemi olarak kendisini ortaya koyar. Bu problem İslâm'da özellikle Mu'tezile kelâmcılarından başlayarak, Eş'ari kelâmcıların tarafından devam ettirilerek fevkalade ince ve derin bir şekilde işlenecektir. Buna belli ölçüde bağılı diğer bir problem, tanrısal irade, kudret ve akıl arası ilişkiler problemidir. Hristiyan ve Müslüman öğretisine göre Tanrı evreni serbest iradesiyle yokluktan varlığa geçiren yaratıcı güçtür. Şimdi bu yaratıcı güç, bu özgür irade, bu sonsuz kuvvet herhangi bir modele tabi

midir, değil midir? Onun yaratacağı şeye ilişkin bir bilgisi, ilmi var mıdır, yok mudur? Bu bilginin var olmadığını kabul etmek Tanrı'nın neyi yaratacağını bilmemesi, yaratımının tamamen keyfi, tesadüfi olması sonucunu içerir ki kabul edilemez. Öte yandan yaratacağı şeyi önceden bilmesi, ona ilişkin bir modele sahip olması ise, bu modelin kendi irade ve kudretini belirlemesi, sınırlaması sonucunu doğurmaz mı? Tanrı'yı kendinin üzerindeki bir idealar alemini temaşa ederek kendisinden bağımsız olarak var olan bir maddeyi biçimlendiren bir Demiorgos gibi düşünmek gerek Hristiyan, gerek Müslüman öğretisinin kabul edebileceği bir şey değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisi veya bu bilginin tözü olan aklı ile irade ve kudretini aynı düzeyde tutmak, Tanrı'nın bizzat kendi özünü teşkil eden aklına göre eylediğini düşünmek en makul olacaktır. Ancak bu takdirde de bu aklın yine onun irade ve kudretini sınırlaması, Tanrı'nın ancak bildiği bir şeyi istemesi ve yine ancak istediği şeye muktedir olmasının mümkün olması türünden yine arzu edilmeyecek bir sonuçla karşılaşılabilir. Bunun için de Tanrı'da iradeyi, kudreti ve aklı bir ve aynı şey olarak almak bir diğer ve daha kabul edilebilir bir çözüm olabilir. Ancak bu da kendi payına bu farklı işlevlerin ne bakımdan ve nasıl bir ve aynı şey olabilecekleri problemini ortaya çıkarır. *Bununla tannısal özle tannısal sıfatlar ve tannısal sıfatların kendi aralarındaki birbirleriyle ilişkileri önemli sorunu ortaya çıkar ki böyle bir sorunun ve bu soruna gerek çeşitli Kelam okulları, gerekse felsefe okulları tarafından verilen cevapların daha önceki Yunan dünyasında hiçbir karşılıkları yoktur.* Şimdi bütün Müslüman felsefesini uğraştıran bu tannısal özle sıfatlar arası ilişkiler problemi bize bugün için anlaşılabilir veya önemsiz görünebilir. Ama bu anlamda bugün bizim için çok önemli görünen birçok felsefi problem de bizden sonrakiler için aynı ölçüde önemsiz veya anlamsız görünebilir. Yeniçağ da insandan, dünyadan, doğadan kalkarak Tanrı'yı anlamaya, düşünmeye çalışmaktadır. Ortaçağ ise Tanrı'dan kalkarak dünyayı, insanı, doğayı anlamaya, düşünmeye çalışmaktaydı. Dolayısıyla Tanrı onun her türlü düşüncesinin merkezindeydi. Bu durum gözönüne alınırsa Tanrı'nın özü, sıfatları, ve özülle sıfatları arasındaki ilişkiler probleminin ne kadar önemli olduğunu tahmin etmek zor değildir.¹⁹

Yine buna bağlı olan diğer bir ince meseleyle geçmek istiyorum. Farabi-İbni Sina bildiği üzere evrenin zaman içinde ve yoktan yaratıldığı görüşüne karşı çıkarak yukarda belirttiğim gibi Tanrı'nın kendi özünü düşünmesi sonucu ezeli olarak Tanrı'dan çıktığını söylerler. Bu ezeli yaratım kavramı ile hem Yunan düşüncesinin maddenin ezeliyeti görüşünü, hem de İslâm'ın Evrenin Tanrı'nın eseri olduğu anlayışını korumak isterler. Gazali buna karşı çıkarak böyle bir anlayışta Tanrı'nın hakiki anlamda evrenin faili, fail nedeni olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürer. Çünkü ona göre burada bir eserin nedeninden zorunlu olarak çıkması vardır, ihtiyarla, irade ile meydana gelmesi yoktur. Zorunluluk, irade özgürlüğüne aykırıdır. Oysa İslâm Tanrı'nın evreni özgür iradesi ile yarattığını söylemektedir. Özgür iradenin özelliği ise, seçme özgürlüğü, iki eşitten birini diğerine tercih etme özgürlüğüdür. Herhangi bir gerçek iradenin, hakiki anlamda özgür olan bir iradenin özelliği, Gazali'ye göre belirlenmemiş olması, belirlenmeye gelmemesi, herhangi bir belirleyici olmaksızın seçmesidir. Belirleyici bir nedeni olan irade kavramı, kendi içinde çelişiktir. Bu kendi tarzında fevkelade ince ve derin irade anlayışına filozof-

lar, bu arada İbni Rüşd yine kendi tarzlarında fevkalade ince ve derin bir anlayışla karşı çıkarlar: Evren mutlak anlamla belirlenmiştir. Mutlak olarak belirli olan evrende meydana gelen her olay gibi Tanrı'nın da iradesi, istemesi olayının mutlaka bir belirleyici nedeni olmak zorundadır. Belirleyici nedeni olmayan bir isteme ve seçme olayından bahsetmek saçma, anlamsız akıl ve felsefe-dışıdır. Kendisi bir kelamcı olmakla birlikte bu konuda felasifenin ana görüşünü paylaşır görünen Fahrettin Razi meseleyi Tanrı iradesinden daha geniş bir plana aktararak her türlü fiil gibi düşünme ve isteme fiilinin de aslında özgür olmayıp kendisini mümkün kılan yeter bir sebebe ihtiyaç gösterdiğini, insanın da iradi olarak özgürce davrandığını düşündüğü her seferinde aslında seçen değil, mecbur olan olduğunu savunur. Aristoteles'in bilinen ile bilgi arasındaki bağıntı üzerine görüşlerini, istenen ve istek arasındaki ilişkilere tatbik ederek esas olanın istenen olduğu, isteğin istenene bağlı ve görelî olduğu, burada istenen bir şey olduğu ve onun isteği belirlediğini söyler. İbni Rüşd'ün kendisi meseleye önemli bir yeni boyut katar: Evrende zaten hiçbir şey diğerine özdeş değildir. Her varlık mutlaka kendisine özgü olan bir nitelikle diğerinden ayrılır. Dolayısıyla özelliği iki eşitten veya özdeşten birini diğerine bir neden olmaksızın tercih etmekten ibaret olan bir iradenin objektif bir temeli yoktur. Ancak buna karşı da Tanrı'nın isteğinin konusu olmak bakımından bütün şeylerin birbirlerine özdeş olduğu söylenebilir vs. Bu tartışmayı da daha uzatmak istemiyorum.²⁰ Ancak bu tartışmada ele alınan meselenin, bu meselenin dayandığı temel kavramların felsefi bakımından ne kadar ince, sofistike bir özellik taşıdığının gözünüzden kaçmadığını umarım. Burada aynı konu ilerde bir Descartes, Spinoza, Leibniz veya Kant tarafından tartışılırken hareket edilecek olan ana pozisyonlar, dayanılacak kavramlar, kabul edilecek varsayımlar açısından hemen her şeyin var olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. Çağdaş insan bilimlerinin sosyoloji, psikoloji, hukuk vs. disiplinlerinin aynı konu ile ilgili sağladıkları bütün yeni bilgilerimize rağmen bu konuyu tartışmada İslâm filozoflarından çok ilerde bir noktada bulunduğumuzu zannetmiyorum. Şimdi yine böyle bir problemin bizzat kendisinin ortaya atılması ve bu söylediğim boyutlarda işlenmesi bakımından İslâm felsefesinin felsefe tarihinde önemli bir aşamayı temsil ettiğini söylersem acaba haksızlık mı etmiş olurum? Aynı meselede Batı Ortaçağ Hristiyan felsefesinin katkılarını da inkâr etmek istemiyorum. Ancak onun ta XIII. yüzyılda *Bürhan'ın eşeği* örneğinde bize kendini gösteren boyutlarda tartışılmakta olduğunu da hatırlatmak istiyorum.

Felasifenin evrensel felsefenin gelişmesinde önemli bir aşamayı temsil etmediği, tüm işinin antik mirası Batı'ya aktarmaktan ibaret olduğu, felsefenin önemli hiçbir alanında veya sorununda özgün bir görüş ortaya atmadığı iddiasının doğru olmayan bir iddia olduğunu daha birçok özel örnekle de gösterebilirim. Gazali'nin ünlü nedensellik eleştirisini hepiniz biliyorsunuz. Gazali hiç şüphesiz Hume'unkinden bambaşka bir bağlam içinde, bambaşka bir problematikle ilgili olarak ve bambaşka kaygılarla nedensellik hakkındaki kavramımızın hiçbir a priori temele dayanmadığı gibi bize deneyle de verilmeyeceği, sadece psikolojik alışkanlık ve beklentimizden doğan bir duygumuzdan kaynaklandığına işaret etmiştir. O şüphesiz bu tesbitinden bizim için, yani Yeniçağ insanı için daha önemli olacak olan felsefi meyvesini çıkarmamıştır. Yani ne o, ne de ona cevap

vermek üzere ortaya çıkan İbni Rüşd veya her ikisinin görüşlerini ciddi bir alaka ile ele alan İbni Haldun *bunu doğa yasaları ve bilimsel bugünün niteliğine ilişkin son derece verimli olabilecek epistemolojik araştırmaların hareket noktası yapmamışlardır*.²¹ Ancak öte yandan Gazali'nin amacı da zaten bu değildir. Onun amacı mucizelerin imkânını rasyonel olarak açıklamak ve evrenin Tanrı karşısında herhangi bir ontolojik kendiliğindenliğe ve zorunluluğa sahip olmadığını göstermektir ki bunu da başarmıştır. Onun kendisinin olmayan bir kaygıya ve ilgiye cevap vermek üzere yukarda işaret ettiğim türden araştırmalara girmemiş olmasının kendisi bakımından bir eksiklik teşkil etmediği açıktır.

Bir başka örnek olarak Farabi tarafından ilk kez ortaya atılan ve daha sonra İbni Sina tarafından kabul edilen öz ve varlık arasındaki ilişkilere ilişkin öğretisi hakkında da bir-şeyler söylemek istiyorum: Aristoteles hiç şüphesiz bir şeyin özü ile varlığı arasındaki ayrımı önceden görmüştür. O, hiç bir öz probleminin varlık probleminden bağımsız olarak ortaya atılamayacağını bilir. Başka deyişle ona göre bir şeyin var olduğu ortaya konulmadan onun özü problemi ortaya konamaz. Nitekim o ancak "Fizik"inde Tanrı'nın varlığını fiziksel kanıtlarla tesis ettikten sonradır ki "Metafizik"inde onun özünü belirlemeye girişir.²² Yine başka bir ifadeyle Aristoteles'e göre var olmayan bir şeyin özü de var değildir. Örneğin keçi-geyik özü bir hiçtir; çünkü bu öze tekabül eden bir varlık yoktur. Farabi ise Aristoteles'e tamamen zıd bir bakış açısından hareket eder. O, bir şeyin özünü belirlemeden önce onun mevcut olup olmadığını araştırma sorunu ile ilgilenmez. Tersine her türlü varlık sorunundan önce özün muayyen bir anlama sahip olup olmadığını araştırır. Aristoteles için bir anlamda öz ile varlık aynıdır, birbirinden ayrılmaz. Oysa Farabi bu birliği parçalar. Aristoteles için öz ve varlığı birbirinden ayrı düşünmek platonculuğun idealarına geri dönmek demektir. Çünkü idealar, ona göre, varlığı olmayan özlerden başka şeyler değildirler. Oysa Farabi bambaşka bir zeminden hareket eder: Onun için evren Tanrı'nın kafasında bir öz, gerçekte ise bir öz artı varlık olarak ikili bir anlama sahiptir. Gerçi bunun tamamen mantıklı bir ayrım olduğu, evrenin gerçek olarak ezeli-ebedi bir biçimde her zaman öz artı varlık olduğu söylenebilir. Ancak evrende varlığı metafizik anlamda zorunlu olan tek gerçeklik olarak Tanrı'dan hareket etmek durumunda olan Farabi, Tanrı ile geri kalan varlıklar arasında öz ve varlık bakımından bir ayrım yapmak zorundadır. Burada yine Yunan düşüncesinin bu meseleye bakış tarzı ile İslâm'ın bakış tarzı arasındaki radikal fark ortaya çıkmaktadır: Yunan düşüncesi için evren Tanrı ile birlikte Tanrı gibi bir varlık kendiliğindenliğine, varlık bağımsızlığına, varlık zorunluluğuna sahiptir. Onu var olmayan bir öz olarak düşünmek mümkün değildir ki varlıkla öz arasında bir ayrım yapma imkânı veya düşüncesi ortaya çıkabilsin. Oysa İslâm'a göre evren var olmaması mümkün olan, zaten bir zamanlar da var olmamış ve başka bir zaman yine var olmayacak olan bir gerçekliktir. O halde onu henüz varlık kazanmadan önce ve varlıktan kesildikten sonra salt bir öz, varlığı olmayan bir öz olarak düşünmek mümkündür. Burada sorun Aristoteles'in keçi-geyik özüne bakışından tamamen farklı bir planda bulunmaktadır. Her halükarda Farabi bu hareket noktasından bakarak öz ile varlığı birbirinden ayırır ve varlığın özün içine girmediğini ispat etmeye çalışır. Çünkü "eğer insan özü, insanın varlığını da içermiş olsaydı, onun özü hakkındaki

kavramımız, varlığı hakkındaki kavramımız olur ve insanın ne olduğunu bilmek, onun var olduğunu bilmek için yeterli olurdu" der. Meseleyi tersinden alırsak ona göre eğer varlık özün kurucu bir ögesi olsaydı, bir şeyin özü hakkındaki tasarımı, varlığı hakkındaki tasarımı olmaksızın eksik olurdu. Oysa bir şeyin özü hakkındaki tasarımı, varlığı hakkında tasarımı olmadığı halde tamdır. Kant'ın ifadesi ile söylemek gerekirse Farabi o görüştedir ki bizim cebimizdeki yüz talerle kafamızdaki yüz taler arasında öz bakımında hiçbir fark yoktur. Varlık, özün içine girmeyen ancak ona eklenen ilineksel bir şey, gelip geçici bir özelliktir.

Farabi bu son derece orijinal analizini, Kant'ın hemen hemen kelimesi kelimesine ontolojik Tanrı kanıtını eleştirirken kullanacağı bu analizini bilindiği gibi yine orijinal olan, çünkü daha önce rastlanmayan bir başka ayrımının temeline yerleştirir ve bu ayrıma dayanarak da yine belli ölçüde orijinal bir Tanrı kanıtlaması yapar. Bu ikinci ayrım, zorunlu ve mümkün ayrımıdır. Buna göre öz ile varlık arasında bir ayrım olduğuna, her öz varlığını gerektirmediğine göre, varlıklar, özü varlığını gerektiren ve özü varlığını gerektirmeyen varlıklar olarak ikiye ayrılırlar. Birinci zorunlu, ikinci mümkün olandır. Evrendeki her şey özü varlığını gerektirmeyen şeyler olarak mümkün varlıklar sınıfına girer. Ancak evrende özü varlığını gerektiren zorunlu bir varlığın olması gerekir. Çünkü eğer her şey mümkün varlıklardan ibaret olsaydı, evren olmayabilirdi. Oysa evren vardır. O halde evrende mümkün olmayan, zorunlu olan bir varlık vardır ki o da Tanrı'dır.

Şimdi bu Tanrı kanıtlamasına da daha önce örneğin Aristoteles'te bu form altında rastlamak söz konusu değildir. Gerçi bu kanıtlama bir yönüyle Aristoteles'teki kuvve halinde olan sonsuz varlıklar zincirinin mümkün olmadığı, sonunda bilfiil olan bir varlığa dayanmak gerektiği şeklindeki kozmolojik kanıta yaklaşmaktadır. Belki de ondan mülahemdir. Ama gene de görüldüğü gibi bambaşka bir zeminden hareketle onunla birleşmektedir.

Bu örnekleri çoğaltmam mümkündür. Onlara İbni Sina'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere sırf Tanrı kavramının analizine dayanan ve ilerde ontolojik Tanrı kanıtlaması olarak adlandırılacak olan akıl yürütmenin ilk örneğini teşkil eden Tanrı kanıtlamasını,²³ yine İbni Sina'nın ruhun maddeden bağımsız, kendi kendisiyle kaim bir töz olduğu görüşünü kanıtlamak üzere kullandığı ve ilerde Descartes'ta hemen hemen aynı biçimde karşımıza çıkacak olan ünlü "uçan adam" akıl yürütmesini,²⁴ İbni Rüşd'ün uzay ve zamanın ideal cinsten varlıklar olduğuna ilişkin açık öğretisini ekleyebilirim.²⁵ Ancak bütün bunlar üzerinde teker teker durmam mümkün ve gerekli değildir. Zaten Arnaldez gibi çeşitli İslam felsefe tarihçilerinin kendileri de İslâm filozoflarının çeşitli özel konularda gösterdikleri tahlil ustalığına, yaratma dehasına itiraz etmemektedirler. Hatta bazen daha da hoşgörülü davranarak bazı problemlerin tartışılmasında belli bir özgünlüğe sahip olabildiklerini de kabul etmektedirler. Onların tezi bir bütün olarak İslâm felsefesinin gerek hareket noktası, gerek problematiği, gerek modeli, gerekse sonuçları bakımından özgün olmadığı, bu özelliğinden ötürü de evrensel felsefe hareketi içinde önemli bir yer işgal etmediğidir ki *ben de yukarıda bir felsefenin özgünlüğünden anlaşılması mümkün olan çeşitli özellikler bakımından bu felsefenin pekala özgün olduğunu belirtmeye çalışıyorum.*

Burada son bir örnek olarak İbni Haldun'la ilgili bazı şeyler söylemek istiyorum. İbni Haldun'un tarih felsefesi, kültür felsefesi, siyaset felsefesi, sosyolojik düşünceleri bakımından dehası, özgünlüğüne kimse itiraz etmemektedir. Yves Lacoste'undan, Gaston Bouthoul'undan, Georges Labica'sından Arnold Toynbee'sinden, Pitirim Sorokin'inden Erwin ve Franz Rosenthal'ine, Muhsin Mahdi'ye, Heinrich Simon'a, M.Rodinon'a kadar birçok batılı ve doğulu filozof, sosyolog, tarihçi onda tarihin bir bilim olarak ortaya çıkışını, bugünkü sosyal bilimlerin doğuşunu, orijinal bir tarih felsefesinin belirişini görmekte-dirler. Kısaca hemen hemen hiç kimse İbni Haldun'un düşüncesinin çeşitli yönleriyle orijinalitesine itiraz etmemektedir. Ancak çok ilginç bir biçimde İbni Haldun özellikle İslâm'da Yunan tarzında felsefe geleneği dışında nazar-ı itibare alınmaktadır. Böylece o ne kendisinden evvel gelmiş olan ve kendisini anlamamızı mümkün kılacak olan bir akım içine yerleştirilmekte, hatta ne de kendisinden sonra gelen ve kendisini devam ettiren bir ekolün başlangıcı olarak görülmektedir. Oysa değerli İslâm felsefe tarihçisi Muhsin Mahdi'nin gayet nüfuz edici bir çalışması²⁶ sonucunda göstermeye çalıştığı ve benim de İbni Haldun üzerine yaptığım kendi çalışmalarımda gördüğüm şudur ki *İbni Haldun İslâm'da ancak felsefe geleneği içine sokularak anlaşılabilir. Başka deyişle o, kesinlikle İslâm'da Yunan tarzında felsefe geleneğinin bir ürünü ve devamıdır.* Bu, İbni Haldun'un Farabi-İbni Sina-nacı Yeniplatoncu felsefenin tezlerinin, özellikle onların platoncu siyaset felsefesinin bir devamı olduğu anlamına gelmemektedir. Tersine o, birçokları tarafından işaret edildiği gibi bu siyaset felsefesine tamamen karşıttır. Bu, Marks'ın, *ancak Hegelcilğin bir ürünü olarak anlaşılmasının mümkün olacağı anlamındadır. İbni Haldun İslâm Yeniplatonculuğunun ve Platonculuğunun Gazali tarafından yapılmış olan eleştirisinin ürünüdür.* İbni Rüşd'le başlatılmak istenen Aristoteles'e dönüşün çağrısının mutlu bir sonucudur. Aristotelesçiliğin varlık ve bilgi, bilim anlayışının daha kritisist, daha fenomenist bir yorumla aşarak felsefi bakımdan ileriye götürülmesidir.²⁷

İbni Haldun yukarda birkaç kez önemle vurgulamaya çalıştığım bir olgunun da yе-niden teyidi anlamına gelmektedir. O da kim ne derse desin *tek tip, monolitik sürekli aynı temleri tekrarlayan bir İslâm felsefesi olmadığı, tersine canlı gelişme halinde olan, belli bir evrim çizgisinde ilerleyen, birtakım problemleri çözümünde belli bir anlamda bir gelişme gösteren bir İslâm felsefesinin olduğu*dur. İbni Haldun İslâm'da felsefe-din, felsefe-bilim, din-bilim ilişkileri probleminin tarihinde adeta bir zirve noktası, bir sentez, kendisinden sonra gelen düşüncenin, eğer ilerleyebilmiş olsaydı son derece modern sonuçlara ulaşabileceği birtakım kanalları açmış olan bir hareket noktasıdır. Ancak bu olmamıştır. Bunun neden olmadığı, İslâm felsefesinin belli bir başarıyı gösterdikten, belli bir birikimi oluşturduktan, belli problemlere belli çözümler getirdikten, belli ve önemli bir gelişme gerçekleştirdikten sonra neden durakladığı, gerilediği bu konferasın konusu değildir.

Ege Üniversitesi
Felsefe Bölümü Buca/İzmir

Ahmet Aslan

DİP NOTLARI

- 1 Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mubahat Türker Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.İ.E.P.M." *Araştırma (D.T.C.F. Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi)* VIII. Cilt, Ankara, 1970, Özellikle 270-280. sayfalar arası.
- 2 Ahmet Aslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?" *Yazko Felsefe Yazıları*, 2. Kitap, İstanbul, 1982, s.28-57
- 3 Örneğin Newton'un Fizik alanında devrim yaratan ünlü *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* adlı eseri bunu en iyi biçimde göstermektedir.
- 4 J.I Hermann Randall Jr-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev.Prof. Dr. Ahmet Arslan, İkinci Baskı, İzmir 1989, s.2-3.
- 5 İslâm'da "Yunan tarzında felsefe hareketi", "Kelam hareketi" ve "Tasavvuf hareketi"nin felsefi bakımdan geniş bir biçimde tartışılması ve değerlendirilmesi için yukarda adı geçen makalemize bkz. Aslan, *Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?* Elinizde tuttuğunuz yazımız bir anlamda bu makalenin bir devamı niteliğindedir. Önceki makalede bir İslâm felsefesinin *varlığından* söz edilebileceğini göstermeye çalışmıştk. Şimdi ise bu İslâm felsefesinin, daha dar olarak Yunan tarzında İslâm felsefesi hareketinin çeşitli bakımlardan *özgünlüğünü* tesis etmeye çalışacağız.
- 6 a.g.e.s.32-40.
- 7 a.g.e.s.41-45.
- 8 Felsefi veya dini modellerin (paradigmaların) önemleri ve özellikleri ile ilgili olarak krş. İsaiah Berlin, "Felsefeye Bir Giriş" (Bryan Magee'nin derlediği *Yeni Düşün Adamları* adlı eserin içinde). çev. İlkay Sunar-Haldun Gürsal, İstanbul, 1979, s.41-45.
- 9 T.J.De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Dr. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s.23
- 10 Roger Arnaldez, "İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?" *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi XXVIII*. Cilt 1-2.sayı, 1970, s.231-241. Bundan sonra Arnaldez'in sergileyeceğim ve tartışacağım bütün fikirleri ile ilgili olarak bu makalesine dayanacağım.
Ancak ele alacağım her özel fikri ile ilgili olarak özel göndermelerde bulunmayacağım.
- 11 Macid Fahri, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, s.VII.
- 12 V.Brochard, *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, yay. Valentine Eugene Lambert, Paris, tarihsiz, "Le Dieu de Spinoza" adlı makale, s.362-363.
- 13 Kurtuluş ve Sır Dinleri, Yunan akılcılığı ve Yeni-Platonculuk arasındaki ilişkiler hakkında geniş bilgi için bkz. Zerrin Kurtoglu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Ankara 1992, II. Bölüm, s.49 vd.
- 14 Farabi'nin Tanrı anlayışının ve genel olarak öneminin daha geniş tahlili ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak krş. "*Fârâbî, El-Medinet-ül Fâzıla*" çev. ve bir önsöz ve giriş ekleyen Prof. Dr. Ahmet Aslan, Ankara, 1990, s.VII-XXXI.

- 15 Prof. Dr. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri ve (Avrupa ile Karşılaştırma)," *Araştırma*, I. Cilt, Ankara, 1963, s.27 vs.
- 16 İslâm'da Kindî'den İbni Rüşd'e uzanan dönem içinde felsefe-din veya akıl-iman ilişkilerinin tartışılması konusunda kendisini gösteren evrim veya gelişme ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Doç. Dr. Ahmet Aslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1967, IV. Bölüm: İbni Haldun Öncesi İslâm'da Din ve Felsefe İlişkileri, s.241-369
- 17 Doç. Dr. Ahmet Aslan "İbni Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984, s.377-412.
- 18 İbni Haldun'un felsefe-din ilişkileri problemi konusundaki görüşlerinin veya çözümünün geniş bir biçimde sergilenmesi, değerlendirilmesi ve karşılaştırılması için yukarıda adı geçen esere bkz. Aslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, V. Bölüm: İbni Haldun'da Felsefe-Din İlişkileri, s.388-527.
- 19 İslâm'da Tanrı'nın sıfatları, özü, özü ile sıfatları arasındaki ilişkiler problemi ve bu probleme çeşitli okulların yaklaşımları ile ilgili olarak özellikle şu eserlere bakılması tavsiye edilir. Fârâbî, *El-Medinet-ül Fâzîlâ*, 1. Kısım, s.1-20; Gazzali, *İtikadda Orta Yol (Al-iktisâd fi'l İtikâd)*, Çev. Dr. Kemal Işık, Ankara, 1971, 1 ve 2. Kısımlar, s.22-117; Gazzali, "Filozofların Tutarsızlığı (Tahâfut al-Falâsifa)," çev. Dr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, özellikle Altıncı Mesele, s. 91-101; İbni Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tahâfut al-Tahâfut)*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ-Prof. Dr. Kemal Işık, Samsun, 1988, özellikle Altıncı Tartışma, 169-189; Fahrettin Razi, *Kelâma Giriş (Al Muhassal)*, Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, İkinci Kısım; Sıfatlar, s. 145-186).
- 20 Tanrı'nın iradesi ve ihtiyârı, özgür yaratım, iradenin mahiyeti, herhangi bir iradenin özgür olup olamayacağı, irade ve determinizm vs. konularında İslâm felsefesi tarihinde cereyan eden tartışmaların niteliği ve bu konuda varlığını iddia ettiğimiz gelişme hakkında geniş bilgi edinmek üzere bkz. Kemâl Paşazade, *Tehâfut Haşiyesi*, çev. Doç. Dr. Ahmet Aslan, Ankara, 1987, "1. Mesele: Tanrı'nın özü gereği mucib olduğu hakkındaki filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine", s.33-84.
- 21 Gene de nedensellik ile ilgili olarak Gazzali ile İbni Haldun arasında mevcut olan ve bir bakıma epistemolojik bir değer taşıyan farklılık için bkz. Aslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.447-461 ve 506-524.
- 22 Aristoteles, *Metafizik*, Lambda Kitabı, 6 ve 7. Bölümler, 1071 b 2-1073 a 15
- 23 Abdurrahman Bâdâvî, *Histoire de la Philosophie en Islam II, Les Philosophes Pures* Paris, 1972, s.646-648.
- 24 a.g.e. s.665-670.
- 25 R. Arnaldez, "İslamda Felsefî Düşünce Nasıl Kötürülmüştü? s.240.
- 26 Muhsin Mahdi, *İbn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957, özellikle IV ve VI. Bölümler s. 171-285.
- 27 Aslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.412-462.

FELSEFE-METAFİZİK İLİŞKİLERİ: YENİ BAKIŞ AÇILARI

Betül Çotuksöken

*Metaphysics*¹ adlı yapıtında Brian Carr metafiziğe ilişkin çeşitli kavrayış biçimlerinden söz eder:

Collingwood metafizik görecilik kavrayışının temsilcisi olarak, Strawson -kendisinin de bizzat belirttiği gibi- betimleyici metafiziğin temsilcisi olarak, Aristoteles ve Kant da kategorilere dayalı metafizik kavrayışın temsilcileri olarak ele alınır. Brian Carr'ın kendisi de kategorilere ilişkin betimlemelere önem vermektedir bu bağlamda.

Kimi filozoflar için metafizik en temel felsefi kavrayış biçimidir. Kimileri için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Hatta bu anlamsız bir girişimdir. Bu sonuncu durum özellikle mantıkçı pozitivistler için söz konusudur.

Minimum ölçüde metafizik ise Brian Carr'a göre, kategorilere ilişkin bir etkinliktir. Yine ona göre metafizik, gerçekliğin en temel özelliklerini konu edinir. Dünyanın görünürde son derece karmaşık bir yapısı vardır; dilimiz bu çok geniş ve zengin olan, farklı özellikler taşıyan dünyamızın bir deposu gibidir. Ama biz bu zenginlik içinde şeyler ve onların özellikleri arasında ya da olaylar ve onların içinde geçtiği yerler ve zamanlar arasında birtakım ayrımlar yaparız; kısaca onları belli bir yer ve zamana yerleştirir; aralarındaki ayrımları ortaya koymaya çalışırız. İşte dünyanın öğelerini kategorileştirmemizin temelini oluşturan çalışma metafiziktir.²

Metafizik, kategorilere ilişkin bir çalışma biçimi olarak sunulunca, bu konudaki örnekleri hemen ele almak gerekecektir. Brian Carr'a göre Aristoteles ve Kant, kategoriler yoluyla varolanı, bilgiyi belirlemenin en önemli iki örneğini oluşturmaktadır. Yazar, Aristotelesçi kategorilerle Kantçı kategorilerin belirgin özelliklerini daha doğrusu özgül ayrımlarını gözler önüne sermekle işe başlar.

Aristoteles bilindiği gibi *Kategoriler*'inde³ on farklı kategori ya da yüklem ortaya koyar. Brian Carr'a göre Aristoteles gerçekliği doğrudan doğruya araştırmamıştır; bunun iki nedeni vardır. Birinci neden bizim üzerinde düşündüğümüz ve konuştuğumuz gerçeklik, bütün bu edimlerimizden önce gelen bütün edimlerimizin dışında olan birşey değildir; gerçeklik bizim için ancak düşünmemizin ve konuşmamızın konusu olan hakiki

şeydir. İkinci neden, varolanı sınıflandırmayla ilgilidir, sınıflandırma düşünmemizdeki ve konuşmamızdaki kategorilere bağlıdır. Düşünmemizdeki ve konuşmamızdaki bölme, kategorilerin sonucudur. Dünyayı algılamak, naif bir Locke'çunun düşündüğü gibi, edilgin bir biçimde varolan şeyin farkına varmak değildir; kavramlaştırmaktır ve böylece olan şeyi sınıflara yerleştirmektedir.⁴

Kategorileştirmek, kavramlaştırmak, evrendeki karmaşıklığı gidermeye çalışmaktır öyleyse. Aristoteles de dil ve düşünme aracılığıyla, doğrudan olmayan bir biçimde gerçekliğe yaklaşmış olsa da aslında gerçekliği ilişkin bölmelerle uğraşmıştır. Dünyadaki şeylerin kategorileri olarak bu on kategoriye belirlemiştir.

Kantçı kategorilerde durum nedir? Aristoteles'in kategorileri düşünme ve dil aracılığıyla ortaya çıkardığımız şeyin, dünyanın kategorileridir. Kant'ta ise kategoriler düşünmemizde yer alırlar ve yine dünyayı kavramamızı sağlarlar. Brian Carr, Aristoteles ile Kant arasındaki farkı şu anlatımla özet bir biçimde dile getirir: " Kant kategorial konseptüalist iken, Aristoteles kategorial realisttir." ⁵

Kategorial realist dışdünyada köklerini bulan kategorileri betimlemeye çalışır. Bu türden bir yaklaşım büyük metafizik gelenekler için vazgeçilmez olmalıdır. Koseptüalistler için söz konusu olan ise, bizim kavramaya ilişkin yapımızın temel özelliklerini: gerçekliği düşünebilmemizin ve onun hakkında konuşabilmemizin temel özelliklerini kavrama, anlama çabasıdır.

Brian Carr, *An Essay on Metaphysics*⁶ adlı yapıtın yazarı olan R.G.Collingwood'un düşüncelerini nasıl değerlendiriyor? Collingwood adı geçen bu yapıtında metafiziğin, bir çağın, bir dönemin bilimsel düşünüş biçiminin temel övarsayımlarının ve temel önkabüllerinin neler olduklarıyla ilgili bir etkinlik olduğunu ileri sürer. Metafizikçinin araştırması bu kabülleri açığa vurmak, ortaya çıkarmakla ilgilidir. Bu durumda ileri sürülen önkabuller, övarsayımlar çoğun değişeceğine göre böyle bir yaklaşımın adı "metafizik görecilik" olmalıdır Brian Carr'a göre.⁷

Collingwood'a göre mutlak övarsayımları arayan, onların peşinde koşan, onları meydana çıkarmayı amaçlayan çözümleme metafizik çözümlemedir.⁸ Her metafizik, metafizik bir çözümlemedir; böyle bir çözümleme bilime, bilimsel niteliğini vermeyi sağlayan şeydir. Bilim ve metafizik, birbirinden ayrılamaz bir biçimde birleşmişlerdir; birlikte ayakta dururlar ya da birlikte düşerler. "Bilimin doğuşu başka deyişle düzenli olarak düşünmenin kuruluşu, metafiziğin de doğuşudur."⁹ Böyle bir yapıyı ilk kez keşfeden de Collingwood'a göre Aristoteles'tir. Metafizikçinin işinin ne olduğunu Collingwood olay-neden bağlamında ele alıyor: olay-neden bağıntısı kaç biçimde dile getirilmiştir? Bunların şu ya da bu biçimde dile getirilişleri neyi etkilemektedir? Hiç kuşkusuz fizik anlayışlarını birbirinden ayıran bir ölçüt olmaktadır bu bağıntının bu ya da şu şekilde dile getirilişi: Newtoncu fizikte, kimi olayların nedeni vardır, kimilerinin de yoktur. Dolayısıyla eğer bir bilim adamı Newtoncu ise ki buna göre kimi olayların bir nedeni vardır, o zaman bilim adamı kimi olayların bir nedeni olduğunu övarsayım olarak temele almaktadır. Kantçı fizikte ise bütün olayların bir nedeni vardır. Dolayısıyla eğer bir bilim

adamı Kantçı ise, bütün olayların nedeninin olduğunu bir önvaryayım olarak temele almaktadır. Einsteinci fizikte ise hiçbir olayın nedeni yoktur. Dolayısıyla eğer bir bilim adamı Einsteinci ise, hiçbir olayın nedeni olmadığını bir önvaryayım olarak temele almaktadır. İşte bu önvaryaymaları içeren önermeler metafizik önermeleridir.¹⁰ Bu üç önerme ("Newtoncu bilim adamları kimi olayların nedeni olduğunu önceden varsayar"; "Kantçı bilimadamları bütün olayların nedeni olduğunu önceden varsayar"; "Einsteinci bilimadamları hiçbir olayın nedeni olmadığını önceden varsayar") doğru metafizik önermelerdir; onların çelişkileri ise yanlış metafizik önermeler olacaktır. Bu önvaryayım da zamanla değişmektedir görüldüğü gibi; tarihsellik metafizik için de söz konusudur. Ancak metafizikçiler her zaman tam olarak bu durumun farkında değillerdir. Bilim durağan değildir; bilimin temel önvaryaymaları değişmektedir. İşte bu değişmelerle de başka bilimsel bir çağ, dönem başlamaktadır. Collingwood için artık bitmiş, son, gözden geçirilmesi gerekmeyen, gerçek, hakiki, asıl metafizik yoktur içerik yönünden; sadece belli bir dönemin metafizik nitelikteki önvaryayımının doğru bir betimlemesi vardır. Brian Carr'a göre Collingwood'un bu durumuna bir ad vermek söz konusu olursa -Aristoteles'in ve Kant'ın tavrını mutlakçılık ("absolutizm") diye adlandırmak mümkündür- buna görecilik ("rölativizm") denebilir. Bu göreciliğin belirleyici özelliği şudur: belirlenen kategoriler başka seçeneklerle yer değiştirebilirler. Çünkü gerçeklik üzerine düşünmek ve konuşmak böyle bir durumda her zaman değişebilir. Kategorileri mutlak olarak belirleme durumunda ise söz konusu olan, artık mutlak bir biçimde belirlenmiş kategorilerin değişmezliğidir; bunlar baştan bir kez belirlenmiştir; artık değiştirilmeleri söz konusu değildir. Oysa kategorilere ilişkin göreceli yaklaşımda bu kategorilerin temelde değişeceği, değişebileceği temel düşüncesi bulunmaktadır.¹¹

Brian Carr'ın kendi görüşüne göre, gerçeklik hakkında düşünebilmemizin ve konuşabilmemizin en az koşulu, gerçeklik hakkındaki düşünmemizin ve konuşmamızın temel özelliklerini ortaya koymaya dayanmaktadır.

P.F.Strawson'un metafiziğe ilişkin düşünceleri ise -bu sunuşun çerçevesi içinde- hem B.Carr'ın yapıtı aracılığıyla hem de P.W.Hamlyn'in *Metaphysics* adlı yapıtından yapılan bir çeviri¹² aracılığıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

P.F.Strawson *Individuals An Essay in Descriptive Metaphysics*¹³ adlı yapıtında metafiziğe ilişkin tasarımları ikiye ayırıyor: Kitabın "giriş"inde şu düşüncelere yer veriyor. "Metafizik çoğu kez düzeltici, ender olarak da betimleyici olmuştur. Betimleyici metafizik, düşünmemizin dünya hakkındaki şimdiki yapısını betimlemekle yetinir; düzeltici metafizik ise daha iyi bir yapı üretmekle ilgilidir. Düzeltici metafiziklerin ürünleri daima ilginçtir ve düşünce tarihinde anahtar bölümler olarak sadece kalmazlar. (...) Düzeltici metafizik, betimleyici metafiziğin hizmetindedir."¹⁴ Strawson'a göre düzeltici metafiziğin tipik temsilcileri Descartes, Leibniz, Berkeley'dir; betimleyici metafiziğin temsilcileri ise Aristoteles ve Kant'tır. Hume'u ise bir yere yerleştirmek çok zordur.¹⁵

P.W.Hamlyn ise yukarıda adı geçen çalışmasında şunları dile getiriyor: "Metafiziğin ne olduğunu tam olarak belirlemek kolay değildir ve çok zaman sorunun tümünün kuş-

kulu olduğu düşünölmüştür. Hatta zaman zaman metafiziğin gerçekten varolduğu ya da olanaklı olduğu üzerinde bile kuşkuya düşölmüştür." (16) Hamlyn'in Strawson'un düzeltici ve betimleyici metafizik ayırımına getirdiği eleştiri ise şöyledir: "Onun yaptığı ayırma, kendi terimleriyle, betimleyici ve düzeltici arasında yapılmıştır. Kendi kitabını betimleyici metafizikte bir deneme olarak niteliyor ve Aristoteles'le Kant'ı böyle bir metafiziğin öncüsü olarak görüyor. Kant'ın kurgucu metafizikçiler dediği filozofların düzeltici metafiziği uyguladıkları söyleniyor"¹⁷

"Betimleyici metafizik" ve "düzeltici metafizik" terimleri çerçevesinde, bu terimlere bağlı kalınarak bir ayırma yapıldığında yanıltıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. "Strawson betimleyici metafiziğin amacının bizim kavramsal tasarımızı betimlemek olduğunu öne sürüyor -konunun bu açıklaması, söz konusu 'biz'in kimler olduğu üzerine kurgulara neden olmuştur. Her durumda Kant'ın, bu tür metafiziğin bir öncüsü olarak düşünöldüğünde, gerçeği yalnızca onun insan anlığına kendini sunduğu gibi *betimlemekten* daha çoğunu aradığı açıktır. Onun eleştirel felsefesi, kendi gördüğu biçimiyle, sentetik *a priori* yargıları içeriyordu ve Kant bu tür yargıların *a priori* oluşları yüzünden, zorunlu doğru niteliği taşıması gerektiğini düşünüyordu. Buna göre, o, gerçeğin anlığa şöyle şöyle göründüğünü öne sürmeyi düşünmüyor, bunun böyle olması *gerektiğini* savunmak istiyordu. Aynı şeylerin, daha az açık biçimde olmakla birlikte, Aristoteles için de doğru olduğunu sanıyorum ve söylemesi gereken şeylerin gerektirdikleri gerçekteştiği zaman Strawson'un kendisi için de öyle olacaktır. Bu filozofların amacının yalnızca 'bizim kavramsal tasarımızı', bu kavrama anlam versek de vermesek de, betimlemek olduğunu söylemeyi anlaşılmaz kılan şey buraya sokulan zorunluluk iddiasıdır."¹⁸

Hamlyn'e göre "düzeltmeli metafizik" ya da "düzeltici metafizik" deyişindeki "düzeltmeli" ya da "düzeltici" terimleri de yanıltıcıdır. Bunu da Leibniz örneğinden yola çıkarak göstermeye çalışır: "Örneğin Leibniz, gerçeğin temelinde yatan gerçek tözlerin, (Russell'in deyiimiyle) gerçeğin oluşturucularının, monadlar olduğunu monadların da, kendi deyişiyle, hepimizdeki ego'nun, yani ben'in, karşılığı olan ve bu yüzden de herhangi açık bir anlamda özdeksel olmayan şeyler olduğunu söylediği zaman bizim dünya üzerinde olağan düşünme yollarımızı düzeltmeye çalışmıyordu. O bu sonuca, öncüllerinden biri, temelde varolanın basit olması gerektiği, çünkü karmaşık bir şeyin onu karmaşık yapan oluşturucuları bulunduğuna göre onun temel oluşturamayacağı olan bir uslamayla varmıştır. (...) Bunda bizim olağan olarak düşündüğümüz şeyin düzeltilmesi, bizim kavramsal tasarımızın düzeltilmesi yoktur."¹⁹

Ancak Hamlyn'e göre betimleyici metafizik deyişinin bir dayanağı olmamakla birlikte yine de Aristoteles, Kant, ve Strawson'un ortak bir yanları vardır: "(...) bunların üçünün de, biz insansal varlıklarla dünya arasında bulunduğu düşünölebilen ilişkinin çok genel bir özelliğinden yola çıkmış olmalarıdır. Strawson bizim, konuşmacı olarak, dinleyenler için şeyleri belirleyebildiğimiz ve bunun tersinin de geçerli olduğu olgusundan yola çıkar; Kant bizim, şeylerle ilgili yargılarımızı bir ortak duyarlık ve anlayış gereğince yaptığimiz olgusundan yola çıkar; Aristoteles ise, içinde dünya üzerine yargılarımızın anlatımını yaptığimiz dilin belli bir sözcük-dünya bağıntısını gerektirdiği olgusundan

yola çıkar. Buna göre her üçü de dünyayla ya da varolanla ilgili durumun, eğer bu olanaklıysa, ne olması gerektiğini sorar."²⁰

Brian Carr ise metafiziğe ilişkin yaklaşımının Strawson'un *Individuals* adlı yapıtına çok şey borçlu olduğunu fakat onun yaptığı bu ikili ayırımla uyuşmadığını da göstermeye çalışır. Daha önce adı geçen bu filozofların kendilerini hiç de böyle görmediklerini ve yapmak istediklerinin hesabını çok farklı bir biçimde verebileceklerini kendilerini tamamiyle düşünmenin hesabını vermekle ilgili olarak görmezler, onlar gerçekliğin de hesabını vermekle ilgilidirler. "Elbette, bu filozoflar anlama yetimizin, düşünmemizin ya da bilgimizin yapısı aracılığıyla dolaylı bir biçimde gerçeklikle, üstelik çoğu kez bilinçli olarak uğraşmışlardır: akılcı bir gerçeklik araştırmasının yapısı böyledir. Bu filozoflar yukarıda benimsenen terminoloji gereğince gerçekçi metafizikçilerdir."²¹

Strawson'a göre betimleyici metafizik bizim düşünmemizin *değişmeyen* temel özellikleriyle de ilgilidir; ancak bu temel özelliklerin hep böyle, değişmez bir yapıda olduğu konusu tartışmalıdır. "Strawson; Kant ve Aristoteles'le birlikte, benim, mutlakçı bir yaklaşım olarak adlandırdığım düşünceyi, düşünmemizin *değişmeyen* bir yapıya sahip olduğu inancını paylaşmaktadır."²²

Brian Carr'ın ortaya koyduğu bir başka yaklaşım ise, kategorileri temel türler olarak değerlendirmeye ilişkindir. Gerçeklik hakkındaki düşünmemizle ve konuşmamızla ilgili olarak artık hiçbir şekilde *değişmeyen*, saptanmış kategoriler bulunamaz; düşünmemizin *en temel* kavramları deyişi yerine, düşünmemizin *daha temel* kavramları deyişi yeğlenmelidir: "Kategoriler, gerçeklik hakkındaki düşünmemizin ve konuşmamızın daha temel özellikleri olarak düşünülmüş olabilirler."²³ Kategorilere ilişkin betimlemede *en temel* yerine, *daha temel* deyişi geçirilmelidir; böyle bir yaklaşım araştırmaları daha da verimli kılacaktır.

* * *

Metafizik sadece kategorileri belirlemeye ilişkin bir çaba mıdır? Metafizik sadece önvarysayımları ortaya koymaya ilişkin bir çaba mıdır? Metafizik-felsefe-bilim ilişkileri bağlamında yeni bir tasarım, yeni bir kavrayış oluşturabilir mi? Yukarıda bir giriş niteliğinde olan dökümden hangi yanlar ele alınabilir? Metafizik tarihi ve hatta felsefe tarihi metafizik görüşlerin eleştirilerinin bir tarihi olarak kendini sunmaktadır. Metafiziğin neliği sorusu da önemli bir felsefe sorusu olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefe-metafizik ilişkisinde ilginç bir durum belirmektedir: felsefi söylem metafiziği bir felsefe sorunu olarak ele alıyor; ama öte yandan da metafizik herhangi bir felsefenin kuruluşunda temel yapıyı oluşturuyor ister varlık ister bilgi bağlamında, düşünme bağlamında olsun.

Diğer bilgi dalları için önem taşımayan fakat felsefede canalcı noktayı oluşturan bir ayırma işlemine ihtiyaç vardır; bu ayırma varolma düzleminin, düşünme/bilme düzleminin, dile dökme/iletme düzleminin birbirinden ayrılması biçiminde kendini göstermektedir. Bu ayırma, felsefeye yüklenen işlevle, felsefenin asıl sorun alanlarının neye ilişkin olduğuyla da yakından ilgilidir. Bu düzlemlerin belirgince ortaya konması, felsefenin dışdünya, düşünme, dil arasındaki ilişkileri irdeleyen, bu ilişkilerden doğan so-

runları gündeme getiren bir alan olarak yorumlanmasıyla da bağlantılıdır. Eğer bu üç alan belirgince ortaya konmazsa, onlar arasındaki ilişkiler birer sorun olma niteliği de kazanamazlar.

Felsefe bu alanlar arasındaki ilişkilerin incelenmesine ilişkin çaba olarak görünmektedir. Metafizik ise, bu alanlardan herbirinin kendi içinde kalınarak doğasının, yapısının, neliğinin araştırılmasıyla ilgilidir denebilir. Onların kavramsal çerçevesinin çizilmesiyle ilgilidir.

Felsefi Söylem Nedir?'de ²⁴ sunulan metafizik yaklaşım kavramsal çerçeveye verilen önemde somutlaşır. Her hangi bir kavramla sınırlandırılmamış olan, kendi başına varolan, ancak bulanık varoluş durumunu gösterir. Herhangi birşeyin bilinebilmesinin önkoşulu olarak "kavramsal çerçeve" bir tutamak noktası olarak ileri sürülebilir. Düşünmede yeralan kavramların taşıdığı önem, varolanın düşünme tarafından varedilmesi anlamında değil bilinebilmesi anlamında alınmalıdır. Metafizik işte bu noktadaki bilme etkinliğinin önkoşullarını içeren bir çaba olarak belirmektedir. Öyleyse metafizik kendi başına ancak bulanık bir varoluş sergileyen yapının - durumun, buna bir ad vermek gerçekten zor- belirgin kılınması filozofun - bu noktada metafizikçinin - özgür seçimi ile ilgilidir; aynı seçme eylemini bilinçli bir bilim adamı da gerçekleştirmek *zorundadır*. Metafizik, varolanın bilinebilmesinin koşullarının bulunması çabasında, bu koşulların gösterilmesi çabasında ortaya çıkar; belirir. Bu, metafiziğin bir bakıma en azıdır; başka bir deyişle minimum metafiziktir.

Nasıl ki *Felsefi Söylem Nedir?*'de tüm felsefe tasarımlarının ortak paydasını göstermek amaçlandıysa, bu çalışmada da metafizik tasarımların ortak paydası gösterilmeye çalışılacaktır. Aristoteles'ten, Hamlyn'e, Carr'a kadar, metafizik tarihinde adı geçen birçok filozofa/metafizikçiye kadar metafiziğin belirlenen bu alanlardan her birinin temel yapısını salt kendi içinde kalarak açıklamak olduğu görülmektedir: Ya varlık'ın neliği, ya düşünmenin ya da dilin neliği araştırılmıştır. Herhangi bir türden varolanı "işte o yapan nedir?" sorusu onun başka türden varolanlarla ilişkilere girebilmesinin koşullarının ne/neler olduğu konusu metafiziğin alanını oluşturmaktadır. Metafizik tarihinde, metafiziği de içermek üzere felsefe tarihinde bu belirlemeler, "kategori" ya da "önvarsayım" adı altında toplanmıştır; bu belirleyişler ister varlığa ister düşünmeye ister dile ilişkin olsun. Örneğin varlık bağlamında ortaya çıkan farklı varlık katmanları -tarihsel görüngenç hiç gözardı edilmeden- farklı metafizik alanlarının oluşturulmasını sağlamışlardır. Ortaçağda ve kimi Yeniçağ metafiziklerinde görüldüğü gibi özel metafizik alanlarıdır bunlar: *Metaphysica specialis*: Tanrı bağlamında, *summum ens*'in araştırılması olarak tanrıbilimde; insan bağlamında onun özünü oluşturması bakımından ruhla ilgisi içinde ussal psikolojide, doğa bağlamında da ussal kosmolojide somutlaşır. Genellikle varlığı (*ens commune*) imleyen onun neliğini, onu o yapan koşulları araştıran bir etkinlik olarak da *metaphysica generalis* ortaya çıkar; bu etkinliğe *prima philosophia* demek de mümkündür. Metafizik ya da ilk felsefe, her türlü felsefenin onsuz olunmaz koşulu olarak kendini göstermektedir.

Her filozofun, ilk felsefesini, metafiziğini oluşturması gerekmektedir. Yukarıda da-
ha çok kategori terimi geçti; ancak kategori temel kavramsal yaklaşımın daha özel bir
adıdır. Kategori, önvarysayım daha özel kullanımlı kavramlar olarak belirlemektedirler.
"Kavram" terimi kategori ve diğer modelleri de içermek üzere daha geniş bir kullanım
alanı sunmaktadır. Her filozofun felsefesinin temel taşıyıcısı durumunda olan kavramla-
rı vardır: Herakleitos'un *Logos*'u, Platon'un *Idea*'sı, Plotinos'un *Hen*'i, Joannes Scotus
Erigena'nın *natura naturans*'ı, Descartes'in *cogito*'su, Leibniz'in *monad*'ı, Kant'ın *a priori*
kavramları, Hegel'in *Geist*'i gibi, hiç kuşkusuz örnekler çoğaltılabilir. Aslında belli, özel
bir kavram olup, kendisine yüklenen işlevler yönünden büyük bir zenginlikle ortaya çı-
kan bu temel yapılar, her filozofun minimum metafiziğini oluşturur. Felsefe tarihindeki
sunuşlar böyle temel kavramları içermektedir; herhangi bir felsefi görüşün taşıyıcı teme-
lidir ilk felsefe ya da metafizik. Her tek felsefe kendi içinde mutlakçı metafizik örneği ve-
rirken, bütünüyle felsefe tarihi, göreliliği bir metafizik örneğini vermektedir; rastlanan de-
ğişkenlikler bunun kanıtıdır: her defasında "mutlak olarak" öne sürülen kavramsal çer-
çevelerin -ister doğrudan varlığa ya da düşünmeye ilişkin olsun- (önvarysayımlar, kate-
goriler) hepsi birlikte düşünüldüğünde evrensel bir görelilik bağlamı doğmaktadır.

Belki her metafizik betimleyici olduğu savıyla ortaya çıkar; ancak hepsinin yerine
her zaman başkası konulabilir; her metafizik, -minimum metafizik- salt betimleyici ol-
mak gibi bir görevi yerine getirdiği savını taşımakla birlikte, gerçekte durumun hiç de
böyle olmadığı ortadadır. Hepsinde hemen hemen mutlakçı ileri sürüşler vardır. Fakat
her birinin mutlaklığının kendi tutarlılık sınırları içinde söz konusu olduğunu; başkaları-
nın yanında, bütünsellik içinde hepsinin aşırı bir göreliliği oluşturduklarını gözardı et-
memek gerekir. Carr'ın da üzerinde titizlikle durduğu gibi değişkenliğin her zaman ona-
rılabilirliğinin gözönünde bulundurulması metafizik yaklaşımların bir erdemi olarak
düşünülmelidir.

Metafizik önvarysayımlar, kategoriler, temel kavramlar, ilkeler ne sağlayacaktır? Fel-
sefe bağlamında, felsefede farklı düzlemler arasındaki ilişkilerin düzenlenişinin betim-
lenişinde, ilişkilerin yorumlanmasında belirleyici olacaktır. Bu bakımdan da her felsefi
görüşün böyle temel bir çalışma biçimine gereksinimi vardır.

Böyle bir yaklaşım her türlü metafiziği -metafiziği tümüyle haklı çıkarma çabalarını
olduğu kadar- metafizik kavrayışlardaki devrimsel dönüşümleri de, metafizik eleştirile-
rini de -eleştirel dönüm noktalarını da- haklı çıkaracaktır. Bunun en parlak örneğini Kant
vermiştir. Metafizik tasarımda onarıma ihtiyaç olduğunu göstermiştir ve onun metafizi-
ğini oluşturan da *a priori* kavramlardır. Her metafizik yapı yetersizlikleri ortaya konula-
rak onarılabilir; bu, bir tür *metaphysica perennis*'tir. *Philosophia perennis*'in temelinde *me-
taphysica perennis*'in olduğunu dikkatli gözler kolaylıkla görebilirler. Cemal Yıldırım'ın
dediği gibi "Metafizik sistemler yetersizlikleri ortaya konarak eleştirilebilir; ama metafizik
bir kenara itilemez."²⁵ Ancak bu eleştiride ölçütler başka düşünsel alanlardan seçil-
memelidir; metafiziğin kendisine temellik ettiği felsefenin içinden olmalıdır.

Metafizik nedir? Metafizik bir bilgi olarak nasıl mümkündür, türünden sorular fel-

sefenin en önemli sorularını oluşturmaktadır; hatta bu sorulara verilen yanıtlar felsefe-deki dönüm noktalarının habercisidir. Yıkılışlar ve yeniden doğuşlar, yeniden yapılan-malar, felsefenin ve metafiziğin işleyişinin olağan durumu değil mi? Tüm düşünsel et-kinliklerin ortak yazgısı değil mi? Tarihsel yörünge bunu açık seçik göstermiyor mu?

İstanbul Üniversitesi

Edcbiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Vezneciler/ İstanbul

Betül Çotuksöken

NOTLAR

- 1 Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*, MacMillan Education, 1987
- 2 a.g.y. s.2
- 3 1 b 25
- 4 Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction* s.4
- 5 a.g.y. s.6
- 6 R.G.Collingwood, *An Essay on Metaphysics*. Oxford. Clarendon Press 1940
- 7 Brian Car, *Metaphysics. An Introduction*, s.7
- 8 R.G.Collingwood. *An Essay on Metaphysics*. s.38
- 9 a.g.y. s.41
- 10 a.g.y. ss.54-55
- 11 Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*. ss. 7-8. Böyle bir değenlerdirme N. Hartmann ve T. Mengüşoğlu'nun kategorilere ilişkin yaklaşımını da belli bir yere koymamızı sağlamada ipucu verebilir. Kategorilerin zenginleştirilmesi söz konusudur her ikisinde de; temelde ne bir mutlak-çılık ne de bir görecelik vardır onlar için.(B.Ç.)
- 12 D.W.Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge University Press, 1984; "Metafizik", Çev. Vehbi Hacıka-diroğlu, *Felsefe Tartışmaları 11. Kitap*. Panorama, İstanbul 1992 ss.29-36
- 13 P.F.Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Methuen. London, 1959
- 14 a.g.y. s.9
- 15 a.g.y. s. 9
- 16 D.W. Hamlyn, "Metafizik" Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu *Felsefe Tartışmaları 11.Kitap*, s. 29
- 17 a.g.y. s.31
- 18 a.g.y. s. 32
- 19 a.g.y. s. 32
- 20 a.g.y. ss. 32-33
- 21 Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*, s.10
- 22 a.g.y. sk.12
- 23 a.g.y. s. 13
- 24 Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991
- 25 Cemal Yıldırım, "Metafizik Üzerine Bir İrdeleme", *Felsefe Tartışmaları 11. Kitap* s. 42

NİÇİN METAFİZİK SORUNU

Sevgi İyi

Biraz okuma, araştırma, düşünme ve bilgi edinme çabası olan hemen herkes "Metafizik" sözcüğünü duymuştur. Şu ya da bu biçimde, metafiziğe ilişkin bir tasarımı da vardır. Yani genel okur veya halk da, ne olduğu tam olarak açık olmamakla birlikte, metafizik konusunda bir kaniya sahiptir. Felsefe veya bilimle uğraşan birisinin ise "metafizik"le neredeyse hemen her düşünsel etkinlikte karşılaştığını söylemek yanlış olmaz. Öte yandan, felsefede şöyle ya da böyle, ama sıkça kullanılan bu terimin felsefeciyi kimi durumda açık olarak, bazen de dolaylı şekilde zora sokan bir özelliğini belirtmek gerekir. Zorlama, felsefeye "metafizik" konusunda bir seçim yapma gereğini duyurarak kendini hissettirir. Bu seçim, "metafizik"ten yana olma ya da ona karşı çıkma tavrını benimseyip ortaya koymaya ilişkindir. Zorlayıcı bir etki yaratan bu durum özellikle çağımızın ilk yarısında iyice belirginleşmiş bir olgu olarak varlık göstermiştir. Bu olgu dahilinde herhangi bir felsefe tartışmasında dile gelen metafizik, genel bir nitelik taşır. Bu niteliğiyle "metafizik" felsefe görüşlerini değerlendirmede bir ölçü olduğu görülür. Bu yüzden, herhangi bir filozofun görüşü genellikle "Metafizik" olup olmadığına göre değerlendirilmiştir. Bu durumda değerlendirilen filozofun görüşü, değerlendirmeyi yapanın "metafizik" anlayışına ve metafiziğe ilişkin tutumuna bağlıdır. Böylelikle metafiziğe ilişkin bazen içiçe geçen bir anlam katmanlılığı ortaya çıkmıştır. Sonuçta filozof bir başka filozofu "metafizik" sayarken, başka bir filozof da kendi "metafizik" anlayışına dayanarak onu "metafizik" saymıştır.¹

Günlük yaşamışta ve ortalama felsefe tartışmalarında da benzer bir durumdan söz edilebilir. Öylesine açılmış felsefe tartışmalarında kimi görüş ve düşünceler hemen "metafizik" diye yargılanıp elenir. Çünkü "metafizik", akli başında ve sağduyulu birinin uzak durması gereken bir konudur. Hatta "metafiziğe batmak", "metafiziğe bulaşmak" son derece dikkat edilmesi gereken bir tehlikedir. Sonuçta, yüzyılımızın en azından ilk yarısı, "metafiziğe" çıkan bir tavrı genel okur düzeyinde daha da belirgin olarak sergiler. Bununla birlikte son zamanlarda "metafiziğe" daha ılımlı bakılmaktadır.

Ne var ki çağımızda açıkça görülen bu olguya dayanarak ve karşısında takınılan tutumlara bakılarak "metafizik" konusunda tam bir kavrayışa varmak güçtür. Yani bu tutumlar, "metafizik" ya da ona karşı çıkmak için yeterli bilgisel dayanağı vermekten uzaktır. Ayrıca "metafizik" genel felsefe tartışmalarındaki görünümü, terimin felsefede taşıdığı düşünsel ağırlığın farkında olunmamasıyla, bazen de bilerek veya bilmeyerek gözardı edilmesiyle yakından ilgilidir. Çünkü bir görüşün veya düşüncenin "metafizik" sayıldığı durumda "metafizik nedir?" diye sorulunca bu soruya hemen yanıt verilmediğini, yanıt verme denemelerinde de giderek artan bir güçlüğü düşülmesi hiç şaşırtıcı değildir. "Metafizik" üzerine titizlikle eğilmiş filozoflar için bu güçlük daha da fazladır. Nermi Uygur, "metafizik"ten söz etmenin ortalığı bir anda "savaş alanına" çevirdiğini ve "savaş durumundan ayrı bir metafizik tasarlanamaz" olduğunu belirtirken hem metafizikle ilgili bu güçlüğü hem de onun olgusal özelliğini özlü bir şekilde dile getirmektedir.²

Öte yandan "metafizik", çağımızdaki olgusal durumu kadar tarihte çizdiği eğri bakımından da felsefenin son derece ilginç ve kendine özgü bir terimi olma özelliği taşır. Kendi tarihsel sürecinde bir yandan onun ne olduğu konusunda tam anlamıyla karara varılmazken, bir yandan da bazen değerce artış, bazen düşüş göstermiştir.

Bu yazıda, "metafizik"le ilgili bir önyargıdan uzak kalmaya çalışarak son zamanlarda değişik açılardan ele alınıp yeni bir boyut içerisinde yine güncel önem kazanmış görünen "metafizik" sorunu üzerinde durulacaktır. Bu amaç doğrultusunda kimi dönemlerde felsefede bir sorun niteliğiyle ortaya çıkmış "metafizik", felsefeye ne zaman girmiş olup ne tür soruşturmalara, hangi açılardan yol açtığına; yüzyılımızda ise felsefede ağırlıklı bir sorun niteliği almasıyla ilgili ana çizgiye değinilerek bu durumun nedenleri üzerinde durulacaktır.

Metafiziğe tarihselliğinde bakıldığında ilkin şu nokta görülür. Metafizik, eski bir dönemden başlayıp günümüze kadar süren uzun bir zaman dilimi içerisinde filozofların ciddi soruşturmalarına konu olmuştur. Özellikle içinde bulunduğumuz yüzyıldaki durumu bakımından felsefede bir sorun olma özelliği gösteren metafizik bu yönü, "metafizik nedir?" sorusunu yeniden sorulması gereken bir soru olarak görmeye olanak sağlar. Metafizik en sonunda büründüğü bu görünümde sorunun ortaya çıkışındaki en önemli kaynak şudur. Özellikle çağımız, metafizik kavgalı bir tartışma ortamının konusu oluşuna tanıklık etmiştir. Bu ortamda kimi zaman "metafizik değeri" korunmak hatta yüceltilmek istenmiştir. Kimi zaman ise metafizik bütünüyle değersiz sayılarak insanın bilme etkinliğinin dışında tutulmaya metafizik yanlılıkla bulaştığı bilgisel ürünler, ondan arındırılmaya çalışılmıştır.

Ancak, kimi zaman birbirine zıt görüşlere ve buna bağlı olarak gelişen tutumlara yol açmış bu anlayışın yanında başka bir yönelimin, metafiziğe daha ılımlı yaklaşarak onu, ne en tepeye koyacak kadar yüce ne de insan bilgisinin dışına atılması gerekecek ölçüde değersiz bulduğunu görürüz. Bu bakış açısına göre metafizik insanın bilgi ortaya koyma etkinliğinde bir yeri ve kendince bir işlevi vardır.³

Metafizik terim olarak Yunanca *Meta ta physika* (fizik konularından sonraki konular) sözcüğünden gelir ve metafiziğin felsefede terimleşme süreci, tarih içinde terime ilişkin anlam çeşitliliklerinin yanı sıra, bununla ilişkili bir sorunsal beraberinde getirmiştir. Metafiziğin terimleşme sürecine ilişkin durumu onun giderek karmaşıklaşan bir anlam bulanıklığı içine girmesine yol açmıştır. Bu yönüyle metafizik gerçekten tipik bir felsefe terimi olma özelliğini taşır. Çünkü metafizik, felsefede hemen her zaman değişik açılardan üzerine söz söylenmiş bir terimdir.

Örneğin son onbeş yıl içerisinde metafiziğe ilişkin yapılmış soruşturmalardan üzerinde durulması gereken ve önemli görünen bir anlayış "betimleyici" (*descriptive*) ve "düzeltici" (*revisionary*) olmak üzere metafiziğin iki türünden söz etmektedir. Bu anlayış son yıllarda metafizik terimine anlamca yeni bir boyut katmakta, metafiziğin tarih içinde yararlı ve yararsız iki yönüne değinmekte ve böylece metafiziğe yönelik tutumlarda bir değişiklik yaratmaktadır. Böyle bir ayırma dayalı metafizik (terimi), özellikle yararlı olan yönü açısından yeniden olumlu bir nitelik kazanmış görünmektedir. Son yıllarda görülen bu durum "metafizik nedir?" sorusunu bu noktada sormanın gereğini daha çok ortaya koyucu niteliktedir. Çünkü metafizik sözcüğünü duyduğumuz ya da söylediğimiz herhangi bir durumda onun neyi dile getirdiği konusunda tam anlamıyla açık bir yanıt verememe güçlüğüyle burada da karşılaşırız. Öyleyse bu iki tür metafiziğin herbirinin neyi adlandırdığı ve neleri kapsadığı üzerinde biraz durmak gerekir.

"Betimleyici metafizik" P.F. Strawson'un terimidir ve "dünyaya ilişkin düşünmemizin gerçek yapısını betimlemeye" yöneliktir. Yine Strawson'un kendi terimi olarak "düzeltici metafizik, olandan daha iyi bir yapı ortaya koymakla ilgilidir".⁴ Metafiziğin bu iki türünden söz ederken Strawson esnek bir sınıflandırmayla Aristoteles ve Kant'ı "betimleyici metafiziğin" öncüsü sayar, Descartes, Leibniz ve Berkeley'i "düzeltici metafizik" çerçevesine koyar.⁵ Burada dikkati çeken iki noktadan biri, "betimleyici metafiziğin", metafiziğin, bilgi kuramsal çizgide sorun olan yanıyla, "düzeltici metafiziğin" ise varlıkbilimsel ve tanrıbilimsel alanda görünen yanıyla ilgili olmasıdır. İkinci nokta ise Strawson'un yaptığı bu ayırımın metafizik ile felsefeyi örtüştüren bir özellik göstermesidir. Öte yandan Strawson'un metafiziği iki türe ayırarak geliştirdiği metafizik teriminin yeni tartışmalara yol açmış olması da ayrıca belirtilmesi gereken bir noktadır. Örneğin D.W. Hamlyn, "betimleyici" ve "düzeltici" terimleriyle yapılan ayırımın da yanıltıcı olduğunu söyler.⁶ Hamlyn'in bu ayırma karşı çıkış gerekçelerinin üzerinde durulması ayrı bir konudur. Ancak aynı zaman ve zemin üzerinde Brian Carr'ın da Strawson'un "betimleyici" ve "düzeltici" metafizik ayırımına dayanan metafizik terimine eleştirel bir açıdan eğildiği görülür.⁷ Belirttiğim gibi bu eleştirilerin içeriğine eğilmek ancak başka bir yazıda ele alınabilir. Burada vurgulamak istediğim, son on yıl içinde metafizik üzerine yeni araştırmaların yeni terimler geliştirilerek yapılmakta olduğu ve bu çerçevede metafiziğin güncel bir ilgi haline geldiğidir.

Bu durumda metafizik konusunda yüzyılımızla ilgili şöyle bir bölümleme yapılabilir. Yirminci yüzyılın ilk yarısı gerçekten de bir bakıma, Nermi Uygur'un "savaş alanı" dediği durumu yansıtır. Bu, bir yanda "metafiziğe" karşı olanlar öte yanda "metafizikten"

yana olanlar arasında gözlemlenen bir durumdur. Böylece yüzyılımızın ilk yarısı, felsefe açısından, metafiziğin en ince ayrıntılarda sorgulandığı ve en zorlu sınavını verdiği bir dönem olma özelliğini de gösterir. Böyle bir sorgulamanın birbirinden çok farklı üç ilgi çekici örneği aynı dönem içinde yer alır. Bu örnekler gözönüne alındığında yirminci yüzyılda felsefe alanında metafizik üzerine yoğunlaşan ilginin ve bunun sonuçlarının dikkate değer bir yanının olduğu görülür.

"Metafizik nedir?" sorusunu, felsefe araştırmalarının çıkış noktası yapan ve böyle bir sorgulamayı çağımız için neredeyse zorunlu gören Heidegger, bu soruya şu yanıtı verir: Metafizik, insanlık tarihinde çok uzun sürmüş bir düşünüş biçimidir. Bir düşünüş biçimi olarak yapısı gereği, insanın "hakikâtin (varlığın) aydınlanmasına çıkmasını" ve orada durmasını engelleyici nitelikte olduğundan felsefe tarihinde hep verimsiz bir düşünüş olmuştur. Dolayısıyla insanın bu "verimsiz" düşünüşü aşması gerekir. Bunu yapmak insanın aydınlanmasının gerekli koşuludur.⁸

Aşağı yukarı aynı yılları içine alan bir zaman diliminde Viyana Çevresi'nin de metafizik üzerine titizlikle eğildiğini görürüz. Viyana Çevresi düşünürleri felsefede önemli bir sorun olarak ele aldıkları metafiziğin incelenmesi sonucunda metafiziğe ilişkin şu karara varmışlardır. Metafizik, deneyle doğrulanabilir olanın ötesinde kalana ilişkin önermelerdir. Bu tür önermeler bilgi olma savıyla dile getirilirler, ama deneyle doğrulanabilirlikleri söz konusu olmadığından bilgi değildirler. Öyleyse bunlar, bilimin ve felsefenin dışında tutulmalıdır.⁹ Böylece yirminci yüzyılın ilk yarısında metafizik, bilimde ve felsefede istenmeyen, "bilimselliğin" karşısında hiçbir değeri olmayan boş bir kuruntu sayılmıştır. Metafiziğin, yaklaşık ikibin yıldan beri felsefede kendine bir yer edinme çabası da, onu bütünüyle bilgi dışına atan bir anlayışın karşısında büyük bir gerileme göstermiştir.

Metafiziğin bu şekilde felsefenin ve bilimin dışına atılması girişimlerinin yanı sıra Bergson, metafiziği, mutlak olana ulaşmada başvurulacak bir bilme yolu olarak felsefenin merkezine koyar.¹⁰ Bergson'un, metafiziğe bilmede en önemli yeri vermesi ve onu yeniden değerli bir bilme etkinliği sayarak ortaya getirmesi felsefe açısından, metafiziğe ilişkin yeni soru ve tartışmalara yol açıcı niteliktedir.

Sonuçta yüzyılımızın ilk yarısında metafiziğin, birbirine ters düşen iki açıdan ele alındığını; onun ne olduğu ve nereye ait olduğu konusunda ise iki uç noktaya gidildiğini görürüz. Özetle söylenirse metafizik sorununa ilişkin çözüm getirmeyi amaçlayan tüm çabaların beklendiği gibi çözüm getirici olmadığı görülür.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısına bakıldığında bu konuda durum nedir? İkinci yarıda, metafizikle ilgili daha da ilginç ve söz etmeye değer bir yönelimle karşılaşırız. *Felsefe Tartışmaları*'nın 11. Kitabının Sunuş Bölümünün ilk tümcesi bu durumu açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir: "Yüzyılımızın ikinci yarısı Pozitivizm'in felsefe sahnesinden çekilişine tanık olduğu gibi, metafiziğin geri dönüşünü de yaşamaktadır. Tabii ki geri dönen, yüzyılın başlarında kovulmuş olan metafizikle aynı şey değildir."¹³ Bu sözler günümüz için hem ilginç bir olguya işaret etmekte, hem birden çok metafizik olduğunu söyle-

mekte, hem de yazar "metafizik" ler arasında bir yeğleme üzerinde durmaktadır. Metafizikle duruma ilişkin yerinde bir saptamayı dile getiren bu sözler gözönüne alındığında "metafizik nedir?" sorusuna bir yanıt verme gereksinimi daha da artmaktadır. Ancak, çağımızda metafizik üzerine eğilmiş felsefecilerden bazılarının bu konuda iyimser olmadıkları da görülür. Örneğin, D. W. Hamlyn, metafiziğin tam olarak ne olduğunun belirlenmesinin kolay olmadığını, hatta konunun şüpheli olduğunu belirtmiştir.¹¹ Stegmüller ise felsefede metafizik sorununun girmediği ve tartışılmadığı bir alan hemen hemen olmadığını için "metafizik sorunu" konusunda asla bir karara varılamayacağını belirtir.¹² Öte yandan, felsefe tarihinde, metafiziğin ne olduğunun en ince ayrıntılara kadar araştırıldığını ama onun ne olduğu konusunda tam bir karara varılamadığını vurgular.¹³

Metafizik konusunda çağımıza ve günümüze ilişkin bu saptamanın ardından, felsefede hemen her zaman bir ilgi odağı olarak kendine özgü bir terim niteliği gösteren metafiziği tarihsel süreci içinde araştıralım. Bu yolla hem "metafizik" le ilgili "savaş" durumunu anlamada, hem bu olguyla ilgili açıklayıcı bir sonuca ulaşmada bazı ipuçları ele geçirebiliriz. Şu soruyla başlamak ve buna bağlı olarak soruşturmayı sürdürmek konuya açıklık getirmede yararlı olacaktır. Genellikle suçlayıcı ya da yargılayıcı veya küçümseyici tutumları da birlikte yansıtan ifadeler bağlamında bulduğumuz metafizik sözcüğüne öteden beri neler olmuştur ve şimdi ne olmaktadır? Bu soruya bağlı olarak geriye dönüp bakıldığında metafiziğin, felsefede kendi halinde bir terim olarak kalmadığı, hatta kendine özgü özelliğiyle hemen her dönemde çeşitli açılardan üzerine hep söz söylene gelen ender terimlerden olduğu görülür. Metafizik üzerine söz etmemiş, yüzeysel ya da derinlemesine bu konuya eğilmemiş filozof neredeyse yoktur. Bu durum gerçekten de bir "savaş alanı" nın oluşmasına ve çeşitli dönemlerde, büyük ölçüde o dönemin felsefi düşünüşünün özelliğine bağlı olarak metafiziğe bazen karşı çıkılmasına bazan da yandaş olunmasına yol açarak onu bugün daha da ilgi çekici bir konu haline getirmiştir. Burada söz konusu olan kuşkusuz, bir terime karşı ya da yandaş olmak değil, bir terimi ele alındığı ilgililer içinde değerlendirmektir. Öyleyse söz konusu terimin anlam(lar) ı üzerinde biraz derinleşmek gerekir.

Metafizik hem çok eski bir tarihe sahiptir hem de anlamca epey yüklü bir terimdir. Bu anlam yükü onun hemen her dönemde değişik açılardan felsefenin merkezinde duran bir sorgulama konusu olmasıyla yakından ilgilidir. Buna ilişkin daha açık bir görüş elde etmek amacıyla şu noktadan başlayabiliriz. Aristoteles'in "ilk felsefe" dediği bilgi alanına giren konuların diğer yapıtların arasına yerleştirilmesi sırasında duyulan gereksinimle felsefeye giren metafiziğin, daha sonra ve günümüzde de pek çok felsefeci tarafından üzerinde durularak irdelemeye değer bir "sorun" diye görülmesine yol açan gelişimi acaba nasıl olmuştur? Bu soru doğrultusunda bakıldığında öncelikle şu nokta göze çarpar: Aristoteles'in "İlk felsefe" sinin kapsadığı konuların sıraya konmasında "fizik konularından sonra gelenler" (*Meta ta physika*) anlamında kullanılmış olan olan metafiziğin, giderek "doğa ötesi şeylere ilişkin" anlamına gelmeye başladığı görülür. Terimin anlamındaki bu farklılaşma, "sonra" (*meta*) sözcüğünün ilk kullanılışından farklı olarak "öte" (*trans*) anlamına; "fizik konuları" (*physika*) sözcüğünün "doğa" (*physis*) anlamına

dönüşmesiyle olmuştur. Bu dönüşümde kuşkusuz Aristoteles'in yapıtının içeriksel yorumlanmasıyla ortaya çıkan düşüncelerin rolü de önemlidir. Böylece Aristoteles'in, konusunu en genelde, "varlık olmak bakımından varlık" ve varlığa "özü gereği ait olan ana nitelikler"¹⁴ diye belirlediği "ilk felsefe" ye verilen "metafizik" adı uğradığı anlam değişikliğiyle varlıkbiliminden tanrıbilimine doğru bir yönelim içine girmiştir. Bu yönelimin doğmasında özellikle Plotinos'un öğretisinin etkisi büyüktür. Eskiçağ ile Ortaçağ arasında birçok açıdan önemli bir işlev görmüş olan kayda değer bu ilişki, Platon ve Aristoteles'in Ortaçağa Plotinos aracılığıyla ve onun öğretisinin izlerini taşıyarak iletilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Plotinos'un, varolanın yapısını, "Bir"den taşmayla (*emanation*) yukarıdan aşağıya doğru inerek ve "düşmeye" uğrayarak oluşmuş "akıl" (*nous*), "ruh", ve "doğa" olarak açıklayan öğretisi,¹⁵ varlık sıralamasında doğada varolanların varlıkça alt düzeyde kaldığını; buna karşılık doğada varolanlardan daha üstün ve doğadan ayrı varlıkların bulunduğu düşüncesini getirmiştir. İşte metafiziğin, "doğaüstü" varlıkları araştıran alan diye anlaşılmasının ve tanrıbilimiyle içiçe girmesinin başlangıcı buradadır. Buna bağlı olarak metafizik, doğanın üstünde, onu aşan varlıklara ilişkin soru soran bir alan olmuş ve değerce de üstün sayılmıştır.

Daha sonra Ortaçağın tamamını içine alan bir zaman diliminde ve kısmen onyedinci yüzyılda metafiziğin değerce üstün bir "bilim" olarak varlık göstermesi yönünde çabaların sürdüğü görülür. Burada dikkati çeken nokta şudur: Metafiziği kendine özgü bir alanın bilimi olarak belirleme çabası felsefede öteden beri varlık gösteregelmiş bir karıştırma, varlıkbilimi ile tanrıbilimin içiçe girmesine koşuttur. Örneğin Thomas Aquinas, tanrıbilimiyle metafiziği aynılaştırmamakla birlikte, Tanrı-metafizik ilişkisinde Tanrının, metafiziğin asıl konusunun nedeni olduğunu belirtmekle, metafiziğin "varolanların nedeni"nin bilimi diye anlaşılmasında etkili olmuştur.¹⁶ Böylece Ortaçağda metafiziğin genel görünümüne bakıldığında ona, yüksek bir "bilim" olma payesi verildiği, değerce de üstün tutulduğu görülür.

Ancak, metafizikle ilgili bu anlayış kalıcı olmamış, yaklaşık birkaç yüzyıl sonra hemen hemen tersine dönmüştür. Bu dönüşüm sürecini yakından görebilmek için şu yolu izleyebiliriz: Ortaçağda etkili olandan farklı bir bilim anlayışını savunan F. Bacon metafiziği, "İlk felsefe"den ayırıp ona fiziğin yanında doğa bilimi olarak yer vermiştir. F. Bacon'a göre fizik, "madde ve hareket nedeni"ni araştırırken metafizik de "form ve amaç nedeni"ni araştıran bir doğa bilimidir.¹⁷ F. Bacon'un metafiziğe getirdiği bu yorum, "doğaüstü" veya "doğa ötesi" varlıkların ya da "varolanın ötesi"nin araştırılmasıyla ilgili değildir. Metafiziği bu şekilde bir doğa bilimi saymak bir bakıma onu tanrıbilimiyle olan içiçeliğinden ayırıp farklı bir yere koyma eğilimi gösterir. Ne var ki bu eğilim, Ortaçağla bağlarını daha sıkı tutan bir onyedinci yüzyıl filozofu olan Descartes'in yanında geri planda kalmıştır. Descartes, Tanrı'nın ve ruhun özünün bilinmesini "İlk felsefe"nin (*Philosophie première*) kapsamında incelemekle metafizikle tanrıbiliminin ilişkisini yeniden canlandırmıştır.¹⁸ Ama Descartes'ta farklı olan şudur. Tanrı, öncekilerin kabul ettiği gibi şeylerin v a r l ı k nedeni değil bilgi nedenidir.

Böylece varlıkbilimine ilişkin soruşturmalarla ortaya çıkıp giderek tanrıbilimin de

kapsamına girmiş bulunan metafiziğe, onun bir bilgi alanı olmasını onaylatabilmek için bir nesne bulma çabası içinde yavaş yavaş bilgikuramsal bir alana doğru gidildiği görülür. Onyedinci yüzyıl düşüncesi, metafiziğin bilgikuramsal sorunlar çerçevesinde irdelenişini başlatmıştır.

Felsefenin birbiriyle sıkı ilişkili iki temel alanının, bilgikuramsal ve varlıkbilimsel sorunlarının yanında artık hep gündeme gelen metafizik, onsekizinci yüzyılda, yüksek değerini önemli ölçüde sarsan zorlayıcı bir sorgulamayla karşı karşıya gelmiştir. Kısa sayılamayacak bir dönem boyunca yüksek bir "bilim" diye görülen metafiziği derinden sarsan ve etkileri daha sonraki yüzyıllara ulaşmış olan bu durum, onsekizinci yüzyılda felsefede bilgikuramsal soruşturmaların öne çıkmasıyla yakından ilgilidir. Metafiziğin uğradığı değer yitimine, öncelikle onun -eğer bir bilgi alanıysa- nesnesinin ne olacağı konusundaki eleştiri ve tartışmalar yol açmıştır. Bu noktada hemen şunu belirtmek gerekir: Aslında metafiziğin nesnesinin ne olması gerektiği sorunu o günden bu güne çözüm bulamamış bir sorundur. Günümüzde ise bütünüyle içinden çıkılmaz bir görünüm almıştır.

Onsekizinci yüzyılda metafiziğin gözden düşmesi sürecinin başında Hobbes, "neden" araştırmasının metafiziğin konusu sayan geleneksel düşünceyi eleştirir ve yeni bir yönelime yol açar. Bu yönelim içinde deneyci anlayış "neden"i yalnızca maddeyle ilgili görerek metafiziği fizikle ilgili bir tartışma alanına çeker.¹⁹ Böylece daha önce F. Bacon'da karşılaşılan düşüncenin varlığını sürdürdüğü görülür. Bu çizgide metafiziğin durumuna bakıldığında onun doğa bilimiyle ilişki içinde ele alındığı saptanır.

Ne var ki felsefede metafiziğe yönelik böyle bir soruşturma yolunun açılması "metafiziğin nesnesi" sorununa çözüm getirmedeği gibi onun varlıkbilimi ve tanrıbilimiyle ilişkisinin açıklığa kavuşturulmasına da yetmemiştir.

Felsefe tartışmalarının büyük ölçüde bilgikuramsal bir zeminde yapıldığı onsekizinci yüzyılda metafizikle ilgili önemli bir değerlendirmeyi Hume yapmıştır. Hume, "bulanık ve karışık akılyürütmelerin adı olan bir sözcük" saydığı metafiziğe ilişkin tartışmaları yararsız bulmuş ve sona erdirmek istemiştir.²⁰ Hume'un "metafizik" karşısındaki tavrı *karşı* bir tavidir. İçinde "nicelik ve sayı üzerine deneysel akılyürütmeler" ile "olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akılyürütmeler" in bulunmadığı bir kitap konusundaki sözleri, Hume'un tavrını açıkça belirler: "Atın onu öyleyse ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz."²¹ Bu felsefede metafizik sorununu kökünden çözme çabasıdır.

Aynı sorunu farklı bir girişimle çözme çabası Christian Wolff'ta görülür. Ancak, Wolff onu bir disiplin olarak belirleme yoluna gitmiştir. Bu durum, metafiziğin hem varlıkbilimsel hem bilgikuramsal özellik göstermesinden ileri gelmektedir. Böylece ne daha önce ne de bugün metafizik konusunda tam bir açıklığa götüren çözüme varıldığı söylenemez. Bununla birlikte metafizik sorununa bambaşka bir yönelimle açıklık kazandırma çalışması Kant'ta karşımıza çıkar. "Bir bilim olarak metafiziğin nasıl olanaklı" olduğunu araştıran Kant'ı bu soruyu felsefe soruşturmalarının ana çıkış noktası yapmaya götüren

nedeni, öteden beri metafizik adı altında yapılagelmiş çalışmaların durumuna ve metafiziğin giderek uğradığı değer yitimine bağlamak mümkündür. Çünkü, ne olduğu tam olarak belli olmamakla birlikte hep bir "bilim" olma savıyla varlık göstermiş olan metafiziğin değeri konusunda artık ciddi kuşkular doğmuştur. İşte böyle bir durumda Kant onu bütünüyle bilgisel bir sorgulama alanına çekerek, sorunu kökünden çözmeyi amaçlayan çok açık bir soruyu ortaya atmıştır. "Eğer Metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde, ister bilğimiz ister bilgisizliğimiz kanıtılsın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir."²² Metafizik, Kant'ın yaptığı bu zorlu sınavdan geçer ve "sentetik a priori yargılar"dan oluşan bir bilim olarak kabul görür.²³

Kant'ın, metafiziği sorgulaması "eleştirel" niteliktedir ve şu açıdan önemlidir: Bu sorgulama metafiziğin, salt varlıkbilimsel çerçevede kalan bir araştırma alanı diye anlaşıldığı durumdaki nesne belirsizliği ve bir bakıma bundan kaynaklanan felsefe-tanrıbilimi içiçeliği konusunda açıklığa ve aydınlanmaya yol açmıştır. Kant'ın metafiziği sorgulayan sorusu her şeyden önce, insan aklının a priori olanağıyla ilgilidir. Yani artık metafiziğin sorgulandığı alan onun, hangi tür varlıkları araştırdığıyla değil, ne tür bir bilme etkinliğine bağlı olduğuyula ilgilidir. Bu bilme türünün bilgisi ise hiçbir deneyle ilgili olmayıp, saf akıl bilgisidir.

Kant'ın soruşturmasının bilgikuramsal sorunlara tuttuğu ışık ve felsefeye yaptığı katkı tartışmasızdır. Ancak, ben amacım doğrultusunda burada şu saptamayı yapmak istiyorum: Metafizik terimi, sorgulandığı soru ve tartışıldığı zemin bakımından sonuçları felsefeye doğrudan yansıyan yepyeni bir boyut ve buna bağlı bir anlam kazanmıştır. Bu durumda bilgi olarak metafizik, "a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisi" olma özelliğini gösterir.²⁴ Kant, "saf felsefe" ile metafizik arasında köklü bir ilişki kurar. Ancak, Kant'ın felsefede bir dönüm noktası oluşturan bu esaslı sorgulaması ve metafiziği belirleyerek açık kılma girişimi, "metafizik nedir?" sorusunu ortadan kaldırmamıştır. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca hem de varlıkbilimsel-bilgikuramsal çift yönlülüğü içinde metafizik sorunu varlığını sürdürmüştür. Yine onun değeri ve anlamı tartışılmış ve görüşler ortaya atılmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılda metafiziğe ilişkin tartışmalarda ağır basan yön onun "bilim"le ilişki içinde ele alınmasıdır. Bilimlerin ondokuzuncu yüzyıldaki durumuyla yakın ilişki içinde "deneylerin temeline ilişkin öğretisi" veya "bir düşünüş biçimi" ve "açıklama yöntemi" olmak niteliğini almıştır.²⁵ Öte yandan Dilthey'in, metafiziği büsbütün anlamsız saymadığı ancak deneyin göreliliği nedeniyle onun bilim olarak olanaksız olduğunu belirttiği gözönüne alındığında metafiziğin olumlu-olumsuz değer yükleri arasında gelgit içinde kaldığı dikkati çeker. Dilthey'a göre metafizik insanın yaşamına özgü bir yandır, ne açıklanabilir ne de yadsınabilir bir şeydir.²⁶

Bu durumda yirminci yüzyılın başında metafizik üzerine ardı arkası kesilmeyen ye-

ni soruşturmalara yol açan bir kapının açılmak üzere hazır beklemekte olduğu görülür. Çünkü yüzyılımız metafiziğe ilişkin hemen her dönemde ortaya atılmış çeşitli soruların ve bunlara getirilen açıklamaların birikimini kendinde barındırmak bakımından oldukça zengindir ama o ölçüde de karmaşık bir görünümü sergilemektedir. Gerçi metafiziğin tanrıbilimiyle ilişkisinde belirli bir açıklığa ulaşılmıştır, ama başka bir çapraşık sorun felsefe ve bilim çevrelerini ilgilendirmeye başlamıştır: Metafiziğin bilimlerle ve felsefeyle ilişkisi sorunu. Geçmişinden bugüne "metafizik" kimi zamanlarda değerce üstün tutulmuş olsa da felsefe ve bilim(ler)le ilişkisinde tam bir meşruluk kazanamamıştır. Ayrıca kimi dönemlerde hem bilimin hem felsefenin dışına atılmak istenmiştir. Günümüzdeki durum açısından bunlara bağlı olarak belirtilmesi gereken üçüncü bir nokta ise, onu meşru kılmak veya bilimin ve felsefenin dışında tutabilmek için "metafiziğin" ne olduğu konusunda bir karara varılamamış olmasıdır.

En azından çağımızın ilk çeyreğinde artık metafiziğin "bir bilim olarak nasıl olanaklı" olduğunun soruşturulmasından çok "bilimin karşıtı" ve "bilime aykırı" bir şey olarak bilim dışına nasıl atılacağı sorunu felsefecilerin ilgi odağı olmuştur. Bu açıdan soruna eğilen düşünürler metafiziğin bilgi olma savını geçersiz sayıp, bilgi olarak değerini ortadan kaldırmak istemişlerdir. Metafiziğin bu durumuyla ilişkili olarak kimi düşünürler onu din ve sanatta kapsamayı veya "dünya görüşü"ne benzer bir etkinlik saymayı önermiştir.²⁷ Böylece sonuçta varılan nokta, onyedinci yüzyıldan geriye gidildiğinde metafiziğin değeri konusunda karşılaştığımız olumlu tutumun tersine döndüğü noktadır.

Yüzyılımızın ilk çeyreğinde metafiziğe ilişkin bu saptamanın ardından şunu belirtme gereği doğar: Metafiziğin "bilim" karşısında değersiz kılınması ve buna bağlı olarak "metafizik sorunu"nun çözümünü çabası, sorunu ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Çünkü her şeyden önce metafiziğin bilime karşıt olduğu görüşünü benimsemeyen, tersine metafizikle bilimin belli ölçüde ilişkisinden söz eden filozofları görmektediriz. Örneğin, Whitehead, sonunda her önermenin metafizik özellik taşıyan bir evrene işaret ettiğini belirtir ve deneye dayalı bilimlerde de metafizik kavramlara başvurmak gerektiği görüşünü ileri sürer. Whitehead'e göre metafizik, deneyin açıklanmasında sistemli tasarımlama gücüdür ve bilime aykırı bir yanı yoktur. Gerçi bu tasarımlama gücüyle varılan genellemeler deneyden elde edilemezler ama deneyle yanlışılanamazlar da.²⁸

Ana çizgileriyle burada dile getirilmeye çalışılan böyle bir tarihsel durumu kendinde barındırarak ve hemen her dönemde filozofların belki biraz da kaçınılmazlık içinde değinmeden edemediği bir soruşturma konusu niteliğini alarak yüzyılımıza ulaşan metafizik, yüklü bir anlam çeşitliliği ve buna bağlı bir sorunsallık içinde gelmiştir. Metafiziğin bu tarihsel durumu da gözönüne alınarak onunla ilgili şu noktaların altını çizmek gerekir: Çıkış noktaları farklı olmakla birlikte genellikle filozofların değinmeden geçemedikleri bir sorgulama konusu olarak metafiziğin "disiplin" sayılması yönünde eğilimler doğmuş ancak, nesnesinin ne olacağı konusunda içine düşülen karışıklıktan dolayı varlıkbilimi ve tanrıbilimiyle içiçe girmiştir. Bunun ardından belirli bir dönemden sonra filozoflar metafiziği bilgikuramsal nitelikli soruşturmalara ilişkide ele almaya ve "metafizik sorunu"nu bu çerçevede gözlemek istemişlerdir. Bu çizgide gösterilen çabaların sonu-

cunda ise metafiziğin "bilime" ve "felsefeye" aykırı olduğu düşüncesinin ana bir görüş olarak benimsendiğini görmekteyiz. Böylece tarihe bakıldığında metafiziğin varlıkbilimi ve tanrıbilim, özellikle iççeliğinde değerli, bilgikuramsal çerçevede değersiz görüldüğü; bir bilgi dalı olma istemiyle ise kendine ait bir yer edinip sürekliliğini koruyan bir varlık gösteremediği anlaşılmaktadır.

Uzun tarihinde ve bugün metafiziğin felsefeyle içiçe girmiş bir yakınlaşması göze çarpmakta. Aynı durum daha da açık bir şekilde bilimde görülmekte. Bu içiçe ilişkide kimi zaman bir tür felsefeyle "metafizik", felsefenin bir bölümü, hatta yüksek değer taşıyan bir bölümü sayılmakta. Bilim söz konusu olduğundaysa bilimde metafiziğe ne ölçüde yer verileceğinin tartışılması gündeme gelmektedir. Peki, "metafiziği" hiç işe karıştırmadan veya hiçbir görüşe "metafizik" ya da "metafizik değil" demeden felsefe ve bilim yapılamaz mı? Bir filozofun, sorusuna verdiği yanıtıyla ortaya koyduğu görüşünün ne ölçüde "metafizik" olduğunu veya olmadığını bir yana bırakarak o düşünüşü olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte öylece görmek felsefeye hiç de aykırı gelen bir tavır olmayacaktır. Bu, aynı zamanda felsefenin her zaman yaratıcı olmuş bağımsız sorgulayıcılığına uygun düşecektir. Böylece felsefeci ve bilim adamı, "metafiziğin" "iyi", "kötü" veya "zararsız" olup olmadığını bir karara varma zorunluluğundan kurtulabilir. Çünkü, henüz ne olduğuna karar verilmemiş bir şeyin değerini saptamak da zordur. Öyleyse bugün çözülmesi güç bir sorun görünümünü almış bu kavramın, çoğu felsefecinin bu noktaya işaret ettiğini de gözönüne alarak altını çizmek, felsefede ve bilimde değerlendirmeye yönelik etkisinin önüne geçmek, belki bir çözüm olabilir. Böylece öteden beri yapılmak istenen de yapılmış olur: Metafizik, bir felsefe terimi olarak yerini bulurken bilimin ve felsefenin dışında kalmış olur. Bilimin, felsefenin ve "metafiziğe" genellikle en yakın sayılan varlıkbiliminin birer bilgi dalı olarak nesnesi, sorunları ve dolayısıyla sınırları belirgin olduğu sürece metafiziğin sınırlarının da belirginleşmesi beklenebilir.

U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Bursa

Sevgi İyi

Notlar

1. Heidegger'in tüm felsefe tarihini hepten "metafizik" sayan görüşü ve Heidegger'in görüşünü "metafizik" sayan Carnap'in görüşü örnek verilebilir.
2. N. Uygur, *Felsefenin Çağırısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1, 1984, s.77.
3. Örneğin Whitehead'in düşüncesi.
4. P.F. Strawson, *Individual's*, University Paperbacks, Methuen: London, s.9.
5. a.g.y. s.9.

6. D.W. Hamlyn, "Metafizik", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, İstanbul, Şubat 1992, s.31-32.
7. Briar Carr, *Metaphysics*, Gen. Ed.D.J. O'Connor, MacMillan Education, 1987, s.9-10.
8. M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991.
9. H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
10. H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
11. D.W. Hamlyn, "Metafizik", *Felsefe Tartışmaları*, 11.Kitap, Şubat 1992.
12. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Heidelberg: Springer Verlag, 1969.
13. Sauer, *Metaphysik*, Göttingen: Muster Schmidt Verlag, 1971.
14. Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985.
15. Plotinos, *Enneades*, Tr. by Stephan Mac Kenna and B.S. Page, Chicago: Encyclopaedia Britannica, inc. 1952.
16. Thomas Aquinas, "Aristotle's Metaphysics", *Selected Writings*, Ed: M.C. D'arcy. London, 1964.
17. F. Bacon, *The Advancement of Learning*, London: Oxford University Press, 1951.
18. R. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, 1942.
19. R.L. Armstrong, *Metaphysics and British Empiricism*, University of Nebraska Press-Lincoln, 1970.
20. D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev: Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Yayınları. 1976.
21. a.g.y.
22. I. Kant, *Prolegomena*, Çev: İoanna Kıçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s.3-4.
23. a.g.y. s.20.
24. a.g.y. s.14.
25. J. Ritter ve K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Band (, Schwabe and Coag Verlag, 1980.
26. a.g.y.
27. a.g.y.
28. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1978.

Platon-Aristoteles'ten N. Hartmann'a BİLGİ SORUNLARINDA ONTOLOJİK BAKIŞIN YERİ

Harun Tepe

Bilgi ve varlık sorunları başlangıcından bu yana felsefenin ana sorunları içinde yer alır; bilgi kuramı (ya da mantık) ile varlıkbilim (ya da metafizik) ise etikle birlikte felsefenin üç ana disiplini meydana getirirler. Felsefe tarihi boyunca bu iki bilgi alanından bazen birisi, bazen diğeri öne çıkar; yüzyılımızda, özellikle de yüzyılın ikinci yarısında belirgin olarak öne çıkan ise bilgi kuramı olur, varlık felsefesi oldukça ikincil bir bilgi dalı haline gelir. Bunun sonucunda da bilgi ve bilim felsefesi çalışmaları diğer felsefe sorunlarına göre daha fazla ağırlık kazanır.

20. yüzyıl felsefesinin bir özelliği olarak nitelenebilecek olan bu durum, her şeyden önce bilgi sorunlarının kök saldığı varlık sorunlarının ya da bilginin konu edindiği varolanlar düzeyinin göz ardı edilmesinin sonucudur. Çünkü bilme edimine, bilenin varolanla kurduğu yeni bir bağlantı, bilgiye de bu bağlantının bir ürünü olarak varolana katılan yeni bir varolan diye bakıldığında, bilmede görülen temel unsurların bilgi kuramı sınırları dışına taştığı görülür. Başka bir ifadeyle, bilgi sorunları varlık sorunlarıyla da keşşmekte, bilgi ve varlık alanlarının sınırlarında kimi bilgikuramsal sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunların çözümü ise öncelikle her iki düzeyi de dikkate almayı gerektirmektedir. Aslında bilgikuramsal sorunlardan birçoğunun bu iki alanın birlikte ve birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

Bu sorunlardan birisi bilginin doğruluğuna-kesinliğine ve güvenilirliğine ilişkin tartışmalardır. İnsandaki bilme, kesinliğe ulaşma ya da bilgisinin doğruluğundan emin olma eğiliminin yüzyılımızın kimi bilgikuramsal felsefe görüşleriyle de birleşmesiyle, bilgilerin kesinliği ve güvenilirliği tartışmaları, bilgi felsefesi çalışmalarının temel sorunlarından birisi olur. Bilgiler kesin olma-olasılıklı olma ikileminde ele alınır, her tür bilgi, bir mutlaklık-görelilik ikileminden hareketle irdelenmeye çalışılır. Bugün çeşitli biçimlerde sürüp giden birçok bilgikuramsal tartışmada bu toptancı-genellemeci bakışı ya da yaklaşımı görmek olanaklıdır.

Bir yaklaşım, uygulandığı, kendisiyle iş görüldüğü alanda araştırmacıyı ya da onunla yola çıkanı yeni bilgilere götürebiliyor, onlara yeni görme olanakları açabiliyorsa elverişli bir yaklaşımdır. Ancak bu türden bir yaklaşımla yola çıkan incelemelerden bilgi birikimine ve ilerlemesine katkıda bulunmaları beklenebilir. Ontolojik yaklaşım ele alınan konuda doğru bilgilere ulaşabilmek için nereye/nerelere bakılacağına işaret eden bir yaklaşım olarak, bilgi felsefesi konusunda böyle uygun bir yaklaşım görünmektedir. Hiç şüphe yok ki, bu onun uygun tek yaklaşım olması demek değildir; aslında bir yaklaşım ya da hareket noktasıyla işe başlayan her araştırmacı, olanaklı çeşitli yaklaşımlardan birisini kendi araştırması için seçmiş olmaktadır. Bu nedenle ister farkında olsun ister olmasın, her araştırmacı bir hareket noktasıyla, kendi seçtiği ve uygun bulduğu bir yaklaşımla yola çıkar. Bunun bilincinde olup olmamak herşeyden önce araştırmacının araştırmacı kişiliği ile ilgili olmakla birlikte, bu durumun bilgisi ya da bilinci araştırmacının sonuçları açısından -genellikle- belirleyici değildir. Bu sonuçların başarısını belirleyen şey, yaklaşımın olanaklı yaklaşımlardan biri olduğunun bilincinden çok, seçilen yaklaşımın bu alanda yeni bilgilere götürmede elverişli olup olmamasıdır.

Yaklaşımla ilgili olarak açtığımız bu ayrıca kapatarak, yeniden bilgi sorunlarında ontolojik yaklaşım konusuna dönersek, bu konuda ilk söylenmesi gereken, bilgi sorunlarına ontolojik bakışın uzun bir geçmişi olduğudur. Sokrates öncesi kimi filozofların (Parmenides'in varolma-bilme/düşünme bağlantısına ilişkin kimi açıklamalarının örnekle- diği gibi) söyledikleri bir yana bırakılırsa, Platon'un sonra da Aristoteles'in bilgide ontolojik yaklaşımın ya da varlık temelli bilgi görüşünün başlatıcıları oldukları söylenebilir.

Platon, gerek bilgi türleri/bilme tarzları arasındaki farklılığı serimleyen bilgi görüşüyle, gerekse bu farklılığı dayandırdığı varlık görüşüyle bilgi felsefesi tarihinde ilk büyük filozof olarak görülebilir. Ona bu yerini kazandıran, hem bilgiye ilişkin çözümlemeleri, hem de bilgi ile varolan ya da bilginin doğruluğu/kesinliğiyle bilginin konu edindiği varolanın yapı özelliği arasındaki bağlantıya, dolaylı bir biçimde de olsa işaret etmiş olmasıdır. Onun ideaları temel alan varlık görüşüne ya da yalnız ideaların bilgisinin kesin bilgi (*episteme*) olacağını öne süren bilgi görüşüne ne kadar karşı çıkılırsa çıkılsın, bu iki görüş -bilgi ve varlık görüşü- arasında, bilginin türü ve niteliğiyle bilinenlerin-varolanların türü ve niteliği arasında kurulan bağlantı öneminden bir şey yitirmez. Bu saptamasıyla Platon, Aristoteles'ten de önce bilgide ontolojik bakışın, varlık temelli bilgi görüşlerinin başlatıcısı olmaktadır. Genellikle yapıldığı gibi, Aristoteles'i ontolojik bakışın kurucusu ya da başlatıcısı olarak görmek, Aristoteles'in görüşlerinin oluşmasında oldukça etkili olduğu açık olan Platon'un bu alandaki yerinin doğru saptanmaması anlamına gelecektir. Fakat Platon'a ilişkin bu saptamanın doğruluğuna karşılık, ontolojiyle ilgili tartışmalarda kendisinden sonraki filozoflar üzerinde daha çok etkili olanın ve yazılarında izlediği yolla ontolojinin kuramsal çerçevesini hazırlayanın Aristoteles olduğuna da şüphe yoktur. Burada söylenen, yalnızca Platon'un bilgi-varlık bağlantısını temele alan çözümlemelerinin göz ardı edilmemesi gerektiridir.

Platon'da bilgi-varolan bağlantısını en açık biçimde izleyebildiğimiz yerlerden birisi

Politeia'nın VI. Kitabında varolanlar ve varolma biçimleriyle, onlara ilişkin bilgi türlerinin ele alındığı bölümdür. Bu bölümde Platon bilinenleri ya da bilme konusu varolanları, "görülenler" ve "düşünülenler" (kavrananlar) olmak üzere iki ana kümeye ayırır. Birinciler duyulara verildikleri, insanın farklı duyu organları aracılığıyla bilinebildikleri halde; ikinciler ancak düşünmeyle bilinebilmektedirler. Burada varolmayı belirleyen bilme tarzı değil, tam tersine bilme tarzını belirleyen varolma tarzıdır. İkinci türden varolanlar (düşünülenler-kavrananlar), yapı özellikleri nedeniyle ancak "düşünceyle görülebilirler", duyularla algılanamazlar.

Görülenler (duyulanlar-duyulara verilenler) de, sulara ve parlak yüzeylerde görülen gölge ve yansılardan ve de benzeri şeylerdeki görüntüler ile bu görüntülerin yansıttığı nesnelerden, yani çevremizdeki hayvanlar, bitkiler ile insan yapımı eşyaların meydana getirdiği iki alt bölümden oluşmaktadır.¹ Görüntüler de asıl nesneler gibi varlığa sahiptir, birer varolandır. Gerçi varolmalarını, bu şeylere ve de yansı için gerekli olan diğer şeylere (ışığa) borçludurlar; ama bu durum onların varolmalarını engellemez.

Fakat duyulanlar-görülenler alanının (aslında görülebilenler-duyulabilenler ifadesi daha yerindedir) kendi içindeki bu farklılık, doğrudan onlara ilişkin bilme yollarına, sonuçta ortaya konan bilgiye de yansımaktadır. Bu alanın birinci bölümünü oluşturan gölgeler-yansımalar "tahmin yoluyla" bilinmekte, ortaya çıkan bilgiler ise bir "tasarım" (*aisthesisdoksa*) olmaktadır. Canlılar ile yapılmış şeyler "inanç" (*pistis*) yoluyla bilinmekte, sonuçta ortaya çıkan bilgi ise, çeşitli alt türleriyle "kanılar" dır (*gnosis, alethes doksa, alethes meta logou*).²

Böylece genelliğinde duyulanlar-görülenler alanına bakıldığında, bu alanın bilgisinin, *aisthesis-doksadan, alethes doksa meta logouya* değin gidebilen; fakat sonuçta hep *doksa* (kanı) olarak kalan bilgilerden oluştuğu görülür. Kısaca bu alana ait herhangi bir nesnenin bilgisi, farklı dereceleriyle de olsa, bir kanı (*doksa*) olmadan öteye geçemez. Bu ise doğrudan bu varlık alanının varolma tarzıyla ilgilidir. Değişebilen ya da sürekli bir değişim halinde bulunan şeylerin oluşturduğu bir varlık alanına ilişkin bilgilerden kesinlik beklememek gerekir. Bu nedenle, bu alana ait bilgilerimiz, Platon'a göre, hep kanılar olarak kalmakta, hiçbir zaman *epistemeye* ulaşmamaktadır.

Platon yine aynı varlık-bilgi bağlantısından hareketle düşünülenler alanını ve bu alana ilişkin bilgilerin durumunu ele alır. Bu alan "hipotezler" ile "idealar"dan oluşan varlık alanıdır. Bunlardan "diskursif düşünme"yle elde edilen "hipotezler"in bilgisi, "bilimsel bilgi" (*teleute*) "düşünceye görme" sonucu ulaşılan ideaların bilgisi ise felsefi bilgi (*episteme*)dir. Gerçi matematiğin ve geometrinin nesneleri, varlıksal özellikleri bakımından idealara en yakın varlıklardır; bu nedenle de onların bilgisi, ideaların bilgisine en yakın bilgidir.³ Ama dayandıkları bazı temel varsayımlar nedeniyle bu alandaki bilgi, hiçbir zaman ideaların bilgisinin taşıdığı kesinliğe ulaşamaz; yalnızca ona en çok yaklaşan bilgi olarak kalır. Bu ise temelde, idealar ile hipotezler arasındaki varlıksal yapı farklılığından kaynaklanmaktadır. Varolmak için kendileri dışında birşeye dayanmayan, hep oldukları gibi kalan -değişmeyen- ideaların bilgileri, diğer bilgi türlerinde görülmeyen

bir kesinlik derecesine sahiptir.

Platon'un varolma tarzı ile bilgi türleri, bilginin doğruluğu-kesinliği ile bilgi nesnesinin varlıksal özelliği arasında kurduğu bu bağlantı, bize, bilgi sorunlarına "ontolojinin ışığında" bakmanın iyi bir örneğini sunmaktadır. Bilgilerin kesinliği sorunu, bilgilerin *doksadan epistemeye* doğru sıralanışları, bilgilerin konu edindikleri varolanların yapı özellikleri temelinde irdelenmektedir.

Aynı ontolojik bakışı Aristoteles'in çeşitli çözümlemelerinde de görmek olanaklıdır. Doğruluk ile nesne arasındaki bağlantı ele alınırken bu bağlantı açık bir biçimde dile getirilir. Şeyleri, hep birarada olan ve ayrılmaları mümkün olmayan şeyler ile hem ayrılmalara hem de birleştirilmeleri mümkün şeyler diye üç kümeye ayıran Aristoteles, bu varolanlara ilişkin bilgilerin doğruluk-kesinliklerinin, onların yapı özelliklerine göre değiştiğini söyler. Hem ayrı, hem de birleşik olabilen şeylerde, aynı düşünce hem doğru, hem de yanlış olabilmektedir. Şeyin birleşik ve ayrı olma durumuna göre, önce doğru olan bir ifade, sonra yanlış olabilmektedir. Buna karşılık, olduğundan başka türlü olamayan şeylere ilişkin bilgiler, bir doğru bir yanlış olamazlar; aynı şey ya hep doğru, ya da hep yanlıştır. Örneğin üçgenin değişmediği kabul edilmişse, onun iç açılarının toplamının bir zaman iki dik açiya eşit, bir zaman eşit olmadığını düşüneyiz; çünkü bu değişme olması demektir.⁴

Bu söylenenler Aristoteles'in ontolojik temelli bilgi görüşünün açık ifadesidir. Doğruluk, nesne edilen şeyin yapı özelliğini ortaya koyma işleminde varlık bulur. Nesnenin yapısal özelliğini olduğu gibi dile getiren yargı doğru, olduğundan farklı dile getiren ise yanlıştır. Şeylerin, nesnelerin yapı özelliklerinin ne olduğu ya da bunun nasıl dile getirilebileceği türünden sorular bir yana bırakılırsa, geleneksel doğruluk görüşünün (uygunluk-*correspondence*) bir ifadesi olan bu doğruluk açıklaması, nesnenin yapısal özelliğiyle onun doğruluk-yanlışlığı arasındaki sıkı bağlantıya dikkati çekmiş olmasıyla da önemlidir.

Aynı ontolojik bakış ya da yaklaşımı Aristoteles'in farklı konulara ilişkin yazılarında görmek olanaklıdır. Akıl yürütme tarzlarına ilişkin çözümlemeleri de bunun bir örneğini oluşturur. Aristoteles akilyürütme tarzları arasındaki ayrımı, akıl yürütmelerin izledikleri yoldan çok, onların dayandıkları önermelerin bilgisel durumuna göre yapar. Eğer akıl yürütmenin kendilerinden yola çıktığı öncüller ilk ve kesin bilgiler ise ya da onlara ilişkin bilgimiz bu tür öncüllerden geliyorsa, bu akıl yürütme tarzı "tanıtılama" (*demonstrasyon-apodeixis*); akıl yürütme genel olarak kabul edilen kanılardan yola çıkıyorsa "diyalektik"; eğer genel olarak kabul ediliyor görünen, ama gerçekte öyle olmayan kanılara dayanıyor gibi görünüyorsa, bu akıl yürütme tarzı "eristik"tir.⁵

Burada akıl yürütmenin türünü, sonuçta da onun bilgisel değerini belirleyen şey, akıl yürütme tarzı değil, akıl yürütmenin dayandığı öncüllerin bilgisel durumu olmaktadır. Dayanılan öncül ilk ve kesin bilgi ise, başka birşeye dayanmıyorsa, akıl yürütme "tanıtlayıcı" bir akıl yürütme ise, ancak bu durumda akıl yürütmenin sonucunda bir kesin bilgi ortaya çıkabilmektedir. Diyalektik bir akıl yürütmenin sonucu, dayandığı öncülle-

rin ilk ve kesin bilgiler olmaması nedeniyle hiçbir zaman kesin bilgi olamaz; hep genel bir kanı olarak kalmak durumundadır. Aynı durum "eristik" akıl yürütme için de geçerlidir. Son iki akıl yürütme tarzına, dayandıkları öncüllerin bilgisel nitelikleri nedeniyle, kesin bilgilere ulaşma olanağı daha baştan kapalıdır.

Aristoteles'ten sonra bu ontolojik yaklaşım uzun zaman görülmez olur. Bilgi sorunlarının felsefe sorunları içerisinde ağırlıklı yerinin sürmesine karşın, sorunların ontolojik boyutu hemen hemen unutulur ya da göz ardı edilir. Bilgi sorunları ortaya koyanından, bilginin hakkında olduğu şeyden kopuk bir biçimde, hazır yargılar ya da ifadeler kümesi olarak ele alınmaya çalışılır. Bir anlamda bilgiyi bilgi kılan unsurların başında gelen bilgi nesnesi tartışma alanı dışına itilmiş, unutulmuş gibidir. Böyle olunca, nesneyi göz önüne alan bir bilgi görüşüyle ya hiç söz konusu olmayacak ya da kolayca çözülebilecek tartışmalar uzayıp gider. Günümüzde de olanca yoğunluğuyla süren bilgiye ilişkin kesinlik tartışmaları bunun iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Bilginin türüne, neyin bilgisi olduğuna ve ne tür bağlantı olduğuna bakılmaksızın yapılan tartışmalar, sürekli tekrarlanan kanıtlama ve akıl yürütme örnekleriyle bir sonuca ulaşmaksızın sürüp gitmektedir. Bu sonuçsuzluktan çıkarılan ve kolayca genelleştirilen başka bir sonuç da bilgide doğruluk ya da kesinlikten söz edilemeyeceği, doğruluğun göreceli olduğudur.

Tüm bu sonuçlar doğrudan ya da dolaylı, bilginin ontolojik temelleriyle ilgili görünmektedir. Doğruluğun-kesinliğin ne olduğu, hangi tür bilgilerin ne derece kesin ve doğru olabileceği türünden sorular, doğrudan bu bilgilerin konu edindiği, hakkında olduğu varolanın varlıksal yapı özellikleriyle ilgilidir. Bu yapı özellikleri, bilgi nesnesinin niteliğini, o da bilginin niteliğini ve kesinliğini belirlemektedir. Bilgilerin bir özelliği olan doğruluk da, bilginin yapı özellikleriyle doğrudan bağlantılı olduğundan, doğruluk-kesinlik sorununun ele alınması -bu arada diğer bilgi sorunlarının da- yukarıda kurulan bağlantı zincirini izlemeyi gerekli kılmaktadır. Aristoteles'in "ele alınan her konuda, ele alınanın doğal yapısının izin verdiği ölçüde kesinlik arama(yı) aydın kişinin özelliği"⁶ diye görmesinin, bugün her türlü bilgiden aynı derecede kesinlik bekleyenlere söyleyecek çok şeyi vardır. Aristoteles'i izleyerek, doğruluk-kesinlik sorunu nu, bilgi nesnesinin varlıksal özellikleriyle bağlantılı olarak ele alındığında, bilgilerin göreceliği ve deneysel temellendirilebilirliğine ilişkin bazı bilgi sorunları varlıksal temellerini yitirmektedirler.

Ne var ki birçok bilgi sorunu için yaşamsal bir önem taşıdığı görülen bakış ve yaklaşım, Aristoteles'ten sonra uzun süre filozofların gündeminden çıkar. Temelleri Aristoteles tarafından atılan bu yaklaşımı bilgi sorunlarına yüzyıllar sonra yeniden uygulayan ve geliştiren kişi Nicolai Hartmann olur.

Hartmann bilgiyi temelde bir varlık ilişkisi -hem de gerçek bir varlık ilişkisi- olarak ele alır. Bilgi, isteme, eyleme, umut etme gibi bilincin gerçek dünya ya kurduğu birçok ilişkiden biridir. İlk ya da temel ilişki de değildir.⁷ Bir varlık ilişkisinde köklenen ve kendisi de bir varlık ilişkisi olan -kurulmasıyla varlığa gelen- bilgiye ilişkin sorunlar temelde bir varlık sorunudur; bu nedenle gnoseolojiye değgin her kuramsal inceleme kaçınılmazcasına ontolojiye geri gitmek durumundadır. Özne-nesne ilişkisinin gnoseolojik

özü, ancak bu ilişkinin ontolojik özünden hareketle anlaşılabilir.⁸

Hartmann bilgi ilişkisinin kategorik çözümlemesini yaparak, bilginin varlık ile bilgi kategorilerinin kısmi örtüşmesi olduğunu söyler. Bilgi, varlık ile bilgi kategorilerinin kısmi örtüşmesiyle olanaklı olmaktadır. Bu iki kategori grubu arasında bir kesişme, örtüşme olmasaydı, bilmek, sonuçta da bilgi söz konusu olmazdı. Aynı şekilde, bilgi ile varlık kategorileri arasında tam bir örtüşme olsaydı, bilinmeyen birşey olmazdı. Ama gerçekte durum bunun aksidir; ne bilginin olanaksızlığı ne de herşeyin bilindiği iddia edilip savunulabilir. Şu açıktır ki, nesne hiçbir zaman tam olarak bilinmemektedir. Nesnenin ancak küçük bir kısmı tasarımla nabilir nitelikte olup, onun da daha küçük bir kısmı gerçekten tasarımılanmaktadır. Nesnenin bir bölümü ise hep bunun dışında kalmaktadır. Bunun nedeni, insanın bilgi kategorilerinin, anlama yetisi kategorilerinin hiçbir zaman varlık kategorileriyle tam bir özdeşliğe sahip olmaması, yalnızca kategorilerin bir öbeğinin nesnelerde ve bilgi tasarımlarında ortak olabilmesidir. İşte bu kısmi örtüşme, bilinenin bilinmesinin, bilinmeyenin de bilinmemesinin nedenidir. "Nesnede bilinebilirliğin sınırı, kategoriyel özdeşliğin sınırı ile çizilmektedir"⁹ Bir düşüncenin varolana uygun olabilmesi, ancak bilgi kategorilerinin varlık kategorilerine uygun düştükleri kadarıyla olanaklıdır.¹⁰

Bilginin olanağını kategoriyel özdeşlikte, yani bilgi ile varlık kategorilerinin kısmen de olsa kesişmelerinde gören Hartmann, aslında bilgiyi örtük bir varlık ilişkisi olarak ele alır; bilgi sorunlarını temelde bir varlık sorunu olarak irdeler. Çünkü yalnız bilgi nesnesi bir varolan değil, aynı şekil de özne de bir varolandır. Tüm ilişki bir varlık ilişkisidir.¹¹ Böyle olunca tüm bilgi kuramı, kendi sorununu varlık kuramı temelinde kendine bir yer bulur.

Aynı durumu, bilginin iki temel ögesi olan özne ile nesnenin ilişkilerinde de görmek olanaklıdır. Gerçi her bilgi de bir bilen ile bir bilinen, bilginin bir öznesiyle bir nesnesi birlikte bulunmaktadır; ilişkinin bu iki ögesinin, nesne ve özne olarak kaldıkları sürece, bu ilişkiden koparılmaları da mümkün değildir. Her ikisi de neyseler birbirleri içindirler, sırası bir karşılıklı bağımlılık, bir korrelasyon ilişkisi içindedirler.¹² Bilgi ilişkisine bütünlüğünde bakıldığında bu karşılıklı bağımlılığı görmemek, bu öğelerden birinin eksikliğinin bilginin ortaya çıkması engelleyici olduğunu fark etmemek olanaksızdır. Buna karşılık, bilgi ilişkisinde nesne ile öznenin yerleri farklıdır. Hartmann bilgide ağırlığı daha çok nesneye verir. Bunu açıkça belirtir: "Bilgi ilişkisinde yalnız nesne belirleyici, özne de yalnız belirlenendir."¹³ Bu nedenle, bilmenin özne açısından ifadesi olan "kavrama" yerine, Hartmann Fichte'nin "bilgi öznenin nesne yoluyla belirlenmesidir" tanımını daha doğru bulur. Bunun nedeniyse bilmedirniyle özne ve nesnede olup bitenler, meydana gelen değişikliklerdir. Bilmedirnin gerçekleşmesiyle öznde bazı değişiklikler olur, nesnenin bir "tasarım"ı ya da "imge"si ortaya çıkar.¹⁴ Buna karşılık bilgi nesnesi, özneye, bilinmesine kayıtsızdır. Bilmedirimi sonunda ne nesnede yeni bir şey oluşur, ne de nesnede başka herhangi bir değişiklik meydana gelir. Nesne nasılsa öyle kalır. Bu nedenle Hartmann, "nesnenin kendi varlığında nesne üstü olduğunu", olanaklı bir bilgi nesnesi olarak nesnenin, bir özne tarafından nesneleştirilip nesnelleştirilmemesinden ve ne derece nes-

nelleştirildiğinden tamamen bağımsız olduğunu söyler.¹⁵

Nesnenin özne karşısında bu kayıtsızlığı ve kendinde varlığı, Hartmann'ın bilgide nesneye ağırlık vermesinin temel nedenini oluşturur. Varolanın bilinmesinden, nesneleştirilmesinden bağımsız olarak varlığını sürdürmesi, varolanın bilgiye, varlık görüşünün de bilgi görüşüne önceliğinin bir göstergesidir. Fakat varlık ile bilgi kuramı ilişkisi, bu kadar yalın ve tek yönlü bir ilişki de değildir. Varlıkta bilinebilir olan, yalnız gnoseolojik¹⁶ olarak bilinir, ama bilginin ve nesnenin varlığı da yalnız ontolojik olarak anlaşılabilir. Böyle olunca, bu iki alan yalnız birlikte ele alınabilirler, birbirinden ayrılmaları olanaklı değildir.¹⁷

Bu, bilgi ve varlık kuramı ilişkisinin bir *circulus vitiosus* olması anlamına da gelmez. Hartmann'a göre, bu ikisinin temel ilişkisi, bilginin varlığın içine yerleştirilmesidir. Gnoseolojik bakış, *ratio cognoscendi*yi izleyerek, bilgi nesnesi olarak varolanın ancak kısmen kavranabildiğini bize verir; ontolojik bakış ise, *ratio essendi*yi izleyerek, bilginin nasıl nesnesiyle birlikte, kendisini taşıyan ve bağlantıyı sağlayan varlık dünyası tarafından belirlendiğini gösterir.¹⁸

Bu iki bakışın bilgi felsefesi içindeki yeri ya da bilgi-varlık ilişkisinin doğası, ancak bilgi ilişkisinin temelde bir varlık ilişkisi olduğunun; bilmenin öznenin varlık sınırları dışına taşan aşkın bir edim olduğunun ve de nesnenin nesne olması ötesinde bir varlığa sahip olduğunun gösterilmesiyle açıklığa kavuşabilir. Hartmann gerek bilgi sorununa ilişkin yazılarında, gerekse varlık sorunuyla ilgili yazılarında bu bağlantıyı, yani bilginin ontolojik temellerini ortaya koymaya çalışır. Çünkü bu temeller, bilginin niteliğini, sonuçta da bilginin doğruluk ve kesinliğini belirlemektedir.

Bu bağlamda Hartmann, iki varolma tarzından, real ve ideal varolmadan, buna uygun olarak da iki tür bilgiden, real ve ideal varlığın bilgisinden söz eder. Real varolma, kendi başına varolan, başka birşeye dayanmadan ve bilinip bilinmemesinden bağımsız olarak varolabilen şeylerin varlık tarzıdır. Şeylerin, olayların, kişilerin, eylemlerin varlık tarzı bu türdendir. Bu, zamansallık, mekansallık taşıyan, teklik gösteren şeylerin varolma biçimidir, yalnız maddesel varolmayla da sınırlı değildir, real varolma tinsel oluş ve durumları da kapsamaktadır.¹⁹ Hartmann real varlığın temel özellikleri olarak şunları saymaktadır: (1) Oluş ve yokoluş kategorileri ile zamansallık, (2) bireysellik, teklik ve birkerelik, (3) real belirlenimin tam olması. Bunların dışında real varolmaya yüklenen herşey, ancak onun tümüne değil, bazı tabakalarına ilişkindir, genellikle de alt tabakalara.²⁰

Bu kadarıyla da görülebileceği gibi, Hartmann real varlığın kapsamını oldukça geniş tutmaktadır. Real olmadan anlaşılan, genellikle yapıldığı gibi, yalnızca maddesel olma, mekansallık değildir. Real olma ne sadece maddesel değildir, ne de maddesel olmaya bağlıdır; maddesel-anorganik varlıktan tinsel varlığa kadar uzanmakta, tabakalı bir yapı göstermektedir. Esas olarak da onun dört tabakası, dört ana varlık alanı vardır: Fiziksel-maddesel varlık tabakası, ruhsal varlık tabakası ile tinsel-tarihsel varlık tabakası. Her varlık alanının, her tabakanın kendine özgü kimi ilke ve yasaları-bu arada kimi ortak

ilke ve yasaları da- vardır. Daha üstteki varlık tabakaları alttakilerce taşınmaktadır; ama ancak kısmen onlar tarafından belirlenmektedir.²¹ Ama üst varlık tabakaları esas olarak alttakilerden bağımsızdır.

"Bilgi kendisi tinsel varlığın bir biçimi",²² bilme temelde tinsel bir edim de olsa, bilgi nesnesinin her dört tabakada da yer alabilmekte, bilme edimi her dört varlık tabakasındaki varolanlarla da bağlantı kurabilmektedir. Hatta bilme, tinsel bir edim olarak kendine yönelip, kendini de nesne edinebilir. Bilgi kuramının yaptığı da budur.

Her varolan, bilgi için olanaklı bir nesnedir. Ama bilgi her durumda aynı özellikleri göstermez. Nesnenin varlık alanlarına göre bilgilerde kimi farklılıklar görülür. Her türlü varolan aynı biçimde bilinebilir değildir. Real varlık alanındaki şeylerin bilinme derecelerinde de kimi farklılıklar görülür. Bu farklılıklar tam olarak tabakalılığı da izlemez. Nesnenin tıne uzaklığı ile de tam bir koşutluk görülmez. Tıne en uzak varlık alanı olan fiziksel-maddesel varlığın bilinmeye en kapalı, en az bilinen varlık alanı olduğu; buna karşılık tinsel varlık alanının, tıne için en kolay ve en çok bilinen varlık alanı olduğu da söylenemez.²³ Ama birşey çok açıktır, nesnenin varlık alanıyla bilinmesi arasında doğrudan bağlantı vardır, yani nesnenin varlıksal özelliği bilinmeyi doğrudan etkilemektedir. Hartmann'ın bilgiye ontolojik bakışla vurgulamak istediği noktalardan biri de budur.

Hartmann, iki temel bilgi yönelimini -*intentio recta* ile *intentio obliquayı*- dikkate alarak, varlık alanlarına göre, nesnenin verilmişliğini araştırır. Sonuç, bilginin deneysel yanı olarak anlaşılan verilmişliğin, real varlığın iki uç tabakasında, yani şeyssel-maddesel varlık alanı ile tinsel varlık alanında en fazla olduğu; ortadaki varlık alanlarında ise verilmişliğin çok sınırlı ölçülerde kaldığıdır. Özellikle yalnız refleksiyonlu bakışın işgördüğü ruhsal ya da psişik varlık alanında verilmişlik en alt düzeyde gerçekleşmektedir. Bu nedenle, bu varlık alanı, bilgisi en güç edinilen alan olmaktadır.²⁴

Buna oldukça benzer bir derecelenmeyi, bilmenin olanağının koşulunu da oluşturan, bilgi ile varlık kategorileri ilişkisinde de görmek olanaklıdır.²⁵ Bilgi ile varlık kategorilerinin en fazla birbirine yaklaştıkları yer anorganik varlık alanıdır. Organik ve psişik varlık alanında bu ikisi oldukça birbirinden uzaklaşmakta, tinsel varlık alanında ise yeniden bir yakınlaşma görülmektedir.²⁶

Tüm bu benzerliklerden çıkan sonuç, bilginin bilgi nesnesinin varlıksal yerine ve özelliğine göre kimi değişiklikler geçirmesi, başka bir deyişle, bilinen şeyin varlık alanının, bilinme derecesini doğrudan belirleyen bir faktör olduğudur. Nesnenin varlıksal özelliğini dikkate almayan bilgi görüşleri, bu farklılığı da gözden kaçırmakta, örneğin yalnız matematiksel varlık alanı için söz konusu olabilecek kesinliği her türlü nesne için talep etmektedirler. Hartmann'ın yaptığı türden bir ontolojik çözümlemenin, kimi eleştirilebilecek yanlarına karşılık -tinsel varlık alanındaki yüksek verilmişlik ile bilgi ve varlık kategorileri arasında yakınlaşma olmasına karşın, neden bu alanda henüz matematiksel ya da doğa bilimlerindeki gibi kesinlik düzeyine ulaşamadığı sorusu gibi- bilgiyi bu tür çözümlemeler yapılmadan, toptancı bir bakışla ele alanlara söyleyebileceği birşeyler olsa gerektir.

Real varlık alanındaki tabakalanmaya göre, nesnelerin bilinme durumlarının çözümlenmesi yanında, Hartmann, genel olarak ideal ve real varlığın bilgisi üzerinde de durur. İdeal ve real varlığı bu açıdan da karşılaştırır.²⁷ Bu karşılaştırmanın sonucuna göre, real varlığın bilgisi, ideal varlığın bilgisinden farklı olarak, hem *a priori* hem de *a posteriori* bilgi olabilmektedir. Real varlıklar tekliğe sahip olduklarına, belli bir zamana, genellikle de belli bir mekâna sahip olduklarına göre, bunların *a posteriori* bilgilerinin olmasından daha doğal birşey olamaz. Fakat real varlığın *a priori* bilgisi de olanaklıdır. Hartmann bunu, bir yandan her bilmede kimi *a priori* unsurların bulunduğu düşüncesinden hareketle -Kant'ın algılamada zaman ve mekânı saf görünün biçimleri olarak gören açıklamasını da buna örnek verir-, bir yandan da kategoriyel ilişkiden hareketle açıklamaya çabışır. Ona göre real nesnelerin *a priori* bilgisinin genel koşulu, varlık ile bilgi kategorilerinin ilişkisinde yatmaktadır. Kategoriyel temel ilişki olarak adlandırılan bu ilişki, varlık ile bilgi kategorilerinin kısmi özdeşliği tezi, *a priori* bilginin koşulunu oluşturmaktadır.²⁸

Diğer varlık tarzı ideal varolmaya, ideal varlığa gelince, onun real varlığın zamansallık, mekânsallık ile deneySELLikten yoksun olduğu görülür. İdeal varlık hiçbir zaman teklik taşımaz. Sıkı bir sürekliliğe sahiptir, "daima vardır" ve de yalnız *a priori* olarak bilinir.²⁹

Hartmann ideal varolmaya örnek olarak mantığın, matematiğin ve tüm değerler alanının varlık tarzıyla -ki bunlar "serbest ideal varolanlardır"- başka bir nesneye bağlı olarak varolanların, özlerin, öze ilişkin yasaların, estetik nesnelerin varlığını -ki bunlar "bağımlı ideal varolanlar"dır- verir.³⁰ Her iki biçimiyle de ideal varlık genellik özniteliği göstermekte; real varlıktan ve dünyada gerçekleştirilmesinden bağımsız olarak varlığını sürdürmektedir.

Saf ideal varlığın bilgisine gelince, bu herkes tarafından iyi bilinen birşeydir. Onu en azından matematikten tanımlayabiliriz. Matematik örneğinde olduğu gibi, ideal nesnelerin bilgileri, tamamen *a priori* niteliktedir. Burada *a posteriori* bilgi söz konusu değildir; çünkü bu alanda teklikten, zamansallıktan söz edilemez. Bu nedenle ideal varlığa ilişkin her bilgi *a prioridir*. Çünkü ideal varlığın bilgisinde "deney" yoktur. İdeal varlık alanında yalnız genel olan vardır. Bu ise onun *a posteriori* olarak bilinmesinin olanaksızlığı anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak, varlık tarzları arasındaki farklılık, bu varlık alanlarına ilişkin bilgiye de aynen yansımaktadır. İdeal ve real varlığın bilgisini birbirinden ayıran şey, salt ontolojik bir fark, nesnelerinin varlık tarzları arasındaki farktır. Yoksa ideal varlığın bilgisi de kendi başına, *a priori* bilgidir.³¹

Nesnenin varlık tarzına bağlı olarak, real ve ideal varlığa ilişkin bilgiler arasındaki bu farklılık, **doğruluk**, özellikle de **doğruluk ölçütü** sorununa aynen taşınmaktadır. Hartmann doğruluğu, bilinçteki nesne tasarımının (imgenin) nesne ile uyumu, nesneye uygun düşmesi olarak tanımlar.³² Bilinçteki tasarım nesneye uygun ise doğru, değilse yanlıştır. Bu aşkın bir doğruluk anlayışıdır. Doğruluk, özünde yeni ortaya çıkan tasarıma

ilişkin birşey olmasına karşılık, yalnız bu tasarımın özelliği de değildir. Tasarımın, kendisinden bağımsız başka bir varolanla kurduğu bağlantının bir özelliğidir. Bu nedenle, bilgi gibi doğruluk da aşkındır. Aşkınlık bilgi ilişkisinin doğasından kaynaklanmaktadır. Bilgiye ontolojik olarak bakıldığında, hem bilinçteki tasarım ile bilinç dışında kendi başına bir varolan nesnenin farklılıkları, hem de ilişkinin aşkınlığı açıklık kazanmaktadır.

Yine temelini bilginin aşkınlığında bulan doğruluk ile doğruluk ölçütünün de birbirinden ayrılması gerekmektedir. Doğruluktan, nesnenin imgesi ile aşkın nesnenin uyuması anlaşıldığında, bunun olanaklılığı üzerinde tartışamayacak kadar açıktır; fakat öznenin böyle bir uyuşmayı -ya da uyuşmamayı- bilmesi ve onu öteki durumdan ayırabilmesi, işte bu biraz sorunludur. Doğruluk ölçütü de bu ikinci noktayla ilgilidir. Hartmann böyle bir doğruluk ölçütünün olanaklı olup olmadığına ilişkin soruya olumlu yanıt verir. Böyle bir ölçüt olanaklıdır; ama bu ancak göreceli bir doğruluk ölçütüdür.

Bu ölçütün nasıl olanaklı olduğu, ne türden bir ölçüt olduğu konusunda yapılan çözümlemelere bakıldığında, burada da bilginin ait olduğu varlık alanının varolma tarzının doğrudan doğruluk ölçütünü etkilediği görülür. Çünkü Hartmann'ın ortaya koyduğu türden bağlantısal bir doğruluk ölçütü için, kendilerini negatif doğruluk ölçütünün hizmetine sunan iki "yeterince ayrışik" bilgi kaynağının olması gerekmektedir.³³ Ancak bu iki kaynağın yeterince ayrışik ve birbirinden farklı olması durumunda, birisi diğeri için doğrulayıcı olarak kullanılabilir. Sonuç olarak, Hartmann'ın göreceli doğruluk ölçütü temelini, ikisi de bir ve aynı real nesnenin kavranılışı olan, iki farklı bilgi kaynağının birbirine uygunluğunda bulur.³⁴

İşte bu noktada doğruluk ölçütü için gerekli iki kaynağın, iki dayanağın niteliği konusunda iki farklı varolma tarzı arasında temelli bir farklılık göze çarpar. Real ve ideal varlığın bilgisine ilişkin doğruluk ölçütleri, karşılaştırılan -ve aynı nesneye ait olan- iki bilgi kaynağının farklılığı nedeniyle birbirinden ayrılmaktadırlar. Hartmann'a göre real varlığın bilgisinde bu iki kaynak, *a priori* ve *a posteriori* bilgisidir. Genel yasa biçimine sahip olan, **genellik ve zorunluluk** gösteren *a priori* bilgiye karşılık *a posteriori* bilgi, tamamıyla tek bir olaya ya da nesne durumuna bağlı kalmakta, **olgusalılık ve rastlantısallık** özelliği göstermektedir. Bu özellikler, iki bilgi kaynağının **kendi başlarına varolduklarını** göstermede yeterli görülmektedir.³⁵ Böyle olunca da, yeterince ayrışik ve kendi başına olan bu iki kaynaktan birisi diğeri için doğrulayıcı olabilmektedir.

Fakat ideal varlığın bilgisine gelindiğinde, burada real varlığın bilgisinde görülen iki bilgi kaynağını, bunun sonucu olarak da iki bilgi türünü bulmak olanaklı değildir; çünkü ideal varlığın bilgisi tamamen *a priori* bilgisidir. Ideal varlık yalnız genelliklerin alanı olduğu için, bu genelliğin bilgisi de yalnız genel bilgi olacaktır. Tüm genel bilgiler de zorunlu olarak *a prioridir*. Bu nedenle ideal varlığın bilgisinde *a posteriori* bir karşıt öge bulunamaz.³⁶ Bu ikiliğe dayalı bir doğruluk ölçütü de elde edilemez.

Tamamıyla varlık tarzı farklılığından, ideal varlığın varolma biçiminden ve varlık-
sal özelliklerinden kaynaklanan bu sorunu Hartmann, ideal *a priori* bilgide bulduğu iki

farklı kaynakla, doğrudan görü (*unmittelbare Anschauung*) ile dolaylı bakış (*vermittelte Einsicht*) ikiliği temelinde çözmeye çalışır.³⁷ Hartmann bunları *konspektif* sezgi (saf düşünme) ve *stigmatik* sezgi olarak adlandırır. Bu iki sezgi türü de, aynı ideal nesnelere ilişkindir; ama onlardan farklı şeyleri, farklı tarzlarda bize ulaştırmaktadırlar. Birisi en genel yasallıkları bize getirirken, diğeri genele ilişkin bir bilinç olmaksızın, en özel yapıları bize vermektedir. Bu nedenle ikisi uyum içinde değilse, bir yerde bir hata var demektir; yoksa iyi bakıldığında, ikisinin birbiriyle uyum içinde olduğunun görülmesi gerekir. Gerçi uygunluk doğruluğu göstermez -çünkü iki kaynak da aynı yanlışlığı taşıyor olabilir-, ama uyuşmama bir hatanın olduğunu gösterir.³⁸ Kısaca ifade etmek gerekirse, bilginin doğruluğunda ve kesinliğinde olduğu gibi, bir doğruluk ölçütü geliştirme sorununda da nesnenin ait olduğu varolanın varlıksal özelliği önemli rol oynamaktadır. Varlık tarzları arasındaki farklılığı dikkate almayan, her türlü varolanı benzeşik gören ve aynı biçimde ele alan bir açıklama girişiminin doğru bilgilere ulaşması güç görünmektedir. Ontolojisiz epistemolojinin karşılaştığı birçok sorunun temelinde bu eksiklik yatmaktadır.

Hartmann'ın ontolojik temelli bilgi görüşünden hareketle, böyle bir bakışın bilgi sorunlarının çözümüne sağlayabileceği katkılar şöyle özetlenebilir:

1. Bilme yalnız bilinçte olup biten içkin bir işlem olmayıp, her bilme ediminin bilinç dışına, kendi başına varolan bir varlığa uzanan aşkın bir edim olduğu ortaya konulur. Buradan çıkan sonuç, idealist, öznelci bilinç kuramlarının, bilgi fenomeninin önemli bir yanını gözardı ettikleri, bilmeleri bir yanıyla ele aldıklarıdır. Bilme yalnızca bir bilinç fenomeni değildir.

2. Yine doğrudan bilgi ediminin aşkınlığı ile bağlantılı bir sonuç da nesneye ilişkindir. Ontolojik bakışla, bir yandan nesnenin kendinde varlığı, kurulan, sonradan oluşturulan birşey olmadığı vurgulanırken; öte yandan nesne, bir bilinç varlığı olan ve bilmeye varlığa katılan bilme tasarımı, imgesi ya da bilgi oluşumu olarak adlandırılan şeyden kesin olarak ayrılmaktadır. Nesne ile tasarımın (imgenin) ayrılması, ikisini de aynı şeymiş gibi ele alan, bu nedenle nesne sorununun içinden çıkılmaz bir karışıklığa sürükleyen görüşlere bir açıklık kazandırmaktadır.

3. Real ve ideal varlığın varolma tarzlarının farklılığının, real varlıktaki katmanlı ayrışık yapının ve kendini verilmişlik eğrisiyle *a priori* ve *a posteriori* bilgi eğrilerinin bu alanlarda gösterdikleri farklılıkların ortaya konulmasıyla, bu alanlardaki farklı bilinme dereceleri ya da farklı bilinebilirlik ve kesinlik durumları açıklığa kavuşmaktadır; matematiksel bilginin neden kesinliğe en çok yaklaşan varlık ve bilgi alanı olduğu, psikik varlığın bilgisinin neden en zor elde edilen, kesinlikten en uzak bilgi alanı olduğu açıklık kazanmaktadır. Varlık farkı gözetmeksizin, bilgiyi, tek bir tür olarak genelliğinde ele alan her türlü epistemolojik kuramın buradan çıkarması gereken bazı sonuçlar olmalıdır.

4. Bir doğruluk ölçütünün, herşeyden önce bilginin ilişkin olduğu varolanın varolma tarzıyla bağlantılı olduğunun ortaya konulmasıyla, neden her türlü bilgi için tek bir

doğruluk ölçütünün olanaklı olmadığı; ayrıca bir doğruluk ölçütünün bilinçle doğrudan bağı ortaya konularak, neden bir doğruluk ölçütünün ancak göreceli ve negatif olabileceği gösterilmiş olmaktadır.

Hacettepe Üniversitesi
Felsefe Bölümü / Ankara

Harun Tepe

Notlar:

1. Bkz. Platon, *Politeia* 509 d-510 a.
2. Bkz. Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s.103.
3. M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Problem und seiner Geschichte*, Walter de Gruyter, 1984, Berlin-New York, s. 6.
4. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1051b-1052a.
5. Bkz. Aristoteles, *Topica*, 100ab.
6. Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, 1094b23.
7. N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, 1947, s. 303-304.
8. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (GMdE), 1965, s.182.
9. N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie* (EiLO), 1982, s. 25.
10. N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, 1947, s. 307.
11. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1965, s. 17.
12. N. Hartmann, *GMdE*, 1965, s. 44.
13. N. Hartmann, *Almanya'da Yeni Ontoloji*, 1968, s. 47.
14. Ashında bir nesneyi bilmek, öznenin bilincinde, kendisine yönelinilen nesnenin özelliklerinin yeniden ortaya çıktığı bir şeyin, yeni bir bilgi oluşumunun meydana gelmesi demektir. (I. Wirth, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, Walter de Gruyter, 1965, Berlin, s. 111).
15. N. Hartmann, *EiLO*, s. 12.
16. Hartmann bilgi öğretisini epistemoloji yerine gnoseoloji olarak adlandırır. Gnoseoloji ya da bilgideki gnoseolojik yan, " nesnenin kavranmasına ilişkin soruya" karşılık düşen yandır (Hartmann, *GMdE*, s. 16) Bilgi nesnesinin kavranılmasına ilişkin sorunun ontoloji sorusuyla içiçeliği nedeniyle de Hartmann, tüm ontolojik-gnoseolojik sorular grubunu birlikte ele alır ve onları bilgi sorunundaki metafizik unsur olarak adlandırır.
17. Hartmann, *GMdE*, s. 30.

18. Hartmann, *GMdE*, s. 318.
19. Hartmann, *GMdE*, s. 170-171.
20. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, 1966, Berlin, s. 335.
21. Hartmann, *Neue und alte Ontologie*, Kleinere Schriften III, 1968, Walter de Gruyter, Berlin, s. 334.
22. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1966, s. 335.
23. Hartmann, *EiLO*, s. 19.
24. Hartmann, *EiLO*, s. 23.
25. Hartmann, *EiLO*, s. 24.
26. Bilgi kategorilerinin varlık kategorilerine en çok yaklaştıkları yer ise, gerçeklik sınırının altında yer alan matematiksel varlık alanıdır. Bu nedenle matematik kesin bilgiye en fazla ulaşılan alandır.
27. Hartmann, *GMdE*, s. 472-478.
28. Hartmann, *GMdE*, s. 377-378.
29. Hartmann, *GMdE*, s. 477-478.
30. Hartmann, *GMdE*, s. 481-484.
31. Hartmann, *GMdE*, s. 492-498.
32. Hartmann, *GMdE*, s. 83.
33. J. Junker, *Nicolai Hartmann als Erkenntnistheoretiker*, 1953, s. 138.
34. Hartmann, *GMdE*, s. 430.
35. Hartmann, *GMdE*, s. 438.
36. Hartmann, *GMdE*, s. 477-478.
37. Hartmann, *GMdE*, s. 512.
38. Hartmann, *GMdE*, s. 536.

AYDINLANMA FİLOZOFU KANT'IN EBEDİ BARIŞ DÜŞÜNCESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Z. Deniz Kanıt

Kant'ın Bilgi Teorisinde gerçekleştirdiği atılımı devlet anlayışının temelini oluşturmuş tarihte bulamıyoruz. O, her şeyden önce bir Bilgi Teorisyeni. Düşünmenin spontanitesinin duyu verilerine uygulanmasını sağlayan kategorileri belirlerken Kant, daima Doğa bilimleri ile ilgili kategorileri gözönünde bulundurur. İlgisini kuşkusuz diğer bilgi alanlarına da yöneltir. Tarih ve kültür konularına da yabancı kalmaz. Tarih problemlerine ilişkin yazılarının ve eserlerinin niceliği onun bu konuya ilgisinin birincil olmadığını gösterir. Gerçekten de Kant için Tarih, düşünmesine konu olan dünyanın bütününden sadece bir parçadır. Bilgi Fenomeninin analizinde teorik akla, total olana ulaşma çabasında ne gibi ilüzyonlarla karşılaşacağını gösteren Kant, şartsız olanı, hiçbir şarta bağlı olmayanı arayan insan aklına pratik alanda yeni olanaklar gösterir. Kant, bu her iki alanda a priori olanı arar ve bulur. Ahlak problemini ele aldığı 1784-1786 yıllarında, aynı zamanda Tarih ve Devlet üzerindeki görüşlerini de belirtir. Bu bir raslantı değildir. Çünkü Kant'ın eserlerini gözden geçirdiğimizde onun her şeyden önce aynı temayı bir birliği gerçekleştirmeye çalıştığını anlarız. Sözgelimi Bilgi Teorisinde söz ettiği bilginin madde- si ve bilginin formuna, Ahlak alanında mutlaka bir karşılık olmalıdır. Kant bu karşılığı hipotetik ve kategorik imperatifte bulur. Duyu verilerinin zaman ve mekan formu içersine girerek fenomenal nitelik kazandıkları dış dünyada bir determinizm egemenken Ahlak dünyasında ottonomiye dayanan bir gereklilik yani kategorik imperatif geçerlikte olmalıdır. Kant Tarihi, mekanik zorunluluğun hüküm sürdüğü doğa alanına değil, ottonominin temel ilke alındığı gereklilik dünyasına yerleştirir. Kant'ın Tarih problemi ile ilgisini sağlayan, o yıllarda yaklaşmakta olan Fransız Devrimidir. Bunu Kant'ın önermeler biçiminde dile getirdiği "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" başlıklı yazısından çıkarsayabiliriz. (1784)

Bu yazıda Kant bir yandan 18. yüzyılın siyasal tarihi idelerine bağlı kalırken, diğer yandan da bir tarih araştırmaları yüzyılı olarak adlandırılacak olan 19. yüzyılın yeni düşüncelerinin de ilk tohumlarını atar.

İmdi Kant'ın Tarih karşısındaki tutumuna değinmeden Devlet anlayışına geçmemek gerekir. Bu tıpkı onun Bilgi fenomenini kavrayışına bakmaksızın doğrudan doğru-

ya Ahlak konusundaki görüşlerine girmeye benzeyecektir. Bu da yapıyı temelsiz inşa etmek olur.

AYDINLANMA NEDİR ? sorusuna verdiği yanıtta Boyun eğen insan-Aklını özgürce kullanan birey, Yönetici-Yönetilen ilişkisi, Yasa koyma, Politik özgürlük gibi toplumsal-siyasal konulara çok genel olarak dokunan Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" adlı makalesinde konuyu önermeler biçiminde daha keskin ve düzenli olarak ifade eder. Ve nitekim **EBEDİ BARIŞ ÜZERİNE FELSEFİ BİR DENEME** adlı eserde onun devlet anlayışı artık gün ışığına çıkar.

İmdi Kant'ın **AYDINLANMA**'dan ne anladığına bakalım: Aydınlanma bireyin kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi ile ortaya çıkar. Bu bir erginleşme durumudur. Ergin olmayış durumu Kant'a göre bireyin kendi suçu ile içinde bulunduğu bir durumudur. Bunun nedeni ise tembellik ve korkaklıktır. O halde Aydınlanmaya giden yolda bu emotional engeller kaldırılmalıdır. Bu engellerin yokedilmesi ise önce bireyi pasifize eden dogma ve kurallara eleştirel bir yönelimin olmasını önceler.

Kant, ergin olmama durumunu adeta insanın bir ikinci doğası olarak vurgular. İnsana bu denli içkin bir durumdan insanın kurtulması pek öyle kolay olmasa gerek. Gerçekten de Kant'a göre bir kişi çıkıp zincirlerini kırsa da erginliğe kolay erişemez. Buna karşılık kitlenin kendi kendini aydınlatması daha olanaklıdır. Bir de kitleye özgürlük tanındı mı bu durumun önüne geçilemez de. Çünkü kamuda bağımsız düşünener her zaman olacaktır. Bunlar önce kendi zincirlerini kıracaklar sonra da bağımsız düşünme gerekliliğini çevreye yayacaklardır. Kant bir yerde Aydınlanma için sadece özgürlüğün yetebileceğini söyler.

İmdi Aydınlanmaya adım adım ulaşılabilir. Devrimlerle bir baskı rejimi yıkılsa bile hemen aydınlanmaya geçilemez. Zira bu kez yeni önyargılar kitleye gem vururlar. Bu durumda Aydınlanma bir tek koşula indirgenmiş oluyor: Özgürlüğe. Bu özgürlük de en başta aklı kitle önünde çekinmeden bağımsızca kullanabilme özgürlüğü. Fakat, Kant bu özgürlüğün her yerde engellendiğinin de bilincinde. Her yerde Düşünmeyin "Aklınızı Kullanmayın" buyrukları işitiliyor. Hatta Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkmasına önayak olduğu için Kant'ın sempatisini kazanan Prusya Prensi II. Friederich bile "Dilediğini düşün"ün yanında "buyruklara uy" da diyor. Kant, Aydınlanma Nedir? sorusuna yanıtında **AKLIN GENEL ve ÖZEL kullanımları** arasında fonksiyonel bir ayrım yaparak adeta Friederich'i haklı çıkartıyor. Genel kullanımında Akıl, kamu hizmetinde kullanılır. Bu aklın bilgisinin kamu yaranna sunuluşudur. Özel kullanımda ise, insan, kendi işi gereğince topluma karşı bir görevi yerine getirir. Burada itaat etme kesindir. Bu durumda insan mekanik bir varlıktır. Diğer yandan eğer insan kendisini evrensel bir toplumun üyesi olarak duyumsarsa, örneğin bir bilgin sıfatı ile yazdıklarını halka sunarsa her durumda aklını özgürce kullanabilir. Ama bunu pasif de olsa görev yaptığı durumları aksatmadan yapar. O halde Kant'a göre görev duygusu ile hareket etmek özgürlük için bir sınır oluşturmaz. Yani aklın özel olarak kullanılışının sınırlandırılması aydınlanma için engel değildir. Bu konuyu Kant bir subayın, bir yurttaşın ve bir din adamının "Hem göre-

vi olan bir kişi" hem de düşünen bir kişi olarak iki ayrı eylem biçimini sergilediklerini örnekleyerek açıklar.

Şöyleki: Bir yurttaş, vergilerini ödemek zorundadır. Bu onun üyesi olduğu devlete karşı bir ödevidir. Fakat bu bağlılık onun bir bilgin ya da düşünen bir birey sıfatı ile bu ödemelerin adil olup olmadığı üzerinde düşünmesini engellemez. Kant'ın burada Bilgi Teorisinde ele aldığı empirik ve intelligible olanı insanın eylem alanında nasıl birleştirmeye çalıştığı görülür.

Diğer örnekte kilisenin emrinde bulunan bir papaz, papaz olarak özgür değildir. Çünkü kilisenin yaptırımları tarafından determine edilmiştir. Oysa bir din düşünürü sıfatı ile kamuya seslenirken, sözelimi kilise işlerinin düzeltilmesine ilişkin öneriler ileri sürerken o, artık Aklın genel kullanımından yararlanıyor ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünü yudumluyor demektir.

İşte aslında II. Friedrich "Dilediğini düşün ama buyruklara Uy" derken aklın hem özel hem de genel kullanımına izin vermektedir. Bu bakımdan Kant aydınlanma çağına Friedrich Yüzyılı da der. Çağını aydınlanmış değil aydınlanmaya giden bir Aydınlanma dönemi olarak betimler. Bu çağ aslında bir eleştiri çağıdır.

Kant yazının sonlarına doğru "Genel Bir TARİH Düşüncesi" 'nde dile getireceği Genel istenç, yasa koymanın ölçüsü, Antlaşma şartları gibi konulara dokunur.

Bir kere, insan doğasının belirlenim ilkelerinden biri olan *ilerlemeye* engel olacak her türden antlaşma, en üstün bir yetke ya da parlamentolar tarafından onanmış olsa da sonraki kuşaklar bu gibi antlaşmaları yetkisiz ve suçlu bularak bir kenara bırakmakta tamamen haklıdır.

Bir ulus için yasa koymanın ölçüsü aynı ulusun karar vermede kendi başına bırakıldığında da bu yasayı koyabilmesidir. Çoğunluğun onayı ile destek bulamayan düzen varolmayı sürdüremez ve tacın ya da tahtın önüne yeni bir tasarı getirilebilir. Bu tasarı bir yandan din kurumlarını değiştirmek için birleşmiş ve aynı zamanda da eskiye bağlı kalmak isteyenleri de karşısına almayan yani cemaatleri de korumayı amaçlayan bir tasarıdır. Fakat *dinsel bir yasa ile birleşim Kant'a göre insanlığın gelişimine engel olur. Onun kendi aydınlanması için göstereceği çabayı engeller.* İnsan bu yasa çerçevesinde doğal yetilerini geliştiremez. Bir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği bir şeyi yöneticisi ona hiç yükleyemez. Çünkü yasa koyma yetkisini hükümdara veren genel istençdir. Bu yetki de ona ulusun iradesini kendi iradesinde toplamış olması koşulu ile verilmiştir. Bir hükümdar halkına din konularında bir yaptırım yüklemeyi ve onları tüm bir özgürlüğe doğru yönettirse hoşgörülü gibi kibirli bir sıfatı kabul ederek bir zayıflık da gösterse o hükümdar aydınlanmış bir kimsedir. O, çağdaşları ve sonraki kuşaklarca halkını vicdanları ile ilgili tüm konularda akıllarını kullanmada özgür bırakan bir insan olarak onurlandırılabilir. Bu özgürlük ruhu dışarıya doğru da bir yayılma gösterecek ve dış engellemelerle de savaşmak zorunda kalacaktır.

Artık insanlar kendi istekleri ile barbarlığın ve her türlü büyüklük kompleksinin, yolları üzerinden kaldırılmasına çalışacaklar; bu da onları içinde tutan birtakım uydur-

ma ve yapay ölçülerin ortadan kaldırılması ile birlikte gerçekleşecektir. Burada Kant'ın daha çok din konusunu odak noktası olarak aldığını görüyoruz. Çünkü ona göre din bakımından ergin olmama herşeyden çok tehlikeli ve onur kırıcıdır.

Kant ergin olmayış durumundan insanın kendisini sorumlu tutuyor. *Çünkü doğa insanın mekanik düzeni ötesindeki herşeyi kendi aklına dayanarak yapmasını ve içgüdüsel olarak değil de kendi aklı ile yarattığı şeyden mutluluk duymasını istemiştir.* Fakat buna karşın insanlar tembellik ve korkaklıkları nedeniyle kendi rızaları ile bütün yaşamları boyunca erginleşmemiş olarak kalırlar. (ÖNERME 3). *Doğa, insana kendi aklını kullanarak herşeyi kendisinin gerçekleştirmesi için akıl ve akla dayalı istenç özgürlüğü verirken savurgan davranmamıştır.* Doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz. Akıl içgüdüsel işlemez, bir görüşten diğerine adım adım deneme ve öğrenim yoluyla geçer. *Doğanın insan türüne bağışladığı çekirdeklerin gelişebilmesi için belki de hesaplanamaz sayıda, aydınlanmasını bir sonraki kuşaklara bırakan dönemlerin geçmesi gerekecektir.* Çünkü doğanın tek akıl sahibi olan insanın doğal yetenekleri tam olarak ancak TÜRDE ortaya çıkar. Kant'a göre bu sürecin son zamansal noktası insan aklında bir ide olarak bulunmalıdır. Çünkü ancak böyle bir İDE sayesinde insanın doğal yeteneklerinin gelişmesi boşuna ve amaçsızmış gibi görünmez. Böyle görüldüğü anda insanın doğaya güveni kalmaz pratik ilkeleri terk eder.

Tarih sahnesinde arada bir ortaya çıkan bilgeliğe karşın insan eylemlerinde çoğu kez bir akılsızlığın naiv bir oyalanmanın egemen olduğunu görerek bir hoşnutsuzluk duyarız. Sonuçta ise üstünlüğünden büyük bir kibirle söz eden türümüz üzerinde nasıl bir fikir yürütmemiz gerektiğine karar veremeyiz. Filozof bu düzensizlik karşısında, insan eylemlerine bakarak bu eylemlerin onların kendi akıllarına uygun geldiğini söyleyemez. Bir güçlük ile karşılaşır. Tek çıkış yolu ise insan olaylarındaki anlamsız gidişin temelinde doğasal bir amaç bulmaya çalışmaktır. Yani yapılacak iş, kendi planları olmaksızın eyleyen varlıkların tarihinin, yani insanlık tarihinin belli bir doğa planına göre olanaklı olup olmadığına karar verilmesidir. İşte Kant böyle bir tarih için yönetici bir ilke bulmak ister.

Kant'ın geçmişte olanlara bakıp, gelecekte ne olması gerektiğini önceden belirleyerek tarihi yorumlayan sistemlere bir eğilimi olmamıştır. Ne de O, tarihe bir araştırma ya da anlama yetisinin özel bir formu olarak ilgi gösterir. Tarihin anlamı fenomenal dünyanın parçaları olarak kabul edilen insan grupları arasındaki etkileşmenin kaçınılmaz bir biçimde tamamlanmamış ve güvenilmez kayıdır.

4. önermede artık devletin kökenine ilişkin verilerin ortaya çıktığı görülür. Şöyle ki:

Doğa insanın iyi yaşamasını amaçlamamıştır. Bunu amaçlasaydı onu içgüdülerle donatırdı. Oysa o, insana sadece "ellerini" vermiştir. Böylelikle ondan yaşaması için gerekli olan araçların yetenek ve zekasının hatta istencindeki iyiliğin bile kendi ürünü olmasını istemiştir. DOĞA bütün bu yeteneklerin gelişmesi için araç olarak toplumdaki ANTAGONİZMİ kullanmıştır. Bir ANTAGONİZM yasaya uygun bir düzenin yani devletin nedeni olacaktır. İnsanda bir toplumslaşma eğilimi vardır, çünkü insan ancak top-

lum halinde doğal yeteneklerini geliştirebileceği bilincindedir. Ama insanda aynı zamanda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de bir eğilim vardır. Çünkü o aynı zamanda kendisinde toplum dışı bir özelliği de taşıyor, yani her şeyi kendi aklı ile yönlendirme isteğini. İnsan bu isteğin herkes için de geçerli olacağını bildiğinden kendisine bir direnç uygulanacağını farkındadır. Tıpkı onun başkalarına gösterdiği direnç gibi. İşte insan bu direnç sayesinde harekete geçer ve eylemin sürükleyici gücü olan direnç onun tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de bu dirence eklenince insan, dayanamadığı ama vazdageçemediği diğer insanlar arasında bir statü elde etmeye yönelir ve ister istemez öteki insanlara bağlanır. Onlardan kendisini saymalarını bekler. Yani insandaki birey olarak yaşama isteği onu bir yandan başkalarından ayrı kalmağa zorlarken şeref, hükmetme hırsı, güçlülük gibi itkilerin varlığı olan o, aynı zamanda diğer insanlar arasına karışacaktır. İnsan doğasındaki bu antagonizmi Kant, insanın ASSOSYAL-SÖSYAL bir varlık olduğu biçiminde dile getirir.

Fakat insan salt kendisindeki bu şeref elde etme ve hükmetme hırsına göre eyleseydi o zaman insanlık Hobbes'un deyiimiyle herkesin herkesle savaştığı bir durum olurdu. Bu durumu önlemek için insan asıl toplumsal değerini oluşturan doğru adım atacaktır. Bu adımdan sonraki aşamalarda doğal yetenekleri yavaş yavaş gelişecek, beğenisi incelenecek, ilkel düzeydeki ahlaki ayrımlarını zamanla pratik ilkelere dönüştürecektir. *Kant'a göre aslında insanın kendisini toplumdışı duyabilmesi, ondaki yetilerin açığa çıkmasını sağlamıştır.* İnsan antagonist bir varlık olmasından dolayı doğaya minnnettardır. Bu noktada insanın istemi ile doğanın isteminin birbirleriyle karşıt şeyler olduğu görülüyor. Çünkü insan uyum istiyor, doğa ise uyumsuzluk.

5. önermede Kant, Evrensel Adaletin Gerçekleşmesini sağlayacak bir Yurttaşlar Toplumuna ulaşmayı insan türü için en büyük bir sorun olarak ortaya koyarken bu yolda insanın doğaca zorlandığını da ekler. Doğa insandan öyle bir toplum oluşturmamasını ister ki, burada hem doğal yeteneklerin geliştirilmesi için büyük bir özgürlük ortamı olsun hem de bu özgürlük diğer toplumların özgürlükleri ile bir arada bulunabilsin. *Doğanın insana yüklediği ödev, Adil bir Yurttaşlar Yasası olan bir toplum oluşturmaktır. Çünkü insan uzun süre yabancı bir özgürlük durumunda yan yana yaşayamıyor.* Böyle bir toplumun oluşturulması insan türü için hem en güç hem de en son sorundur. Aporetik şu noktadadır. İnsan kendi cinsinden olanlarla bir arada yaşamak isterse bir yöneticiye gereksinim duyar. Çünkü o, özgürlüğünü kötüye kullanır. Bir yandan akıl sahibi bir varlık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekerek bir yasayı ister ama diğer yandan bencil doğası onu bu yasaya kayıtsızlığa zorlar. Bu yüzden onu bu yasaya uymaya zorlayacak bir yönetici gereklidir. Böyle bir yöneticinin görevi onun bireysel istenci kırarak genel-geçer olan, herkesi özgür kılan bir istence boyun eğmesini sağlamaktır. Fakat asıl güçlük böyle bir yöneticinin bulunup bulunmayacağındadır. Çünkü yönetici yine bir yöneticiyi gerektirecektir. İnsan ne yaparsa yapsın hem kamu adaletini sağlayan hem de kendisi adil olan bir yöneticiyi nasıl bulacağını bilemez. İnsan Kant'ın deyiimiyle öyle eğri bir odundan yapılmıştır ki ondan öyle pek düz birşey yontulamaz. Doğa bizden ancak bu İDE'ye yaklaşmamızı ister. Bu ide aynı zamanda en son gerçekleşebilecek bir idedir. Çünkü ancak üç etke-

nin birarada bulunması ile gerçekleşir: I-Varılmak istenen düzenin gerçekleşebilmesi için yazılabilecek anayasanın yapısı üzerinde doğru bir kavrayış, II-Dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir tecrübe III- Bu tecrübenin verilerini benimseyebilecek bir iyi niyet. Bu üç etken ise kolayca birarada bulunamaz, bulunsa bile ancak çokgeç ve birçok başarısız girişimden sonra bulunabilir.

Adaletle dayalı bir yurttaşlar anayasasının oluşması başka devletlerle ilkeli dış ilişkilerin geliştirilmesine bağlıdır. Böyle bir Anayasa için çalışmanın yani bir devletler topluluğu planlamanın yararı bu topluluk içersinde her devletin kendi hak ve güvenliğini kendi gücünden değil, bu birleşmiş güçten beklemesidir. Bu güç, devletlere kaba özgürlüklerinden vazgeçip barış ve güvenliği ilkeli bir anayasada aramaya zorlayacaktır. Böyle bir kararı vermek devletlere belki zor gelecektir. Nitekim yabancı durumda insan da bu aynı sıkıntı yüzünden özgürlüğünü feda kararını hiç de isteyerek vermemiştir. İşte böylece bütün savaşlar doğanın amacı bakımından devletler arasında yeni yeni yapılar kurmak için bir sürü denemeden başka birşey değildir. Ama bu yeni yapılar da gerek tek gerekse birbiri peşi sıra hayatlarını sürdüremeyeceklerdir. Sonunda içte Yurttaşlar Anayasasının düzenlenmesi, kısmen de dış anlaşmalar ve hukuk düzeni ile bir uluslar topluluğunu andıran otomat gibi işleyebilen bir toplum yaratılacaktır.

İster devletlerin çarpışmalarının sonucu bir gün değişmeden kalan bir biçime ulaşacağı umulsun, isterse bu işte doğanın düzenli bir planı uyguladığı (insanı hayvandan ayırıp en yüksek basamağa oturtmak için) kabul edilsin ya da bu eylemler ve karşı eylemlerden akla uygun bir şeyin ortaya çıkmadığı, herşeyin eskiden olduğu gibi kaldığı, insanlar arasındaki anlaşmazlığın sonunda kültürü barbarca yıkarak yokedeceği düşünsün, bu anlayışlar hep şu sorudan doğarlar: Doğa, parçalarında bir ereği gözönünde bulunduruyor ama bütünde bir ereği gözetmiyor mu? Buradaki erek kavramı objesini meydana getiren bir erek değildir. Bu erek, doğadaki objeleri kendi yasaları bakımından kavrayan insanın anlama yetisinin bir kategorisi de değildir. Ereklilik olma tasavvuru bir İDE olarak sözgelimi doğanın bir parçası olan organizmler alanında yargılamanın bir ilkesi olarak vazgeçilmez bir tasavvurdur. Kant *Yargı Gücünün Eleştirisinde*, teleolojik kavramlara ancak araştırmayı yönetici bir ilke olarak izin verilebileceğini söyler. Çünkü bu erek tasavvurları heristik maksimler olarak bilginin ilerlemesine yardım ederler.

Yabanılların ereksiz bir durumları vardı. Bu ereksizlik onların doğal yeteneklerini geliştirmelerini engelleyerek sonunda onları yeteneklerini geliştirebilecekleri bir yurttaşlık anayasallığına girmeye zorladı. Yabanılların ereksizlik durumunun yaptığı şeyi şimdi devletlerin barbarca özgürlüğü yapıyor. Kant'a göre bu devletler kaynaklarını birbirlerine karşı silahlanmaya harcayarak savaşın sebep olduğu yağmalarla doğal yeteneklerin gelişimini engelliyorlar. Ama bu kötülüklerin yararları da yok değil: *Bu durum insanları bir denge yasası bulmaya zorlar. Böylece insanlar birleşmiş güç durumunu yani genel siyasal güvenliği sağlayan DünyaYurttaşlığını oluşturarak bu denge yasasını güçlendirmek zorunda kalırlar.* Fakat bu güvenlik durumunda da tehlike vardır. Çünkü bu durumda da insanın gücü gevşeyebilir, ama bu durum, bu güçlerin eylemlerini ve karşı eylemlerini yöneten bir eşitlik ilkesine de sahiptir. Bu ilke olmazsa birbirlerini yok ederlerdi. Devlet-

leri birleştirecek adım atılıncaya kadar dışarıdan bolluk ve bereket gibi görünen görünüş altında insanlık daha pek çok sıkıntılar çekecektir. Bu son aşama hesaba katılmazsa Rousseau'nun yabancıların durumunu üstün tutması pek haksız değildir. "Bizler sanat ve kültür alanında belli bir düzeydeyiz ama kendimizi ahlakça olgun sayabilmemiz için çok eksiklerimiz var. Devletler bütün güçlerini genişleme tasarıları için kullanıp, yurttaşların düşünsel gelişmelerine engel oldukça bu yönde hiçbir ilerleme olamaz" der.

8. önermede Kant insan türünün bütün tarihinin doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebileceğinden söz eder. Bu plan, içte ve dışta yetkin olan bir anayasanın oluşturulması ile insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır. Bunun sınanması tecrübe ile olur. Fakat tecrübe bunu bize pek az gösterir. Çünkü bu sürecin tamamlanması çok uzun bir zaman alır. İnsanlık şimdiye dek bu sürecin ancak küçük bir kesiti üzerinden yürüyüp geçtiği için döngünün bütün biçimi bölümlerin bütün ile bağlantısını belirlemez. Ancak, insan, doğası gereği kendi türünün yaşayacağı en uzak çağ karşısında ilgisiz kalmaz.

Biz akla dayanan tasarılarımızla bizden sonra gelecekler için sevinçli olacak bir anın gerçekleşmesini hızlandırabiliriz. Bundan dolayı da o anın yaklaştığına ilişkin en zayıf belirtiler bile değerli olacaktır. Devletler arası ilişkiler şimdiden öylesine içiçe geçmiştir ki birisinin iç kültüründeki zayıflık kendisine öteki devletler karşısında güç ve nüfuzunu kaybettirebiliyor. Doğanın amacı çeşitli devletlerin tasarılarıyla hatta tutkularıyla en azından korunmuş olur. Ayrıca bütün iş kollarına zarar vermeden yurttaşların özgürlüğünü bozmak olanaksızdır. Bu yapıldığında ise devletin dış ilişkileri azalır. Ama bu özgürlük yavaş yavaş artar, bu da yüksek bir iyilik olan aydınlanmaya yol açar. Ancak bu aydınlanma yavaş yavaş kralların tacına doğru da yükselmeli hatta onların yönetim ilkelere de yol göstermelidir. Bu olursa savaşların gereksiz ve pek ağır şeyler olduğu anlaşılacak, devletler hakeme başvurmaya daha uygun bulacaklar, ve geçmişte hiç örneği olmayan büyük bir siyasal yapı oluşacaktır. Böyle bir devletler topluluğuna gereksinim duyulması birtakım devrimlerden geçerek sonunda insan türünün *bütün doğal yeteneklerinin içinde gelişeceği genel bir "Dünya Yurttaşlığı" durumunun oluşacağı umudunu verecektir.*

Tarihin plansız işlediği kabul edilse bile bu ide işe yarayabilir, bir rehber-motiv olarak bu ide yardımı ile plandan yoksun bir düzensizlik olarak algılanan eylemlerin bütünüyle ele alındıklarında bir sisteme göre olup bittikleri düşünülebilir. Greklerden bugüne kadarki Avrupa tarihi gözden geçirilirse Avrupa kıtasındaki siyasal anayasalarda görülen düzelme insanı gelecek bakımından rahatlatır. Bu geleceğe güvenli bakış insana, doğanın kendisine yerleştirmiş olduğu çekirdeklerin tam olarak gelişeceği ve yeryüzündeki belirlenimini tam olarak gerçekleştireceği duruma birgün erişebileceği umudunu veriyor.

Kant'ın doğayı böyle bir EREK açısından haklı çıkarması hiç de önemsiz sayılamaz. Çünkü insanı umutsuzluğa düşürerek bir öte dünya umuduna yol açan düşüncelerden biri de tamamlanmış bir ereğin hiç bulunamayacağı düşüncesidir.

Kant genel tarih idesinin, tarih görüşü yerine geçmesi gerektiği savında da değildir. Şöyle der: "Benim düşüncem sadece tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik açıdan neye girişebileceğidir."

İmdi Kant'ın ileri sürdüğü sadece bir düşüncedir, aynı şey bir başka bakımdan da denenebilir.

Ebedi Barış İdesi üzerinde temellenen felsefi denemesinde Kant, devletlerin varlıklarını koruyabilmeleri için nasıl bir hukuk düzenine, nasıl bir ana kuruluşa gereksinme olduğunu açıklar. Sözelimi: bir barış antlaşması geçerli sayılabilmesi için içersinde, gizlenmiş bir savaş nedeni barındırmamalıdır, bir devlet üzerinde kurulduğu toprak parçası gibi ne veraset ne satış ne mübadele ne de bağış yoluyla bir diğer devlete katılamaz. Bunlardan başka, sürekli askeri güçler kaldırılmalıdır. Çünkü bu ordular diğer devletlerin gözünü korkutur ve onları rekabete zorlar. Bu rekabet de devletleri savaşa sürükler. Ayrıca paralı askerler devletin elinde makina araç durumundadırlar. Bu da Kant'a göre insanın kendi kişiliğinde bulunan insanlık hakkına, her kişinin kendinde bir erek olarak görülmesi ilkesine ters düşer. Bir devlet güce başvurarak diğer bir devletin içişlerine, anayasasına, hükümetine karışmamalıdır. Gelecekteki barış için karşılıklı güveni olanaksız kılacak yöntemlere devletlerin başvurmamaları gerekir. Kant devletin oluşumunu, doğal yaşama durumunda sahip olunan özgürlüğün garantiye bağlanması zorunluluğunda bulmuştu. Doğal yaşama durumunda söz konusu olan özgürlük, devletin kuruluşundan yani hukuki duruma geçildikten sonra da varlığını korur. Çünkü insan yine en büyük ahlaki bir değer olan özgürlüğünden fedakârlık yapmış değildir. İnsan haklarının tanınması bazında kurulan hukuk yaşama durumunda, yani devlette, insan için sınırsız değil, *yasalarla belirtilen bir özgürlük vardır*. Bu özgürlük devletin kuruluşundan sonra insanlar için yaratılmış olan bir özgürlük değil, insan için zaten var olan ve onun tarafından vazgeçilmemiş bulunan, sadece garantiye bağlanan bir özgürlüktür.

Kant, *özgürlük ve eşitliğin* her zaman birlikte söz konusu olduklarına değinmekte haklıdır. Her bireyin aynı doğal özgürlüğe ve sonuç olarak da aynı doğal hakka sahip bulunduğunu insanlar arasında bu yönden bir eşitliğin varlığını ileri sürer. Ahlak yasasına uygun olarak oluşan devletin dayanaklarından biri özgürlük olduğu gibi diğeri de eşitliktir. Ahlaki bir devlette ayrıcalıklı kimseler, esir, efendi, köle diye bir ayrılık yoktur. Özgürlük ve eşitlik sayesinde herkes özgür, herkes bağımsız, herkes başlı başına bir erektir. Temel sözleşme düşüncesinden doğan tek anayasa cumhuriyetçi anayasadır. Bu anayasa özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayanan tek düzendir. Kant devletin iki biçimine değinir. I-Hükümlerlik, bu da üç türdür: a- Otokrasi (prensin egemenliği) b- Aristokrasi c- Demokrasi II-Hükümet biçimi: İktidar bu bakımdan ya Cumhuriyetçi ya da baskıcı olur. Cumhuriyette yasama ve yürütme yetkileri ile yargı yetkisi birbirlerinden ayrılmışlardır. Baskıcılık ise en genel anlamda devlet başkanının kendi bireysel istencini genel istençten üstün tutması ve kendi koyduğu yasaları istediği gibi yürütmesidir. Kant'ın cumhuriyetten anladığı güçlerin ayrılması ilkesine dayanan bir devlet biçimidir. Demokrasiyi ise baskıcılık olarak nitelendirir. Çünkü demokrasi oylamaya katılmayan birine karşı da işleyecek yani herkesin istenci hesaba katılmış olmayacaktır. Cumhuriyeti

devletin doğal ve olumlu biçimi olarak karşılmasına rağmen Kant'ın yönetim biçimi olarak güçlerin ayrılığını sağlayan temsili monarşiye taraftar olduğu görülür. Temsili yönetimde halk, temsilcilerinin aracılığıyla yasama yetkisini ve hükümdarda yürütme gücünü kullanır. Demokraside ise herkes efendilik peşinde koşacağından bu rejim temsili bir yönetim biçimini olanaksız kılar.

Böylece devlet erkini ellerinde tutanların yani yönetenlerin sayısı ne kadar az, temsil ettikleri kimselerin sayısı da ne kadar çok olursa anayasa cumhuriyetçiliğe o denli yaklaşıyor ve birbiri ardından gelecek düzeltme ve reformlarla buna ulaşabilir. Bu da kusursuz tek biçim olan böyle bir anayasaya erişmenin aristokraside monarşiden neden daha güç demokraside ise şiddetli bir devrimle gerçekleştirilmediği takdirde neden olanaksız olduğunu göstermektedir.

Hukuk idesi ile de bağdaşması için yönetim temsili olmalıdır. Ancak bu biçimde cumhuriyetçi hükümet gerçekleşir. Kant güçlerin ayrılığı ilkesini benimsemesi ve böyle bir ayrılığı gerekli görmesine rağmen bu yetkiler arasında eşitlik gözetmez, ve yasama yetkisine diğerlerinden daha çok önem verir. Yurttaş olan her birey yasama işlerine katılmalıdır. Devletin kuruluşundan sonraki özgürlük, hak, bağımsızlık, eşitlik de kendi kendine yasa koyucu olan halkın yasama alanındaki eşit haklarından ileri gelir. Aslında yasalar ifadesini genel istencin açıklanmasında bulurlar. Bundan ötürü insanlar yasalara boyun eğerken gerçekte kendi istencilerine uymaktadırlar. Bu böyle olunca da hiç kimsenin kendisi için kötülük yapabilmesi diye bir şey söz konusu olamaz. *Bütün insanlara eşit haklar sağlayan bir devletin oluşturulması gereği üzerinde duran Kant bu düşüncesinin en olumlu olarak ancak yasalara bağlı ve üyeleri devletlerden oluşan bir Devletler Topluluğunun kurulması ile gerçekleşeceği sonucuna varır.* Nasıl insanlar sınırsız özgürlüğe sahip oldukları doğal yaşama durumundan çıkarak aralarında bir birlik ve bunun ifadesi olan devleti oluşturmuşlarsa devletlerin de savaşımına sahne olan durumdan çıkabilmeleri, düzensiz özgürlüklerinden vazgeçmeleri, dünyadaki bütün toplumları kapsayacak şekilde bir Civitas Gentium kurmaları, kendi aralarında bir devletler hukuku oluşturmaları gerekir. Kant zamanla bunların bir realite olacağı inancındadır. Ona göre devletler çeşitli denemelerden sonra zamanla gelişerek aralarındaki sürekli savaşımın neden olduğu durumdan çıkıp bir uluslar topluluğu oluşturma dönemine ulaşacaklardır. Devletler arasındaki savaşım, insanlık için geçici bir dönem, aşılması gereken bir süreçtir. Devletlerin bu geçici dönem sonunda oluşturacakları Federasyonda her devlet haklarından yararlanmayı ve güvenini individual gücünden değil, bu federasyonun sağlayacağı universal güçten alacaklardır. Devletlerin varlıklarını koruyabilmeleri ancak bunların hepsi için ortak bir hukuk düzenine, "Devletler Hukuku"na bağlıdır. Devletler hukuku hiçbir yasa ya bağlı olmadan yaşayan bireyleri bu durumdan çıkmaya zorlayan DOĞAL HUKUKA benzemez. Devletler daha önceden hukuksal bir anayasaya sahip olduklarından bunlar kendi aralarında daha geniş bir düzen kurabilecek olan herhangi bir dış baskıya karşı da korunmuş olurlar. Kant'a göre savaşın hukuksal bir gerekçesi yoktur. Akıl buna şiddetle karşı çıkar. Barış ise mutlak bir yükümlülüktür. Uluslararası bir antlaşma olmaksızın barış durumu kurulamaz ve bu yüzden de devletlerin daha özel bir nitelikte bağlaşması ge-

rekli dir. Buna "Barış BİRLEŞMESİ (FOEDUS PACIFICUM)" denir. Bu bağlaşmanın amacı bağlaşma katılan her devletin özgürlüğünü güvence altına almaktır. Kant'a göre bütün devletlere yayılarak onları sürekli barışa götürece k böyle bir bağlaşmanın gerçekteşebileceğini kanıtlamak olanaksız değildir. Çünkü eğer güçlü ve aydınlanmış bir ulus bir de özü gereğı sürekli barışa eğilimli bir hükümet biçimine de sahip olursa— Yani cumhuriyet'e — artık böyle bir federatif bağlaşmanın da merkezi kurulmuş olur. Öteki devletler de kendi özgürlüklerini güvence altına almak üzere bu merkeze katılacaklar ve bağlaşma böylece genişleyecektir. Kant'a göre Dünya yurttaşlığı hakkı artık hukukun yadırgatıcı bir biçimde abartılması olarak yorumlanamaz. Çünkü dünya devletleri arasında kurulan ilişkiler, herhangi bir yerde işlenen bir haksızlığı diğer devletlere duyurur. Bu hak, anayasa ve devletler hukukunu içeren ve yazılmamış yasalar dizgesinin tamamlanmasında zorunlu bir son adım da değildir. Bu önce insan haklarını sağlayacak kamu hukukuna oradan da Sürekli Barışa yükselmelidir. Sürekli Barış güvencesini bize veren doğadır. Kant buna Tanrısal TAKDİR de der. Tanrısal takdir, akıl yürütmelerle çıkarılamaz. Doğanın sürekli barışı nasıl güvence altına aldığını daha açık belirtmek için doğa içinde yaşayan bireylerin ve onlar için barışı zorunlu kulan önlemlerin incelenmesi gerekir. Bu önlemler şunlardır:

1- Doğa insanları her ortamda yaşayacakları şekilde donatmıştır. 2- İnsanlar en barınılmaz alanlara savaş yoluyla yayılmışlardır. 3- Doğa insanları yine savaş yoluyla az çok hukuksal ilişkilere girmeye zorlamıştır. Doğa, kendi düzenini insanların dünyanın her yanında yaşayabilecekleri biçimde kurmakla "Sanki" bu yaşamın onlar için hatta eğilimlerine aykırı olarak ve herhangi bir ahlaksal yaşam zoru olmaksızın boyun eğecekleri bir zorunluluğun oluşmasını despotçasına istemiştir.

-TANRISAL TAKDİR-" ancak şeyleri amaçlarına indirgediğimiz zamanlar yapıldığı gibi, insanın sanatıyla karşılaştırtıp tasarımıylarak anlaşılabilir. Aklın bize zorunlu olarak buyurduğu amaç yani ahlaksal erek ile doğanın ilişkisi teorik bakımdan deneyüstü ise de pratik bakımdan bir gerçektir. Kant doğa üzerine tanrısal takdir de der. Fakat doğa terimi insan aklının sınırlarını daha az zorlar ve doğa terimi tanrısal takdirden daha alçak gönüllüdür." Doğanın bu amaca varmak için araç olarak kullandığı tek yol savaş olmuştur. Hatta Kant'a göre doğa, kaynaklarının aynı olduğunu dillerinin de aynı olmasından anladığımız insan topluluklarını savaş yoluyla birbirlerinden ayırmıştır. Sözelimi şöyle der: "Yeni dünyanın bütün kavimlerinden farklı olan bir ırkın insanları, belki de birkaç Avrupalı maceracının torunları olan Eskimoları Amerika'nın kuzeyine, Peşerasları da Ateş adasına kadar güneye, doğanın bir yerleştirme aracı olarak kullandığı savaş sürme mişe, acaba bunu hangi güç yapmıştır". Kant'ın anlayışına göre savaşın özel bir motive gereksinmesi yoktur. Onun kökleri SANKİ insanın yapısının içine uzanmış GİBİDİR. Kant, savaş soylu bir iştir yerine sanki soylu bir iştir diyerek kesin yargı vermekten kaçınıyor. Çünkü sayıca pek az örnekten kalkıyor. Sözelimi diyor ki: Amerika vahşilerine ve şovalyelik dönemi Avrupasına baktığımızda insanları savaşa sürükleyen etmenin askersel yiğitlik ve yüreklilik olduğu görülür. Çoğu zaman savaşa bu üstün yeteneğı orta-

ya koymak için girilmiştir. "Böylelikle savaşa soylu bir nitelik yükleneceği açıktır. Hatta Kant'a göre eski bir Yunanlının "savaş, yokettiğinden daha çok kötü insan yetiştirdiği için bir yıkımdır" dediğini unutarak savaşı insanlığın soylu bir ayrıcalığı olarak öven filozoflar da görülmüştür. Kant'a göre savaş insanlığın soylu bir niteliği değil, doğanın kendi amacına varmak için yani insan türünü yönlendirmek üzere kullandığı bir araçtır.

İnsan aklı, Ebedi barışı kendi kendisine bir yükümlülük olarak yükler. İmdi bu barışın gerçekleşmesine doğa nasıl katkıda bulunacaktır diye sorulmalıdır. Öyle ki insan, devlet hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku uyarınca bağımsız bir tarzda yapması gereken şeyleri yapmadığı zaman da doğanın zorlamasıyla bağımsızlığını sınırlamadan bunları yine de yapmak zorunda kalıyor? Aslında doğa, bazı şeylerin olmasını isterken bunları bir yükümlülük olarak insana yüklemez. Çünkü ancak pratik akıl insana onları zorlamadan bir yükümlülük yükler. Kant'a göre biz bir şeyi istesek de istemesek de doğa bunu kendisi yapar. Bu düşünce açık bir fatalizmi gösteriyor. Zaten Kant Seneca'dan bir alıntı da düşünüyor: "Alinyazısı kesin kararlı olanları yürütür, ayak direyenleri ise sürükler." Seneca'nın bu düşüncesi Kant'ın Doğanın gizli planı anlayışı ile uyuyor. Bu plan uyarınca doğa, her ulusun karşısına kendisini baskı altında tutan bir komşu ulus koymuştur. Bu yüzdendir ki her ulus, ötekilerin baskısına dayanabilmek, bir güç oluşturmak için devlet kurmak zorunda kalmıştır. Durum böyle olunca insan haklarına uygun düşen tek örgüt olan Cumhuriyetçi anayasa, aynı zamanda kurulması ve sürdürülüp yaşatılması en güç olan anayasadır. Bu güçlük Kant'a göre insandaki bencil eğilimlerden doğmaz. Çünkü ona göre doğa aslında pratik akla yardım için bu bencil eğilimlerden yararlanır. İnsanlar öyle bir devlet kurabilirler ki bu bencil eğilimlerin karşılıklı etkileri zarar verici sonuçları ortadan kaldırılsın, sonunda ise bu eğilimler sanki yokmuş gibi görünerek, akla aykırı düşmesin herkes de kendisini ahlakça iyi bir insan saymasa da hiç olmazsa kendisini iyi bir yurttaş olmak zorunda görsün. Yani Kant'a göre bencil eğilimler insanı ahlakça iyi yapamasa bile doğanın yardımı ile bu eğilimler insanı iyi bir yurttaş kılabilir. İmdi Kant, yukarıdaki "sanki bu bencil eğilimler yokmuş gibi" söylemiyle acaba ne demek ister? Yani bu eğilimler nasıl yokmuş gibi görülebilirler? Bunun açıklamasını da yapar: Sorun bir devlet örgütü kurmak değildir. Bunu şeytanlardan kurulu bir toplum bile yapabilir. Asıl sorun bencil eğilimler taşıyan halk yığınlarına öyle bir anayasa vermektir ki kişisel düşünceleri birbirlerine aykırı da olsa birbirleri ile bu çeşit ayrılıkları yokmuş gibi bağlansınlar. O halde önemli olan, yasaların egemen olacağı barış durumu için doğa mekanizmasından nasıl yararlanılacağıdır. O halde sorun, insanların ahlaki açıdan nasıl iyileştirileceği de değildir. Kant, iyi bir devlet mekanizmasının ahlaka dayanması gerektiğini söylemiyor. Bunu istemek yerine böyle bir anayasanın insanı ahlaksal açıdan geliştireceği ümit edilmelidir. Kant'a göre devletler dış davranışlarında, öz ahlak ilkelerinin pek fazla etkisi olmasa da hukuk idesinin buyurduğuna bir dereceye kadar yaklaşmışlardır. Bencil eğilimlerin ortaya koyduğu doğa mekanizması, aklın kendi amacı olan hukuk ilkelerine varmak için kullanacağı bir araçtır. Durum böyle olunca da doğa, en son zaferin hukukta olmasını istiyor demek doğrudur. Devletler Hukuku idesi, birbirinden bağımsız devletlerin varlığına dayanır. Böyle bir durum ise eğer

federatif birlik düşmanlıkları önleyemiyorsa bir savaş durumudur. Fakat böyle bir durum, Kant'a göre devletlerden birinin baskı ve zorbalıkla diğerlerine egemen olmasından-bir Dünya Monarşisinden- iyidir. Çünkü hükümetlerin yayılma alanı yasaların etkileri ile ters orantılıdır. Yine Kant'a göre her devlet başkanı Ebedi Barış eğer olanaklı olsaydı dünyaya egemen olarak sağlamak ister. Ama doğa ulusların birbirleriyle karışmasını önlemek için iki araç kullanmıştır: Dillerin ve Dinlerin çeşitliliği. Bu çeşitlilik savaş için zaman zaman bir neden yaratır. Fakat bu neden Kant'a göre bir sözde neden'dir. Kültür yükseldikçe insanlar bir görüş birliğine doğru yaklaşacak bu çeşitlilik onları despotizm ile değil, tam tersine en canlı bir karşıkoyma ortasında bütün güçlerin kurdukları denge ile oluşturulan ve güvence altına alınan bir barış içinde anlaşmaya götürecektir. Kant, Ebedi Barışın gizli maddesinde devletlerin, Ebedi Barış olanaklı kılma konusunda filozofların genel kurallarına başvurmalarını ister. Burada, filozofların ilkelerinin hukukçuların ilkelerinden üstün tutulması gerektiği savunulmaktadır. Hukukçu adaletin kılıcını yalnız yabancı etkileri hukuktan uzaklaştırmak için kullanmaz, doğruluk terazisindeki kefelelerden biri istğine uygun durumda değilse kılıcını oraya da katabilir. Böyle bir durum hukukçunun karşısına sık sık çıkar. Meslek eğilimi onu yalnız olumlu yasaları uygulamaya yöneltir; bu yasaların düzeltilmeye gereksinimleri olup olmadığını araştırmakla genelde ilgilenmez. Oysa filozoflar doğal yapıları gereği gerçeğe ihanet edemeyecekleri gibi propagandacılık da yapamazlar. Kant, Platon'un "Ya krallar filozof olmalı ya da filozoflar kral" sözüne katılmaz. Çünkü iktidarda bulunmak aklın doğru yargıda bulunma yeteneğini bozar. Bir filozofsa bunsuz düşünülemez. İyi bir hükümet yönetiminin başlıca koşullarından biri filozofların susturulmayıp konuşturulmalarıdır.

Kant, denemenin sonlarına doğru ahlak ile politikanın hangi koşullarda bağdaşabileceğini göstermeye çalışır. Gerçek politika ahlaka gerekli saygıyı göstermelidir. İnsan hakları, yönetimi ellerinde tutan iktidar sahiplerinin ne derece fedakârlığı pahasına olursa olsun, her zaman kutsal tutulmalıdır. İnsanlara sevgi duymak gibi insan haklarına saygı duymak da bir ödevdir. Ama insanlara sevgi duymak koşula bağlı, haklara saygı ise mutlak ve zorunlu bir ödevdir. Politika, insanların haklarını kendilerinden üstün olanlara bırakmaları konusunda yani etik anlamda ahlak ile kolaylıkla bağdaşabilir. Fakat hukuk öğretisi olarak anlaşılan ahlak önünde politikanın dize gelmesi gerekirken politika böyle bir ahlakla herhangi bir anlaşmaya yanaşmaz. Kant'a göre teoride ahlakla politika arasında karşıtlık yokken pratikte yani öznel bakımdan ise insanların bencil eğilimleri yüzünden her zaman böyle bir karşıtlık varolacaktır. Politikanın ahlakla bağdaşması ancak federatif bir birlikte gerçekleşebilir. Bu birlik hukuk ilkeleri gereğince zorunludur. Her türlü politikanın hukuksal temeli en geniş anlamıyla bu tür federalizme dayanır.

Son olarak denebilir ki Kant'ın *Ebedi Barış düşünüşü* salt aklın, Tanrı, ruh, cosmos gibi içi doldurulamayan boş bir idesi değil, çözümünün zamanla elde edileceğinin umut edilmesi gereken ve ereğine her an biraz daha yaklaştığı sezilen bir motiv'dir. Yani bu ilkenin yakın bir gelecekte gerçekleşeceği ÜMİT edilmelidir. Bu ide Kant'ın aklın iki yönünü birbirinden ayırması göz önüne alınarak anlaşılabilir. Eğer teorik akıl gereğince aklımız bu bütünsel olanı kavramaya çalışırken şartların tümünü kavrayacağını zannederse

yanılır, çünkü karşısına hemen bir görüntü mantığı çıkar ve dolayısıyla da antinomia'ya saplanır.

Bu durumda bilindiği gibi tez ve antitez aynı kuvvette ileri sürülebilir.

TEZ: Ebedi barış idesi gerçekleşebilir. (Bu idenin içi doldurulabilir.)

ANTİTEZ: Ebedi barış idesi gerçekleşemez (içi doldurulamaz). Ama pratik akıl geçince düşünüldüğünde Kant'a göre bu ide olmaksızın insan kendinde taşıdığı bencil eğilimler nedeniyle pratik ilkeleri terk eder. Böyle bir ide tasavvuru bir heuristik ilke (rehber motiv) olarak her türlü plandan yoksun bir düzensizlik olarak algılanan eylemlerin bir sisteme göre olup bittiklerini düşündürmesi bakımından gereklidir.

Çukurova Üniversitesi
Eğitim Fakültesi / Adana

Deniz Kanıt

KAYNAKÇA

- Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* çev: Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu, Ed. Fak. Yay., 1967.
- Prof. Dr. Macit Gökberk, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Ed. Fak. Yay. İst., 1948.
- Immanuel Kant, 'Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme', çev: Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ank. Ün. S. B. F., 1960.
- Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar* çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi Yay. 1984.
- Immanuel Kant, 'Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi' çev: Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları IV. Kitap*, ss. 117-129.
- W. B. Gallie, "Kant's View of Reason in Politics", *Philosophy*, January 1979, Vol. 34, No. 207, s. 29.

FELSEFE ÜZERİNE ÇEŞİTLEMELER

Yaman Örs

İlk Çözümlemede: "Felsefi Araştırma Adası"

Önümde, "Araştırma Adası" başlıklı, İngilizce yazılı bir çizim var. Başlığın altında şu yazıyor: "Bir kural: Araştırma yolunu kapatmayın". Kuzeyden "Deney Okyanusu" ile çevrilmiş olan Ada'nın Güney-Batısında "Kuram Denizi", tam Güneyinde ise "Her Şeyi Bil" Adacığı bulunuyor. Batı kıyısının Güneye, Kuram Denizine yakın bir noktasındaki "Literatür Koyunda, Umut Kenti" yer almaktadır. Üzerinde "buradan başlayın" diye yazan bir elin işaret parmağı bu koya yöneliktir; kentin arkasında da "Yetke (otorite) Vahşi Ormanı" görülmektedir. Üzerinde genel olarak betimleyici, yer yer çarpıcı, bir bölümü benzetimsel küçük çizimlerin bulunduğu Araştırma Yolu, önce Kuzeye sonra Doğuya yönelmiş; Ada'nın Doğu kıyısı boyunca Güney yönünü izleyip sonunda Batıya doğru uzanmıştır.¹

Ancak Araştırma Yolu düz bir çizgi olmaktan uzaktır ve yer yer Ada'nın içine uzanan kıvrımlar oluşturmaktadır. Yol, "Dogmatizm Tepesi", "Varsayım Dağı", "Para Geçidi", "Umutsuzluk Yarığı", "Veri Akarsuyu", "Atılmış Varsayımlar Yığını", "Ben Neredeyim Sisli Bölgesi", "Büyük Parasızlık Çölü", "Yazanak Düzlükleri", "Yitirilmiş Metinler Bataklığı" gibi yerlerden geçip Ada'nın Güney-Batı köşesindeki "Yayın Sorumluları Deltası"ndan Kuram Denizine ulaşmaktadır. Bu açılış noktasının hemen Kuzeyinde ise başlangıçta sözünü ettiğim Literatür Koyuna açılan bir "Sözcükler Çayı" vardır; Deltadan çıkan bir ok da bu Koyu göstermektedir.¹

Bir bilimsel araştırmayı yürütmenin ansal (zihinsel), teknik, toplumsal, mali ve kuramsal, ruhbilimsel vb. yönleri alaycı (ancak ayrıca çok ciddi) bir biçimde böyle anlatılabilirse, acaba felsefe alanında "kavramsal bir araştırmanın" gerçekleşmesi (ve gerçekleştirilmesi) yine çizim-yazı aracılığı ile nasıl dile getirilebilir? ("Araştırma" teriminin 2 İngilizce karşılığı için bkz. kay. 1). Gerek resimle ilgili düşgücü, gerekse çizim yeteneği yönünden çok gerilerde olan yazarınız böyle bir çabayı ancak, bu alanda yeteneği, kuşkusuz ayrıca isteği bulunan okurlarına bırakabilir. Ona ise felsefe konusunda anlatım aracı

olarak dilden başka bir yol kalmamaktadır. Bu açıdan bakılınca ben olsa olsa, bir "felsefe araştırmasının" serüveni söz konusu olduğunda ve felsefe etkinliğinin genelde yürütülüşü ve evrimi dikkate alınırca, kendi açımdan şu gibi "teknik" ya da içrel noktaların dile getirilebileceğini belirtebilirim: "Aşırı kuşkuculuk batağı", "Dogma dağı", "İşe yaramazlık çıkmazı", "Ben ne yaptığımı biliyor muyum çukuru", "Dayanıksız savlar gömü yeri" vb. "Felsefi ya da Kavramsal Araştırma Adası", kanımca uygun bir benzetimle, "Godot'ları Bekleyen Yığınlar ve Felsefeciler Denizi" ile çevrili olmalıdır.

Benim burada yapacağım ise, felsefe konusunda onun "doğası", "evrimi", "günü-müzdeki biçimleri", "sorgulanması" vb. değişik yönleriyle ilgili alışılagelmiş diyebileceğimiz düşünceleri, yargıları, "çeşitlemeleri" eleştirel açıdan kısaca ele almak olacak. Bu arada kuşkusuz onlara yönelik kendi değerlendirmelerimi de öz olarak ortaya koyacağım. Böylece, felsefenin yöntembilgisi konusunda bir katkıda bulunmayı amaçlarken onunla ilgili kendi "çeşitlemelerime" de bu yazının sınırları içinde yer vermiş olacağım.

Felsefenin Değişen "Doğası"

Başta gelen ussalcı ("rasyonalist") filozofların ve felsefe yapışlarında ussalcılığın önemli yeri bulunan filozof ve düşünürlerin, ilgilendikleri nesne, ilişki, sorun, etkinlik vb. belli başlı her konuda bir "doğa" aramaları olağan bir tutum olmamış mıdır? Öyle bir temel, "evrensel", çekirdek bir nitelik ki o ilgi alanını "neyse o yapsın"; onu "hep" öyle kalsın. Bu nitelik "hep öyle kalsın"; demek oluyor ki zaman içinde hiç, ya da hemen hiç değişmesin. O hep "kendisi" olsun. Buradaki ilgi alanı, insan ("insanın özü"), toplum ("temel düzen"), doğa ("değişmeyen oluşturuvcu ilkeler"), evren ("değişmeyen yaratıcı güç") ve de kuşkusuz filozofların kendi etkinliği ("felsefenin neliği") olabilir. Sonuncusuyla ilgili olarak ben, ussalcılarda birbirine az ya da çok bağlanabilecek şu iki eğilimin saptamasını yapmak istiyorum: "Felsefenin değişmeyen bir özü vardır" (ve olacaktır); (ancak) "ben, daha önceki felsefe ile hesaplaşarak onu değiştirdim (ki bundan onun özü etkilenmiştir)". İlkece birbiriyle çelişen bu iki eğilimin en somut örneklerini Descartes ile Kant'ın oluşturduğunu söyleyebiliriz; birincisi daha çok ikinci, ikincisi ise birinci eğilimle ilgili olarak.

Kanımca burada ruhbilimsel açıdan yapılabilecek iki ön açıklama bulunabilir: birinci saptamanın dile getirdiği eğilim için, kendi canlıbilimsel varlığından sonra da yaşamak ya da "ölümü aşmak"; ikincisi için, "en büyük benim yargısı". Felsefenin geneldeki insan merkezli eğiliminin, insan merkezliliğin çok önde geldiği ussalcılarda doruğa ulaşmasına şaşmamalıyız. Çünkü onlara göre bilginin, insanla, doğayla vb. ilgili en temel önermelerimizin kaynağı insan usudur; dolayısıyla da insanın kendisidir.

Açık olmalı ki ben burada tartışmayı ruhbilimsel olmaktan çok felsefi, eleştirel-man-tıksal yorum düzeyinde sürdüreceğim. Bu bölümün başlığını soru biçiminde dile getirirsek: "Felsefenin değişmeyen bir doğası, onu hep kendisi yapmış ve zamana direnmiş diyebileceğimiz bir temel niteliği olmuş mudur?"

Kuşkusuz, herhangi bir insan etkinliği zaman içinde ilk ortaya çıkışından beri tek bir terimle anlatılagelmışse ve biz bu kullanımı bugün de sürdürüyorsak, ne ölçüde değişmiş olursa olsun onun gerçekten değişmeden kalmış bir ya da birkaç temel niteliğinin bulunuyor olması gerekir; ya da tarihsel süreç içinde az çok belirlenebilecek belli bir noktadan sonrası için onun adının değiştirilmiş olması gerekirdi. Sonuncu durumda ve sorunu yöntembilgisinin "Ne, Neden, Nasıl?" sorularının ışığında düşündüğümüzde,² felsefe etkinliğinin içeriğinden ve yönteminden daha çok "neden?" sorusuyla araştırılan amacın korunduğu söylenebilir. Felsefe konusunda bu sorunun yanıtı benim açımdan çok öz olarak, "dünyanın anlaşılmasına ve açıklanmasına katkı" biçiminde verilebilir. Felsefenin bilimle paylaştığı bu amaçtaki yeri ilke olarak dolaylı, mantıksal-kavramsal düzeyde eleştirel bir çözümleme ve anlambilgisel yorumdur.² Yine bilim, bunun yanında uygulamalı bir alan olarak örneğin tıpta olduğu gibi, **o zaman etkinliğin daha önceki biçimlerini onun bugünkü yürütülüşünün tarihsel-toplumsal ya da işlevsel karşılığı olarak düşünebiliriz.** (Uzun süreli gelecekteki gelişmenin ne olacağını kestirmeye ise kuşkusuz olanak yoktur.)

Felsefe için düşünüldüğünde, onun da zamanımızdaki durumu az ya da çok budur kanısındayım. Ancak ben burada bu noktayı ve "felsefe" teriminin sürekliliği konusunu doğrudan tartışmaktan çok etkinliğin evrimi içinde değişenle sürekliliğini koruyan ne olduğu üzerinde durmayı amaçlıyorum.

"Felsefenin Doğası" konusunda yazan bir felsefe yazarı, filozofların usu, us sahibi olmayı aradıklarını, araştırdıklarını; usun ise bilgiden başka, ondan fazla, ona eklenmesi gereken bir şey olduğunu yazıyor. Us, hem bilgi, hem de değerlerle ilgili doğru anlamı verebilmek demektir. Her ne kadar bilim de yalnız salt gerçekleri aramayıp onlara anlam ve önem verecek genel düşüncelere yönelmişse de, o en azından değerleri bir yana bırakma, onlardan uzak durma eğiliminde görünmektedir. Bilim, buluşların kullanılış olanakları açısından nötr olmak savındadır; doğayı anlamaya çalışırken amaçları, "son nedenleri" dışlar ya da onların oluş ya da sonuçlarını, kör bir biçimde işleyen etkili nedenler yoluyla açıklamaya çalışır. Darwin evrimciliği, doğayı tümüyle değerlerden uzak biçimde açıklar görüldüğü için öylesine çarpıcı olmuştur. Ancak tarihi boyunca felsefe, gerçeklerin yanında değerleri, düşüncelerin yanında da ülküleri konu edinmiştir. Onun çalışma konuları içinde mantık ve metafizikle birlikte etik ve estetik, bilim ve doğa felsefesinin yanında din ya da siyasa felsefesi de yer almıştır.³

Bu yazara göre felsefenin onu bilimden ayıran bir başka niteliği, o etkinliğin bir açından gittikçe daha çok yaklaştığı özel dünyanın dışındaki olanaklı dünyaları da dikkate almasıdır. Bunların arasında bizim de içinde yer aldığımız gerçek olanı hangisidir? Bilim başarılar elde ettiği sürece filozoflara yapacak pek bir iş kalmadığını söyleyenler bulunuyor. Peki, o zaman bilimin incelediği dünyanın, onun kendine özgü yanlarının ve ayrıntıların üstünde bilinecek ne kalmaktadır? Birtakım filozofların da bu dünyayı tek olanaklı dünya, onun yasalarını zorunlu, zaman içinde evrensel olarak ve kavranabilir seçenekleri de olmadan kabul ettikleri bir gerçektir. Ancak felsefe içinde bu konum çok küçük bir azınlıkça benimsenmiştir ve bunun bilimsel gözlemler tarafından desteklenemeyeceği

de açıktır.³

Yazısının başında, sanırım okuyucumun düşünebileceği gibi felsefeyi, felsefe yapmayı, filozofların etkinliklerinin değerinin sorgulanmasını Sokrates'in bilgeliğine götüren bu "çağdaş" filozof ya da felsefeci, onun en sonunda şunları söylemektedir: "Ben, bir disiplin olarak felsefenin rolünün gelecekte sona ereceği kanısında değilim. Felsefe, (insan için) kaçınılmazdır."³

Yine okuyucumun düşünebileceği gibi, sonuncu yargıya ya da saptamaya katılmamak benim açımdan da olanaksızdır. Ancak ben böyle bir çıkarımı, bilimsel olmayan, usdışı, ussallık dışı dürtülerin etkisinde ve dayanıksız savlarla yürütülegelmiş olan geleneksel felsefe eğilimini benimsemiş bir yazarın savunduklarından çok daha değişik dayanaklarla yapabiliyorum; onun buraya aktardığım ve konuyla ilgili olarak düşünebilecek başka savlarının denebilir ki tümüyle tersi gerekçelerle. Ancak ben onun felsefeyle ilgili savlarını, felsefe üzerine olan çeşitlemelerini doğrudan tartışma konusu yapmaktansa kendime çizdiğim yolu izleyecek, böylece buradaki tartışmayı gerekli olduğunu düşündüğüm bir felsefi düzeyde tutmaya çalışacağım. Her alanda olduğu gibi felsefenin de zaman içinde çok köklü bir değişmeye uğrayabileceğini, uğradığını görmenin temel yollarından biri, ona yöntembilgisinin ışığında olduğu ölçüde evrimsel bir bakış açısı ile bakabilmekten geçecektir.

"Büyük Filozoflar" Geçidi mi, Felsefe Evrimi mi?

Doğadaki ve evrendeki, en geniş anlamıyla dünyadaki her şeyin değiştiğini, bir başka anlatımla evrime uğradığını; bunun insan toplumları, insanın kendisi ve etkinlikleri için de geçerli olduğunu dikkat odağımızın dışına çıkarmazsak, bir önceki bölümde yer alan temel noktamıza yeniden ve daha geniş boyutlarda dönebiliriz: **Evrimsel sürecin Değişme+Süreklilik biçiminde ortaya koyabileceğimiz denkleminde göre Felsefe Evrimi nasıl görülebilir?**

Önce, kullandığım son terimin açıklığa kavuşturulması gerekebilir. "**Felsefe Evrimi**" ile ben, birbiriyle bağlantılı iki kavramı anlatmak istiyorum: **bu etkinliğin zaman içindeki gelişmesi ve bu gelişmenin incelendiği, araştırıldığı akademik bir alan. Burada açıkça görülebildiğini düşündüğüm bir nokta var: "Tarih", bu arada "Felsefe Tarihi" terimlerinde olduğu gibi, bu anlamlardan birincisi varlıkbilgisel ("ontolojik"), ikincisi ise bilgikuramsal ("epistemolojik") birer yük taşımaktadırlar.**

Bu kullanımın altında yatan yaklaşım örneğin Tıp Evrimi-Tıp Tarihi bağlamında tartışılabilir (bkz. kay. 4 ve 5). Buradaki bağlamımızda ise çok öz olarak şu söylenebilir. Gerek bir çalışma, gerekse bir varlıkbilgisi alanı olarak tarihte, yerine göre büyük boyutlara varan ayrıntıyla, özele, daha ilerisi özgül olana yöneliklik, bizim olup bitenlerden ve ele alınanlardan kapsamlı bir anlamlı sonuç çıkarmamızı önlemektedir. Tarih alanının çoğu kez vurgulanan, "biricik olaylara" yönelmişliğine karşılık, **evrimsel incelemede gelişme, yapabildiğince sürekli yinelenen gerçekler olan olgular türünden ortaya konmaya çalışılacaktır.**^{4,5} Bir bakıma bu, aralarındaki benzerlikler aracılığı ile ve olanaklı oldu-

ğu ölçüde olayları olgulaştırma, böylece temel konu birimi açısından tarihi bilimselleştirme çabası içinde olmak demektir. Kuşkusuz buna benzer bir çabayı, tarih çalışmasında ayrıntılardan yararlanılsa da onları genellemelerin kapsamında değerlendirme eğiliminde olan tarihçiler göstermektedirler. Ancak burada vurgulanan yaklaşımda daha başlangıçta, örneğin kişilerin yaşam öykülerini bir yana bırakıp onların başarılı (ve başarısız) oldukları alan(lar)da yaptıkları, o alan(lar)ın zamanın akışı içindeki gelişmesinin bütünü içinde değerlendirilebilecektir.

Siyasal tarih, ülkelerin tarihi ve genel olarak tarih alanındaki yaygın bir eğilimi burada söz konusu etmek, felsefe evrimi konusunda "ideolojik" bir açıdan açıklık getirebilir. Bu eğilime göre, Tarih alanı "büyük insanların" yaptıkları, genelde de başarıları ile neredeyse özleştirilmiştir. Bunun etkisiyle de, "büyük insanların" yaptıkları eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden aktarılmakta, daha doğrusu konuya böyle yaklaşılmakta, ona göre çıkarımlar, açıklamalar yapılmaktadır.

Felsefe konusunda durum temelde değişik midir? Bu alanda olağan, alışlagelmiş yaklaşım, tutum ilke olarak başka mıdır? Kuşkusuz burada felsefe tarihi üzerinde çalışanlarla birlikte, belki onlardan çok filozof, felsefeci, düşünür olarak anılan, bunun yanında felsefe yapmasalar da bu alanla ilgilenen kişilerin genel yaklaşımı söz konusudur. "Büyük filozoflar" kimlerdir? Daha doğrusu felsefe etkinliğinde "büyük" olmanın ölçütleri nelerdir?² Felsefe evriminde örneğin usalcılık (rasyonalizm) ve empirisizm gibi en temel, geniş kapsamlı iki akımdan birisinin temsilcilerinin ürünlerini benimseseydik (ki bundan kaçınılamaz ve alışlagelmiş eğilim Plato, Kant vb. birincileri tutma yönündedir), onların aralarında da yerine göre çok önemli olan ayrıntıları nasıl bağdaştırabilirdik? Çünkü genelde her "büyük filozof", kendinden önce gelenlerin (ve çağındakilerin) çoğunun yaptıklarıyla "hesaplaşarak", bunlara büyük ölçüde karşı olarak, buradan da yola çıkıp kendi "sistematik" felsefesini kurmuş değil midir? Burada Descartes usumuza ilk gelen örnek olabilir. O zaman hangisi, felsefenin hangi dallarında, hangi açılardan, neye göre ve ne ölçüde ötekilerden "daha büyüktür"? Böyle bir temel soruya evrimsel açıdan açık bir yanıtınız yoksa, felsefe ve evrimi konusunda içinden çıkılamaz, çözümsüz, yanıtsız bir görececiliği (bkz. kay. 2) savunmak durumundasınız demektir.

Temel bir ilke olarak belki her alanda olması gerektiği gibi, kişiyle etkinliği birbirinden ayırırsak,² başka bir anlatımla kişiyi etkinliğin(in) yerine koymazsak, söz konusu alanda bize nesnellik sağlayacak önemli bir çıkış noktası bulmuş oluruz. Bu bize, o alanın evrimsel gelişmesinin kavranması konusunda da önemli ipuçları verecektir. O zaman örneğin felsefe sorunlarının ne oldukları² ve onlara zaman içinde nasıl yaklaşıldığı gibi bir yöntembilgisi konusu öne çıkacaktır. Bu durumda, en başta ussalcı "büyük" filozofların yanıt verilemez sorularına, temelsiz savlarına² daha eleştirel bir tutumla yaklaşp bunlardaki gedikli noktaları yakından görme olanağı bulabiliriz.

Her durumda, diyebiliriz ki belki hiçbir alanda "büyük adam" anlayışı felsefede olduğu ölçüde haksız, dayanaksız, gelişmeyi engelleyici olmamıştır. Çünkü hiçbir alanın kendisi, en son aşaması, "sistematik" olma niteliği ileri sürülerek onun tarihi ile, zaman

içindeki gelişmesi ile özleştirilmemiştir. Belki başka hiçbir alanda "büyük adamlar" düşüncesi felsefede olduğu ölçüde tehlikeli olamaz diyebiliriz; çünkü bu etkinlikte temellendirilemez, doğruluğu açıklanamaz, gerçekten eleştirilmeden benimsenen savlar onun evrimi içinde ona çok büyük ölçüde egemen olmuştur.

Dayanaksız Felsefenin Günümüzdeki Biçimleri

Her evrim bir süreçse, ki öyledir, o zaman tanımları gereği evrimsel gelişmelerin değişik aşamaları olacaktır; yoksa zaman içindeki akış neredeyse düz bir çizgi biçiminde olurdu. Felsefe evrimindeki değişmeyi (kaçınılmaz olarak) kabul eden, ancak "sistematik" denen geleneksel, bütüncül felsefeyi benimsedikleri için bu değişimin boyutlarını küçük tutan filozof ya da felsefeciler çoğunlukta olmalı. Bunların bir bölümüne göre felsefede zaman içinde değişen, bizim onun sorunlarına yeniden ve değişik biçimde bakmamızdır. Ancak bu, bir yandan başlangıçta sorulanların ötesinde felsefede sorulacak yeni sorular pek bulunmamaktadır anlamına gelecektir (ki buradaki başlangıç ilke olarak Eski Ege uygarlığında, en başta da Atina'da yürütülmüş olan felsefedir). Öte yandan, başlangıçtan sonra gelen "büyük filozoflar" da felsefeye temelde değişik sorular getirmemiş, daha öncekileri değişik biçimlerde sormuşlardır demektir.

Felsefenin evriminin başlangıcındaki sorular belli bir süre içinde nasıl oldu da tüketici bir biçimde soruldu sorunu bir yana, insanın öteki etkinliklerinin, örneğin matematiğin, bilimin, tekniğin, siyasal yaşamın, doğayla olan ilişkilerimizin gelişmesi nasıl oldu da yeni sorular sorulmasına yol açmadı? Gerçekte olup bitenler kuşkusuz bunun tümüyle tersini göstermektedir ve bu alanların felsefeleri, felsefe etkinliğinin genelde çok büyük bir gelişmeye uğradığının göstergesidir. Bu saptamalara verilecek yanıt, temel soruların önceden sorulmuş olduğu, bugün ancak onların uzantılarının gündemde olduğu biçiminde olaksa; gerçekte yeni gelişmeler nasıl oluyor da tümünden yeni felsefi sorunlar doğurmuyor? Örneğin siyasal yaşamda toplumsallığın, (hastaya bakım ve tedavinin kesilmesi, organ aktarımı, doğanın istilası vb.) her türlü biyoetik sorununun, bilimde evrim ve görecelik kuramlarının, teknikte uzay çağının gelişmesinin getirdikleri "yeni" felsefi sorunlar mı yoktur?

Bunların, "başlangıçta" sorgulananların özel biçimleri olduğu düşünülse bile, "ilk büyük filozofların" üzerinde durdukları felsefe konularının kaçınılmaz biçimde "genel" olmak zorunda bulunduklarını da gözden uzak tutabilir miyiz? Onlar başka ne yapabilir, hangi "özel" felsefe sorunu üzerinde durabilirlerdi? Ayrıca, evrimsel gelişmedeki ayıklanma ilkesi felsefe evriminde işlememekte midir? Biz yine Aristo'nun canlılar dünyası ile ilgili ereksellik ya da amaçsallık ("teleoloji") sorununu mu dikkate alacağız? Ya da Sokrates öncesi filozofların doğanın ve evrenin yapısı ile ilgili sorularını (ve dayanaksız yanıtlarını) mı geçerli sayacağız?

Felsefenin evrimi üzerinde durmamın nedeni, bunun yalnızca bu etkinlikle ilgili kendi görüşlerime açıklık getireceğini düşünmem değildir. Günümüzde de ilke olarak geleneksel yolu izleyen filozofların kendilerini etkinliğin tarihi ile özleştirdiklerini, onun

bütününe eleştirel bir gözle bakmadıklarını, onunla ilgili temel yöntembilgisi sorularını sormadıklarını, bunların sorulma gerekçelerini de anlayamadıklarını görüyoruz. Bunun çok doğal sonucu olarak onlar, Viyana Çevresi'nin, "Bilimin (başarıları) karşısında felsefenin yeni konumu ne olacaktır?" biçiminde dile getirdikleri kaygılarını da paylaşamamaktadırlar. Yazarnızın sık olarak vurgulamaya çalıştığı gibi felsefe ve bilim etkinliklerinin dünyayı anlamakta birbirinin "rakibi" değil bütünleyicisi olduklarını, olabileceklerini ve çağımızda olabildiklerini görebilmeliyiz. Çağımızdaki aşamasında felsefe, artık bilimde olduğu gibi bir bilgi üretme işi değil, kavramsal düzeyde mantıksal-eleştirel-anlambilgisel bir yorum etkinliği olmuştur. Felsefenin dayanaklarını da bu düzeyde, temelde onun bir üstetkinlik olduğunu gözden kaçırmadan bulmaya çalışmalıyız. Ürünlerine, terimin ilk, temel anlamında "bilgi" diyemeyeceğimiz, ancak çok saygıdeğer başka insan etkinlikleri de vardır ve bunları yürütenlerin çoğu kişinin bundan dolayı ne yöntembilgisel bir "dış" sorun yaşadıklarını, ne de ruhbilimsel bir "iç" kaygı taşıdıklarını hiç sanmıyorum.

Dayanaksız, önermelerinin az ya da çok nesnel denebilecek hesabını veremeyen, geleneksel, "spekülatif", çoğu zaman da ussalcı (rasyonalist), insan merkezli felsefenin günümüzde değişik biçimlerini görüyoruz: varoluşçuluk ve fenomenoloji, yeni Kantçılık, bilimin bilim-karşıtı eleştirileri, inanç ağırlıklı düşünce akımları vb. Bunların en yenisi görünümündeki "post-modernizmin" burada ayrı bir yeri olduğu da söylenebilir. Onu savunanların aralarındaki ayrımlar ne olursa olsun, bu sonuncu akımın dış belirleyicileri olarak çağımızda toplumsal, siyasal, iktisadi alanlarda olup bitenlerin ortaya çıkardığı belirsizliğin burada büyük önemi olmalı. Böyle bir durumda toplumsal sorunlar büyük ölçüde kişisel düzeyde ve kişi açısından görülecek, nesnellik, ussallık gibi bireyin başka bireylerle paylaşmak durumunda olduğu niteliklerin yerini usdışılık almaya başlayacaktır. Kanımca "post-modernizm" denen akımın genel çıkış nedeni çok kısa olarak böyle özetlenebilir.

Etkinliğin iç devimselliğini doğrudan etkileyen etkenler arasında, yine çok öz biçimde değinilebilecek, kişisel ya da ruhbilimsel olanlar var. Usdışılığa dayandırılan böyle bir felsefe akımının karşısında, Russell'ın felsefe ile ilgili bir saptamasına kendi yönümden değinmeden edemeyeceğim. "Güç ("iktidar") tutkusu, olağan insan doğasının bir parçasıdır; ancak güç felsefeleri, belli, özel bir anlamda delilikle eşitir... Güç eğilimlerinin dünyayı çarpık bir biçimde algılamalarına neden olan insanlar her deliler evinde bulunacaktır; bunlardan birisi... (örneğin) kral olduğunu düşünecektir... Bunun çok benzeri kuruntular, eğitilmiş kişiler tarafından karanlık bir dille anlatıldığında onlara felsefe profesörlüğü sağlayacaktır... Deliliğin yazında, felsefede, siyasa alanındaki başarısı çağımızın tuhafliklarından biridir..." (6; s. 175-176).

Russell'ın özellikle 19. yüzyılın Alman felsefesi ile ilgili saptamalarından (6; s. 172-177) yarım yüzyılı aşan bir zaman sonra, çağımızın felsefesinde "post-modernizm" ve benzeri "sınır tanımaz" eğilimleri savunanları da onunki gibi ruhbilimsel bir açıdan ele alabiliriz. Filozofun (ve toplumsal yaşamda bireyin) etkinliğine sınır, yöntem, ussal düşünce tanımama eğilimindeki "post-modernistler", gerçekte demokrasi, çoğulculuk, öz-

gürlük gibi kavramları çarpıtarak kuralları yadsımakla, hiçbir etkinlikte kalıcı ürün veremeyecek yollara başvurmaktadırlar. Kanımca onların yaklaşımlarında görünüşteki "çağdaşlığın" altında, "moda" yoluyla benimsenen ve temelde usdışılığa dayanan, Russell'in kullandığı anlamda bir güç felsefesi yatmaktadır.

Felsefeyi Kim Sorguluyor?

Bilim etkinliğinin, mantıkçı olguların dikkatimizi çektikleri kendi yanlışlarını düzeltme niteliği ve yetisi, görünüşe göre ve ne yazık ki, filozofların, felsefede öğretim üyelerinin dikkatinden genellikle kaçmaktadır. Reichenbach'ın bilimsel felsefesi'nin çıkış noktalarından birinin, bilimin bu kaygısını felsefeye de getirmek olduğunu düşünmeliyiz. Çağımızın felsefesinde, özellikle bilim felsefesini yürütenlerin etkinliğinde bunun gerçekleştiğini kanımca oldukça açık bir biçimde görüyoruz: Bir görüş sürekliliğini uzun yıllar koruyamamakta, en azından değişikliğe uğrayarak ya da "yumuşayarak" (yerine göre de sağlamlaşarak), sonuçta evrime uğrayarak zaman içinde değişen varlığını sürdürmektedir.

Mantıkçı olguların ya da mantıkçı empirisistlerin felsefeye yaklaşım ve onu gerçekleştiriş biçimlerinin artık "modasının" geçtiğini sananlar, yukardaki noktayı kuşkusuz görememiş ve kanımca göremeyeceklerdir. Çünkü onlar, genelde geleneksel yaklaşımların etkisiyle yürüttükleri ve kısa sürelerde değişmediğini savunmaları gereken felsefede yine de "modalar" olduğunu kabul etmek durumundadırlar. Çağımızın hızlı değişimi içinde gerçekten felsefede de "moda" olabileceğini görüyoruz. "Post-modernizm'in" ortaya çıkışı buna bir örnektir.

Mantıkçı empirisistler, bilim ve varlıkbilgisi ("ontoloji") ile ilgili noktalarda doğru yere parmak basmışlardı; ancak ayrıntılarda durumları karışıklık gösteriyordu. Birçok çağdaş filozofun belirttiği gibi onlar örneğin bilimin varlıkbilgisel (ve kanımca bilgikuramsal) birliği ve fiziğin (yazarınızca kuşkulu bulunan) önde geldiği yargısında haklıydılar, ancak kurumlararası ilişkileri kurmakta indirgemenin tek yol olduğunu düşünmekle yanılıyorlardı.⁷ Her durumda, bilimde gerçekleştirilenleri aşan, etkinliği ileri bir indirgeyciliğin ışığında değerlendiren bir olguculuğun dayanaklı olmadığını düşünebiliriz. Felsefenin başka dallarında da yeni olguların bunu yaptıklarını gözlemliyoruz. Örneğin etikteki kavramsal-dilbilgisel biçimlendirmeleri bilgikuramsal açıdan "anamlı" olmadıkları gerekçesiyle (ki gerçekte tümüyle doğru bir saptamadır) felsefeden dışlamaları onların bu indirgeyici tutumlarının bir sonucu olmuştu. Yazarınıza göre bu tutumun altında, felsefeyi doğrulukları araştırılabilir ve birer anlam taşıyan önermelerin söz konusu olduğu bilim etkinliğinin felsefesine indirgeme eğilimi ve yanlışlığı yatıyordu.

Felsefede geleneksel anlayışın dışına çıkamamış olanlar, ki etkinliği yürütenler arasında bugün de çoğunluğu oluşturuyor olmaları, karşı çıktıkları felsefe akımının genelindeki indirgeycilik sorununu yöntembilgisel açıdan karışık bir biçimde ortaya koymaktadırlar. Böyle temel bir açıdan bakıldığında, onların empirisizmdeki, özdekçilikteki (maddecilikteki), yeni olguculuktaki indirgeycilikler arasında önemli bir ayrım

görmedikleri ortaya çıkmaktadır. İndirgeyicilik konusunun kendisi bir yana, burada bizim açımızdan önemli olan nokta geleneksel gözlerle bakılınca bu üç felsefe akımının arasındaki ayrılıkların ve benzerliklerin, öz olarak yöntembilgisel ilişki bütünü'nün görülemeyeceğidir. Çok öz olarak belirtmek gerekirse, ussallığın karşısındaki empirisizm, demek oluyor ki bilginin kaynağının temelde insan usunda değil dış dünyada olduğu öndayanağından yola çıkan felsefe, öteki ikisini de, (ayrışmış) birer alt küme olarak içine almaktadır. Son ikisinden maddeciliğin temelinde, ülkücülüğün ("idealizmin") önsavına karşı dünyanın maddeden oluştuğu öndayanağı bulunmaktadır. Felsefe evrimi içinde kökeni Auguste Comte'a giden olguculuğun en önde gelen, en temel çıkış noktası ise, **felsefe ve bilimin ayrı etkinlikler olduğu, (amaçları dışında) ortak noktalarının bulunmadığıdır**. Kuşkusuz bu, bilimle felsefe arasındaki ilişkinin, yerine göre büyük etkileşimin yadsınması anlamına gelemmez; felsefede bilim etkinliğine en büyük ilgiyi gösterenlerin yeni olgucular olması tümüyle bunun tersinin bir göstergesidir. Genelde olguculuğa göre burada doğru olan, **felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin (amaç sorunu dışında) bir benzerlik ilişkisi olmadığıdır**.

Son Çözümlemede: "Filozofizm" ve Ötesi

Buradaki bağlamımızda ve tartışmamızın bu aşamasında, bilim etkinliği ile ilgili olarak özellikle felsefe çevrelerinde belki sıkça kullanılan bir terimi ele almak yerinde olacaktır: Bilimcilik ("scientisme"). Bu terimle eleştirel bir biçimde anlatılmak istenen, bilim etkinliğinin sınırlarının, gücünün, bilim adamlarınca, pozitivist felsefe çevrelerinde ve toplum tarafından genelde dikkate alınmaması, onun ürünlerine, bu arada bilimsel bilgiye gereğinden çok güven duyulması, etkinliğin toplum ve değerlerimiz açısından yeterince irdelenmemesi gibi birtakım temel noktalar. Bu saptamada yerine göre önemli bir haklılık payının bulunduğunu düşünebiliriz. **Ancak önde gelen öteki insan etkinliklerini sürekli bir eleştirel değerlendirmeden geçirmek hakkını kendilerinde bulan geleneksel felsefe çevreleri, kendi etkinliklerini daha temelden, bir yöntembilgisi kaygısı ve yaklaşımı ile gözden geçirmek gereğini neden duymamaktadırlar? Ya da böyle bir işi ilke olarak, karşısında oldukları görüşlere, en başta da olgucu felsefeye yönelik biçimde ve felsefenin bilgi ürettiği savını bir yana bırakmadan yapmaktadırlar?**

Çağlar boyunca felsefe etkinliğinin büyütüldüğünü, ürünlerinin abartıldığını, filozofların kendilerinin yüceltildiğini, bu arada bilgeliğin yalnız onlara özgü imiş gibi görüldüğünü ileri sürmek yanlış mı olacaktır? Filozoflar, başka etkinliklere baktıkları ölçüde ve yeni olgucuların yaptıkları biçimde kapsamlı bir eleştiri ile felsefeye de bakabilseler, karşılıklarına ne gibi bir görünüm çıkacaktır? **Öz olarak, çağlar boyunca etkisi altında kaldıkları "filozofizmden" kurtulabilseler felsefe için çok daha iyi olmayacak mıdır? Bunun yanında tüm insan etkinlikleri ve toplum için de?**

KAYNAKLAR

1. Harburg-Brudoh Stallman, "The Island of Research; One Rule: Do Not Block the Path of Inquiry", 1945.
2. Yaman Örs, "Felsefede ne, neden, nasıl?", *Felsefe Tartışmaları*, 10. Kitap, 86-107, 1991.
3. Charles Hartshorne, "The nature of philosophy", *Philosophy in Context*, 4: 7-16, 1975.
4. Yaman Örs, "Philosophies of medical evolution", *International Medicine*, 1: 16-19, 1979.
5. Yaman Örs, "Tıp evrimi", *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 19: 531-542, 1980.
6. Bertrand Russell, *Power*, Unwin Books, Londra, (1938) 1960.
7. Daniel Bonevac, "Supervenience and ontology", *American Philosophical Quarterly*, 25: 37-47, 1988.

Eleştirel bir değerlendirmeye bu yazının giriş bölümüne taslak aşamasında yön verdiren Kuyaş Örs'e teşekkür ederim.

NİETZSCHE: Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine *

çev: Ali Irgat

I.

Sayırsız güneş sistemleri içine pırlıtlı dökümü yapılmış evrenin herhangi bir ıssız köşesinde bir zamanlar üzerinde zeki hayvanların bilgi edinmeyi buldukları bir gezegen varmış. Bu an, evren tarihi'nin en gururlu ve en yalancı dakikasıymış: ne var ki, sadece bir dakikaymış. Doğanın birkaç nefes alıp vermesinden sonra gezegen donmuş ve zeki hayvanlar ölmek zorunda kalmışlar. - Biri böyle bir masal uydurabilirdi ve yine de insan aklının, doğa içinde ne kadar acınır, nasıl bir gölge gibi ve geçici, ne kadar amaçsız ve keyfi tavır takındığını yeterince dile getiremezdi. İnsandan önce, onun içinde olmadığı ebedilikler/sonsuzluklar (Ewigkeiten) vardı; o yine yok olduğunda, hiçbir şey olmamış olacaktır. Zira insan aklı için, insan yaşamını aşan başka bir misyon yoktur. Aksine o, insan-saldır, ve aklı sadece onun sahibi ve yaratıcısı, sanki evrenin temelleri onun içindeymiş gibi öyle göklere çıkarır. Eğer sineklerle anlaşabilseydik, o zaman onların da bu tutku (Pathos) ile havada uçtuklarını ve kendi içlerinde bu evrenin uçan merkezini duyumsadıklarını öğrenirdik. Bilginin gücünün az bir üflemesiyle hemen bir hortum gibi şişinen şey kadar kınanacak ve bayağı bir şey doğada yoktur; ve nasıl ki, her yük taşıyan, ona birinin hayranlık duymasını ister, aynı şekilde en gururlu insan, filozof, bile evrenin gözlerinin teleskopik olarak her yandan kendi eylem ve düşüncelerine yönelmiş olduğunu sanır.

En mutsuz, en delikat, en fani varlıklara, onları varlık içinde bir dakika tutabilmek için sadece yardımcı bir araç olarak verilmiş aklın (Intellekt) bunu yerine getirebilmesi tuhaf bir şeydir. Zira bu araç olmasa, Lessing'in oğlu gibi, varlığı hemen terk etmek için yeterince neden vardır. Bilgi ve duyumsamaya bağlı bu kibir/ gurur, insanın gözleri ve duyuları üzerine kör edici sisi yayararak, varolmanın değeri hakkında bizi yanıltmaktadır; bunu, bilginin de üzerinde olan pohpohlayıcı değer biçmeyi içinde taşıyarak yapar. Bu

* Nietzsche'nin poetik bir dille 1873 yılında yazdığı "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" başlıklı bu küçük yazı, hem düzeyli bir dil ve bilgi eleştirisi, hem de antropolojik temel belirlemeler içermektedir. (a.1.)

(*) İşaretini izleyen notlar, çevirmenin notlarıdır.

kibirin en yaygın etkisi, saptırmadır -tek tek etkiler bile içlerinde aynı özellikten biraz taşırlar.

Bireyin varlığını sürdürmenin aracı olarak intellekt, temel etkinliklerini saptırma (Verstellung) olarak geliştirir; çünkü bu, varolma savaşını boynuzlar ve keskin vahşi hayvan dişleriyle verme durumunda olmayan daha zayıf, daha güçsüz bireylerin, varlıklarını onun yardımıyla sürdürdükleri araçtır. Bu saptırma sanatı, insanda en yüksek düzeye ulaşır: burada yanıltmak, pohpohlamak, yalan ve dolan, arkadan konuşmak, taklit etmek, başkasının sırtından geçinmek, maske taşımak, herşeyi gizleyen konvensiyonlar, başkaları ve kendi karşısında tiyatro yapmak, kısacası, kendini beğenmişlik alevinin etrafındaki sürüp giden uçuşma, o kadar kural ve yasa olmuştur ki, doğruluğa yönelik samimi ve yalın dürtünün, insanlar arasında ortaya çıkması kadar başka hiçbir şey anlaşılmaz değildir. İnsanlar, illusyonlar ve düşlerin derinliklerine dalmışlardır; gözleri, nesnelerin sadece yüzeyinde gezinir ve 'formlar' görür; duyuları, onları hiçbir gerçeğe götürmez, aksine uyarılmakla ve, deyim yerindeyse, nesnelerin sırtında dokunma oyunu oynamakla yetinirler. Ayrıca insan, bir yaşam boyu geceleri düşlerle kandırılır; güçlü istenci ile horlamalarını kesen insanlar olmasına rağmen, insanın ahlâk duyguları, bu kandırılmayı hiç engellemeye çalışmaz. İnsan kendisi hakkında ne biliyor ki! Evet, bir kereliğine de olsa kendisini ışıklandırılmış cam kutunun içine konulmuşçasına tamamen algılayabilir mi? Doğa, insanı bağırsaklarının dolanımlarından, kanın hızlı dolaşımından, karmaşık lif titremelerinden uzak, gururlu ve aldatan bir bilincin içine sürmek ve orada tutsak tutmak için, ondan çok şeyi, kendi bedeni hakkındaki bilgiyi bile saklamıyor mudur? Doğa anahtarı atmıştır, ve bilinç odasının kapı aralığından dışarıya bir göz atabilmiş ve insanın bilgisizliğinin vurdumduymazlığı içindeki o acımasız, açgözlü, doymak bilmez ve adeta bir kaplanın sırtında düşlere sarılmış olduğunun farkına şimdi varan uğursuz merakın vay haline! Bu duruma rağmen, gerçeğe yönelik dürtü neredendir!

Bir birey kendi yaşamını diğer bireylere karşı sürdürmek isterken, doğal durumda aklını genellikle sadece yanıltmak için kullanır: ancak, insan hem zorunluluktan hem de cansıkıntısından ötürü birlikte ve sürüler halinde varolmak istediğinden, bir barış anlaşmasına gereksinimi vardır ve en azından en büyük *bellum omnium contra omnes* 'in* dünyasından def olması için çabalar. Bu barış, o giz dolu gerçeğe yönelik dürtüye sahip olma ya doğru ilk adım gibi görünen şeyi de beraberinde getirir. Zira artık bundan böyle 'gerçeğin' ne olması gerektiği saptanır, bu demektir ki şeylerin aynı kalan genel geçerli ve herkesi bağlayıcı adları bulunur, ve dilin koyduğu yasalar, gerçeğin de ilk yasalarıdır: çünkü ilkin burada gerçek ve yalan arasındaki karşıtlık ortaya çıkar. Yalancı, gerçek olmayanı gerçekmiş gibi göstermek için geçerli tanımları -sözcükleri- kullanır; örneğin, onun durumu için 'fakir' demek doğru iken, o, "ben zenginim" der. O, süregelen konvensiyonları keyfi değiş tokuşla ve hatta sözcükleri tersine çevirerek kötüye kullanır. Bunu kendi çıkarı ve başkalarına da zarar verecek şekilde yaptığında, toplum artık ona

* Herkesin herkese karşı savaşı.

güvenmeyecektir ve böylelikle onu dışlayacaktır. Zira insanlar aldatılmaktan çok, aldatılarak zarar görmekten kaçınırlar: bu düzeyde bile aslında aldatılmaktan değil, bazı tür aldatılmaların kötü ve haince sonuçlarından nefret ederler. Sadece buna benzer dar bir anlamda da gerçeği ister insan: o, gerçeğin hoş ve yaşamı ayakta tutan sonuçlarının peşindedir; yalın, birşeye götürmez bilgi karşısında 'bana ne'cidir; belki zararlı ve yıkıcı gerçeklere karşı hatta düşmanca tavır içindedir. Bu bir yana: dilin konvensiyonlarındaki durum nedir? Bunlar acaba bilginin ya da gerçek duygusunun mu ürünleridir? Nesneler ile onların tanımları, birebir uyuşum içinde midirler? Dil tüm gerçekliğin adekuat (uygun) ifadesi midir?

İnsan hep sadece unutkanlık sonucu az önce belirttiğimiz oranda bir 'gerçeğe' sahip olduğunu söylemeye kalkışabilir. İnsan artık tautoloji* biçimindeki gerçekle, bu demektir ki, boş kabuklarla yetinmek istemediğinde, ebediyen gerçek yerine illusyonları alıp verecektir. Sözcük nedir? Sinirsel bir uyarımın, ses şeklini almasıdır. Ne var ki, sinirsel bir uyarımdan bizim dışımızdaki bir nedeni çıkarsamak, 'yeterli bir nedenin varlığı ilkesi'nin yanlış ve yersiz kullanımının sonucudur. Eğer dilin oluşumunda sadece gerçek, tanımlarda ise sadece kesinlik ögesi belirleyici olsaydı, sanki 'sert'in ya da başka birşeyin ne olduğunu biliyormuş veya sanki bu sadece kişisel bir sinirsel uyarım değilmiş gibi, nasıl "taş serttir" diyebilirdik! Nesneleri genus'ları varmış gibi sınıflandırıyoruz; ağacı, erkeksel; bitkiyi, dişisel olarak tanımlıyoruz: ne kadar keyfi yüklemeler! Kesinlik ölçüsünün ne kadar uzağına düşmeler! 'Yılan'dan söz ederiz: bu ad, kıvrıla kıvrıla yapılan hareketten başka birşeyi tanımlamaz, öyleyse bu, kurt için de kullanılabilir. Ne kadar keyfi sınırlamalar, bir nesnenin şu ya da bu özelliğinin ne kadar tek yanlı olarak ön plana çıkarılması! Farklı diller, yanyana dizilsin, şunu gösterirler: sözcükler için önemli olan, hiçbir zaman ne gerçek, ne de adekuat bir ifadedir, yoksa bu kadar çok dil olmazdı. 'Nesnenin aslı', -ki bu yalın, ondan birşey çıkmayan gerçek olurdu-, dili yapan için de ne kavranılır gibidir, ne de peşinde koşulacak değerdedir. Dili yapanlar, sadece nesnelerin insanlara olan ilişkilerini adlandırır ve bunların ifadeleri için en akla gelmeyecek benzetmeleri (Metapher) kullanırlar. Bir sinirsel uyarılma, ilkin bir resim şeklini alır: ilk benzetme. Resim sonra sese dönüştürülür: ikinci benzetme. Ve her seferinde tamamen bir alandan diğerine, tamamen başka ve yeni bir alana atlanır. Büsbütün sağır ve daha hiç ton ve müzik duymamış bir insanı düşünelim: dil konusundaki bilgimiz, sağır bir insanın kuma çizilmiş 'kladnik' müzik notalarına hayretle bakarken, bu notaların nedenini telli çalgı titretilmesinde bulup, insanların 'ton'dedikleri şeyi artık bildiğinden emin olması kadardır. Ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden sözettiğimizde, nesnelerin kendileri hakkında birşeyler bildiğimizi sanıyoruz, fakat biz, nesnelerin asıl özlerine hiç ve hiç uymayan benzetmelerden başka birşeye sahip değiliz. Tıpkı kuma çizilmiş ton gibi bir şeyin bilinmez özü, ilkin sinirsel uyarılma, sonra resim, en sonunda da ses biçimini alır. Demek ki, dilin oluşumu her ne olursa olsun mantıklı değildir, ve gerçeğin insanının -araştırmacının, filozofun- daha sonra kullandığı ve onunla yapılar kurduğu material, hayali

* 'A, A'dır önermesindeki doğruluk.

ülkeden olmasa da, kesinlikle nesnelerin özünden gelmemektedir.

Bir de özellikle kavramların oluşturulmasını düşünelim. Bir sözcük, hem onun ortaya çıkmasına neden olan bir kerelik ve tamamen bireysel bir ilk-yaşantı için anımsama olarak hizmet etmek, hem de aynı zamanda sayısız ve az ya da çok benzer durumlara (bu demektir ki, aslında hiçbir zaman benzer olmayan, yani aynı olmayan durumlara) uyumak zorunda olduğundan, hemen bir kavrama dönüşür. Her kavram, aynı-olmayanın aynı sayılmasıyla ortaya çıkar. Nasıl ki bir yaprağın hiçbir zaman bir başkasıyla tamamen aynı olmadığı kesindir, aynı şekilde individuel özellikleri bir yana itmekle, bir şeyi diğerinden ayıranı unutmakla kurulan yaprak-kavramının, sanki doğada, yaprakların dışında tüm yaprakların ona göre yapıldığı, şekillendirildiği, ölçülüp biçildiği, renklendirildiği, kıvrımlandırıldığı, boyandığı 'yaprak' olan birşey varmış tasarımı uyandırdığı da kesindir. Bu tasarıma göre hiçbir yaprak örneği, usta olmayan eller tarafından yapılmış gibi, ilk -formun doğru ve güvenilir bir kopyası değildir. Bir insanı 'dürüst' diye nitelendiririz; niçin böyle dürüst davrandı bugün diye sorarız. Yanıtımız hep şöyledir: dürüstlüğünden ötürü. Dürüstlük! Bu şu demektir: 'yaprak', yaprakların nedenidir. 'Dürüstlük' denen özsel bir nitelik hakkında hiçbirşey bilmiyoruz, ama benzersizliği bir yana itip, aynı saydığımız ve şimdi dürüst davranışlar olarak nitelendirdiğimiz sayısız bireysel, ve bu yüzden benzer olmayan davranışları tanıyoruz, ve sonunda bu davranışlardan 'dürüstlük' adını altında bir *qualitas occulta** çıkarıyoruz.

Özel ve gerçek olanı görmemek, bize kavramı ve de form'u kazandırır; buna karşın doğa, formlar ve kavramlar, yani türler de tanımaz; onun tanıdığı, bizim için ulaşılmaz ve tanımlanamaz olan bir X'tir. Zira individuum ve tür arasında gördüğümüz karşıtlık bile antro-po-morfik'tir ve bu karşıtlığın nesnelerin özüne uygun düşmediğini söylesek de -zira bu, dogmatik bir sav olurdu ve dogmatik bir sav olarak aynı şekilde karşıtı gibi kanıtlanamazdı-, o, nesnelerin özünden gelmemektedir.

Peki, gerçek nedir? Devingen bir Metapher'ler, Metonymie'ler,** ve antropomorfizm'ler ordusudur, kısacası, poetik ve retorik olarak abartılmış, mecaz anlamda kullanılmış, süslendirilmiş ve uzun süren kullanım sonucu bir ulusa sabit, bağlayıcı ve bir kurallar sistemi gibi gelen insana ait relasyonların toplamıdır: gerçekler, illusyonlardır; onların, kullanıla kullanıla aşınmış ve ifade açısından güçsüz düşmüş metaphor'ler oldukları, üzerindeki resimlerini yitirmiş ve artık para olarak değil, metal yerine geçen demirparalar oldukları unutulmuştur.

Hâlâ gerçeğe yönelik dürtünün nereden geldiğini bilmiyoruz: zira buraya kadar sadece, toplumun varlığını sürdürebilmesi için öne koştugu görevi öğrendik: doğru olmak, bu demektir ki, alışlagelmiş metaphor'leri kullanmak, yani, ahlak açısından ifade edersek: bu görev, sabit bir geleneğe uyarak sürüler halinde ve herkes için bağlayıcı olan bir stilde yalan söylemek. Tabi ki insan, durumunun bu olduğunu unutmaktadır; yani o, belirttiğimiz şekilde farkında olmadan ve yüzyılların alışkanlığıyla yalan söylemekte-

* Gizli öz.

** Metonymie: bir kavramın bir diğerinin yerine kullanılması.

dir, ve işte bu *bilinçsizlikle*, bu unutmayla 'gerçek' duygusuna varır. Bir nesneyi 'kırmızı', bir diğerini 'soğuk', üçüncüsünü ise 'sağır' diye adlandırmak zorunluluğu duygusuyla, ahlaksal, gerçeğe yönelik bir canlanma oluşur: hiç kimsenin güvenmediği ve herkesin dışladığı yalancının karşıtından yola çıkarak insan, kendine gerçeğin saygınlığını, güvenirliliğini ve yararını kanıtlar. O, bundan böyle 'akıllı' bir varlık olarak eylemlerini soyutlamaların boyunduruğuna sokar; artık o birdenbire oluşan uyarılmalar, algılamalar etkisinde kalmak zorunda değildir; tüm bu uyarılmaları, bunlara yaşamının ve eylemlerinin aracını bağlamak için ilkin daha renksiz, daha soğuk olan kavramlara dönüştürerek genelleştirir. İnsanı hayvandan ayıran şeylerin hepsi bu, algılanabilir metaphor'leri şemalaştırarak yok etme, yani bir imgeyi kavramlaştırarak eritime yeteneğine bağlıdır. Zira bu şemalar alanında mümkün olan şey, görüsel ilk-uyarılmalar arasında mümkün değildir: sınıflara ve derecelere göre piramid şeklinde bir düzen kurmak ve ilk-uyarılmaların algılanabilir acununun karşısına daha sabit, daha genel, daha tanıdık, daha insansal ve bu yüzden daha düzenleyici ve daha buyurgan olarak çıkan yeni bir acunu, yani yasaların, ayrıcalıkların, boyunduruğa sokmaların ve sınır çizmelerin acununu yaratmak. Görsel metaphor'ın herbiri individuel ve benzersizken, ve bu yüzden de her türlü sınıflandırmaya hep karşı koymayı bilirken, kavramlarla yapılan o büyük inşaa, Romalılar'ın kolumbarius'unun* katı düzenliliğini gösterir ve mantıkta, matematiğe özgü olan o katı kuralınlığı ve soğukluğu nefes eder. Bu soğukluğu soluklamış biri, bir zar gibi kemikten ve sekiz köşeli ve onun gibi yüzü değişebilen kavramın da, geriye sadece bir *metapher*'in *artığı* olarak kaldığına ve sinirsel bir uyarılmanın, imgelere ustalıklı uyarlanması illüsyonunun her bir kavramın anası olmasa da büyük anası olduğuna kolay kolay inanmayacaktır.

Kavramların bu zar oyununda 'gerçek', her zarı nasıl tanımlanmışsa öyle kullanmak, noktaları iyice saymak, doğru sıralamalar yapmak ve hiçbir zaman alt-üst düzenini ve dereceye göre yapılmış sıralamayı çiğnememek demektir. Romalılar'ın ve Etruskalılar'ın, göğü matematiksel çizgilerle parçalara ayırarak bunlardan *templum* (tapınak) olarak sınırları çizilmiş bir uzamlığa (Raum) tanrıyı yerleştirdikleri gibi her ulus, üzerinde böylesi bir matematiksel olarak parçalara ayrılmış kavramlar göğüne sahiptir ve 'gerçek'ten, her kavram tanrısının sadece *kendi* alanında aranması gerektiğini anlar. Devingen temeller üzerinde ve adeta akan su üzerine sonsuz derecede kompleks bir kavramlar katedralini dikmeyi becermiş insana, engel tanımaz bir mimari dahi diye hayranlık duyabiliriz; tabi ki, böylesi temeller üzerinde tutunak bulabilmek için bu, örümcek ağlarından örülmüş gibi bir yapı olmalıdır: dalgalarla birlikte hareket edecek kadar esnek, her rüzgarla yırtılmayacak kadar sağlam. Mimari dahi olarak insan, arıdan şu anlamda daha üstündür: arı, doğadan topladığı balmumuyla peteğini yapar, insan ise, önce kendisinden üretmek zorunda olduğu kavramların daha hassas maddesiyle yapılar kurar. Burada insana çok hayranlık duyulmalıdır -sadece, gerçeğe yönelik ve nesneleri salt bilme dürtüsünden ötürü değil. Eğer biri, bir şeyi bir çalılık arkasına saklarsa ve onu yine orada

* Romalılar'da ölümlerin küllerinin kutular içinde duvarlara sokularak saklandığı ve tek tek odalarıyla güvencinler kafesini anımsattığından böyle adlandırılan (lat. columba: güvercin) işlemeli yapı.

arayıp bulursa, bu arayıp bulmada ögülesi birşey yoktur: ama aklın alanı içerisinde 'gerçeği' arayıp bulmada da durum aynıdır. Memeli hayvanları tanımlayıp, sonra bir deve gördüğümde " bakın bir memeli hayvan" dediğimde, bir gerçek gün ışığına çıkacaktır, ancak bu gerçeğin değeri azdır, demek istediğim, bu tamamen antropomorfik'tir ve 'kendini başına doğruluğu', insandan ayrı olarak gerçek ve genel geçerli hiçbir noktayı içermez. Bu tür gerçekleri arayan araştırmacı aslında sadece acunun insandaki metamorfozunu (değişimini) aramaktadır; o, acunun, insana benzer bir şey olarak anlaşılması için çabalar ve olsa olsa ancak asimilasyon (benze(t)meler) duygusunu ele geçirir. Böylesi bir araştırmacı, tıpkı yıldızları insanların hizmetinde ve onların mutluluk ve kahrılarıyla ilişki içinde görerek gözleyen astrolog gibi, tüm acunu, insana bağlı biçimde bir ilk-sesin-insanın- sonsuz kez kesintiye uğramış tekrarı olarak, bir ilk-resmin -insanın- çoğaltılmış kopyeleri olarak inceler. Onun yöntemi, her nesne için insanı ölçü almasıdır; ancak böylelikle onun hareket noktası, bu nesnelerin onun önünde doğrudan, yalın objektler olarak durduklarına inanma yanılgısıdır. Bu demektir ki, o, görülerin orjinal, metaphor-ler'in ise metaphor olduklarını unuttur ve bunları nesnelerin kendisi sayar.

İnsan, sadece o ilkel metaphor acununu unutmakla, sadece temel olan ve insan fantazisinin en-ilk yeteneğinden dışarı lav gibi akan imgeler yığınının sertleşmesi ve donmasıyla, sadece *bu* güneşin, *bu* camın, *bu* masanın bizden bağımsız bir gerçek olduğuna ilişkin yok edilemez inançla, kısacası sadece insanın kendisinin subjekt olduğunu, ve özellikle *sanatçı gibi yaratan* subjekt olduğunu unutmakla, biraz rahatlık, güvenlik ve tutarlılık içinde yaşar: eğer bir anlık bile olsa o, bu inancın hapislik duvarlarından dışarı çıkabilseydi, o zaman hemen 'kendisine olan güveni' son bulurdu. İnsan şu gerçeği bile kabul etmekte zorluk çeker: nasıl olur da böcekler ya da kuşlar insanın acunundan tamamen başka bir acunu algılasınlar, ve iki türdeki acun-algılamadan hangisinin daha doğru olduğu sorusu, tamamen anlamsız bir sorudur, zira burada *doğru algılama* ölçeğiyle, bu demektir ki, *varolmayan* bir ölçekle ölçmek gerekirdi. 'Doğru algılama', -bu demektir ki: bir nesnenin, özünde oluşan adekuat /aynı ifadesi-, aslında bana çelişkiyle dolu varolamaz bir şey (Unding) olarak görünmektedir: zira mutlak olarak aynı iki alan arasında, subekt ile objekt arasında olduğu gibi, neden-sonuç ilişkisi, doğruluk, ifade yoktur; aksine *estetik* bir ilişki vardır, demek istediğim, çağrışım yaptıran mecazi bir ifade, ve tamamen başka bir dile yarıymamak aktarma vardır: ancak bunun için rasgele yaratan, rasgele uyduran bir ara-alana ve ara-güce gereksinim vardır. 'Yansıma' terimi, birçok yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır, bu yüzden bu terimi kullanmaktan kaçınıyorum: zira nesnelerin özünün, empirik acunda dışarı yansıdığı doğru değildir. Ellerini yitirmiş ve kafasında oluşan resmi, şarkı ile dile getirmek isteyen bir ressam, bu iki alanın değiş-tokuşunda, empirik acunun, bize nesnelerin özüne dair verdiği sırdan daha fazla sır verecektir. Sinirsel bir uyarılmanın, oluşturulmuş imgeye olan ilişkisi bile aslında zorunlu değildir: ama eğer aynı imge milyonlarca kez oluşturulmuş ve birçok insan kuşakları boyunca bir sonraki kuşağa bırakılmışsa, ve hatta en sonunda bütün insan soylarında hep aynı vesilede ortaya çıkıyorsa, o zaman o, insan için şu anlamı kazanır: bu adeta yegâne zorunlu imgedir ve daha önce olan sinirsel uyarılma ile oluşmuş imge arasındaki ilişki, sanki zo-

runlu bir neden-sonuç ilişkisidir: hep tekrarlanan ve kolaylıkla gerçek olarak hissedilebilecek ve gerçek sayılabilecek bir düşünüş gibi. Ne var ki, bir metaphor'ın katılaşması ve donması, bu metaphor'ın zorunluluğu ve tartışılmaz haklılığı için hiçbir şekilde bir güvence değildir.

Kesin ki, bu türden incelemeleri tanıyan her insan, doğa yasalarının ebedi sürekliliğinden, her an geçerliliğinden ve şaşmazlığından tamamen emin olduktan sonra, bu türden bir idealizm'e derin bir güvensizlik duymuştur ve şu sonuca varmıştır: uzaklığına teleskopik, derinliğine mikroskopik acunda herşey tam olarak sağlam, sonsuz, yasalara bağlı ve aralıksız olarak kuruludur; bilim, hep bu ocaklarda başıyla kazmak zorunda olacaktır, ve bulunan herşey, diğeriyle uyum içinde olacaktır ve birbirleriyle çelişmeyecektir. Bu, bir fantazi ürününe ne kadar da az benzemektedir: eğer bu, böyle olsaydı, o zaman onun yine de herhangi bir şekilde görüngü ve gerçek dışılığı belli etmesi gerekirdi. Buna karşı önce şu söylenmelidir: eğer herbirimiz kendi başına farklı farklı duyulara bağlı bir algılama sistemine sahip olsaydı, o zaman biz sadece bazen kuş gibi, bazen meyva kurdu gibi bazen de bitki gibi algılayabilirdik, ya da içimizden biri aynı sinirsel uyarılmayı 'kırmızı' olarak, bir diğeri 'mavi' olarak görebilir, bir üçüncü de hatta 'ses tonu' olarak duyabilirdi ve böylelikle hiçkimse doğada bu türden bir yasallıktan söz edemezdi, aksine doğayı sadece en yüksek oranda subjektif bir kurgu olarak kavradı. Öyleyse: bizim için doğa yasası nedir ki? Bir doğa yasasını biz, kendi başına nasılsa öyle değil de, sadece sonuçlarından, bu demektir ki, yine bizce sadece ilişkiler toplamı olarak bilinen diğer doğayasalarına olan ilişkilerinden tanıyoruz. Demek ki, tüm bu ilişkiler hep bir diğere işaret etmekte ve bunların özünde ne olduğu bizim için hiçbir şekilde anlaşılır değildir; burada bize gerçekten tanıdık olan şey, sadece bizim bunlara kattığımız şeylerdir, yani *zaman*, *uzanım*lık, bu demektir ki, *sıralama ilişkileri ve sayılar*. Doğa yasalarında bizi hayrete düşüren ve bizden açıklamalar bekleyen ve bizi idealizme güvenmemeye kıskırtmaya götürebilecek hayranlık yaratan noktaların hepsi, işte yalnız ve yalnız matematiksel kesinlikte ve zaman ile uzanımılığı ilişkin tasarımların mutlaklığında* yatmaktadır. Fakat bunları biz kendi içimizde ve kendimizden, zorunlu olarak yaratmaktayız; bu zorunluluk, örümceğe ağ ördürten zorunlulukla aynıdır; madem ki tüm nesneleri yalnızca bu formlara (zaman ve uzanımılık'a-ç.n) göre kavramak zorundayız, o zaman bütün nesnelerde aslında sadece bu formları kavramamız, artık şaşılacak bir şey değildir: zira hepsi sayıların yasallığını üzerlerinde taşımalıdırlar ve sayının kendisi, nesnelerdeki en çok hayret uyandıran şeydir. Yıldızların devinimlerindeki ve kimyasal süreçteki bizi hayran kılan yasallık, aslında bizim kendimizin nesnelere yüklediği niteliklerle birdir; böylece kendimizi kendimize hayran kılmaktayız. Ancak bundan şu sonuç çıkar; sözü edilen sanatkarca metaphor oluşturma, ki her türlü duyumsama, içimizde metaphor oluşturmaya başlar, bu formları önceden gerektirir, yani metaphor oluşturma, bu form-

* Özne'nin a priori donanımları olan zaman ve uzanımılık tasarımları, yalın/katıksız ve bu yüzden de mutlak geçerli matematiksel bilginin iki ayrı kaynaklarıdır; iç-algılamasının formu olan zaman'a ilişkin tasarımlar, Aritmetik'e, dış-algılamasının formu olan uzanımılık ise Geometri'ye temellik etmektedir. Bkz. Kant, *K.d.r.V*, B 41, 55; *Prolegomena*, A 53.

lar içinde yerine getirilir; sonradan metaphor'lerin kendilerinden nasıl oldu da bir kavramlar binası kurulabildi, bu yalnızca o ilk-formların sabit olarak süregelmesiyle açıklanabilir. Zira bu kavramlar binası, zaman, uzanım ve sayı ilişkilerinin metaphor'lere dayalı taklididir.

II.

Gördüğümüz gibi, kavramlar binasının yapımında ilkin *dil*, daha sonraları da *bilim* çalışır. Nasıl ki arılar aynı zamanda hem peteği yaparlar, hem de petekleri balla doldururlar, aynı şekilde bilim de, durmadan kavramların o yüksek kolumbarium'u -algıların mezarlığı- üzerinde çalışır, hep yeni ve daha yüksek katlar kurar, eski hücreleri sağlamlaştırır, temizler, yeniler ve herşeyden önce üst üste dikilmiş o başdöndüren binayı doldurmaya ve içine bütün empirik acunu, yani antropomorfik acunu yerleştirmeye çabalar. Nasıl ki eylemde bulunan insan, sürüklenmemek ve kendisini yitirmemek için yaşamını akla ve aklın kavramlarına bağlar, aynı şekilde bilimadamı da, kulübesini bilimin gökdeleninin hemen yanına kurar, hem onun inşasında yardımcı olabilmek, hem de kendisine bu başdöndüren binanın altında korunak bulmak için. Ki, onun korunağa gereksinimi vardır: zira onu durmadan tehdit eden ve bilimsel 'gerçeğin' yerine çeşit çeşit adlar altında tamamen başka türden 'gerçekler'i savunan ülküten güçler vardır.

Bir an bile yok sayamayacağımız, zira o zaman insanın kendisini de yok saymamız gerekirdi, o metaphor oluşturma dürtüsü -insanın temel dürtüsü-, aslında dize getirilemez ve hemen hemen hiç kontrol altına alınamaz; bunun nedeni ise, bu dürtünün kalıcı olmayan ürünlerinden -kavramlardan- kendisi için bozguna uğratılamayacak bir kale biçiminde kuralları bağlı ve katı bir yeni acunun kurulmasıdır. Bu dürtü, etkinliği için yeni bir alan ve nehir yatağı arar ve bunu *mitos*'ta ve esas olarak da *sanat*'ta bulur. Yeni mecazlar, metaphor'ler, metonymie'ler ortaya sürerek, kavramların dizilenmelerini ve parçalarını durmadan altüst eder; durmadan, uyanık insanın varolan acununu düş acununda olduğu gibi alabildiğince karmakarışık, kuralsız, bağısız düzensiz, çekici ve yeni olarak biçimlendirme arzusunu gösterir. Uyanık insan, aslında sadece kavramların katı ve kurallara dayalı örgüsü yardımıyla uyanık olduğunun bilincindedir, ve işte ayrıca bu yüzden o kavramlar örgüsü, sanat aracılığıyla birkez yırtıldığında, düş gördüğü inancına kapılır. Her akşam bize aynı düş gelse, bu düşün bizi hergün gördüğümüz şeyler gibi aynı şekilde uğraştıracağı iddiasında Pascal haklıdır: " Bir işçi, her gece oniki saat boyunca düşünde kendisini kral olarak gördüğünden emin olsaydı, öyle sanıyorum ki, her gece oniki saat boyunca düşünde kendisini işçi olarak gören bir kral kadar mutlu olurdu" diyor Pascal. Söylencelerin verdiği heyecan içindeki bir ulusun, örneğin Eski Yunanlılar'ın uyanık günü, bilimden dolayı ayık olan düşünürün günü gibi değildir, daha çok bir düşe benzer, nedeni ise, mitos'un varsaydığı hep etkin haldeki mucizedir. Eğer her ağaç, birden nymphe* olarak konuşabilir, ya da tanrının biri bir boğanın derisi altında

* Eski Yunan söylencesinde ağaç ya da kaynak suların kadın doğatanrıları.

bakire kızları kaçırabiliyorsa, eğer kadın tanrı Athene'nin kendisi birden yanındaki Pissistrasus ile birlikte Atina'nın pazar yerlerinden güzel bir atlı savaş arabasıyla geçerken görülüyorsa -samimi bir Atina'lı buna inanmaktaydı-, o zaman heran herşey bir düste olduğu gibi mümkündür, ve tüm doğa, adeta çeşit çeşit kılıklara girerek insanları aldatmakla eğlenen tanrıların bir maskeli balosuymuş gibi insanı sarmalar.

İnsanın yenilemeyecek bir tutkusu vardır: kandırılmak. Bir rhapsode,* destani masalları insanlara gerçekmiş gibi anlattığında, ya da tiyatro oyununda bir oyuncu, kralı gerçek kraldan daha iyi oynadığında insanlar, duydukları mutluluk karşısında büyülenmiş gibidirler. O aldatma ustası intellekt, *zarar vermeden* aldatabildiği sürece özgürdür, diğer kölelik hizmetlerinden muaftır, ve sonra da kendi saturnal'larını** kutlar. Başka hiçbir zaman bu kadar savurgan, zengin, kibirli, ustaca ve arsız değildir; yaratıcılık huzuru içinde metaphor'leri birbirine karıştırır ve soyutlamaların sınır taşlarını kaydırır, öyle ki, insanı hep gittiği yere taşıyan ırmağı, hareket halindeki yol olarak tanımlar. Artık hizmetkarlık işaretini üzerinden atmıştır: normalde varolmak arzusunu çeken zavallı bir bireye, efendisi için soygun ve ganimet peşine yola koyulan bir köle gibi yol ve araç göstermek için kara kara düşünmekle meşgul olan intellekt, şimdi efendi olmuştur ve artık zavallılığın ifadesini yüzünden silebilir. Bundan böyle yaptığı herşey, önceki yaptıklarıyla karşılaştırıldığında yanıltmadır (Verstellung), tıpkı öncekinin çarpıtma (Verzerrung) olması gibi. O, insan yaşamını kopye eder, fakat bunu iyi birşey için kullanır ve bununla oldukça mutlu görünür. Muhtaç durumdaki insanın, yaşam boyunca kendisini ona sanılarak kurtardığı kavramların o müthiş binası ve kat kat yapısı, özgür olmuş intellekt için, onun en arsız becerileri hizmetinde sadece bir koranak ve oyuncaktır: ve intellekt, bunu yerle bir ettiğinde, birbirine karıştırdığında, alaycı şekilde birbirine eklediğinde, birbirine en yabancı şeyleri çiftleştirdiğinde ve en benzer olanı ayırdığında, muhtaçlığını giderecek yardımlara artık gereksinimi olmadığını ve artık kavramlar tarafından değil, sezgiler (Intuitionen) tarafından yönlendirildiğini açığa çıkarır. Bu sezgilerden hareket eden kurallara dayalı hiçbir yol, ürküten şemaların, soyutlamaların diyarına götürmez; sözcükler, sezgiler için yapılmamıştır. Sezgiler söz konusu olduğunda, insan susar, ya da eski kavram sınırlarını ortadan kaldırarak ve bunlarla alay ederek, şimdiki egemen sezginin etkisine yaratıcı biçimde uyabilmek için bir yığın yasaklanmış metaphor'leri ve duyulmamış tamlamaları kullanarak konuşur.

Aklın insanı ile sezginin insanının yanyana durdukları çağlar vardır, biri sezgiden çekinir, diğeri soyutlamalara güler geçer; birincisi nasıl estetik değilse, ikincisi de aynı şekilde akılsızcadır. Her ikisi de yaşama egemen olma arzusunu taşırlar; biri tedbir almayla, zekilikle, kurallar yaratmakla en temel gereksinimleri karşılama bilir; diğeri ise, 'çok mutlu bir kahraman' gibi bu gereksinimleri görmez, sadece süse ve güzelliğe yüceltilmiş yaşamı gerçek olarak kabul eder. Eski Yunanlılar'da olduğu gibi sezginin insanı, bir gün bir yerde silahlarını karıştı olan akıl insanından daha saldırganca ve yengi ge-

* Destanlar anlatan gezgin halk ozanı.

** Romalılar'da Aralık ayının ortasında Saturn tanrısı için kutlanan halk bayramı.

tiren biçimde kullandığında, olsa olsa kendisine bir kültür yaratır ve yaşamın üzerine sanatın egemenliğini kurar: sözünü ettiğimiz o saptırma, gereksinimleri inkâr etme, metaforik görülerin o parlaklığı ve en önemlisi aldatmanın o dolaysızlığı, böylesi bir yaşamın tüm dışavurumlarına eşlik eder. Ne ev, ne ayakkabı, ne elbise, ne de topraktan yapılmış su kabı, onları zorunlu ihtiyacın bulduğunu belli eder: bunlar sanki hepsiyle yüce bir mutluluk ve olimpik sorunsuzluk ve adeta ciddi şeylerle oynamak ifade edilmeliymiş gibi görünürler. Kavramlar ve soyutlamalar tarafından yönlendirilmiş insan, kendisine soyutlamalardan mutluluk çıkarmaya çabalamaksızın bu, ev ve ayakkabı gibi şeylerle sefilliği kendisinden sadece uzak tutarken, acılardan alabildiğince kurtulmaya uğraşırken, sezginin insanı -bir kültürün koruması altında-, sezgilerinin ürünlerini: akan aydınlığı, neşeyi, kurtulmuşluğu toplamaktadır, ama sefilliği def etmekten uzaktır. Tabi ki eğer acı çekerse, daha yoğun acı çeker: ve o daha sık acı çeker, çünkü yaşam deneyimlerinden ders almasını bilir, ve hep tekrar tekrar daha önce düştüğü aynı çukura düşer. Mutlulukta olduğu gibi, acıda da aynı şekilde akılsızcadır; yüksek sesle yakınır, ve bir teselli bulmaz. Stoa'cı, yaşamdan ders almış ve kavramlar yardımıyla kendisine hakim olan bir insan, aynı kötü alinyazısı karşısında nasıl da başka bir tavır içindedir! O, normalde sadece dürüstlük, doğruluk, aldatmacalardan kurtulmuşluk ve tehlikeli saldırılara karşı korunak ararken, şimdi mutsuzluk durumunda yanıltma ustalığını gösterir, tıpkı diğerinin mutluluk durumunda yaptığı gibi; onun yüzünde tik oluşmaz, yüzü hareketsizdir, yüzçizgileri adeta değişmez bir onurlu maske taşır; bağırıp çağırılmaz, ses tonunu bile değiştirmez; o, gök yarılırcasına üzerine yağmur yağsa da, mantosuna sarılır ve yavaş adımlarla uzaklaşır.

ADORNO'NUN ESTETİK TEORİSİNİN GELENEKSEL VE ORİJİNAL BOYUTLARI*

Hakkı Hünler

Adorno'nun estetik teorisini diğ rlerinden ayırdeden en önemli yan, kuşku yok ki, onun, kendi içerisinde felsefe kadar müzikoloji, sosyoloji ve sosyal teoriye yönelik bir di-zi ilgiyi bağlayıp birleştiren eleştirel bakışdır. Ama yalnızca felsefi açıdan değerlendirilecekse, Adorno'nun estetiğinin Alman Kant ve Hegel geleneğinde temellendiği gözardı edilmemelidir. Her ne kadar bir sanat sosyolojisi bir felsefe disiplini olarak estetik içerisine  z msetme girişimi Adorno'nun teorisinin originalitesini güvence altına alıyorsa da, bu girişimin kavramsal çerçevesini Kant, Hegel ve Marx'ın felsefi çalışmalarına dayanarak çizme niyeti geleneğe belli ölçülerde bağlılığı temsil eder. Adorno'nun genel olarak estetik teorisine atfedilen bu sıçrama ile s rekliliğın birarada görünüşü tezi, bizzat bu sosyolojik yönelimli estetiğın sanat yapıtları hakkında  nvarsaydığı şu dialektik d st r tarafından da desteklenir: Sanat yapıtları, bir yandan özgül toplumsal süreçlerin ürünleridir ve aynı zamanda öte yandan bir özerklik vurgusuyla toplumun karşısında eleştirel, bir konum bulmalarına neden olan bir hakikat içeriğini cisimleştirirler. Yani, teori, sanat ve toplum bağını  n pl na çıkaran sosyolojik uğrağı, sanatın salt estetik niteliğini vurgulayan felsefi uğraktan ayırdetme bilincini kazandırma yönünde bizi uyarırken, aynı zamanda anlama, açıklama, yorumlama gibi zihinsel süreçler tüm olguları kuşatıcı olacaksa, bu iki yöne tam bir denge içerisinde eş söz hakkı tanınmasını bizden talep eder. Ama dengelenecek bu iki y n n sanat yapıtında açıkça kendilerine işaret edilebilecek şekilde ayrı ayrı ve yan yana durdukları varsayılmamalıdır, bunun tersine orada çıplak gözle ayırdedilemeyecek kadar karmaşık bir yapı içerisinde içiçe dolanmış bu iki yandan örülü bir bütün bulacağız; bunları ayırdeden, zihnın gözüdür, kavramsal düşüncedir.

İşte bu yazının konusu da, Adorno'nun estetik teorisinin, sanatın bu iki yanı arasında kurmaya çalıştığı bağda, söz konusu gelenek dolayımıyla gelen s rekliliğın ana hatlarıyla izini sürmekten, yani bu girişimin bu gelenekten gelişimini kısaca göstermekten ibarettir.

Sanat hakkında bütünsel bir kavrayışa ulaşmak için, sanatın hem sosyolojik hem de estetik yönleri hesaba katılmalıdır. Bu yönlerden birinin diğ rini dışanda bıraktması du-

*Bu yazının konusunun daha ayrıntılı bir işlenişi için bkz. Andrew Edgar, «An Introduction to Adorno's Aesthetic», *British Journal of Aesthetics*, January 1990, vol. 30, no.1, s. 46-56.

rumunda, teori ya kavramsal temellerden ya da bunların gönderimde bulunduğu somut gerçeklikten ayrı düşecektir. Bu iki yönün karşılıklı bağıllığı ve birbirini bütünlüciliği, bir başka ifadeyle şöyle özelleştirilebilir: Salt sosyolojik yönelimli bir sanat teorisi sanat yapıtlarının estetik niteliğini görmezlikten gelir ve bundan ötürü sanatı bir konu olarak tam uygun biçimde işleyemez. İşte bu nedenledir ki, sanat yapıtlarının estetik niteliği söz konusu oldukça, sosyolojinin bir yol gösterici olarak estetiğe ihtiyacı vardır. Öte yandan, sanat yapıtının estetik niteliğinin yaratılmasında ve yorumlanmasında belirleyici olan bir toplumsal bağlamın varolduğunun kabul edilmesi durumunda ise, estetik, bu tür toplumsal ilişkiler hakkındaki sosyolojik bulguları gözönünde bulundurmak zorundadır. Adorno'nun estetik ve sosyoloji bağının kaçınılmazlığını savlaması bu anlamdadır. Ama buraya kadar aktarıldığı şekliyle, bu savlama henüz problematiktir. Yani, estetik-sosyoloji bağı, sanat teorisine bir giriş olarak yalnızca önvarsayılmış, ama temellendirilmemiş ve açıklanmamıştır. Dolayısıyla burada hem estetiğin sosyolojiye ne şekilde yol göstereceği hem de sosyolojinin estetik için nasıl kaçınılmaz bir veri tabanı rolü oynayacağı sırasıyla ele alınmalı ve temellendirilmelidir.

Adorno'nun, Alman sosyolog Alphons Silbermann'ın sanat yapıtlarına ilişkin "etki araştırması" anlayışına yönelttiği eleştiriler, yapıtların estetik yönünü hesaba katmayan bir sanat sosyolojisinin eksiklerini gözler önüne serer. Böylelikle bu eleştirilerde, estetiğin sosyoloji için yol gösterici olduğu savının dayanak noktalarını yakalayabiliriz. Silbermann'ın "etki araştırması"nın ilgisi, yalnızca sanat yapıtlarının alımlayıcılarda uyandırdığı etkilerin araştırılmasına yöneliktir. Soruşturmacının elde ettiği sonuçlar, daima sınıflanabilir, bir çizelge halinde gösterilebilir istatistikî bir analiz niteliği taşırlar. Adorno'ya göre, bu araştırma yöntemi sanat yapıtının doğası hakkında iki sav içerir: İlkin, bir nesne olarak sanat yapıtı özünde ve normal durumunda özne olarak alımlayıcıyla bir iletişim bağı içerisinde bulunur. Buna göre, özne ve nesne, burada bir sanat deneyimi sayesinde birbirine bağlanan iki ayrı kutup olarak kavramsallaştırılmıştır. Oysa, Adorno'ya göre, özne ve nesne karşılığı belirsiz anlamlıdır ve aslında böyle iki ayrı kutupmuş gibi ele alınmamalıdır.¹

Her şeyden önce, özne ve nesne, bir sanat yapıtında henüz alımlayıcının işin içerisinde girmede olduğu bir uğrakta, birbirine dolayımlanmış son derece karmaşık bir yapı içerisinde birarada bulunurlar. Bu açıdan, sanat yapıtını salt bir nesne olarak ele alıp, alımlayıcı olarak özneyi onun karşısına yerleştirdiği, bizzat sanat yapıtındaki özne-nesne dolayım- lanmasını görmezlikten geldiği için, "etki araştırması" daha başlangıçtan tam uygun bir sanat teorisi kurmada eksik kalır. İkinci olarak da, bu girişim, sanat yapıtının, izleyicinin alımladığı dışında hiç bir aslı içeriği olmadığını postula eder. Bu da yine daha başlangıçta, sanatçının niyetini ve hatta sanat yapıtı hakkındaki nesnel bir yorum olanağını dışarıda bırakır. Bu durumda, sanat yalnızca alımlayıcının okuyabileceği bir kullanım değeriyle sınırlandırılmakla, herhangi bir estetik değere sahip olma olanağını yitirmiştir. Bu

1 Bkz. Adorno, T.W., *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt, Routledge-Kegan Paul, London, 1984, s.234-251.

nedenle, "etki araştırması", örneğin büyük bir sanat yapıtının toplumsal etkisinin pek az olmasının veya hiç olmamasının nedenini soran meşru bir sosyolojik probleme bile yanıt veremez. Andrew Edgar'ın deyişiyle "kısaca, kendisine bir eğlence rolü veya önemli tüketici topluluklarında ortak bir değerler konsensusu içinde ritual anlama sahip bir rol yüklenemeyecek olan herhangi bir yapıt, toplumsal olarak konu dışı sayılıp bir kenara bırakılır."² O halde, sosyolojinin sanat yapıtları kümesi, sosyolojik dışlamaya maruz kalan yapıtları da içerecek şekilde bir estetik küme halinde genişletilmelidir. Tek başına bu girişim bile, felsefi estetiği sosyolojik estetiğin yol göstericisi olarak benimser, kaldı ki Adorno'nun estetik teorisinde hareket noktası bir nesne olarak sanat yapıtının özne olarak alımlayıcı için varlığı değil, ama bizzat bir özne-nesne dolayimleri şebekesi olan sanat yapıtının kendisidir.

Estetiğin sosyolojik bulguları gözönünde bulundurma zorunluluğunu dile getiren ikinci önvarsayım ise daha problematiktir. Çünkü, ancak sanat yapıtının estetik niteliğinin topluma gönderimle belirleneceği gibi geleneksel estetiğe bütünüyle aykırı bir iddia da bulunur. O halde, yinelersek, burada şu soru yanıtlanmalıdır: Sanat yapıtlarının estetik niteliğinin yaratılmasında ve yorumlanmasında belirleyici olan bir toplumsal bağlam var mıdır? Yanıt 'evet' ise, estetiğin sosyolojiden veri tabanı olarak bir takım bulguları ithal edebileceği kabul edilmiştir, ama bu bir temellendirme değildir. Böyle olması için, yanıtın hangi koşullarda ve neden olumlu yönde verilmesi gerektiğinin gösterilmesi, yani sağduyunun olumlamasının aklın ölçütlerine vurulması gerekecektir.

Adorno'ya göre, sanat yapıtı ile onun aslî niteliklerine dışsal bir gerçeklik olarak duran toplumsal bağlam arasında 'konu' kavramı sayesinde bir ilk bağ kurulabilir. Örneğin, görsel sanatlarda resmedilen olaylar, yazın sanatında öykülenen konular, toplumsal olarak belirlenimli bir gerçeklikten alınmışlardır. Ama, bu gibi konuya gönderimli sanatlar karşısında daha soyut kalan müzik sanatı, böyle bir yaklaşımın sınırlarını daha ilk bakışta çizer. Çünkü, soyut müzik gözle görülür, elle tutulur bir konuya gönderimde bulunmaz. Müziğin konuya gönderimli olduğunun kabul edilebileceği tek olanaklı bağlam, müziğin doğurduğu duygulara başvurmaktır. Müzikte konu bağlamının böyle belirlenmesi, Silbermann'ın "etki araştırması"yla ortak bir iddiaya meydan verir ve onun zaaflarını taşır. Buna karşılık, müzik, uyandırdığı coşkular açısından algılanmaktan önce, formel ve yapısal cepheleri yönünden değerlendirilmelidir. Müziğin bu şekilde değerlendirilmesi, kuşkusuz öncelikle, örneğin madrigal, rond veya sonat gibi formların müziğin dar sınırları dışında varoluşları olamayacağını belirtir. Müzikte beste, ölçü, dramatik yapı şeklinde görünen formel cepheler, aynı şekilde müziksel-olmayan sanatlar için de bir önceliğe sahiptirler. Sanatın formel yanına koyulan bu vurgu, çeşitli sanatların herhangi bir sanat-dışı gerçeklik karşısında bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını telkin eder. Bu da, sanat ile toplumsal gerçekliği ayıracak bir sınır çizgisi çizme ve estetikte güzelliğin ve sanatsal değerın tarihsel ve toplumsal olmayan formel ölçütlerini saptama girişimini teşvik eder.

2 Edgar, Andrew, a. g. y., s. 47.

Adorno, böyle bir girişimin tam uygun bir örneği olarak Kant estetiğini akılda tutmaktadır. Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki 'özgür güzellik' kavramı analiziyle, güzelliğin, zihnin formel bir yapısına bağlanan tarihsel olmayan bir açıklamasını vermişti. Buna göre, güzellikten duyulan hoşlanma, nesnenin fiziksel yapısına bağımlı değildi. Böyle olmadığı gibi, özgür güzellik estetiğinin dünyevi pratik ile, moral ve politik eylem ile de açık bir bağı yoktu. Kant'ın bu iki alan arasında bir bağ kurmak amacıyla ortaya attığı kavram 'bağımlı güzellik'tir. Bağımlı güzellik öğretisi, güzelliği salt kendine özgü estetik açılardan değil, estetik ideler, ideal ve sembolizm savlamaları aracılığıyla pratik akılla bağıntısı açısından değerlendirir. Bu değerlendirme içerisinde, sanat da rasyonel idelerin duyuşsal tasarımlarını sunma işlevini üstlenmiştir. Ancak, bu sunum *semboliktir*. Yani, sanatın değerlendirilmesinde yürürlükte olan güzellik yargısı ile moraliteye ilişkin iyi yargısı arasındaki bağ bir *analojiden* ibarettir. Bu analoji bağıntısının Adorno estetiği açısından önemi, onun, sanat deneyimi ile pratik eylemin birbirlerine hem benzer hem de benzemez olduklarını imâ etmesidir. Belirtildiği gibi Adorno için sanat, kendinde estetik bir değer taşıdığı bir boyuta sahip olmasının yanı sıra, pratik ve toplumsal ilişkilerle bağıntısına göre ele alınması gereken bir başka boyuta da sahiptir.

Öte yandan, Hegel, genelde Kantçı felsefenin tarihsel olmayan görünümünü terketmeyi amaçladığı gibi, özelde Kant estetiğinin tek bir sistem içerisinde birleştirmeye çalıştığı pek çok farklı güzellik yorumunu farklı tarihsel dönemlerde farklı estetik ölçütlere göre ele almak zorunluluğunu vurgulamıştır. Hegel'e göre, sanat, verili bir toplumun veya çağın tinsel kuruluşunu duyuşsal görünüme çıkarır. Bu yönüyle, Hegel için sanatın dünyevi pratik ile sıkı bir bağıntısı vardır. Ama bu bağ pasif değil, aktivdir. Yani, sanat, zaten rasyonel olarak geliştirilmiş ve zihinde mevcut olan ideleri temsil edici bir tarzda görünüme çıkarmaz, ama bizzat kendisinden ve malzemeleriyle uyumlu bir biçimde yeni imgeler ve ideler doğurur. O halde, Hegel'e göre, estetik ideler ile rasyonel ideler arasındaki analoji bağıntısı geçersizdir. Herhangi bir verili çağın sanatı, özünde rasyonel ideler gibi o çağın kavrayışının ötesinde bulunan tinsel bir içeriğin duyuşsal tasarımlarını sunmaz. Buna karşın, o çağın Tin hakkında bildiği şeyi cisimleştirir. Bu nedenle, Hegel'e göre, sanatsal imge, Tin'in bir *sembolü* ya da *analogu* değildir; o, bu durumda, Tin ile özdeşdir.

Böylelikle Hegel, hem sanatın nesnel bir hakikat içeriğine sahip olma olanağını pekiştirmesi, hem de sanatın belirleyici bir tarihsel ve toplumsal varoluşa sahip olduğunu kabul etmesi sayesinde Adorno'nun estetiği için çok önemli kaynak oluşturmaktadır. Ancak, Adorno'da Hegel'in bu temel tezlerinin materyalist bir yorumuyla karşılaştığımız için, kısaca Marxizm'i de gözden geçirmek yerinde olacaktır.

Marx'ın Hegel'e yönelik en temel eleştirilerinden biri, insan doğasını belirleyen şeyin öz-bilinç olmadığı, bunun tersine öz-bilinci belirleyen şeyin insan doğası olduğuydu. Marx, bu eleştiriyiyle, Hegel'in sisteminin merkezinden Tin'i dışlayarak, oraya yaşayan real insanı konumlamak amacını taşıyordu. Marx, bir yandan Hegel'i insan varoluşunun özünü 'emek' kavramıyla açıklamaya çalıştığı için haklı buluyor, ama öte yandan bu emeği zihin emeği ile sınırlandırdığı için haksız görüyordu. Marx'ın 'toplumsal emek' kavramı, hem zihin hem de kol emeğini kapsar. Toplumsal emek, insanlığın artık soyut

bir etkinlik olmaktan kesilmiş kendi pratik ve real eylemi aracılığıyla kendi kendisini anlamaya başladığı bir şey durumuna gönderimde bulunur. Ama, Marx da, bu sürecin sonunda ulaşılabilecek öz-bilinç noktasını, yani Mutlak'ı, Hegelci Tin'in yerine komünist toplumu geçirerek, pozitif bir formda tanımlamayı sürdürür. Adorno ise, Marx'ın Hegel'i materyalist bir yorumla okumasını onayladığı halde Mutlak'ı pozitif biçimde koyan her tanımı, mükemmel bir topluma ilişkin her temel tasanyı reddeder, çünkü bunlar gerçekleştincede kadar bilinemez olarak kalırlar.

Adorno'nun estetiğı için bundan çıkan en önemli sonuç bu hakikatin görünüş (illusio) yoluyla negatif biçimde kavranabileceğidir. Görünüş kavramının bir öz kavramına işaret ettiğı, görünüşün ancak ve ancak bir özün görünüşü olarak yorumlanabileceğı Hegel tarafından felsefi biçimde temellendirilmiştir. Ama, öz bilinemez kaldıkça görünüşün özün görünüşü olduğunu söylemek nasıl mümkün olacaktır? Ya da böyle bir iddia bizim için bir anlam taşıyacak mıdır? Adorno, Marx'ın eleştirisi sayesinde, Hegelci Tin'in metafizik olmaktan çok toplumsal olduğunu kabul eder. Bu demektir ki, hakikati açısından kesinlikle belirlenimsiz olsa bile öz toplumsaldır. İşte Adorno'ya göre sanatın anlamı bu noktadan hareketle soruşturulmalıdır. Sanatsal görünüş, sanatın otonomisini oluşturan estetik uğrak dolayımıyla verili toplumsal durumla bir bağıntı taşır. Öz olarak verili toplumsal durumun kendisi hakikat içeriğı açısından belirlenimsiz kaldıkça, sanat da kendisinin özsel bir özelliğı olan görünüş düzeyinde bu belirlenimsizliğı sunmayı sürdürür. Bu düzeyde toplumsal problemler sanatsal problemlere dönüşmüştür. Sanat yapıtı, kendisinin görünüş katmanında, içerik olarak aldığı geçmiş ve çağdaş toplumların çatışkılarını dolayımlanmış biçimde sergiler. Sanat yapıtlarının, gelecekteki mükemmel bir toplumun bilinemeyeceğı savı temelinde böyle bir toplumdan alınmış içerikler kullanması beklenemeyeceğı için, bunların değeri, nihaî olarak, verili toplumsal içeriğı tüm çatışkılarını içerisinde yansıtmakta değil, böyle bir toplumsal içeriğe alternatif olarak verdiği estetik yanıtta yatar. Ne yazık ki, Adorno'ya göre, sanatın vereceğı bu özgür estetik yanıt ve aynı zamanda onun neliğini kavramsal olarak açığa çıkaracak felsefi analiz daha iyi bir toplumsal durumun gerçekleşmesini bekler. İşte, bu negatif kavrayış yoluyla, sanat, insanlığın kendi kendisini tanımasına, anlamasına yardım eder; kendi toplumsallığının sınırlarının ve yanlış bilincinin negatif tarzda ayırdına varmasını sağlar.

Bu şekilde, Adorno'nun estetiğı, sanat ve toplum arasında karmaşık bir bağıntı önerir. Kısaca, bu, estetik ile sosyoloji arasında bir fikir alışverişi olmasını öngerektirir. Ancak, sanatın değerlendirilmesinde sosyolojik indirgemecilikten de kaçınılmalıdır. Çünkü, sanatın otonomisi, yani geleneksel estetiğın ısrarla benimsediğı yan, egemen toplumsal ilişkilerin belirleyici olma tehdidine karşı sanatın eleştirel uğrağı olarak görünmektedir. Bu nedenle, Adorno'da estetik-sosyoloji bağıntısı, estetiğın sosyolojiye indirgenmesini değil, ama sanatın otonom varoluşunun ve bu varoluşa ilişkin açıklamaların sosyolojik kavrayış tarafından da haklı çıkarılmasını telkin eder.

E. Boutroux'da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefe Tartışmaları'nın 12. Kitabında Sayın A. Kaygı'nın, Sayın S. H. Bolay'ın *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini* adlı kitabını eleştiren bir yazısı çıktı. 13. Kitapta da Sayın Bolay'ın eleştiriye verdiği yanıt yayımlandı. Her iki yazarın aşırı duygusallıktan kendilerini kurtaramamaları tartışma konusunun yeterince aydınlanmasını önlediği için, yazılarda yalnızca konuyla ilgili olarak söylenenlerin bir değerlendirmesini yapmanın uygun olacağını düşünüyorum.

Tartışma konusu olan öğretici zorunluluk (necessité), nedensellik (causalité), belirlenimlilik (determinisme) ve olumsallık (contingence) kavramlarının felsefe tarihi içindeki yorumlarıyla ilgili olduğu için, bu değişik yorumları bir örnek üzerinde açıkça göstermenin tartışma konusunun aydınlanması ve öne sürülen görüşlerin değerlendirilmesi yönünden yararlı olacağını düşünüyorum.

Dik bir yamacın belli bir yerinde durmakta olan bir taş parçasının belli bir anda aşağı doğru yuvarlanmaya başladığını düşünelim. Bu olayda ortaya çıkan durumları şöyle belirleyebiliriz: a. Yuvarlanmanın kendiliğinden başlamadığı, taşı devime geçiren bir nedenin bulunduğu genellikle kabul edilir ve bu durum "Doğada her değişimin bir nedeni olduğu" biçiminde anlatılır. b. Yuvarlanmakta olan taşın her andaki yeni durumunun belli nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı, o nedenler aynı kaldıkça taşın başka türlü devinmesinin olanaksız olduğu da genellikle kabul edilir ve bu "nedenle etki arasında zorunlu bir bağlantı olduğu" biçiminde anlatılır. c. Nedensellik bağlantısının zorunluluğu, taşın, olayı etkileyen nedenlere bağlı olarak belli bir zamanda belli bir yerde bulunmasını gerektirir ki bunu da "doğada belirlenimlilik (determinizm) bulunduğu" biçiminde anlatırız. d. Doğadaki belirlenimlilik, taşın belli bir zaman sonra nerede bulunacağını önceden bilinmesini gerektirmiş gibi görünürse de böyle bir kesin bilgiden söz edilemez. Çünkü birçok fizik bilginleri birleşerek taşın devinimini etkileyen nedenleri saptamaya çalışsalar bile bu nedenlerin hepsini birden doğru olarak saptamayacakları gibi saptayacakları nedenlerin o koşullar altında taşı nasıl etkileyeceğini de doğru olarak kestire-

mezler. Taşın üzerinde yuvarlandığı yamacın özelliklerine, o sırada yağmur varsa yağmurun, rüzgâr varsa rüzgârın, şiddet ve doğrultularına bağlı olarak, taş belki birkaç metre ötedeki bir çukura düşüp orada kalacak, belki aşağıdaki dereye dek yuvarlanacak, hatta belki de derenin selleri onu denize dek sürükleyecektir. Dünyanın çok uzağında bulunan gezegenlerin yıllarca sonra bulunacakları noktanın, onları etkileyen nedenlerin belli olması yüzünden, önceden kesin olarak bilinebilmesine karşın, gözümüzün önündeki bir taş parçasının birkaç dakika sonra nerede bulunacağını bilinemez oluşu, hem nedensellik bağlantısının zorunluluğunu hem de etkili nedenlerin yeterince doğru olarak saptanamadığı durumlarda etkilerin önceden görülmesinin de olanaksız olduğunu açıkça göstermektedir. Mantıksal uslamalarda koşullar önceden belirlenip sınırlandırıldığı için varılan sonuçlar kesin olur. Oysa olgu durumlarıyla ilgili deneylerde koşulların hepsini bilmek olanaksız olduğundan buradaki önceden görmelerde kesinlik yoktur. Bu kesinliksizliğe olumsallık (contingence) diyoruz.

Yuvarlanan taşın, kendisini devindiren koşullara bağlı olarak belli anlarda belli noktalarda bulunmasının *zorunlu* olmasına karşın, taşın belli bir anda bulunacağı yerin önceden bilinemez oluşu, genellikle, Sayın Kaygı'nın yaptığı gibi "doğada ontolojik belirlenimliliğin bulunmasına karşın epistemolojik belirlenimliliğin bulunmadığı" biçiminde anlatılır. Böylece, *olgu durumlarının olumsallığının neden olduğu önceden görülemezlik* yüzünden yaşamımızın bir rastlantılar örgüsü olduğu söylenebilir.

Bu durumda nedensellik, belirlenimlilik ve olumsallık konularında uzun tartışmalara gerek yokmuş gibi görünürse de, bir yandan nedensellik kavramının dinsel dogmalara uygun bir açıklamasının yapılmasının istenmesi, bir yandan da Sayın Kaygı'nın belirttiği gibi ontolojik belirlenimlilikle epistemolojik belirlenimliliğin birbirine karıştırılması bu konuda tartışmaların uzamasına neden olmuştur. Nedensellik bağlantısının zorunlu oluşu, bu bağlantının temelinde bulunan "her değişimin bir nedeni bulunduğu" kuralı yüzünden başlangıçta dinci düşünürlere çekici görünmüştür. Çünkü bu kural yokluktan varlığa geçiş için bir ilk nedenin yani Tanrının bulunması gerektiğini öne sürmeyi kolaylaştırır. Ancak, bunun hemen ardından tansıklar (mucizeler) sorunu ortaya çıkar. Çünkü göksel (semavi) olarak nitelenen üç dinin üçünde de, denizin yanılarak kaçan insanlara yol vermesi, ölülerin diriltilmesi, Ayn ikiye bölünmesi türünden tansıklar vardır ve bu tansıkların, peygamberlerin gerçekten Tanrının elçisi olduğunu kanıtladığına inanılır. Oysa tansık demek nedenselliğe bağlı olmayan olayların ortaya çıkması demektir.

Nitekim Gazzali'ye göre, ateşin pamuğu yakığının kanıtı olarak, bu ikisinin her yan yana gelişinde pamuğun yandığını göstermenin dışında bir kanıt getirilemiyor. Oysa buradaki ilişki nedensellik ilişkisi değil yan yanalık ilişkisidir. Gazzali böylece, mantıksal açıdan haklı denebilecek biçimde, nedenselliğin zorunlu bir bağlantı olduğunun kanıtlanamadığını göstermiş oluyor ki bu da tansıkların olabilirliği anlamına gelir. Gazzali'den 600 yıl sonra Leibniz *yeter sebep* kuramıyla, nedensellik bağlantısının zorunluluğunu kabul etmiş, fakat Tanrının, tansık göstermek gerektiği zaman, kendi yarattığı nesneler üzerinde uygun gördüğü değişimleri gerçekleştirebileceğini öne sürmüştür.

Nedenselliğin dinsel yorumları üzerinde bu kadar uzun duruşum, E. Boutroux'nun tartışma konusu olan öğretisinin de büyük ölçüde dinsel amaçlı bir görüntü verişinden-
dir. Şimdi artık konumuz olan tartışmaya geçebiliriz.

Önce bir terim sorunu var. Sayın Bolay Boutroux'nun "De la Contingence des Lois de la Nature" (Doğa yasalarının olumsallığı) öğretisindeki 'contingence' sözcüğünü 'zorunsuzluk' olarak çevirmiş. 'Contingence' sözcüğünün karşılığı 'zorunsuzluk' değildir. Nitekim Sayın Bolay da sonradan böyle düşünmüş ve Türkçede uygun bir terim bulmaya çalışıyor. Ancak Boutroux'nun öğretisi söz konusu olunca çevirinin yanlış olduğu söylenemez. Çünkü Boutroux'nun öğretisi baştan sona bu iki sözcüğün birbirine karıştırıldığı örnekleriyle doludur. Nitekim A. Lalande'in "Vocabulaire de la Philosophie"sinde "contingence" maddesinin dipnotunda, Boutroux'nun söz konusu öğretisinde 'contingence' sözcüğünün çift anlamlı kullanıldığı belirtiliyor. Çelişkili olduğu ima edilen bu iki anlamdan biri şöyle: "Yasalar zorunlu değildir ve insan düşüncesinin doğasına aykırı düşmeden başka türlü de olabilirler". Yani Boutroux'nun bu sözcüğü 'zorunsuzluk' anlamına da kullandığı genellikle kabul ediliyor.

Sayın Bolay E. Boutroux'nun zorunsuzluk öğretisini desteklemek üzere Hume'un da bu görüşte olduğunu söylediği için Sayın Kaygı, Hume'un ontolojik nedensellikten değil epistemolojik nedensellikten söz ettiğini söyleyerek buna karşı çıkıyor. Ben bu karşı çıkmaya katılamıyorum. Çünkü Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma* adlı kitabından Sayın Kaygı'nın yaptığı alıntılarda, belki de ikinci dipnot dışında, kendi görüşünü destekleyen bir yön bulunmadığı gibi, Hume, düşüncelerini daha ayrıntılı biçimde anlattığı *A Treatise of Human Nature*'ında "Biz doğanın gidişindeki bir değişmeyi en azından kavrayabiliriz; bu da değişmenin saltık biçimde olanaksız olmadığını kanıtlar" (B.I, P.III, Sect.VI) demektedir. Böylece Hume'un, Aristoteles'ten beri sürüp geldiğini düşündüğü bir dogmayı, yani nedende insanın yaratma gücüne benzeyen bir yaratma gücü bulunduğu inancını, yıkmak için uğraşırken epistemolojik nedensellikten ontolojik nedenselliğe birbirine karıştırdığı söylenebilir.

Nitekim Sayın Bolay'ın örnek olarak gösterdiği bir çok ünlü bilim adamı epistemolojik belirsizliğin verdiği umutsuzlukla doğada belirlenimlilik bulunmadığı anlamına gelen şeyler söylemişlerdir. Sayın Bolay o büyük bilginlerin bu özensiz anlatımlarından yararlanarak onların da doğada zorunluluğun bulunmadığı görüşünde olduklarını kanıtladığını düşünmüştür ki ben bir örnekle bunun doğru olmadığını göstermeye çalışacağım.

Sayın Bolay "Hatta J. Monod'nun *Zorunsuzluk ve Tesadüf* adlı eseri, biyolojide tesadüfün varlığını kabul ediyor" diyor. Oysa J. Monod kitabında durumu şöyle açıklıyor: Dr. Dupont bir hastaya çağırılmıştır. Bir yapının önünden geçerken onarımcı Dubois dikkatsizlikle çekicini düşürür ve doktor kafası parçalanarak ölür. "Doktorun raslantıya kurban gittiğini söyleriz. Önceden bilinmezliği doğasında taşıyan bu olay için başka hangi terimi kullanabiliriz?" (*Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Dost Yayınları, s. 126). Burada Monod'nun 'rastlantı' sözcüğünü önceden bilinemezlik anlamında kul-

landığı açıktır. Zorunsuzluktan söz eden öteki bilim adamları için de durum aynıdır.

Burada anlaşılmayan şey E. Boutroux'nun bu ünlü "De la Contingence des Lois de la Nature" (doğa yasalarının olumsuzluğu) öğretisiyle neyi kanıtlamak istediğidir. Belirtmeye çalıştığımız gibi, felsefe tarihi içinde, bu rastlantı konusunu değişik düşünürler ele almışlar ve düşüncelerini birkaç tümceyle anlatmışlardır. Söz konusu olan yalnızca iki tür belirlenimliliktir. Biri epistemolojik belirlenimliliktir ki bu tür belirlenimliliğin bulunmadığı konusunda bütün düşünürlerin anlaştığı söylenebilir. Gerçekten, yukarda Monod'dan aldığımız benzer birkaç örnek, bir rastlantılar dünyasında yaşadığımızı, başımıza gelecek olayları önceden görmemize olanak bulunmadığını göstermektedir. Ontolojik belirlenimliliğe gelince, burada nedensellik bağlantısının zorunluluğu söz konusu olduğu ve bu zorunluluğun kanıtlanması da olanaksız olduğu için değişik görüşler ortaya çıkabilmektedir. Bu görüşlerden birine göre varlığı kanıtlanamayan şey varolmayabilir (örneğin Hume ve Gazzali böyle düşünmüşler), öteki görüşe göreyse, bütün yaşamımızı ve düşüncelerimizi bu bağlantının zorunluluğu görüşü üzerine kurduğumuza göre bu zorunluluktan kuşku duymanın bir anlamı yoktur (örneğin Spinoza, Locke ve Kant'la birlikte büyük düşünürlerin çoğunluğu böyle düşünmüşler). Buna, olsa olsa, bir üçüncü görüş ekleyebiliriz: nedensellik bağlantısı zorunludur, fakat Tanrı tansık yaratmak istediğinde bu zorunluluğu bozabilir (Leibniz de böyle düşünmüş).

Görülüyor ki nedensellik ve olumsuzluk sorunu felsefe bakımından ne denli önemli olursa olsun, bu iki konu üzerinde söylenecek fazla bir şey yoktur. Buna karşı E. Boutroux'nun, öğretisindeki insan özgürlüğü ve varlık katmanlarıyla ilgili bölümlerin dışında, bu konuda yine de 100 sayfayı aşan açıklamalarda bulunabilmesi şaşırtıcıdır. Böylece Boutroux'nun, nedenselliğin zorunluluğunu kâh kabul edip kâh reddederek, çok zaman ontolojik zorunlulukla epistemolojik zorunluluğu birbirine karıştırarak (Sayın Bolay böyle bir karıştırmayı kabul etmiyorsa da Sayın Kaygı'nın F. T. 12. Kitap s.85-86 da verdiği örnekler bunu gösteriyor), konuyu içinden çıkılmaz bir biçime sokmaktaki amacı ne olabilir?

Bu amaç Sayın Bolay'ın kitabının sonlarına doğru kendini göstermektedir. Ortaya konulan sonuç, bu rastlantılar dünyasında ortaya çıkacak kaostan kurtulmak için *üstün bir düzenleyici*'nin gerekli olduğudur. E. Boutroux'ya göre "gerçek düzen ve ahenk Tanrı'dan gelir" (s. 265). Bu öyle bir sonuç ki, onu ciddiye almış gibi bir duruma düşmekten çekinmeseniz, doğadaki selleri, yangınları, depremleri, yanardağ patlamalarını ve insanlar arasındaki kıyıcılık, haksızlık işkence ve acıları gösterip "Bu nasıl üstün düzenleyicidir?" diye sormaktan kendinizi alamayacaksınız.

Böylece E. Boutroux'nun, dolayısıyla da Sayın Bolay'ın demek zorundayız, gerçek amacının, bu karışık anlatımlar arasına, yerli ya da yersiz olarak, dinsel dogmalardan esinlenen birtakım görüşler sıkıştırmak olduğunu düşünmek zorunda kalıyoruz. Bir din kitabından alınmışa benzeyen "İnsan tabiatla Allah arasında bir yerde bulunur" (s. 211), "Eğer zorunluluk hakim olsaydı... bu yüksek düzenin mevcut olabileceğine inanılır mıydı?" (s. 217), "mekanizm... Tanrının tesirini alemin dışına atar, ruhu inkâr eder" (s. 234),

"düşüncemiz varlığı ve bir varlık olan Allahı aramak ve bilmek zorundadır" (s. 254), "Fakat Aristo'da bulunmayan din, vahiy ve üstün müdahale zorunsuzluk doktrininde mevcuttur" (s. 264), "kadiri mutlak bir Tanrının varlığını kabul etmek zorundayız (s. 264) tümceleri E. Boutroux'nun öğretisinde ya da Sayın Bolay'ın felsefe doçentlik tezinde bulunmaktadır.

Böylece Sayın Bolay'ın, Boutroux'nun öğretisiyle ilgili olarak görüşlerini belirttiği düşünürler arasında gerçeği en iyi anlatanın, Boutroux için "20. yüzyılda, ortaçağın sonunda engizisyoncu ilâhiyatçıların oynadıkları rolü oynamak istiyor" (s. 260) diyen A. P. La Fontaine olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Sayın Bolay "Boutroux'nun ortaya attığı zorunsuzluk fikrinin hemen hemen aynısı Gazzali'de mevcuttur" (s. 154) dedikten sonra "Gazzali sebep-netice bağının zorunluluğunu kaldırınca, ölülerin dirilmesini, asanın yılan olmasını da kabul etmekte..." (s. 196) demektedir ve "Boutroux'nun fikirleriyle Gazzali'nin fikirleri arasındaki büyük yakınlık ve benzerlik"ten (s. 197) söz etmektedir. Gerçekten E. Boutroux ile Gazzali arasında birkaç tümceyle özetlenemeyecek kadar sıkı bir yakınlık görülüyor. Ancak Gazzali felsefeyi her zaman küçümsemiş ve kendisini *filozof* olarak değil *imam* olarak görmüştür. İnsan Sayın Bolay'ın doçentlik tezini okuduktan sonra "Keşke E. Boutroux ve Sayın Bolay da, Gazzali'nin yaptığı gibi, felsefeyi küçümseyip, kendilerini felsefeci olarak görmekten vaz geçselerdi de böyle tartışmalara gerek kalmasaydı" demekten kendini alamıyor.

A. J. AYER
Adlar ve Betimlemeler

TAYLAN ALTUĞ
Locke'un "Göstergeler Öğretisi"
İdeler ve Sözcükler

CEMAL YILDIRIM
Bilimsel Ussallık ve Ölçütleri

DOĞAN ÖZLEM
Nietzsche Üzerine

AHMET ASLAN
İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
Felsefe-Metafizik İlişkileri:
Yeni Bakış Açıları

SEVGİ İYİ
Niçin Metafizik Sorunu

HARUN TEPE
Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri

Z. DENİZ KANIT
Aydınlanma Filozofu Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine
Genel Bir Bakış

YAMAN ÖRS
Felsefe Üzerine Çeşitlemeler

NIETZSCHE
Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine

HAKKI HÜNLER
Adorno'nun Estetik Teorisinin
Geleneksel ve Orijinal Boyutları

VEHBİ HACIKADİROĞLU
E. Boutroux'da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine

Fiyatı: 30.000 TL. (KDV dahil)