

FELSEFE TARTIŞMALARI

24. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

FELSEFE TARTIŖMALARI
24. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

İstanbul, Ocak 1999

FELSEFE TARTIŖMALARI

24. KİTAP

panorama

İÇİNDEKİLER

Tarihsellik ve İnsan / D. Özlem	7
Zihinsellik ve Bilgi / V. Hacıkadiroğlu	22
Kuantim Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket / Ş. Karbuz..	29
Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği / M. Günay	54
Tractatus'ta Dünyanın Yapısı / A. Utku	69
Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı / N. Erkızan	77
Romantik Felsefede "Genius"un "Güzel" ile İlişkisi Üzerine Bir Görüş / I. Eren	93
Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant / T. Kabadayı	100
Bilim, Eğretilme ve Siyaset Olarak Felsefe / R. Rorty, çev.: İ. Serin	108
Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım / S. Knuuttila, çev.: M. Kaya Sütçüoğlu	127
Felsefi Yorumbilgisi: Temel Bir Varoluş Tarzı / R. İ. Bernstein, çev.: M. Günay	137
Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir? / E. Gettier, çev.: S. Yazıcı	141
Filozoflar da İkna Olurlar mı? / M. M. Dağlı	144
Tartışma: Ussallık ve Temellendirme / V. Hacıkadiroğlu	147

TARİHSELLİK VE İNSAN*

Doğan özlem**

Felsefe ve Tarih Karşıtlığı

"Felsefe ve "tarih", Platon ve özellikle Aristoteles'ten 18. yüzyıla kadar karşıt terimler sayılmışlar, bu terimlerin bir araya getirilmesi, contradictio in adjecto, nitelemede karşıtlık olarak görülmüştür. Çünkü felsefe; varlığın, gerçeğin evrensel, değişmez, ezelî-ebedî bilgisinin ortaya konulma yeri, akıl yoluyla şeylerin her zaman zorunlu ve aynı kalan "hakikat"ının arandığı ve bulunduğuna da çoğu kez inanıldığı düşünme alanı sayılmıştır. Aklın evrensel ve ezelî-ebedî doğruluğun, hakikatin kaynağı sayılmış olması, felsefenin görevinin ne olacağını da belirlemiştir. Gerçi biliyoruz ki, felsefenin böyle tanımlanması, septik, rölativist, nominalist filozoflarımız başta olmak üzere, pekçok filozofumuz için geçerli değildir. Ama bu felsefe tanımının ve buna dayalı evrenselci/akılsalci felsefe tipinin en yaygın ve muteber tanım ve tip olduğu da tartışmasızdır. Bu felsefe tipinde, tanımı ve görevi gereği, akıl, tarihdışıdır veya tarihsel değişme ve gelişmelerden bağımsızdır. Buna karşılık geçmişteki insanî ve toplumsal olaylar alanı olarak tarih, değişimin, gelişimin, dönüşümün, oluşun, tekil/tikel kalanın, bir defada olup bitenin, çoğunlukla duygu ve heyecanların motivasyonu altında olduğundan ötürü akıldışılığın ağır bastığı bir alandır. Dolayısıyla bu alana ilişkin bilgi, yani tarihinin peşinde olduğu tarih bilgisi de, buna uygun olarak, tekil/tikelin, değişimin, akıp gidenin ve şimdi akıp gitmekte olanın bilgisi olarak kalır. Felsefe ve tarih, tam da bu yüzden karşıttırlar. Felsefenin evrenselci/akılsalci çabasına karşılık, tarihçilik tekilci/tikelci bir tavra sahiptir.

Ne var ki *evrenselci/akılsalci felsefenin de bir tarihinin olması*, dışarıdan ne kadar olağan görünse de, aslında oldukça tuhaf ve şaşırtıcıdır. "Felsefe tarihi" diye bir şeyin mevcudiyeti, ilk bakışta gerçekten de son derece olağan görünür. Çünkü en nihayet felsefe de insanlık tarihinin bir parçasıdır. Özellikle bir tarihçi için durum budur. Oysa evrenselci/akılsalci filozof adına konuşmak gerekirse, felsefenin bir tarihinin olması, aslında tuhaf karşılanmalı, hattâ felsefe adına bir kara leke sayılmalıdır. Öyle ya, aklın tarihdışı veya tarihüstü bir evrenselliği varsa, akıl bizatihi bu evrenselliğin ortaya konulma

* Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi ile Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi'nin 27-29 Mayıs 1998 tarihlerinde Erzurum'da düzenlemiş oldukları "İnsan Felsefesi" konulu 1998 Felsefe Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyesidir.

yeri ise, evrenselci/akılsalci felsefenin ortaya koyduğunu iddia ettiği hakikatın gerçekten de tek, biricik, tarihdışı ve tarihüstü olması zorunludur. Oluşu, değişimi, dönüşümü çağrıştıran “tarihsellik” terimi ve bu terimin gönderme yaptığı “tarih” alanı hattâ bu bakımdan felsefi düşünmenin dışında kalır. Öyle ki, evrenselci/akılsalci felsefe açısından “felsefenin tarihselliği”nden söz etmek abes sayılacak, felsefenin de bir tarihsel gelişim ve dönüşüm içinde olduğunu ileri sürmek bir skandal olacaktır.¹

Felsefenin Tarihselliği

Oysa bir felsefe tarihi vardır ve bu tarihte evrenselci/akılsalci felsefelerle septik, rölativist, nominalist, irrasyonalist felsefeler birbirleriyle çekişip durmuş, hattâ bazı dönemlerde evrenselci/akılsalci felsefelerin kendileri dışındaki felsefelere karşı acımasız bir savaş yürüttüğü dönemler olmuştur. “Akıllı rölativizme kurban etmemek”, evrenselci/akılsalci felsefe içerisinde bir slogan gibi tekrarlanıp durulmuş, “felsefe”nin, rölativizme ve belirsizliğe son vermesi gerektiği vurgulanmıştır. Oysa bu vurguyu yapanların burada “felsefe” derken kastettikleri kendi evrenselci/akılsalci felsefeleri olmuştur ki, bunun felsefede tekelcilikten başka birşey olmadığı belirtilmelidir.

Evrenselci/akılsalci felsefe şunu görememiş veya gördüğü halde örtbas etmiştir. Bizzat felsefeler arası bu çekişme ve savaş olgusunun kendisi, “felsefenin tarihselliği”nin kanıtıdır. Örneğin Aristoteles, “Metafizik”inde kendisinden önceki filozofların görüşlerini eleştirel ve yer yer mahkûm edici bir tavırla aktarırken, aslında “felsefe tarihi” denen şeyin bir ilk örneğini de ortaya koyuyordu. Ama en nihayet o, tüm bunları kendi “metafizik”inin evrenselliğini temellendirmek amacıyla yapıyordu.² Uzun yüzyıllar sonra Kant, evrenselci/akılsalci metafizikler çokluğunun aşılması, felsefenin metafiziklerin felsefe tarihi boyunca oluştukları bir alan olmaktan çıkarılması gerektiğini söylerken, kendisi, akıllı öznelarasılık zemininde evrenselleştiren yeni türden bir öznelci metafizik içerisinde, felsefesi kendi tarihinin yükünden kurtarmak, onu yine tarihüstü ve tarihdışı doğruların alanı kılmayı denemekten vazgeçmiyordu.³ O, felsefenin evrenselliğini, felsefeyi “öznenin bilme yetilerinin, aklın bir bilimi” olarak temellendirmekte bulmuştu. Felsefe evrenselliği ve kesinliği artık böyle bir bilim olmakta bulabilirdi. Ne var ki Kant da, felsefeler çokluğuna, felsefe tarihi içerisinde yerini almak üzere, yeni bir felsefe katmış olmaktadır. Felsefenin tarihselliğinin göstergesi olarak felsefeler çokluğu, kendi içerisindeki çeşitlenmeleriyle yine bizzat *bir* felsefe, evrenselci/akılsalci felsefe tarafından ortadan kaldırılmak istenmiştir. Öyle görünüyor ki, evrenselci/akılsalci felsefe, felsefe tarihi içerisinde birçok çeşidin olmasından ve dolayısıyla kendi tarihselliğinden sanki hep azap duymuştur. Tüm empirist görünümüne rağmen evrenselci/akılsalci felsefenin bir çeşidi olmaktan öteye gidemeyen ve bu felsefenin son örneklerinden olan 19. yüzyıl pozitivistliği ve onun devamı olan 20. yüzyıl neopositivistliği, aynı azap-

tan kurtulmanın yolunu “bilimcilik”te bulduklarına inanmışlar, sonuçta onlar da, açık veya örtük, bir türlü baş edemedikleri tarih iblisinden ve tarihsellikten nefret etmişlerdir.⁴

Aslında “tarihsellik” fikri ve “tarih bilinci”, felsefe tarihi içinden bakıldığında, oldukça yeni birer üründürler. Grek filozofları tarihe neredeyse yabancıydılar. Ortaçağın Hristiyan ve İslâm felsefeleri, bir Augustinus ve bir İbni Haldun örneklerine rağmen, tarihle barışamamışlardır. Tarihin ve tarihselliğin felsefe için bir sorun hâline gelmesi ve daha sonra bizzat felsefenin tarihselliğinden söz edilmesi, ancak Yeniçağda ve özellikle 18. yüzyılda mümkün olabilmıştır.

Yeniçağ felsefesi, Descartes’la birlikte, bir özne felsefesi olarak başlamıştır. Burada özne, nesnenin dışında ve nesneden bağımsız, kendi bilme yetileri ile nesnenin karşısına çıktığı, yani nesnesini pozitive ettiği, pozitive edilmiş bu nesneden gelen duyumları işleyerek bilgi ürettiği ve tüm bunları kendi *özerk* konumundan hareketle gerçekleştirdiği düşünülen bir öznedir. Bu özne, toplumsallıktan, diğer öznelerden gelen etkilerden ve karşılıklı etkileşimden bağımsızdır. O, kendi varoluşunu “düşünüyorum”dan, “cogito”dan çıkarsar ve bunu yeterli görür. Bu özne felsefesi, Descartes’tan Kant’a kadar, özneyi toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıtığının farkına varamamıştır ve varamazdı. Çünkü bu felsefe için özne, “düşünüyorum”un kesinliği dışında bir kanıtı ihtiyaç duymuyordu. Çünkü “düşünme”, “cogitare”, zihnin zamana ve tabii tarihe bağlı olmayan temel işlevi olarak gösteriliyordu. “Akıl”, düşünmenin tarihdışı ve tarihüstü evrensel ilke ve yöntemlerinin kendisinde toplandığı merkezdi. Kant, “Akıl”ın (teorik akıl) kendisini doğaya yerleştirdiğini, dolayısıyla doğanın düzeninin özne açısından doğadan gelen izlenimlerin öznenin bilme yetileri tarafından işlenmesiyle bir akılsallık düzeni halinde bilinebileceğini söylüyor ve doğa bilimlerinin tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız, yasacı/nomotetist çalışma tarzlarını bu şekilde meşrulaştırmış oluyordu. Kant örneğinde olduğu gibi, Yeniçağın öznelci filozofları, özneyi tarihdışı, a priori ilkelere, evrenselliğini öznelerarası geçerlilikten alan bir “Akıl”a sahip kılmak suretiyle, tarihi olması da felsefenin tarihselliğini alt etmeyi denemekten kendilerini alamadılar.⁵

Yeniçağda felsefeye tarihsellik fikrini sokan Vico olmuş. Herder ondan etkilenerek bir tarihsel dünya tasarımı geliştirmeye gayret etmiştir. Fakat tarihsellik fikrini felsefeye yerleştiren ve felsefenin tarihselliğinin altını çizen ilk filozof Hegel’dir. Hegel, tarih içerisinde ortaya konulmuş tüm düşüncelerin tarihsel kaldıklarını söylerken, bugün *tarihselcilik* (historizm, Historismus) adıyla andığımız felsefenin ilk önemli temsilcisi oluyordu. Fakat Hegel, aynı zamanda, tipik örneklerini Grek felsefesinde bulduğumuz ve buraya kadar özelliklerini sergilemeye çalışıp eleştirdiğimiz bir felsefe tipinin, şu evrenselci/akılsalcı felsefe tipinin de bir temsilcisiydi. O, Grek filozoflarının görmezlikten geldikleri tarihin önem ve işlevini açıkça görüp teslim ederken bir insan düşüncesinden çıkmış herşeyin tarihselliğini vurgularken; öbür yan-

dan aynı Grek filozoflarının evrenselci tavırlarını benimsemeye devam ederek, aklın, tarihsel kalan tüm bu düşünceler aracılığıyla sonsuzda kendi tek hakikatine ulaşacağını da söylüyord. Hegel'i Grek fizoloflarından ayıran, "Akıl"ın evrenselliğini tarihin dışında değil, tam tersine tarihin içerisinde görmek ve göstermekti. Sonuçta tarihin değeri, "Akıl"ı tek, biricik evrensel hakikate götüren bir güzergâh, bir geçiş yolu olmasında beliriyordu. Gelecek belliydi; o, "Akıl"ın tarih içinde katettiği yol izlenerek bugünden kesinlikle kestirilebilirdi. Tarihselciliğin ilk temsilcisi olan Hegel, Hristiyanca kaygılarla, insan öznesini mutlak özne olarak Tanrı'nın planını tarihte gerçekleştiren bir aracı konumuna indirgemek ve böylece tarihi bir Mutlak'ın, bir Tanrısal Akıl'ın ipoteğine sokmakla, *tarihsicilik*'in de (historisizm, Historicismus) Yeniçağdaki en önemli temsilcisi oluyordu.⁶

Hegel'den sonra, onun tarihselliği felsefeye güçlü bir şekilde sokma girişiminden, tarihselciliğinden etkilenen, fakat aynı Hegel'in tarihsiciliğini onaylamayan filozoflar, Dilthey'dan Rothacker, Heidegger ve Gadamer'e kadar, yüzelli yılı aşan bir süre içerisinde, özellikle *hermeneutik* geleneğini yeniden canlandırmak suretiyle tarihselci felsefeyi çeşitli yönlerden geliştirmişler ve en önemlisi, onu çağımızın en etkili insan felsefelerinden biri hâline getirmişlerdir. Bu durumda tabii ki tarihselciliğin de felsefelerden bir felsefe olarak felsefeler çokluğuna katıldığı ve bizzat kendisinin tarihsellik taşıdığı söylenebilir. Gerçekten de tarihselcilik de bir felsefe olması bakımından tarihselliğin damgasını yemiştir. Ne var ki tarihselcilik, kendisinin tarihselliğinin bilincinde olmakla, Batı felsefesinde karşılaştığımız hemen tüm felsefelerden ayrılmaktadır. Bu felsefe içerisinde "tarihsellik"ten çoğunlukla nelerin anlaşılmış olduğunu görmek, "tarihselcilik" teriminden ne kastedildiğini kendiliğinden ortaya çıkardığı gibi, tarihselci felsefenin insana bakışını da görmemizi sağlar.

İnsanın Tarihselliği, Tarihin İnsaniliği: Tarihselcilik

Totolojik bir tanım gibi görünse de, tarihselliğin şu tanımı ilk aşamada oldukça aydınlatıcıdır: Tarihsellik, insanın düşünüp amaçladığı ve bu düşünce ve amaçlar doğrultusunda gerçekleştiren kendi yaşamını onlara göre düzenlemiş olduğu her şeyin tarihsel olduğunu ve tarihsel kaldığını ifade eden bir terimdir.⁷ Buna bağlı olarak tarihsellik, insanın tarih içerisinde gerçekleştirmiş olduğu ekonomilerin, tekniklerin, dinlerin, bilimlerin, sanatların, dillerin, felsefelerin, vd. ve bunlar doğrultusunda aynı insanın gerçekleştirmiş olduğu yaşama biçimlerinin, toplumsallık çeşitlerinin, sürekli olarak değişip dönüştüklerinden ötürü tekil ve biricik kalmalarını da ifade eder. En nihayet tarihsellik, insanın ve insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan her şeyin sonlu, geçici olduğuna da işaret eder.

Tarihselliği ifade eden yukarıdaki tanımlar, tarihselci felsefenin temel önermeleri durumundadırlar. Fakat bu temel önermeler aksiyomatik öncüller

değildirler. Aksiyomatik öncüller, bilindiği üzere ancak evrenselci/akılsalci felsefelerde, doğa bilimlerinde, matematikte bulunur. Bunlar bu gibi aksiyomatik öncüllerden hareketle, herşeyi dedüktif/diskursif bir şema içerisinde tümellikle *açıklarlar*. Oysa tarihselcilik, bu türden aksiyomatik öncüllere dayalı sistemler aracılığıyla özellikle insanın, tarihin, kültürün asla bilinemeyeceğinden hareket eder. Tarihselcilik insanı bir sistem içerisinde açıklamayı değil, sistemlerin kendilerinin insan ürünü şeyler olarak tarihselliklerinin anlaşılmasını hedefler. Dolayısıyla tarihselcilik, insanı, doğa yasalarının güdümünde, doğallığının belirleniminde olan, yani *yapılmış* bir şey olarak değil, tarih içerisinde kendi kendini üreten, ürettikleriyle varolan ve tanınan, yani *yapan* konumunda ele alır.⁸

İnsan, kendi düşünce ve eylemiyle yarattığı ve bir kez yaratıldıktan sonra tekil insandan bağımsızlaşıp nesnelleşen simgesel yapılar olarak, ekonomi düzenleri, teknik ve teknoloji, hukuk, siyaset, ahlâk, devlet tipleri, sanat anlayışları, bilim paradigmaları, felsefe tipleri içerisinde, kendisinin oluşturduğu bir dünya, “tarih ve kültür dünyası” dediğimiz bir dünya içerisinde yaşar. Bu nesnelleşmeler *öznelararasılık* karakteri taşır. Yani bunlar insanların toplum içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinin ürünleri hâlinde ortaya çıkarlar ve tam da bu yüzden ne ifade ettikleri de ancak öznelararasılık zemininde kavranabilir. Böyle bir kavrama da, insan dünyasını yine bu dünya içerisinde kavrama imkânı ve şekli olarak *anlama* adını alır. Tarih ve kültür dünyasında karşılaştığımız herşey, insanın içselliğinden, onun potansiyellerinden çıkmıştır. Dolayısıyla tarihi yapan insan, kendisini, bizzat kendi nesnelleştirmelerinden hareketle ve anlama edimine başvurarak bilebilir. İnsan hakkındaki bir bilgi, ancak, aynı insanın ürünleri olup sonradan içine yerleştiği tarihsel koşullara nüfuz etmek suretiyle elde edilebilir. İnsanın kendisini bir doğal olguymuş gibi karşısına koyması, kendisini kendi tarihselliğinden yalıtılmış olarak sadece davranışçı (behaviorist) ve içebakışçı (introspektif) yoldan tanıyıp bilmesi mümkün değildir. Çünkü tarihsel varlık olduğundanberi insanın kendi tarihinden bağımsız bir psişik donatımı yoktur. Biz insanı bir doğa varlığı olarak sahip olduğu psişik potansiyellerine göre değil, bu potansiyellerinden öznelararası karşılıklı etkileşim zemininde edimselleştirmiş oldukları temelinde, bu demektir ki tarih içerisinde gerçekleştirmiş oldukları aracılığıyla tanırız.⁹ Öyle ki onun psikesine de ancak tarih ve toplum dolayından geçerek nüfuz etme şansımız vardır. Dilthey’in dediği gibi, “insanın ne hissettiğini ve ne istediğini, ona ancak kendi tarihi söyler.”¹⁰ İnsanın tarihten bağımsız, otokton hareket edebileceği bir alan yoktur. Tarihöncesi insan, bir hayvan türüdür. Dolayısıyla onun kendisi hakkında bir refleksiyonu da zaten olamaz. İnsan tarihsel/kültürel varoluş olduğundan bu yana, kendi doğallığına da, ancak kendi tarihi/kültürü içerisinde geliştirmiş olduğu düşünsellik ve dilsellik alanları içinden bakma imkânına sahiptir. Dolayısıyla doğal hâlimiz ve genellikle doğa hakkında söylediğimiz ve söyleyebileceğimiz herşey de, esasen tarihsel/kültürel bir renk ve nitelik taşır. Tarihsel/kül-

türel varoluş haline geldiğimizden bu yana, doğallığımızla yüzyüze kalma imkânımız da ortadan kalkmıştır. Bizim “doğa”dan, “doğallık”tan söz ettiğimiz her durumda, bu terimler çoktan tarihsel/kültürel bir renk almışlardır bile. Çünkü doğa, ancak tarihsel deneyim temelinde tanınan bir alandır. *İnsanın gerçek deneyim alanı, doğa değil tarihtir.*

İnsanın Özü Olarak Tarihsellik

O halde, tarihsellik, tarihin gidişatını ifade için başvurulmuş basit bir nitelik değildir. *Tarihsellik insanın özüdür.* İnsanı, tarihselliği dışında nitelemek ve belirlemek mümkün değildir.

Tarihselliği insanın özü saymak, felsefeyi ve bilimi belli aksiyomatik öncülerden hareketle dedüktif/diskursif bir aksiyomatik sistem, tutarlı bir önermeler dizisi sayan bir anlayış açısından bakıldığında, kaçınılmaz olarak bir paradoksu da beraberinde getirir. Gerçekten de “öz”, bu anlayışın temsilcilerinin düşündükleri gibi bir şeyin evrensel niteliklerinin bir haznesi, toplamı olarak düşünülürse, böyle bir “öz” her şeyin tekil ve geçici kaldığını ifade eden “tarihsellik” terimiyle antagonistik bir karşıtlık içindedir. Dolayısıyla “Tarihsellik insanın özüdür”. önermesi paradoksal bir önerme olur.¹¹

Oysa tarihselcilik açısından durum hiç de böyle değildir. İnsanın özünün tarihsellik olduğunu söylemek, bu öz hakkında nihai, tamamlanmış bir bilgiye, kesin ve evrensel bir bilgiye sahip olduğumuz anlamına gelmez. İnsanın özünü gerçi ancak ve sadece onun yarattıklarında, nesnelleştirmelerinde yakalayabiliyoruz. Ne varki, bu yaratılanlar, bu nesnelleşmeler, tarih sona ermediğinden, insanın tamamlanmış, nihai özünün ne olduğunu bilmemize elvermezler. Üstelik zaten bu nesnelleşmelerin kendileri de tarih içerisinde boyuna değişip dönüşmekte, şekil ve anlam değiştirmektedir. Bu durum, tekrarlamakta yarar vardır, insanın nihai, tamamlanmış bir özü olmadığını açık kanıttır. Öyle ki, tarihselliğin insanın özü olduğunu söylemek, esasında onun nihai, evrensel bir özünün olmadığını da söylemek olur. Bu artık bir paradoks değil, “insan nedir?” sorusuna ancak ve sadece tarihten hareketle cevap verilebileceğinin altını çizmektir. Ve tarihselciliğin dayandığı temel önerme, bu temel önermenin kendisinin de ancak tarihsel geçerliliğe sahip olduğunu, tarih hakkında tarihüstü bir noktadan konuşmanın mümkün olmadığını imâ eder. Felsefeyi bir veya birkaç aksiyomatik öncülden hareketle dedüktif/diskursif bir şema içerisinde bir tutarlı önermeler dizisi geliştirmek olarak anlayanlar için tarihselcilik, açıktır ki “felsefe” adına lâıyk olamaz. Ne var ki, tarihselcilik, tam da, böyle bir tutarlı önermeler dizisi olarak anlaşılan bir felsefenin insanı ve tarihi kavrayamayacağını ileri sürer. Çünkü böyle bir felsefe, daha önce de belirtildiği gibi, insanın bir nesnelleştirmesi olarak, bizatihi tarihsellikten nasibini almıştır. Sorun da buradadır. Felsefeyi tarihin üstüne yerleştirmek imkânsızdır; fakat aynı felsefeyi bir insanî nesnelleştirme olarak reel yerinde, tarihin içerisinde değerlendirmek mümkün ve gereklidir ve bu

değerlendirme de yine bu felsefe, tarihselcilik içerisinde yapılabilir.¹²

Tarihselcilik, insanı kendi gerçekleştirdikleri temelinde anlamayı/kavramayı esas alan tutumuyla, öncelikle bir insan felsefesi olduğu kadar, felsefeyi tarihin içerisine almak ve onu orada değerlendirmekle, bir “felsefenin felsefesi” konumuna da sahiptir.¹³ İşte böyle yapıldığında, yani felsefenin kendisi tarih içerisine alındığında, “öz” kavramı da kendi reel zemininde, tarih zemininde reel anlamını bulmuş olur. Bu demektir ki, değişme ve oluş alanı olarak tarihte, herhangi bir şeyin değişmez, ezelî-ebedî niteliklerinin bir hazinesi veya bir toplamı olma anlamında bir “öz” yoktur. Veya “öz” kavramını kullanmaya devam edeceksek, bununla artık sadece şeylerin gelip geçici, değişken, belli bir tarihsel dönemin bir defaya mahsus niteliklerinin toplamını kastetmemiz gerekir. Bu, “öz”ün tarihselliği gereği böyledir. Ve insanın özünün tarihselliğinden söz edildiğinde de, aslında söylenmek istenen şey, insanın değişmez bir özünün olmadığıdır. “Öz” terimine, ancak ve sadece, tarihsel kalan içerikleri ifade için başvurulabilir. O halde bu terimle ilgili paradoks, bir kez daha vurgulamak gerekir, ancak, “öz”ü, her şeyin sabit, değişmez taşıyıcısının niteliklerinin toplamı sayan bir felsefe açısından ortaya çıkmaktadır. Bunu, burada “Dilthey, Rothacker ve özellikle Heidegger’in Batı metafiziğini eleştirileri bağlamında kısaca açmak zorunludur.

Metafiziğin temel sorusuna, “varlık nedir?” sorusuna Aristoteles’ten Nicolai Hartmann’a kadar verilmiş olan cevaplar çokluğu, hatırlatmak gerekirse, en başta değinilen hususa, felsefenin tarihselliğine kanıt teşkil eder. Bu, varlığın upuygun (adaquat) bilgisi, varlığın “öz”ünün bilgisi anlamında “hakikat”ın de tarihselliğini beraberinde getirir. Buna göre varlığın anlamı, yani hakikat, ancak ve sadece insan eliyle oluşturulmuş dünyaya, tarihsel dünyaya ait ve tarihsel dünya içerisinde elde edilebilen bir anlamdır, tarihsel kalan bir hakikattir. İnsan için hakikat, ancak ve sadece belli bir zaman parçasına ait bir deneyimle sınırlı bir anlam içeriğine sahip olabilir.¹⁴ Hakikat, Heidegger gibi konuşursak, bizim dünyada-olmaklığımızla (In-der-Welt-sein) sınırlanmıştır ve her farklı zaman diliminde, her tarihsel kesitte, o insanın farklı şekillerde tanıyıp bildiği bir şey olur. Kısacası, hakikat tarihseldir. Zaman boyutundan ve tarihsellikten bağımsız bir hakikat yoktur.

Bu belirlemeler, tarihsellikten bağımsız bir bilgi çeşidinin olamayacağını da zaten örtük olarak içermektedir. Bilgi, herhangi bir ontolojik/epistemolojik ilkedен hareketle *doğrudan* elde edilemez. İnsan kendisini ve doğayı tarih içerisinde, yani *dolaylı* olarak tanıyabilir. Bir genel insan varlığı ve doğası yoktur. Bu nedenle bir “temel felsefe”, bir ilk felsefe de (prote philosophia), Aristoteles’in düşündüğü gibi varlığın ve varlık kategorilerinin bir felsefesi, bir metafizik ve ontoloji olarak değil, ancak tarihselliğin ve dilselliğin bir bilimi olarak mümkün olabilir. İnsanın özü birlikli, kapalı, bütünlüklü bir şey değildir. Bu öze tarihsellik ve dilsellik dolayımından geçilebilir. Bu öz her yeni nesnelleşme ile değişir, dönüşür ve genişler ve değişip dönüşen ve genişleyen bu öz insanı da değiştirip dönüştürür. İnsanın tarihselliği, her tür-

l  ontolojiyi, metafiziği, epistemolojiyi ve epistemolojik özne-nesne ayrımı-
nı  nceler. İnsan önce tarihsel varoluş, sonra öznedir. Öyle ki o özne oluşu-
mu da, anlaşılabacağı üzere, tarihselliğine borçludur. Tarihselliğin herşeyi  n-
celemesi, bir metafiziksel ilke olarak sürülmemiştir.¹⁵ O, bizzat tarihsel dene-
yimin bize öğrettiği bir husustur. Bu nedenle insanın bilişsel uğraşısı, aynı in-
sanın özü gereği, sınırsız ve bitimsizdir. Sonlu ve zamansal varoluş olarak in-
sanın birer fikir olarak sonsuz ve zamanüstü hakkında konuşması geręi m m-
k nd r; fakat bu konuşma da tarihe irektir, tarihseldir ve bu fikirler üstüne
ancak belli bir zaman kesitine ait belirlemeleri içerebilir.

Tekrarlamak gerekir ki, evrensilci/akılsalci bir felsefe insanı ve tarihi
açıklayamaz. Çünkü böyle bir felsefe de en nihayet tarihin içinde yer alır ve
tarihi etkileyen düşünsel yapılar arasında tekil bir yapı olarak kalır. O halde
“Bilgi nedir?” sorusunu ve bağlı olarak özellikle insanın kendisi hakkındaki
bilgisinin nasıl elde edileceğine, insanın özünün ne olduğuna ilişkin soruya,
bu tip bir felsefe içerisinde ve buna bağlı epistemolojiler zemininde cevap-
landırmak mümkün değildir. Bilgi için bu türden felsefi ve ontolojik/episte-
molojik bir zemin olmadığını kabul etmek gerekir. Bilgi sorunu ancak genel-
likle felsefeyi ve özellikle bilgiyi tarihin içine almakla üzülebilir. Bu yapı-
dığında, bilginin bir özne-nesne ilişkisinin ürünü olmazdan önce bir  znele-
rarasılığın, tarihsel ortamın ürünü olduğu görülür. Öznenin kendisi öznelere-
rası ve tarihsel bir üründür. “Ben” demek ancak tarihsellikte mümkündür.  z-
ne olarak insan, ancak tarihsellik içinde soru sorabilir.  znelerarasılığın  r -
n  olarak özne-insan, tam da bundan dolayı bir yönelimsellik (Intentionalite)
içindedir. Onun bilinci, ir desi, bilme edimi, her zaman, içinde bulunduğu ta-
rihsel koşulların güdümü altında olduğu gibi, bu koşulları değiştirmek için
yaptığı herşey de, bizzat bir niyet, arzu ve tasarımı ürünüdür. Böylece her iki
h lde de öznenin edimlerine yönelimsellik sinmiştir.

İnsan tarihselliğinin farkında olmayabilir veya onu unutabilir. Bu takdir-
de o sadece fiziksel zamanı yaşar, tarihsel zamanı ve tarihselliği değil. Yine
de o, farkında olmasa da, kendi oluşturmuş olduğu tarihselliğin koşulları için-
dedir. Zaten onun tarihselliğini unuttuğu veya tarihselliğini bir evrensel-
ci/akılsalci felsefe altında dışlamak istediği dönemler de, esasen tarihsel d -
nemler olarak yaşanmış olur. Kısacası, tarihselliği unutmak veya yok saymak
da, bir tarihsel döneme damgasını basan bir kültürel h l ve tavır olarak kar-
şımıza çıkar ve dolayısıyla bir dönemin tarihselliğini yapan ana etkenlerden
biri olmaktan başka bir şey ifade etmez.

Kültür ve Tarihsellik

Toplum halinde yaşayan insanların ve dolayısıyla toplumların kendi ni-
yet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey,
kültür kavramı içerisinde toplanabilir. Ve insanların gerçekleştirdikleri herşey
tarihsellik taşıdığından, kültürün de bizatihi tarihsel olduğu açıktır.¹⁶ Yine bu

kültür tanımı genel ve formel bir tanımdır. Çünkü tarihselliği itibariyle kültür, her tarihsel kesitte ve toplumda farklı anlam yapıları ve içerikleriyle tekil kültürler çokluğu olarak karşımıza çıkar. Bir toplum örneğin bir dönemde monarşik bir devlet yapısına sahip iken, onu izleyen dönemde demokratik, oligarşik veya bir başka devlet yapısına sahip olabilir. Aynı toplumun içinde büyük çoğunluğu oluşturan kesim uzun yüzyıllar belli bir dine bağlı yaşamışken, rıza göstererek girdiği veya zorla sokulduğu bir başka kültür çevresi içinde bir başka dinin egemenliği altında yaşamaya geçebilir ve yüzyıllar boyunca bağlı kalmış olduğu dinine karşı bir tavır bile alabilir ve zaten o dinin bir kısım öğesini yeni dinine adapte etse de, pek çok öğesini ilerleyen zaman içerisinde unutmuş da olabilir. Dolayısıyla toplumların tarih içerisinde yaşamış oldukları tekil evrelerin, tekil etosların kavranılmasında kültürün genel ve formel tanımı bize artık yardımcı olamaz. Çünkü artık karşımızda bir kez yaşamış ve bir daha aynen yaşanmayacak olan bir tekil kültürler çokluğu vardır ve her bir tekil kültürü bizzat bu tekilliğiyle anlamak/kavramak gerekir. Burada hiçbir evrenselci/akılsalci felsefeden yardım beklenemez.

Bu durum, kültürün genel ve formel bir tanımı yapılabilirse bile, aslında evrensel bir kültürden fiilen söz edilemeyeceğini gösterir. Fiilen ve reel olarak, ancak, dönemlerin, çağların kendi özgüllüklerini yansıtan tekil kültürler çokluğundan söz etme imkânına sahibizdir. Tarihsellikleri dolayısıyla tekil kültürler de, uzun yüzyıllar sürmüş olsalar bile, en nihayet, gelip geçici ve bir defalıktırlar. Ayrıca kültürlerarası bir karşılıklı etkileşim de hep vardır ve kültürler de birbirlerinden pek çok şey alıp verirler. Gerçi bu alışveriş çoğunlukla eşit bir alışveriş değildir. Gücü ve nüfuzu fazla kültürler zayıf kültürlerle kendi kültürlerinden pekçok şey ihraç ederler ve bu bir kültür emperyalizmi boyutuna ulaşabilir. Fakat bu bile, her tekil kültürün, yaşandığı dönemde biricik kalmasını önlemeye yetmez. Bunun yanısıra bir tarihsel dönemin etkisi kendisinden sonraki bir dönemde de, bu yeni dönem eskisinden ne kadar farklı olursa olsun, devam eder. Bugünün, şimdinin içinde yaşamaya devam eden bu geçmişe *gelenek* diyoruz. Gelenek, yaşayan geçmiş olarak, tarihselliğimizin ve bugünümüzün anlaşılmasında/kavranmasında geçmişten hareket etmenin zorunluluğunu hatırlatır.¹⁷

Rölativite ve Özgürlük

Dilthey bir ünlü cümlesinde şöyle demişti:

“Salt nesne hâlinde, yani benim için etki veya kayırma, amaç veya irâdeye bağlı olma, önemsenme, saygınlık talebi ve içsel sempati veya antipati, uzak durma ve yabancılık içermeyen bir salt nesne hâlinde; hiçbir insan ve hiçbir şey yoktur. Yaşam bağı, bu insan ve nesneleri, ister belirli yönleriyle sınırlanmış ister sürekli olsun, benim varoluş sevincimi, beklenti ufkumu, gücümü artıracak şeyler kılar. Veya tersine bu insanlar ve nesneler, yaşam bağı içinde, varoluş mekânımı sınırlarlar, beni etkilerler, gücümü azaltırlar.”¹⁸

Dilthey için gerçeklik, özne açısından, o öznenin yaşam bağlarına açıldığı kadarıyla imlem ve anlam kazanır. Bu demektir ki, gerçeklik, her zaman özne tarafından *anlamlandırılmış* bir gerçeklik olarak vardır. Bu özne de, tarihselliğiyle temâyüz eden özne, tarihsel öznenen başka birşey değildir. Ve en önemlisi, bu tarihsel özne, gerçekliğe yalnız bilişsel edimlerle değil, değer koyucu, irâdî edimlerle, arzularla, empatik, sempatik veya antipatik bir tavırla da yönelmektedir. Bilişsel edimleri insanın değer koyucu tavrından, arzularından, irâdî edimlerinden, duygu ve heyecanlarından yalıtımak mümkün değildir. İnsanın sahip olduğu bilme, arzulama ve isteme yetilerini bağımsız kompartmanlara yerleştirmek, örneğin Kant'ın yaptığı gibi bilmeyi teorik akla, istemeyi pratik akla, arzulamayı yargıgücüne havale etmek, Yeniçağın tarihsellikten yoksun özne felsefesinin yanılığı olmuştur. Oysa Dilthey'in kullandığı terimle, "insanın total kimliği"nde bunlar birlikte ve iç içedirler, aralarında karşılıklı etkileşim vardır.¹⁹ Bilme, arzulama ve istemeden bağımsız olamadığı için, öznenin içinde yaşadığı tarihsel ve kültürel kurumlar ve içinde düşündüğü düşünce yapıları da, birer insan ürünü olmaları bakımından, arzulama ve irâdeden bağımsız ortaya konulmuş olamazlar. Bu ise, bilginin, her tarihsel dönemde bağlam-bağımlı, kültür-bağımlı, kısacası rölatif olması anlamına gelir.²⁰ İnsan, gerçekliğe, sahip olduğu yetilerin ortak çalışması ile yönelir ki, buradan elde edilen bilgi, bilişsellikle sınırlandırılmış bir öznenin, "epistemolojik özne" denilen öznenin duyumlama-tasarımlama ilişkisi temelinde elde ettiği bir bilgi değil; sözü edilen tüm yetilerin birlikteliği ile gerçekleşen bir edim ve edimler topluluğu olarak *anlama* yoluyla elde edilmiş bir bilgi olur. Bu belirtilenler, insanın kendisi hakkındaki bilgisi için de geçerlidir ve bu bilginin de rölatif ve tarihsel kaldığını bir kez daha gösterir.

İnsanın kendisi hakkındaki bilgisinin rölatifliğini ve tarihselliğini kaçınılmaz kılan bir yön de şudur: İnsanın özünün, tarihte, kendi yarattığı ve başlıcalarını felsefenin, bilimin, sanatın, dinin oluşturduğu düşünsel yapılarda ve bunların güdümünde ortaya çıkan kültürel oluşumlarda yakalanabileceği birkaç kez belirtildi. Ne var ki, tarihi büyük ölçüde etkileyip biçimlendiren bu düşünsel yapılara ve oluşumlara yönelişin kendisi de, bu düşünsel yapılardan ve oluşumlardan etkilenir. Yani tarihe *bugünden* bakarken, bugün bizi sarıp sarmalayan düşünce yapılarından, kültürel atmosferden sıyrılmamız, tarihselliğin tanımı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla burada bir karşılıklı etkileşim vardır. İnsanı bilmek için tarihe yöneldiğimizde, yani bu tarihi yapan düşünsel yapılar ve kültürel oluşumlara dikkatimizi yönelttiğimizde, bu yapılar ve oluşumlar bizi etkilediği gibi, bu yönelişe şu andaki tarihsel/kültürel donatımız da bizzat etkide bulunmaktadır. Bu ise açık bir *döngü*'dür. Ve vurgulamak gerekir ki, tarihin dışına çıkamayacağımıza ve tarih devam ettiğine göre, bu döngünün dışına çıkmamız imkânsızdır. *Hermeneutik döngü*, dışına çıkılamayan bir döngüdür. Ne var ki, bu döngünün dışına çıkmak söz konusu olsaydı, insanı ve onun özünü anlama şansımız da ortadan kalkardı.²¹

Bilincin Tarihselliği ve Felsefe

İnsanın özünün tarihsellik olduğunu ileri süren bir felsefe, bilincin de tarihsel olduğunu ve kaldığını ileri sürmüş olur. Yeniçağın özne-merkezci felsefesi, Descartes'la başlayan bir gelenek içerisinde, bilinci zihinselliğe indirgemiş, bilincin zihnin kendi kendisinin farkındalığı olduğunu söylemiştir. Buna göre bilinç, zihnin kendi gözleriyle kendisine bakmasını sağlayan ve fakat nihayet zihne ait kalan bir yetidir.

Buna karşılık tarihselcilik, bilinci zihne ve zihinselliğe indirgemeyi reddeder. Bilinç koşulları, Yeniçağ entellektüalizminin yaptığı üzere sadece bilme koşullarına, örneğin Kant'ta olduğu gibi zihin ve duyarlık koşullarına indirgenemez. Bilinç, bilme, arzulama ve istemenin bir birlikteliği olarak vardır ve arzulama ve istemenin bu birliktelikte içerilmiş olması nedeniyle, aynı bilinç daima yönelimseldir, bir şey hakkındadır, bir şey üzerinedir. Ve en önemlisi, bu bilinç, tarihsel koşullar içerisinde, tarihsel deneyimin sınırsızlığı bağlamında, boyuna değişir, dönüşür ve gelişir. Bilincin de, insanlık tarihi içerisinde kendine özgü bir gelişim tarihi vardır. Bilinç daima tarihsellikle kullanılmıştır ve bu koşulluğu ile yaşanan anı etkiler.²²

Bilincin tarihsel olduğunu söylemek, "bilinç hakkında bir bilinç" içerisinden konuşmak anlamına da gelir. Felsefî refleksiyon, böyle bir konuşma tarzını, zaten "bilinç felsefesi" başlığı altında sürdürür. Aynı felsefî refleksiyon, felsefenin kendisi üzerine bükülerek kendisini düşünmesini de sağlar. Ve felsefe, kendisi üzerine bükülerek kendisini düşünme işini ihmal etmemiş, kendisi hakkında bir bilince hep ulaşmak istemiştir. Tarihselci felsefe de böyle bir refleksiyona baş vurur. Tarihselliğe göre, bilincin tarihselliği dolayısıyla, felsefenin kendisi hakkındaki bilinci de hep tarihsel kalır. Dilthey'in belirttiği gibi, düşünme ve bilinç yaşamın ve tarihin arkasına uzanamazlar; onun dışına çıkamazlar; çünkü onlar zaten yaşamın ve tarihin ürünüdürler.²³ Bu durum, baştan beri birkaç yerde belirtildiği gibi, felsefenin, kendi tarihselliğinin bilincinde olması gerektiğini buyurur. İnsanlık tarihine mâl olmuş tüm evrenselci felsefeler ve bilimler ve ayrıca evrenselciliği iman temelinde savunan tüm dinler, evrenselcilik iddialarından vazgeçmeseler de, tarih içerisinde bakıldığında, hep tekil, gelip geçici düşünce yapıları olmaktan öteye geçememişlerdir. Çünkü bunların hepsi, kendisi tarihsel olan ve dönemler itibarıyla tekil kalan bir bilinç tarafından inşa edilmiş düşünce yapılarından ibarettirler.

Tarihselcilik ve Günümüz Dünyası

En yaygın felsefe tipinin, en yaygın bilim paradigmasının ve en yaygın din tipinin evrenselci felsefe, bilim ve din olduğunu, bizzat tarihten öğreniyoruz. Çünkü bu tip felsefe, bilim ve din; ancak kendi tarihselliğinin bilincinde olmayan insana özgü bir temel ihtiyaca, zamanüstü, değişmez, ezeli-ebe-

dî “doğru”lara, hakikatlere ulaşma ihtiyacına cevap verebilir. Ve yine tarihin bize öğrettiği üzere, insanların büyük çoğunluğu kendi tarihselliklerinin bilincinde olmadan yaşarlar. Felsefede bile tarihsellik bilincinin tarihi ancak 18. yüzyılın ortalarından başlatılabilmektedir. Evrenselci düşünme tarzlarının her tarihsel dönemde en yaygın tarz olmasının nedeni de, işte bu tarihsellik bilincinin yokluğudur. Buna karşılık tarihselcilik, evrensel olduklarına inanılan “doğru”ların böyle olmadıklarını göstermekle birlikte, bu “doğru”ların insanların ürettikleri ve sonradan bir felsefi, bilimsel, dinsel inanç ve değerler topluluğu, bir ideoloji hâlinde insanların ve toplumların pratik/ahlâksal/siyasal yaşamlarını yönlendirdiklerini ve böylece tarihin yapımında başat etkenler olduklarını da bilir. Bu durum, her türlü evrenselciliğin pratik/ahlâksal/siyasal bakımdan da değerlendirilmesini ve bu değerlendirmenin yaşanan âna bağınılandırılmasını gerektirir.

Ahlâksal ve siyasal açıdan saptanması gereken en önemli husus şudur: Evrenselcilik, tarihsellik bilincinden yoksun insanın bir bilişsel tavrı olmakla kalmaz; hattâ o, daha çok, özellikle siyasette, güçlülerin güçsüzleri ikna ve bağlı olarak aynı güçsüzleri bireysel olarak ahlâken ve toplumsal olarak siyaseten hegemonya altına alma konularında yararlandıkları en güçlü araç da olur. Tarihsellik bilincinden yoksun insanı ve insan topluluklarını ise, evrensellik fikrine inanmaya ikna etmek zor değildir.

Bu saptama ışığında günümüz dünyasının siyasal tablosuna baktığımızda şunları görüyoruz:

Güçlü devletler çevrelerine hep hâkim olmak istemişler, diğer güçlü devletlerle bir hegemonya kavgasına hep girişmişlerdir. Geçen yüzyıldan beri bu hegemonya kavgasına dünya ölçeğinde sürmekte olduğu bilinen bir husustur ve günümüzde dünya hâkimiyetini tek başına ele geçirmeye adaylığını koymuş devletin, resmi adı Amerika Birleşik Devletleri olan Amerikan İmparatorluğu olduğu da açıktır. Bu imparatorluk aslında siyaset ve ekonomi anlayışları çokluğu içerisinde tekil kendi liberal/kapitalist siyaset ve ekonomi anlayışını tüm dünyaya klasik bir evrenselci söylem içerisinde dayatmaktadır. Bilindiği gibi evrensel bir dünya devleti ütopyası, Stoacılardan Aydınlanma çağına ve oradan günümüze kadar, hep etkili olmuş bir ütopyadır. Oysa tarihselci açıdan bakıldığında, bir evrensel dünya devleti, her şeyin tekil, çeşitli, heterojen ve rölatif kaldığı tarih ve kültür dünyasında hiç gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi de arzu edilmez. Çünkü böyle bir evrensel dünya devleti, insanlık tarihinin bugüne kadar tanımadığı ölçüde totaliter bir devlet, tüm insanlığa homojenleştirici bir kültürü dayatan bir devlet olurdu. Tekil kültürler, yerel renkler silinir, her şey standartlara bağlanırdı. Aslında böyle bir dünya devletinde, ancak ve sadece, bu devleti hayata geçiren grubun, yani belli bir azınlığın ekonomi ve siyaset anlayışı ve ideolojisi geçerli olur, ancak ve sadece bu grup kendi özgürlüğünü yaşar ve bunu “evrensel” olduğu dayatmasıyla çoğunluğa empoze ederdi.²⁴ Oysa tarihselci felsefede, özellikle Dilthey’in sürekli vurguladığı husus şu olmuştur: İnsan özgürlüğü,

onun sürekli değişen, dönüşen özüne bağlı olarak, değişik tarihsel dönemlerde, değişik kültürlerde değişik biçimlerde yaşanır. Tek ve evrensel bir özgürlük tanımı ve yaşantısı yoktur. Tam tersine, *özgürlük bizzat rölativizmdir*. Özgürlüğün kendisi, tarihsel ve kültürel yaşam tarzlarının çokluğu içerisinde filiz verip şekillenen birşeydir.

Tarihselcilik bir özgürlük felsefesi olduğu kadar bir siyaset felsefesini de böylece içermiş olur. Bu açıdan bakıldığında günümüzün Amerikan İmparatorluğu'nun siyasetini şöyle değerlendirmek mümkün görünüyor:

Amerikan İmparatorluğu, yine kendisi tarafından yaratılıp teşvik edildiğine inandığım "postmodernist" bir atmosferde, tekile, farklı olana, geleneğe, etnisiteye, yerelliğe, hattâ folklora dizginsiz gibi görünen bir serbestiyet tanımaya hazır görünüyor. Yani tam da bir tarihselcinin onaylayabileceği bir kültürel çoğulculuğu himaye ve teşvik eder bir tutum sergiler gibidir. Ne var ki aynı Amerikan İmparatorluğu, bu himaye ve teşviki, ancak, kendi siyaset ve ekonomi anlayışının ve bu anlayış doğrultusunda hayata geçirdiği ekonomik ve sosyal düzenin evrenselleşmesine razı olunması koşuluyla sürdürüyor. Anlaşıyor ki, bu imparatorluk, himaye ve teşvik ettiği şeylerin de, en nihayet, egoizmin ve maddî çıkar düşüncesinin şekillendirdiği kendi ekonomik ve siyasal düzeninin evrenselleşmesine hizmet edeceğini düşünüp tasarlamaktadır. Sonuçta amaçlanan, tüm dünyanın Amerikan İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girmesidir. Tarihselciliğin, hiçbir ülkenin, hiçbir siyasal gücün veya güçler birliğinin tarihte böyle bir evrensel sosyal düzen oluşturamadığını, tarihsel deneyime dayalı olarak belirtmesini, şimdi artık aynı zamanda bir uyarı olarak da görmek gerekir. Çünkü aynı tarihselcilik, yine tarihsel deneyim temelinde, bir evrensel sosyal düzen imgesini aslında kendi siyasal amaçlarını gerçekleştirmek için kullanan güçlü devletler bulunduğunu, bunların bu amacı gerçekleştirmek için başvurdıkları tek yolun emperyalizm olduğunu da bize öğretir.

Öyle görünüyor ki, tarihsellik bilinci zayıf insanlar ve ülkeler, üstlerine "evrensel insan hakları", "liberal hukuk devleti", "globalleşme" gibi slogan terimlerle gelen bu Amerikanvâri evrenselci dayatmacılığa zor direnebileceklerdir.²⁵ Ancak tarihsellik bilinci güçlü insanlar ve ülkeler, bu slogan terimlerin arkasındaki emperyalist amacı sezebilir ve bu evrenselci dayatmacılığa kendi halihâzır kuvvetlerini daha da geliştirerek ve potansiyellerini zorlayarak karşı koyabilirler. Bizim insanımızın ve ülkemizin tarihsellik bilinci yönünden hangi kategoride yer aldığı tartışmalıdır. Bunun açığa çıkarılması, geleceğimiz bakımından hayati önem taşımaktadır. Bunu açığa çıkarmakta atılacak ilk adımın insanın özünün tarihsellik ve rölative bilincinin özgürlük bilinci olduğunun kabulünden geçtiğine inanıyorum.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metaphysik* (Alm. çev: R. Dornheim), 1971, Frankfurt/M.
- Bollnow, O.F., "İfade ve Anlama", *Hermenetik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çeviren/derleyen: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995
- Bubner, R., *Modern Alman Felsefesi* (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993
- Cassier, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev: Doğan Özlem), 2. baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997
- Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Band VI., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924
- Dilthey, W., *Die Aufbau der Geisteswissenschaften, im geschichtlichen Welt*, in: *Gesammelte Schriften*, Band V., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924
- Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Band V., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, 6. baskı (2 cilt), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1990
- Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru* (çev: Doğan Özlem), Afa Yayınları, İstanbul 1997 (Kitabın 2. baskısı, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adıyla Paradigma Yayınları arasında 1998 yılı içerisinde yayımlanacaktır.)
- Jung, W., *Georg Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi* (çev: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kants Werke, Band V., Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1972
- Misch, G., "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çeviren/derleyen: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995
- Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, genişletilmiş 6. baskı, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998
- Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 3. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995
- Özlem, D., "Kültür Felsefesi", *Felsefe Yazıları*, 2. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996
- Özlem, D., *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, 2. baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997
- Özlem, D., *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990
- Özlem, D., *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 2. baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996
- Özlem, D., *Mantık*, 5. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1997
- Özlem, D., "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Felsefe Yazıları*, 2. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996
- Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünyü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim* dergisi, sayı: 76, Bahar/1998, İstanbul
- Özlem, D., "Sivil İtaatsizlik Üstüne", *Felsefe Tartışmaları* dergisi, sayı: 23, Haziran 1998
- Pöggeler, O., "Heidegger, Bugün". *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 2. baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995
- Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), 2. baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1996

DİPNOTLAR

1. Dubner, Rudiger, *Modern Alman Felsefesi* (çev: Aziz Yalırmlı), s. 11.
2. Aristoteles, *Metaphysik* (Alm. çev: R. Dornheim), s. 105-110
3. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B35.
4. Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 28-32.
5. Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru* (çev: Doğan Özlem), s. 22-27.
6. Özlem, D. *Tarih Felsefesi*, (6. baskı), s. 185-197.
7. Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, 6. baskı, s. 248-286.
8. Özlem, D. *Tarih Felsefesi*, a.g.e., s. 210-224.
9. Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 259-287.
10. Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a.g.e., s. 329
11. Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), s. 73-77.
12. Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu*, a.g.e., s. 83-84.
13. Bollnow, O.F., "İfade ve Anleme", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çev: Doğan Özlem), s. 88-96.
14. Pöggeler, O., "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* (çev: Doğan Özlem), s. 43-59.
15. Rothacker, E. *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), a.g.e., s. 28-36.
16. Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, a.g.e., s. 79-92.
17. Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, a.g.e., s. 489-496.
18. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band VI. s. 286.
19. Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, a.g.e., s. 134-150; ayrıca bkz: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s. 43-49.
20. Misch, G., "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, a.g.e., s. 32-43.
21. Özlem, D. *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt II, s. 439-486.
22. Özlem, D. "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 129-134.
23. Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Band V., s. 286.
24. Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim* dergisi, sayı: 76, Bahar/1998, s. 31-40.
25. Özlem, D. "Sivil İtaatsizlik Üstüne", *Felsefe Tartışmaları* dergisi, sayı: 23, s. 74-86.

ZİHİNSELLİK VE BİLGİ

Vehbi Hacıkadiroğlu

Bilgi her dönemde felsefenin en önemli konularından biri, hatta birincisi, olarak görülmüştür. Bütün felsefenin epistemolojiden oluştuğunu söyleyenler bile olmuştur. Buna, karşı hiç bir felsefe sözlüğünde bilginin yeterli bir tanımını bulma olanağı yoktur.

Hangi sözlüğe bakılsa "Bir şeyin bir şey olarak kavranması", "Bir şeyin ayırdına varılması", "Bir şeyin yetkin biçimde tanınması" türünden, çoğu döngüsel ya da anlamsız olan tanımlarla karşılaşılır.

Sözgelimi Hegel "Bir şeyin ne olduğu"nun bilinmesi olanaksızdır. Çünkü bunun için "Bir şeyin ne olduğunun ne olduğu"nun bilinmesi gerekir ve bu böylece sonsuza dek gider" diyerek bir şeyin ne olduğunun bilinemeyeceğini öne sürmüştür. Bunun, bilginin olanaksız olduğu anlamına geldiği açıktır.

Öte yandan, Einstein bilimin varolabilmesi için bilinebilirliğin varsayılması gerekir diyerek bilgiyi bir varsayıma dönüştürmüştür.

Bilginin ne olduğu konusundaki bu türden görüşler, bilginin nasıl edindiği konusunda daha da abartılı bir saçmalık olarak ortaya çıkmıştır.

Burada, bu yanılgıların bir çoğunun kaynağında bulunduğu söylenebilecek olan Platon'un bir noktadaki haklılığını yadsımamak gerekir. Platon, nesnelerin ne olduğunun bilgisini duyuların vermediğini, duyuların ancak daha önceden ne olduğunu bildiğimiz nesnelerle karşılaştığımız zaman onların ne olduğunu anımsamamızı sağladığını öne sürmüştür ki, buna karşı çıkmak olanaksızdır.

Yine Platon'un, nesnelerin ilk bilgilerini nasıl edindiğimiz konusunda ortaya attığı İdealar kuramınıysa günümüzde ciddi bir kuram olarak görmek olanaksızdır. Bu durumda yapılması gereken, Platon'un duyuların bilgi vermediği görüşünü kabul edip, duyuların anımsattığı bilgileri nasıl edindiğimizi araştırmak olmalıydı.

Ancak böyle olmamış, çağdaş felsefe bir yandan İdealar kuramını, örtülü biçimde ve parça parça da olsa benimsemiş, bir yandan da onun görüşünün duyularla ilgili olan doğru bölümünü tümüyle göz ardı etmiştir. Böylece bilgiyi salt duyu-verilerinden oluşturan Deneyci görüşle, duyu-verilerinin zihinsel bir takım işlemler sonunda bilgiyi oluşturduğunu öne süren İdealist görüş çağdaş felsefeye egemen olmuştur.

Ben, yıllardan beri, kitapların ve yazılarımla, duyu-verilerinin bilgi veremeyeceğini anlatmaya çalıştımsa da başarılı olamadım. Bu yüzden, bu ko-

nudaki yanılgıların neden ve sonuçlarıyla ilgili bir noktaya değinip iki örnek verdikten sonra asıl konumuza geçeceğim.

Yanılgının temelinde “deney” kavramının yattığı söylenebilir. Deneyci filozoflar bütün bilgimizi deneyden kazandığımızı öne sürmüşlerdir ki, ben bunun karşı çıkılacak bir yanını görmüyorum. Ancak, ‘deney’ sözcüğünün, yaşamımızdan da sözlüklerden de bildiğimiz iki anlamı vardır. Biri başımızdan ya da insanlığın başından geçen olaylardır ki buna ‘deneyim’ (experience) diyoruz. Öteki laboratuvar işlemleridir, buna da ‘deney’ (experiment) diyoruz. Gerçekten bütün bilgilerimizi bu iki deney yoluyla ediniriz.

Oysa çağdaş felsefe salt duyum edinme anlamında bambaşka bir deney kavramı ortaya atmış ve bilginin öyle bir deneyle elde edildiğini öne sürmüştür. Sözgelimi Hume’a göre, nesnelerden gelen etkiler (Hume bunlara ‘izlenim’ diyor) zihinde ideye dönüşür, böylece nesnenin idesini yani bilgisini ediniriz. İler tutar bir yanı bulunmayan bu görüşün verdiği sonuçla ilgili olarak yalnızca iki örnek vermekle yetineceğim.

Ayer domatesi “başka renkte yüzey parçalarından oluşan bir arka plandan seçikleşmiş, yuvarlak ve bir ölçüde şişkin kılıktaki, belli bir görsel derinliği olan bir yüzey parçası olarak tanımlıyor (bu tanımın içinin boşluğuyla biçiminiz titiz inceliği arasındaki karşıtlık ilginçtir). Burada, “besin ve vitamin değeri bulunup salçası ve salatası yapılan bir sebze” olan domatesi belirleyen hiç bir nitelik bulunmuyor. Üstelik Ayer’in, bu tanımlı verirken, domates gibi özel bir görüntüsü bulunmayan başka bir sebzeyi ya da doğrucu “sebze” kavramını tanımlamak gerekseydi ne yapardım, diye düşünmemesi de şaşırtıcıdır.

Burada bir de Condillac’ın kuramından söz etmeden geçemeyeceğim. Condillac’a göre, tam olarak insan gibi organize edilmiş bir varlığın duyu organları bir mermer kaplama altında işlemez durumda bulunsa o bir heykelden başka bir şey değildir. Ancak mermer kaplamanın kırılmasıyla duyular işlemeye başladıkça heykel insanlaşacak ve bir insanın bilebileceği her şeyi hiç yerinden kımıldamadan öğrenebilecektir. Bir heykelin değil de, toplumdan uzakta hayvanların büyüttüğü bir insan yavrusunun bile bir ömür boyunca bir bilgi kısıntısı öğrenemeyeceğinin bilindiği çağımızda Condillac’ın bu görüşlerine bir değer veriliyorsa bunu anlayabilmek olanaksızdır.

Bütün bu tutarsızlıkların temelinde çağdaş felsefenin insanın ne olduğu konusundaki bilgisizliğinin yattığı söylenebilir. Gerçekten, felsefede insanın nasıl tanımlandığı araştırıldığında “İnsan ussal bir varlıktır” gibi içi boş bir tanımla karşılaşılır. İçi boş diyorum, çünkü “us” kavramının ne olduğu bilinmedikçe bu tanım “İnsanın belirleyici niteliği nedir? Ussallıktır. Ussallık nedir? İnsanın belirleyici niteliğidir” tekerlemesinden daha ileri götürmez.

Oysa bilim insanı özel olarak tanımlanmış olmasa bile insanı tanımlamaya yetecek bilgiyi vermiştir. Buna göre insan “İçgüdülerinin yönetiminde davranan hayvan karşıtı olarak nasıl davranacağına kendisi karar veren varlık” olarak tanımlanabilir. İnsan için özsel sayılan nitelikler de bu tanımdan çıkarılabilir.

Gerçekten, nasıl davranacağına kendisi karar veren insan, nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebiliyor demektir. Buradaki “davranış” ve “önceden-görme” sözcüklerine, bunlar yalnızca insanın yüksek düzeydeki özel türden eylemleriyle ilgiliymiş gibi anlamlar vermemek gerekir. Bir şeyi almak üzere elini uzatan insan, o şeyi elini uzatarak alabileceğini önceden-görebildiği için bu kararı vermiştir.

İşte bu önceden-görme gücüne ‘bilgi’ adını veriyoruz. Buna göre insan ‘bilgili hayvan’ olarak da tanımlanabilir. Bilgi ancak birikme yoluyla oluştuğuna göre, tek başına yaşayan bir insan bir ömür boyunca bir bilgi kırıntısından öte bir şey edinemez. Bilginin birikmesi için belli bir topluluğun insanların, bilgilerini, hem birbirine hem de gelecek kuşaklara aktarabilmesi gerekir. Bunun için de konuşma gereklidir.

Ancak konuşma koyun sürüsü türünden bir topluluk içinde ortaya çıkmaz. Bunun için topluluğun üyelerinin birbiriyle işbirliğine girmek istemesi ve bunu gerçekleştirmek için de konuşma gereksinimi duymaları gerekir. Öte yandan insanın işbirliğine yönelebilmesi için, bir yandan kendisini başkalarından, bir yandan da insanları başka varlıklardan hatta bu başka varlıkları da birbirinden ayırt edebilmesi gerekir ki bu da “bilinçlenme” durumudur.

Görülüyor ki, insanı açıklayabilmek için birbiriyle işbirliğine girme çabası içinde bilinç ve konuşma yetisi kazanan bir topluluğun üyelerinin, yaşamdan edindikleri deneyler yoluyla bilgi biriktirmeye başladıklarını düşünmek gerekiyor. Demek ki eğer deneyden bilgi elde etmek için us ya da ussalık gibi özel bir yetiye gerek yoksa insan olmak için bu türden şeylere gerek olmayacaktır. Öyleyse şimdi de deneyden bilginin asıl elde edildiği konusu üzerinde duralım.

Önceden-görmenin ilk aşamasını insanın kendi davranışlarının sonuçlarını önceden-görebilmesi olarak tanımladık. Doğal olarak bu yalnızca bir başlangıçtı. Genel olarak önceden-görme doğadaki bir olaydan sonra hangi yeni olayın ortaya çıkacağını önceden-görülmesidir ki buna, Hume’a uyarak o iki olayın sürekli birlikteliğinin görülmesi denebilir. Sözelimi suya atılan şekerin erimesi bir sürekli birliktelik durumudur. Bu olayın gözlemlenmesi “Şeker suda erir” biçiminde anlatılan bir genel bilgi verir.

Doğal olarak bu bilgi iki olayın birlikte gözlemlenmesi biçimindeki bir deney ya da deneyimle elde edilir. Suyu düşen bir şeker parçasının eridiğini görmek başımızdan geçen bir olay yani deneyimdir. Bir şeker parçasını, “Bakalım eriyecek mi” diyerek kendimiz suya atar da eridiğini görürsek bu kendi düzenlediğimiz bir olay yani deneydir.

Burada şunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Deneyden bilgi edinmek hiçbir zihinsel işlemi gerektirmiyor. Özne, bir tek gözlemle elde ettiği ve kendinden tümüyle bağımsız bir olayın bilgisini bir leblebi tanesini alıp cebine koyuyormuş gibi almakta ve gerektiğinde kullanmak üzere belleğine yerleştirmektedir.

Oysa Eski Yunandan beri bilginin bir takım zihinsel işlemler sonunda elde edildiği kabul edilmiş ve çağdaş idealist felsefede de bu geleneği sürdürmüştür. Çağdaş Deneyci felsefe de birlikteliklerin gözlemlenmesini yeterli görmemiş, dolaylı yoldan da olsa, yine bir tür zihinsel işlemi gerekli görmüştür. Bu felsefeye göre, birlikteliğin ancak bir çok kez gözlemlenmesi yoluyla bilgiye benzer bir durum ortaya çıkar ki, bu gerçek bilgi değil, yalnızca ruh-bilimsel bir durum ya da bir alışkanlıktır. Bu büyük yanılgı Hume'un nedensellik bağlantısıyla ilgili görüşlerinin olduğu gibi kabulünden kaynaklanıyordu.

Hume nedensellik bağlantısının bir sürekli birliktelik bağlantısı olduğunu görüyordu. Fakat ona göre bu bağlantının izlenimi olmadığından idesi de olamazdı. Bunun, bilginin duyu-deneyiyle elde edildiği biçimindeki büyük yanılgının yıkıcı bir örneği olduğu söylenebilir. Burada 'yıkıcı' sözcüğünü kullanıyorum, çünkü bu görüşü öne süren Hume ve onu izleyen filozoflar, yalnızca hayvanlarda ve insanın salt bedensel tepkilerinde geçerli olan bir durumun insanın zihinsel denilen işlemlerinde de geçerli olduğunu kabul etmiş oluyorlardı. Bunların insanın bilgi edinme gücü konusunda düşündükleri, sirklerdeki hayvan terbiyecilerinin hayvanlar üzerine bildiklerinin bir adım ötesine gidememektedir.

Gerçekten Pavlov'un ünlü deneyi yinelenmenin hayvan davranışları üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermiştir. Yinelenmenin insan bedeninde de birtakım tepkisel alışkanlıklar doğurduğunu biliriz. Buna karşın çağdaş Deneyci felsefede de yinelenme, tikel gözlemlerden genel bilgilere ulaşmanın yolu olarak görülmüş ve bu yöntem 'tümevarım' adı verilmiştir. Böylece gerçekte varolmayan bir yöntem üzerine kitaplar yazılmakta, dersler okutulmakta, sözlük ve ansiklopedilerde incelikli açıklamalar yapılmaktadır. İşte B. Russell'dan bir tanım örneği:

A türünden bir şey B türünden bir şeyle birlikte bulunmuş ve ondan hiç ayrı görülmemişse, birlikte bulunmanın sayısı büyüdükçe bunlardan birinin görüldüğü yeni bir durumda birlikte bulunmalarının olasılığı da büyür. Aynı koşullar altında gözlenen olasılıkların belli bir sayıya ulaşması, olasılığı kesinliğe doğru sınırsız olarak yaklaştırır.

Doğruluk bakımından hiçbir değer taşımayan bir tanımın böylesine titiz bir anlatım biçimi içinde ortaya konuşunun bir örneğini de Ayer'in domates tanımında görmüştük. Orada Ayer'in, domatesten başka bir sebzeyi tanımlamak gerektiğinde ne yapacağını düşünmemiş olması gibi, burada da Russell'ın uygun bir bilgi örneği olarak o bilgiyi nasıl edindiğimiz üzerinde düşünmemiş olması şaşırtıcıdır.

Gerçekte Russell hiçbir örnek vermemiş de değildir. Ona göre, Güneşin yarın yeniden doğacağını bilişimizin nedeni onun her zaman her gün doğmuş

olmasıdır. Hume da alevin sıcaklığı ve suyun serinleticiliği örneklerini vermişti. Stekanın bilyeyi devime geçirmesi örneğini verenler de vardır.

Bu örnekleri veren düşünürlerin bunu, kendilerini aldatmak için mi yoksa okurlarını aldatmak için mi yaptıklarını anlamak olanaksızdır. Çünkü sayısız bilgi örnekleri arasından, her insanın doğduğu günden beri karşılaştığı için ne zaman ve nasıl öğrenildiği üzerinde hiçbir şey söyleyemeyeceği bu örneklerin seçilmesi aldanma ya da aldatma amacından başka türlü açıklanamaz.

Bu düşünürler eğer, “Şeker suda erir” ya da “Bakır elektriği iletir” gibi, nasıl öğrenildiğinde kimsenin kuşku duymadığı türden örnekler seçmiş olsalardı, bunlarla ne kendilerini ne de başkalarını aldatabilirlerdi. Gerçekten, şekerin suda erdiğini ya da bakırın elektriği ilettiğini yalnızca birer kez gözlemleyen bir çocuk bile bu gözlemlerinden “Şeker suda erir” ya da “Bakır elektriği iletir” genel bilgilerini çıkarabilir.

Bu, insanın insanlığını, özgürlüğünü hatta mutluluğunu borçlu olduğu genel bilgilerin nasıl elde edildiği konusunda, en büyük filozofların sıradan bir kimseden hatta bir çocuktan daha bilgisiz olabileceği türünden bir izlenim veriyor. Bunu, o filozofların binlerce yıllık bir felsefe geleneğinin baskısından kendilerini kurtaramamış olmalarıyla açıklamak gerekiyor.

Çünkü filozofların inanılmaz yanlışları bu kadarla da kalmıyor. Bunlar yinelenme yoluyla öğrenilen genel bilgilerin pekin bilgi olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, deneyden elde edilen, yani dünya üzerine bilgi veren bütün önermelerin pekin bilgi veremeyeceğini öne sürerler.

Böylece matematik önermelerinin pekin bilgi verdiği gerçeğini kabul etmek zorunda kalınca, ya Kant’ın ve genellikle İdealist filozofların yaptığı gibi, bu bilgi türünün apriori olduğunu kabul edecekler ya da Russell’in ve onu izleyen Deneyci filozofların yaptığı gibi matematik önermelerinin dünya üzerine bilgi vermediğini öne sürmek zorunda kalacaklardır. Bu durumda, matematik felsefesinin kurucusu sayılabilecek olan bir çok düşünür, bu konuda, yalnızca koyunlarının sayısını bilebilen bir çobanın bile gerisine düşmüş gibidirler. Gerçekten, bir ağıldan 5 koyun, başka bir ağıldan da 7 koyun alarak bunları otlatmaya götüren bir çoban, bir ara koyunlarını sayıp da bunların 11 tane olduklarını görürse koyunlardan birinin yitmiş olduğunu bilir ve salt deneyden öğrenmiş olduğu bu bilginin pekinliğinden hiç kuşku duymaz.

Buradaki yanlışlığın, büyük ölçüde, bilgiyi duyuların verdiği görüşünden kaynaklandığını görmek zor değildir. Bu yanlış görüşe uyan Hume “İzlenimsiz ide olmaz” kuralını koyup, büyük bir filozoflar kitlesini de buna inandırmış ve felsefeyle ilgili tartışmaların büyük bölümünün bir kör dövüşü biçimini almasına neden olmuştur. Böylece tümevarımın da bu kör dövüşü içinde gelişip ortaya çıkan çarpık bir kuram olduğunu söyleyebiliriz.

Oysa Aristoteles bir tikelin gözleminden hemen genel bilgiye geçilebileceğini görmüş ve “İnsanda tikeldeki tümeli görme gücü vardır” kuralını koymuştur. Böylece her şeyi bir kurala bağlamak için kılı kırk yaran Aristot-

teles, yaşamında tikel nesnelerle karşı karşıya bulunan insanın genel bilgileri ulaşmasının bir yöntemini bulmak için uğraşmaya gerek görmemiştir. Gerçi Aristoteles de hangi tekil birlikteliklerin bir genel birlikteliğin başlangıcı olabileceğinin seçilmesindeki güçlük üzerinde durmuştur. Fakat o bunu yenilenmeye bağlama kolaylığına düşmediği gibi bu konuda bir yöntem geliştirmeyi de düşünmemiştir.

Ancak Aristoteles'in, tikeldeki tümeli görebilmeyi insan usunun bir başansı olarak düşündüğü kuşku götürmez. Oysa bu, tikeldeki tümeli görebilme özelliği doğadaki bütün varlıklarda vardır. Çünkü insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesneler, genellikle sanıldığı gibi tikel nesnelerle değil, genel niteliklerle karşı karşıyadırlar. Sözgelimi üzerine 50 kilo taş yüklendiği için bel veren bir masa tablası 50 kilo demir ya da toprak yükü altında da aynı tepkiyi gösterecektir. Yani masa tablası taş, demir ya da toprak gibi tikel somut nesnelerle değil, ağırlık gibi soyut ve genel niteliklerle karşı karşıyadır.

İnsanın tikeldeki tümeli gördüğünü düşünen Aristoteles, aynı insanın geneldeki tikeli görmesinin daha kolay olduğunu nedense düşünememiş ve tümelden tikele geçmenin yollarını gösteren koskoca bir mantık dizgesi düzenleme gereği duymuştur. Burada Aristoteles'in, çağdaş düşünürlerin tümevarım alanında yaptığına benzeyen bir iş yaptığı ve gerçekte olmayan bir tümdengelim yöntemi üzerine çok incelikli bir kuram düzenlediği söylenebilir.

Öte yandan, tümevarım alanında Aristoteles'in gereksiz gördüğü bir dizge kuran çağdaş düşünürlerin, Aristoteles'in gereksiz olarak kurmuş olduğu mantık yapısı üzerine yine gereksiz bir kat eklediklerini kabul etmek gerekiyor.

Gerçekte Aristoteles kendi çağının düşünce biçimine göre bir tümdengimsel bilgi yöntemi saptamaya çalışmakta haklıydı. Çünkü o çağda bilginin doğruca duyu-verilerinin zihinde işlenmesiyle elde edildiği sanılıyordu. Böyle bir bilgi üretme türü için de bir yöntem bulunması gerekiyordu. İşte mantık böyle doğdu.

Aristoteles'in bu bilgi üretme yönteminin örneği olarak Ayın görüntüsü örneği verilebilir. Ayın dairesel görüntüsü onun bir küre ya da dairesel bir taban üzerine oturan bir silindir, bir koni ya da benzeri bir şey olabileceğinin belirtisidir. Aristoteles salt zihinsel bir işlemle bunun en yetkin biçimiyle bir küre olması gerektiğine karar vermişti. Çünkü gök cisimlerinin dünya üstü varlıkları onların en yetkin biçimde olmalarını gerektiriyordu. Bu da ancak bir küre olabilirdi.

Bu görüş öylesine benimsenmişti ki, 2000 yıl sonra Galilei, dürbünle bakıldığında Ayın yüzünde dağların, derelerin yani dünyadaki bütün kusurların bulunduğunu görmüş fakat çağının bilginlerine bunu bir türlü kabul ettirmemiştir. Böylece mantığın yanlış bilgilerin kabul edilmesini sağlamak için düzenlenmiş bir yöntem olduğu söylenebilir.

Bu klasik mantık üzerine kurulan simgesel mantığın da neye yaradığını

anlatmaya yarayan bir örnek olarak Reichenbach'ı gösterebiliriz. Bu filozof Bilim Felsefesi adlı kitabında simgesel mantığın kısa bir sürede öğrenilebileceğini belirttikten sonra onu öğrenemeyenlerin felsefeyle uğraşmaktan vazgeçmeleri gerektiğini öne sürmüştür. Oysa bu düşünceyi öne sürmüş olduğu kitapta o herhangi bir düşüncesini açıklamak için simgesel mantıktan yararlandığının en küçük bir örneğine rastlanmamaktadır.

Üstelik Reichenbach'ın, söz konusu kitabında, bütün kargaların siyah renkli olup olmadığıyla ilgili olarak öne sürdüğü, kargaları bile güldürecek yöntemin, bu simgesel mantık ustasının düşünme gücü üzerine hiç de olumlu bir izlenim bıraktığı söylenemez. Gerçekten, bu örnekte sonuca ulaşılmasını tümüyle yinelenmeye dayandıran Reichenbach'ın, bu sonuca, kimin zihninde kaç kez ve nasıl gerçekleşen bir yinelenmeler dizisinden sonra ulaşıldığı konuları üzerinde hiç düşünmemiş olduğu görülüyor.

KUANTUM TEORİSİ, UZAY, EKONOMİ BENZERİ UZAY VE HAREKET

Şükrü Karbuz

Giriş*

Bu yazımız aslında geçen sayıdaki “Uzay, Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket” yazımızın devamı sayılabilir. Geçen sayıdaki yazımızda klasik fizikteki (Newton fiziği ve RT’deki) uzay, zaman, hareket ve madde kavramları, bu kavramlardaki paradokslar ile bu kavramların karşılaştığı sorunları incelemeye çalışmıştık. Bu yazımızda ise, KT ile birlikte bu kavramlara meydan okuyan olguların daha da keskin bir görünüm aldığı (özellikle Bell eşitsizliği ve Aspect deneyi) göreceğiz. RT ve Kt ile karşılaşılan sorunların ve Zeno paradokslarının 18. ve 19. sayılardaki yazılarımızda ortaya koymaya çalıştığımız uzay (EBU) kavramıyla aşılabileceğini göstermeye çalışırken 18. ve 19. sayılardaki yazılarımızdaki bazı eksiklik ve yanlışları da gidermeye çalışacağız.

Kuantum Teorisi (KT)** ve Kopenhag Yorumu

1. Geçen sayıdaki yazımızda belirttiğimiz gibi, fizikte bir taraftan GRT ile maddeyi uzaya indirgeme, dolayısıyla fiziği geometriye indirgeme ve evreni sürekli ve kusursuz bir iki formülle ifade etme çalışması sürdürülürken, diğer taraftan KT ile bu hayalleri tamamen silecek gelişmeler meydana gelmektedir. Bu gelişmelerin kaynağı ta Newton’da bulunabilir. Newton, Optics (1704) adlı kitabında, ışığın küçük karpusküçüklerden oluştuğunu varsayıyordu. Newton’un kurduğu bu tanecik modeli, cam ve su gibi yüzeylerden ışığın kısmı yansımaları ve -ilk defa Newton incelediği için Newton halkaları olarak adlandırılan- merceklerde gözlenen halkaları açıklayamıyordu. Huggens (1678) tarafından savunulan dalga modeli açısından kısmı yansıma-

* Yazıda kullanılan kısaltmalar aşağıda verilmiştir.

RT: Rölativiti (Özel ve Genel) Teorileri.

ÖRT: Özel Rölativiti Teorisi.

GRT: Genel Rölativiti Teorisi.

KT: Kuantum Teorisi.

KED: Kuantum Elektrodinamiği.

EPR: Einstein-Podolsky-Rosen Paradoksu.

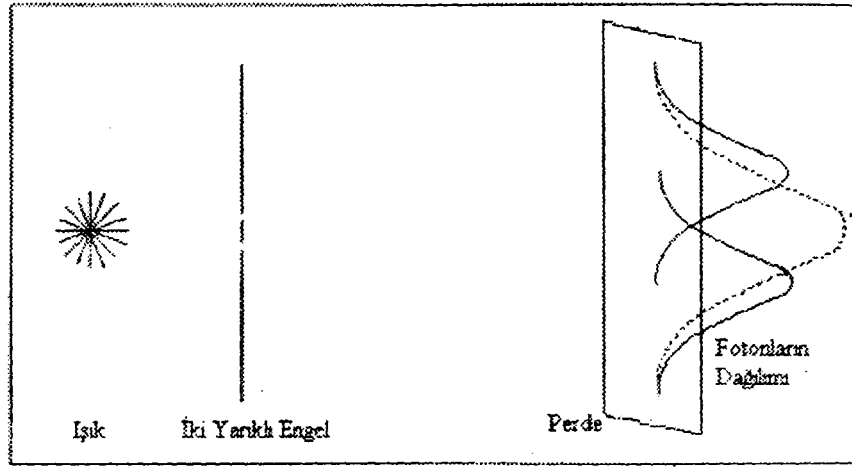
EBU: Ekonomi Benzeri Uzay.

** İlgilenen okuyucular kaynaklarda verilen KT ile ilgili kitaplara başvurabilirler.

da bir sorun yoktuysa da; Newton'un otoritesi, tanecik modelinin basit olması, kırınım ve girişim gibi dalgalarda gözlenmesi gereken fenomenlerin ışıktaki gözlenmemesi, tanecik modelinin dalga modelinde olduğu gibi ışığın yayılması için fazladan bir ortam gerektirmemesi gibi nedenlerle ışığın tanecik modeli kabul görmüş ve kısmi yansımanın doyurucu bir çözümü, Newton'un geçen sayıdaki yazımızda anlattığımız diğer teorisindeki sorunların çözümü gibi, ileri bir zamana bırakılmıştı. Ancak, Young'un (1801), ışığın girişim ve kırınım yaptığını göstermesiyle, ışığın tanecik modeli, yerini dalga modeline bıraktı. Işığın dalga modeli, ışığın kısmi yansımasını ve kırılmasını açıklayabiliyordu. Ayrıca, dalga teorisine göre kırıldığı ortamda ışığın daha yavaş gitmesi gerekirken, tanecik teorisine göre daha hızlı gitmesi gerekiyordu ve Foucault tarafından 1860'larda yapılan ölçümler bu konuda da dalga teorisini doğruluyordu. Maxwell'in elektromanyetik teorisi sonucunda, ışığın ve elektiriğin birleşmesi ile, dalga teorisi daha da ön plana çıktı. Ancak, ışığın dalga teorisi sorunsuz değildi. Başta, bu dalgaların yayıldığı ortam çözölemeyen bir sorundu. Bu dalgaların yayıldığı ortam olduğu varsayılan esirin, tutarlı fiziksel bir tanımı yapılamıyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Michelson-Morley deneyleri ile esirin varlığının deneysel olarak tespitinin imkansız olduğu ortaya çıkmış ve esir deneysel bilimin kabul edemeyeceği bir hayalet dönme eğilimi göstermiştir. Ancak, ışığın dalga teorisine esas darbe başka taraflardan geldi.

2. Plank (1900), siyah cisim ışımasında gözlenen deneyle teori arasındaki uyumsuzluğu açıklamak için çok uğraşmış, ancak sorunu klasik teoriden saparak çözebilmiştir. Buna göre, cisimler, herhangi bir miktarda enerjiyi ısıtma yoluyla yayamazlar; ancak, h sabiti ile yayımlanan ışığın frekansının çarpımı kadar enerji taşıyan enerji paketleri şeklinde ışıyabilirler. Einstein'ın, 1905'te fotoelektrik olayını açıklamak için, cisimlerin yalnız h sabitine bağlı enerji yayımlamadıklarını, h sabitine bağlı olarak enerji absorbe ettiklerini varsaymasıyla; ışığın dalga teorisinin ışıkla ilgili tüm fenomenleri açıklayamacağı anlaşılmıştır. Fotoelektrik olayında; ışık, bir dalgadan ziyade bir enerji paketi veya taneciği gibi davranır. Compton (1922) da, ışığın, serbest elektronlarla etkileşiminin çarpışma şeklinde olduğunu ve tanecik gibi davrandığını göstermiştir. Ayrıca, fotonların birer birer salıverilmesine dayanan deneylerde, girişime yol açacak bir düzenek oluşturulduğunda, ışığın girişim yaptığı gözlenmiştir. Bu deneylerde, ışık taneciklerinin tek tek hedefe vurduğu gözlenirken; ışık ile hedef arasında iki delikli bir engel konunca, ışık fotonları tanecik yapısına uygun olmayan ama dalga yapısına uygun bir istatistiki dağılım gösterirler (Şekil: 1). Burada, sanki A deliği ile B deliğinden geçen ışık tanecikleri arasında esrarengiz bir ilişki vardır. Yukarıdaki deney, fotonlar birbiriyle etkileşemeyeceği kadar uzun süreli aralıklarla serbest bırakılacak -yani bir foton hedefe ulaştıktan sonra diğeri yayımlanacak- şekilde düzenlense bile, ortaya girişim deseni çıkar. Adeta, bir delikten geçen foton, di-

ğer deliğın açık olduğunu bilmektedir. Ama nasıl ve niçin diğerk deliğın açık olması fotonu etkilemektedir. Sanki foton her iki delikten de geçmekte ve hedefe ulaştığı yerde kendi kendisiyle girişim yapmaktadır. Yani, ışık, hem A hem de B'den aynı anda geçmekte ve aynı anda iki farklı yol izlemektedir. (Evliyaların, hem burda hem de hacda olması artık yadırganmayabilir.) Gerçekten, yukarıdaki deneyde, ışık kaynağı olarak milyarlarca ışık yılı uzaklıkta bulunan bir yıldız kullanılabilir. Bu, yıldızdan çıkan bir fotonun milyarlarca yıl farklı yollardan ama eş zamanlı olarak yolculuk ettiğı anlamı taşıyacaktır. (Burada söylenen deneyler fotonlar yerine elektronlar, nötronlar, protonlar veya atomlarla yapılırsa yine aynı sonuçlarla karşılaşılır.)



Şekil: 1

3. Işıkla ilgili yukarıdaki içinden çıkılması zor durum yaşanırken, Rutherford'un (1911) alfa parçacıkları ile yaptığı deneyler sonucu ortaya çıkan, merkezde çok küçük ama ağır ve pozitif yüklü bir çekirdek ile etrafında negatif yüklü elektron bulunan içi boş atom modeli de ciddi çelişkiler sergiliyordu; çünkü Maxwell'in elektromanyetik teorisine göre elektronun pozitif çekirdek üstüne düşmemek için güçlü bir ışıma göstermesi, ancak bu ışıma sonucunda ve kısa sürede tüm enerji ve kütlesini yitirip çekirdeğe düşmesi gerekiyordu. Halbuki ne çöken bir atom vardı, ne de ışıyan bir elektron; üstelik atomlar ancak belli enerjilerde ışıma yapıyorlardı. Bohr, Plank tarafından ortaya atılan h sabitini kullanarak dengeli bir atom modeli kurdu. Buna göre, Hidrojen atomunda elektron, açısal momentumu $(m_e v_e r_a^{(1)})$ h 'nin katı olacak yörüngelerde bulunabilir, ara yörüngelerde bulunamazdı. Bu nedenle, atomlar, yalnız belli yörüngelere uygun belli enerjisi olan ışık yayımlayıp absorbe edebilirlerdi. En alt enerji seviyesinde açısal momentumu h 'ye eşit olan elektronun, daha alt enerji seviyesine inmesi Bohr'un koyduğu kuralla yasak-

landığı için; elektron, çekirdeğe düşmesiyle sonlanacka şekilde daha alt yörüngelere inmiyor ve atom sabit kalıp ışıma yapmıyordu. Ancak, Bohr modeli Hidrojen atomu dışında uygulanamıyordu. Ayrıca, Bohr'un koyduğu kural, yalnızca gözlem sonuçlarına dayanmaktaydı. Bu kuralın niye var olduğu ve ya niye işlediğine dair bir açıklama yoktu.

4. Açıklama De Broglie'den (1924) geldi. "Dalga kabul edilen ışık tanecik gibi hareket ediyorsa, belki tanecik kabul ettiğimiz maddi cisimler de dalga gibi davranıyor" düşüncesinden hareket eden ve ÖRT ile ortaya çıkan enerji ve kütlenin eşdeğerliliği ilkesini kullanarak kurduğu modelle, maddi cisimler için dalga boyu hesaplayan De Broglie önemli bir adım atmıştı. De Broglie'nin dalga modeli, Bohr atom modeli açısından çok önemliydi. De Broglie madde dalgası elektrona uygulandığında, elektronun Hidrojen atomundaki dalga boyu, hep yörüngesinin tam katı uzunluğunda ortaya çıkıyordu. Böylece, elektron dalgası dalga boyunun katı olmayan yörüngelerde kendi kendisiyle girişimde bulunup dalganın veya yörüngenin çökmesine yol açarken, dalga boyunun katı yörüngelerde bu çöküntü olmuyor ve duran bir dalga modeli ortaya çıkıyordu. Sonuçta, ışık için karşılaştığımız aynı anda farklı yerlerde olma, tanecikten dalga gibi davranma, kendi kendisiyle girişim gibi sorunlar, bizzat atomda elektronlar için geçerli oluyordu. De Broglie sorunu pilot dalga kavramıyla çözmeye çalıştı. Buna göre, elektrona ve fotona eşlik eden, onun hareketini etkileyen ve nasıl hareket edeceğini dikte eden bir dalga vardır; girişim yapan da bu dalgadır ve elektron veya fotonların dağılımı bu pilot dalgaya göre ortaya çıkar. De Broglie'nin pilot dalga modeli, Einstein tarafından sıcak karşılanmasına rağmen, KT fizikçileri tarafından kabul görmedi.

5. Bu arada, Heisenberg (1925), atomların spektrumlarını matriksleri kullanarak çözebileceğini ve bu spektrumları tahmin edebileceğini gördü. Born, Jordan ve Pauli'nin de katkılarıyla 1926 yılında Matriks Mekaniği kuruldu. Matriks Mekaniği, görünürde, matematiksel bir makinedir. Hiçbir fiziksel anlamı yok gibidir. Heisenberg de bunu kabul etme ve teorisinin temelini bunu koyma eğilimi gösteriyordu. Heisenberg'e göre, fiziğin görevi evrenin nasıl olduğunu açıklamak değildir, bunu zaten yapamaz; fiziğin görevi yalnızca fiziksel olayları tahmin etmektir. Her ne kadar maddenin nasıl olduğuna ve olayların nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir şey söylemese de, Matriks Mekaniği, fiziksel olaylar arasında matematiksel bağlantı kurduğuna ve olayları tahmin ettiğine göre fiziksel olarak yeterlidir. Heisenberg'in Matriks Mekaniği'ni ortaya koyduğu sıralarda, Schrödinger (1926) Dalga Mekaniği'nin temelini oluşturan denklemleri ortaya attı. Schrödinger, bulduğu dalga denklemi ile atomların gösterdiği spektrumları açıklıyordu. Dalga Mekaniği, Matriks Mekaniği'nin aksine matematiksel içeriğinin yanında zengin fiziksel bir içerik taşıyor gibiydi. Schrödinger'e göre elektron tanecik değil dalgaydı.

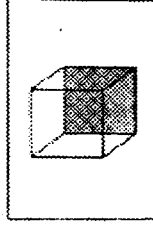
Ancak, kısa sürede Schödinger denkleminin gerçek bir dalga olmadığı gösterildi. Örneğin, denklem iki cismi içerecek şekilde genişletildiğinde, üç boyutlu iki dalga yerine, altı boyutlu bir dalga ile karşılaşılır ki; bu da, Schrödinger dalgasının fiziksel bir dalgadan ziyade matematiksel bir dalga olduğunu gösterir. Aynı şekilde, denklemlerin kompleks olması, yani sanal sayıların kullanılması da dalganın yalnızca matematiksel olduğunu gösterir. Ayrıca, Compton olayı gibi olayların, dalga şemasıyla açıklanması imkansızdır. Nihayet, hem Schrödinger'in kendisi, hem Pauli, Eckart ve diğer KT fizikçileri, kısa bir süre içinde, Schödinger denklemlerinin Heisenberg Matriks Mekaniği ile matematiksel ve formal olarak aynı olduğunu gösterdiler. Denklemlerde fiziksel bir anlam arama böylece son buldu. Schrödinger, bu sonuçtan çok hayal kırıklığına uğradı ve KT'ye yaptığı bu katkıdan yalnızca üzünü duyduğunu belirtti.

6. Bu arada, Born, Schrödinger denkleminin karesinin elektronun o noktada bulunma olasılığını verdiği yorumunu yaptı. Born'un bu yorumunu Bohr da destekledi. Buna göre, ne De Broglie'nin pilot dalgası söz konusudur, ne de Schrödinger'in umduğu gibi elektron bir dalgadır. Söz konusu olan yalnızca bir olasılık dağılımı denklemdir. Born'un olasılık yorumu ve girişim olayını dikkate alan Heisenberg (1927), KT'nin en önemli ilkelerinden biri olan Belirsizlik İlkesi'ni ortaya attı. Buna göre, bir cismin momentumunu kesin ölçtüğünüz oranda konumu belirsiz ve bilinmez hale gelir, konumunu kesin ölçtüğünüz oranda da momentumu belirsiz hale gelir. Belirsizlik miktarı, h sabitine bağlıdır; $\Delta p \Delta x \geq h$. Gerçekten, KT'de momentum, konum, yörünge, dalga gibi kavramlar klasik fizikten farklı kullanılır. Klasik fizikte bunlar kesin tanımlı şeyler olmasına rağmen KT'de durum farklıdır. KT hiçbir şekilde niçin girişim olayının ortaya çıktığını açıklamaz; ancak bu olguyu kabul eder. Sonuçta, tüm klasik kavramların anlamı muğlaklaşır, farklılaşır.

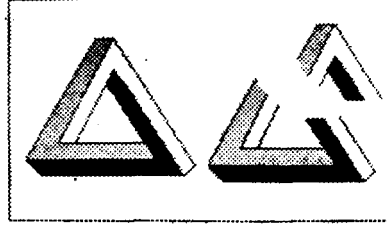
7. Bohr'un Tamamlayıcılık (Complementarity) İlkesi ile Tekabül Etme (Correspondence) İlkesi, yukarıdaki Born'un olasılık yorumu ve Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi KT'de Kopenhag veya resmi yorumu verir. Tamamlayıcılık İlkesi'ne göre, cisimlerin dalga ve tanecik yönü fiziksel dünyanın birbirini tamamlayan iki yönüdür. Deneysel veya ölçüm düzeneğinizi; fenomenlerin dalga yönünü ölçecek şekilde düzenlemişseniz (girişim v.s.) dalga ile, tanecik yönünü ölçecek şekilde (fotoelektrik, Compton saçılması v.s.) düzenlemişseniz tanecik yönüyle karşılaşacaksınız ve bu iki yön birbirini tamamlar. Ancak, hiçbir şekilde yarı dalga, yarı tanecik bir yapıyla karşılaşmazsınız. Zaten, böyle bir yapı, mantıksal olarak da mümkün değildir. Örneğin, (Şekil:2-a)'nın solunda bir vazo veya birbirine bakan iki insan yüzü, ortasında saksafon çalan bir adam veya bir kadın yüzü, sağında ise genç bir kadın veya yaşlı bir kadın yüzü görülebilir. Ancak, resimlerde iki seçeneği birden göremezsiniz. Yine, Şekil: 2b)'deki küpün gri yüzünü, küpün ön yüzü



Şekil: 2-a)



Şekil: 2-b)



Şekil: 2-c)

veya arka yüzü olarak iki farklı şekilde görebilirsiniz. Fakat aynı anda, iki farklı şekilde (hem ön, hem de arka yüzü olarak) göremezsiniz. Bunun hangisinin doğru olduğunu söyleyemezsiniz. Her ikisi de doğrudur ve her iki yönde resmi tamamlar. Tabii, durum, Şekil: 2-c)'deki gibi de olabilir. Şekil: 2-c)'de de iki yön söz konusu, ama birbirini dışlayan iki yön. Şekil: 2-c) gerçekte imkansız ve kendisiyle çelişkili bir şekildir. Şekilde, üçgenin tüm kolları farklı yönlerde gittiği halde bu uçlar birleşmektedir. KT'ye göre söz konusu olan Şekil: 2-a) ve b)'deki durumken, KT muhaliflerine göre Şekil: 2-c)'deki durum söz konusudur. Kopenhag yorumuna göre, Belirsizlik İlkesi nedeniyle, ölçüm yapıldıkça fiziksel bir durumun o veya bu şekilde olduğu söylenemez. Ne kadar hesap yaparsanız yapın, ne kadar bilgi toplarsanız toplayın, bir deney sonucunu önceden tam olarak öngöremezsiniz. Sonucu tam olarak öngörmeniz için toplayacağınız bilgi ölçüm yapmak istediğiniz sisteme müdahaleye, bu da, sistemin değişmesine yol açar. Belirsizlik İlkesi nedeniyle, sistemi bozmadan toplayabileceğiniz bilgi sınırlıdır. Örneğin, elektronun konumunu tespit için elektronun üstüne göndereceğiniz ışığı, elektron fazla etkilemesin diye uzun dalga boylu olan düşük enerjili fotonlardan seçerseniz, ışığın dalga özelliği nedeniyle, elektronun konumu hakkında sınırlı bilgi edinebilirsiniz. Eğer yüksek enerjili foton kullanırsanız, bu defa, elektronun konumu hakkında daha iyi bilgi elde edebilirsiniz ama, sisteme aşırı müdahale etmiş olduğunuzdan, elektronun enerjisi hakkında daha az bilgi elde edebilirsiniz. Sonuç olarak, elektronun belli bir konumda ve momentumda varlığını deneysel olarak ölçemiyorsanız, elektronun belli bir konum veya momentumda olduğunu iddia etmeniz fiziksel olarak ne derece anlamlı veya uygundur? Böyle bir iddia metafiziksel olmaz mı? Ancak, bir taraftan elektronun, fotonun veya atomların belli bir durumda olmaması ve ancak ölçüm sonucunda bir değer aldığının kabul edilmesi, diğer taraftan ölçüm düzenine göre dalga veya tanecik modeline uygun çok farklı değerler veya fenomenler ortaya çıkması; bilimin temeli, bizden bağımsız bir gerçekliği olan, objektif ve reel bir evren düşüncesiyle nasıl bağdaşabilir? Bu, yani Tamamlayıcılık İlkesi, subjektivizme, idealizme ve mistisme yol açmaz mı? Pozitivizme uygun davranacağımız diye evrenin bizden, ölçümden bağımsız bir varlığı olduğunu inkar etmek, bizzat pozitivizmi de peşine götürecek bir felaket değil midir?

8. Bohr'un diğer önemli ilkesi Tekabül Etme İlkesi'ne göre de, Kuantumsal fenomenler, Kuantumsal veya mikro alandan klasik veya makro alana geçince, klasik fizikle uyum gösterirler.⁽²⁾ Yani, tek tek Kuantumsal olgular, örneğin atomların hareketi, birleştiğinde veya Kuantumsal olandan klasik olana geçildiğinde klasik fiziğe aykırı bir durum ortaya çıkmaz, klasik fizikle aynı sonuca ulaşılır. Ancak, Kuantumsal olayların sınırı nerede bitip, klasik fiziğin nerede başladığı sorunu veya diğer ismiyle ölçüm sorunu cevapsız kalır. Bohr'a göre, ölçüm aletleri klasik fiziğe, ölçülen (elektron, foton, atom, v.s.) ise Kuantum fiziğine tabidir; ancak ikisi arasında geçişin nerede başlayıp nerede bittiğine veya bitmesi gerektiğine ilişkin bir ipucu yoktur. Nihayet, ölçüm aletleri de atomlardan oluşur. Eğer ölçüm aletlerinin atomlardan teşekkül ettiğini düşünürsek, bu ölçüm aletlerinin de belli bir durumu olmaması ve Kuantum dalgasının ölçüm aletlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekmez mi? Ya insanın kendisi, insan da atomlardan oluştuğuna göre, insanın kendisi de Kuantum dalga fonksiyonunun bir parçası olarak düşünemez mi? Kısaca, ölçüm aleti nedir, nerede başlayıp, nerede biter? İnsanın bizzat kendisi, ölçüm işleminin bir parçası ve uzantısı değil midir? Peki, eğer insanda Kuantumsal olguların bir parçası ise, ölçümün yapıp Kuantumsal dalganın çökmesine ve kesin değerlerin ortaya çıkmasına ne yol açar veya hangi aşamada çöküş ortaya çıkar? Von Neumann (1932), yazdığı "Mathematical Foundation of Quantum Mechanics" adlı eserinde, Kuantum denklemlerini ölçüm aletlerini kapsayacak şekilde genişleterek bu sorunları ortaya koydu. Von Neumann'a göre, çökmeye insanın bilinci, farkına varması, yol açar. Ancak, bilinç nedir? Evrim teorisine göre, bilincin de, tedrici ortaya çıkan maddesel bir şey olması gerekmez mi? Bilince özel statü tanınması, Descartes'den sonra modern fizikte madde-ruh ikililiğinin tekrar gündeme gelmesi ve kabulü anlamını taşımaz mı?⁽³⁾ Bu ve buna benzer sorunlara Schrödinger'in kedisini incelerken tekrar değineceğiz. Ancak, Schrödinger'in kedisinden önce, Einstein'ın Kopenhag yorumuna karşı cephe alışı ve EPR paradoksunu incelememiz daha uygun olur.

EPR Paradoksu, Schrödinger'in Kedisi, Bell Eşitsizliği, Aspect Deneyi ve Bunların Sonuçları

9. Einstein, liderliğini Bohr'un yaptığı, Kopenhag yorumuna muhaliftir. De Broglie ve Schrödinger de, Kopenhag yorumundan rahatsızdılar. Ayrıca, Kopenhag ekolü içinde yer alan Bohr, Born, Heisenberg, Dirac, Pauli gibi isimlerin de tam bir anlaşma içinde oldukları söylenemez. Aralarında önemli yorum farkları vardır. Ancak, hepsi pratik yorumun genel ilkelerini kabul ederler. Einstein, 1927'de başlayan Solvay kongrelerinde, KT'nin iç çelişkilerini veya eksikliklerini bularak KT'nin geçici ve esas çözüme giden yolda ara bir çözüm olduğunu göstermeye çalıştı. Einstein tarafından ileri sürülen tüm argümanlar, Bohr tarafından cevaplandırıldı. Bu, KT'nin mutlak bir za-

feri sayılabilir mi? Einstein'ın KT'ye muhalif olmasının esas sebebi, onun çok bilinen "Tanrı zar atmaz" sözünde yatmaz. KT ile feda edilen yalnız determinizm değildir, realizm ile yerellik de feda edilmektedir. Einstein için de, aslında, önemli olan realizm ve yerelliktir; o, determinizmi feda edebilir. Determinizmin (belirlilik) kalkması, nedenselliğin (causality) kalkması anlamına gelmez ve belki kabul edilebilir. Ancak, realizmin ortadan kalkması, Einstein'ın bilim anlayışına aykırı ve kabul edilemezdir. Ayrıca, yerelliğin ortadan kalkması da ÖRT'ye aykırıdır ve yalnız determinizmi değil, belki nedenselliği de tehdit potansiyeli taşır.

10. Einstein, Solvay kongrelerindeki yenilgisini kabul edip geri çekilmedi. Einstein, Podolsky ve Rosen -birlikte geliştirdikleri için onların soyadlarının baş harfleriyle anılan- EPR paradoksunu 1935 yılında ortaya attılar. EPR paradoksunu kısaca aşağıdaki gibi ifade edebiliriz: Bir gözlemciye göre hareketsiz olan bir atomun, zıt yönde iki foton yayımladığını ve bu fotonları yayımladıktan sonra da hareketsiz kaldığını varsayalım. Atom hareketsiz kalmaya devam ettiğine göre, bu iki fotonun momentumlarının toplamı sıfırdır. Bu durumda, gözlemci fotonlardan birinin momentumunu ölçerse diğer fotonun momentumunu da bulur. Ancak, gözlemci diğer fotonun momentumu hakkında bilgi edinirken görünürde diğer fotonu etkileyecek hiçbir şey yapmamış, dolayısıyla diğer foton üzerinde bir ölçüm yapmadan foton hakkında bilgi edinmiştir. Bu, görünürde Belirsizlik İlkesi'ne ve ölçüm yapmadan fotonun belli bir momentumu ve konumu olamayacağı öngörüsüne aykırıdır. Görünürde fotonun ölçümden önce de belli bir konumu ve momentumu vardır. Biz bunu ölçmüyor veya hesaplamıyorsak, bu, KT denklemlerinden kaçan, henüz tespit edilemeyen, gizli kalmış bir değişkenden kaynaklanıyor olabilir. KT, bu gizli değişken ortaya çıkarılana veya Kuantum fenomenleri için yeterli başka bir açıklama bulunana kadar kullanılmak zorunda kalan matematiksel bir alettir ve fiziksel bir anlamı yoktur. Bu değişkene veya açıklamaya ulaşırız, ulaşamayız; o ayrı bir konudur. Ancak, KT zorunlu olarak eksik ve geçici bir teoridir.

11. EPR paradoksu yayımlandıktan sonra, aynı yıl, Einstein ile yaptığı yazışmalar sonucunda. Schrödinger, çalışması içindeki radyoaktif bir maddenin yayımlayacağı alfa parçacığına bağlı bir mekanizma olan bir kutu içindeki kedi paradoksunu ortaya attı. Kuantumsal bir olgu olan radyoaktif bir maddenin alfa parçacığı salması ve bu parçacığın çarpmasıyla harekete geçen kutudaki bir mekanizma, yayımlayacağı gazla, kediye öldürür. Ancak, alfa parçacığı yayımlanmaya da bilir. Eğer alfa parçacığının yayımlanıp yayımlanmadığı ölçüm yapılmadan söylenemezse, yani ölçüm yapılmadan önce sistemin ne alfa parçacığı yayımlanmış halde ne de yayımlanmamış halde bulunamayacağını ve ölçüm sonucunda sistemin iki durumdan birine geçeceğini söylersek; kutunun içindeki kedinin de kutu açılmadan ne yaşadığını ne de

öldüğünü, ikisi arasında bir durumda olduğunu, ya da hem yaşayıp hem öldüğünü kabul etmemiz gerekir. Bu düzenekte, kutunun açılması ölçümdür ve bu ölçüm sonucunda ya ölü veya sağ kedi ile karşılaşılacak; ancak hem ölü hem sağ bir kediyle karşılaşmayacaktır. Böyle bir şeyin gözlenmesi mümkün değildir. Ama KT'ye göre kutu açılmadan önce kedi ne ölü, ne de sağdır; ya da hem ölü, hem de sağdır.

12. Schrödinger'in kedisine ve EPR'ye tepkiler değişti. EPR'ye Bohr'un tepkisi, geri adım atmak yerine, konumunu ve düşüncesini netleştirmek, determinizmi ve realizmi terk ettiği gibi açıkça yerelliği de terk etmekte. EPR sonrasında, Bohr, beraber yayımlanan fotonlardan birinin momentumunun ölçülmesiyle diğer fotonun kilometrelerce uzakta, hatta evrenin öbür ucunda bile olsa momentumunun belirleneceğini; iki fotonun aralarındaki onca mesafeye rağmen gerçekten ve tam anlamıyla ayrı olmadıklarını ileri sürdü. Yani, burada ölçtüğünüz fotonun momentumu ve diğer fotonun momentumu, ölçümden önce belirsizdir; ancak bir fotonun momentumunu ölçtüğünüz an, onun momentumu artık belli bir değeri verdiği gibi, diğer foton da ne kadar uzakta olursa olsun bu değere bağlı bir momentuma sahip olur. Tabii, ölçümden önce fotonların belli bir momentumu yoktur. Bu, bilginin (ölçülen fotonun momentumu bilgisi), anında, ışık hızı sınırlamasına bağlı kalmaksızın diğer foton tarafından bilinmesi ve yerelliğin ortadan kalkması anlamına gelir. Gerçekten, Bohr, EPR'den sonra Solvay kongreleri sırasında olduğu gibi rahat değildi ve ölene kadar EPR paradoksuyla uğraşıp durdu.

13. EPR ile sorun açık ve net bir şekilde ortaya konmuştur, ancak EPR deneyi bir düşünce deneyidir, pratikte yapılması çok zor, hatta imkansızdır. Dolayısıyla, sorunun deneye tabi olacak şekilde ortaya konması önemli bir gelişme olacaktır. Bu yönde ilk adım Bohm'dan geldi. Resmi yoruma göre KT'yi en iyi anlatan kitaplardan biri olan "Quantum Teory" (1951) adlı eserini açık ve net bir şekilde anlatmak için yazan Bohm, kitabını yazıp bitirdiğinde resmi yorumun kabul edilemez olduğuna karar vermişti. De Broglie'nin kılavuz dalga teorisini ve EPR'nin gizli değişken öngörüsünü birleştiren Bohm, Kuantum kuvveti diye nitelendirilebilecek gizli değişkene dayalı bir model geliştirmiştir. Bu modele göre, ölçüm olmasa bile, cisimlerin her an belli konum ve momentumu vardır. Cisimlerin konum ve momentumu, Kuantum kuvveti tarafından etkilenir. Bu modelde, fotonların gerçek bir varlığı yoktur ve yalnızca enerji transferi ifade ederler; ancak elektron gibi, durgun kütlesi olan cisimler vardır. Kuantum kuvveti uzaktan etkilidir, diğer kuvvetler gibi uzakla etkisi azalmaz, yani yerel değildir. Kuantum kuvvetinin etkisi, dalgasal fenomenlerden sorumludur. Böylece, hem Tamamlayıcılık İlkesi ve ölçüme bağlı dalga denkleminin çöküşü reddedilmiş, hem de ölçüm sorunu çözülmüş olur. Ancak, EPR paradoksunda, bir foton üzerinde yapılan ölçmenin diğer fotonu Kuantumsal kuvvetle etkileyip etkilemediği önemlidir.

Eğer etki yoksa, bu, Kopenhag yorumunun sonu olur ve gizli değişken teorisi öne çıkar; eğer etki varsa, bu, gizli değişken teorisi açısından çok da iyi olmaz. Eğer böyle bir etki varsa ve gizli değişkende ısrar edilirse gizli değişkenin, yani Kuantum kuvvetinin, etkisinin ani olarak yayıldığı kabul edilmelidir. Bu durumda, bu teori de yerel değildir; ancak ölçümden önce belli bir konum ve momentum olduğu kabul edildiği için realisttir. Bohm'un bu modelinde determinizm de geri gelir, hem de superdeterminizm olarak; çünkü ani etkinin kabul edilmesi, yani ışık hızı sınırlamasının kabul edilmemesi ile Kuantum kuvvetinin etkisi geçmişe doğru da yayılır, ya da gelecekte Kuantum kuvvetinin etkisi alınabilir. Bu durumda, içinde olunan an yalnızca geçmiş tarafından (determinizm) değil, geçmiş ve gelecek tarafından birlikte (superdeterminizm) belirlenir. Einstein, Bohm'un geliştirdiği teoriyi hoş karşılamamış ve çözüm olarak görmemişti. Ancak, Bohm, ölene kadar görüşünü savundu; Bohr'a karşı olmasına rağmen, Bohr gibi en sonunda yerelliği ve cisimlerin ayrılık ilkesini reddederek evrenin bütünlüğünü savundu ve teorisi biraz metafizik bir görüntü aldı.

14. Bohm için EPR önemli olduğundan üzerinde çalışmış ve fotonların momentumuna dayanan model yerine, fotonların polirizasyonuna (ya da spinine) dayanan bir model önermişti. Bohm'un bu önerisi ileri doğru atılmış bir adımdı. Nihayet, Bell (1964), Bohm'un fotonların spini için önerdiği modeli elektronlarda uygulamış ve Bell eşitsizliği olarak adlandırılan eşitsizliği geliştirmiştir. Bell, aynı kaynaktan çıkan elektronların spini ölçüldüğünde KT doğruysa farklı, gizli değişkenler ve realistler haklı ise farklı değerler bulunması gerektiğini göstermiştir.⁽⁴⁾ Bell'in kendisi de KT'yi kabullenmemekte ve KT'yi yalnızca pratik bir kabul olarak görmektedir. Bell için, Bohr bilim adamı olarak tersi olması gerekirken KT'de muğlak ve çelişkiden hoşlanan, romantik, mistik, profesyonel olmayan biridir. Tamamlayıcılık (Complementarity) İlkesi de gerçekte bir çelişkililik (contradictionness) ilkesidir. Bell, Bohm ve gizli değişken yorumu dışında, aşağıda değineceğimiz birçok evren ve bilinç gibi KT'ye getirilen yorumları da aynı şekilde romantik bulmaktadır. Ancak, ona göre Bohm'un çözümü de yeterli değildir, ama ciddi ve nispeten profesyoneldir. Bell, Einstein gibi, mevcut çözüm önerilerinin hepsinin yetersiz olduğunu düşünmektedir.

15. Kördüğümün çözümü Bell eşitsizliğinden 18 yıl sonra, 1982'de, geldi. Özellikle gelişen lazer teknolojisini kullanan Aspect, Bell eşitsizliğinin KT tarafından tahmin edildiği gibi olduğunu deneysel olarak göstermiştir. Böylece EPR'den 47 yıl sonra, Bohr'un haklı olduğu, Einstein'in haksız olduğu deneysel olarak ispatlanmış oluyordu. Artık, klasik fizikte ya da ÖRT'de yer aldığı şekliyle yerellik iddiası, fizikten bir daha geri gelmemek üzere gitmişti. Deney sonuçlarına Bohm'un tepkisi, KT'yi kabul değil ama yerelliği inkar etmek, evrende bütünlüğü savunmak ve belki superdeterminizme yol açacak bir yola sapmak; fakat realist görüşünü sonuna kadar savun-

maktı. Onun için maliyeti ne olursa olsun realizm vazgeçilemezdi. Kuantum potansiyel kuvveti (bilgi potansiyel kuvveti veya pilot, yol gösterici dalga) uzaklıkla azalmıyor, belki artıyor ve ani etki gösteriyordu. Böylece, yerellik yok oluyor, cisimlerin bağımsızlığı kalkıyor ve evren tek bir bütüne dönüşüyordu. Bell de, Aspect deneyinin sonucuna rağmen görüşünü değiştirmemiştir. Bell'e göre, KT hâlâ romantik ve profesyonel değildir ve geçici bir çözümdür. KT'nin başlangıcında uygulama önemliydi ve fizikçiler (Einstein da dahil) teorik temeli (veya Bohr'un söylediklerini) pek incelemiyorlardı. Ama sonra inceledikçe KT'de fizikten çok, soyut ve dilsel yorum buluyor ve uzaklaşıyorlardı. Bell, Einstein, Schrödinger, Bohm ve birçok fizikçi böyleydi. Onlar, KT'yi yalnızca pratikte kullanıyorlar ama teorinin kendisine mesafeli duruyorlardı.

Schrödinger'in Kedisi, Bilinç ve Çok Sayıda Evren Modeli

16. Bir taraftan yukarıdaki gelişmeler olurken, diğer taraftan Schrödinger'in kedisi paradoksuna bağlı ilginç gelişmeler oluyordu. Bu paradoks, KT'deki ölçme problemini tüm çıplaklığı ile ortaya koyar. Tabii, problem, bu paradokstan önce de biliniyordu. Nihayet, von Neumann (1932), KT dalgasını ölçüm aletlerini de kapsayacak şekilde genişletmişti. Halbuki, Bohr'a bağlı yorumda, ölçüm aletleri KT dışında tutulmuştu ve bunlar klasik fiziğin kapsamı içindeydiler. KT bir defa ölçüm aletlerini veya kedi gibi makro cisimleri kapsayacak şekilde genişletilince, bunun kısa sürede insan vücudunu da kapsaması çok kolaydır. Nihayet, Wigner, Schrödinger'in kedisi yerine bir insan koyar. Bu durumda kutu açılmadan önce, hem ölü hem diri kedinin yerini, hem ölü hem diri insan alır. Böyle bir deneyde hiç kimse kendini hem ölü, hem de diri bir durumda göremeyeceği ve şimdiye kadar da kimse ne kendini, ne de başkasını bu durumda görmediğine göre; Schrödinger'in kedisi paradoksu daha da acayip bir görüntü alır. Ya KT yanılttı veya bir yerde KT'den klasik fiziğe geçiş oluyordu, ama nerede? Wigner (1961), von Neumann gibi, bu geçişe veya KT dalgasının çöküşüne bilincin neden olduğunu ileri sürdü. Buna göre, kutunun içindeki kişi sürekli gözlem (veya ölçüm) yapıp çökmeye yol açar. Bu yoruma göre, KT dalgasını belli bir değer almaya zorlayan ölçüm veya gözlem bilinç gerektirir veya bilinçle son bulur ve KT dalgasının çökmesine yol açan da bilinçtir. Böyle bir iddia, çözdüğü sorunlardan daha fazla sorun ortaya çıkartır. İnsan evrim sonucu ortaya çıktığına göre, bilinç de evrimle ortaya çıkan bir fenomendir ve tedrici olarak ortaya çıkması gerekir. Bu durumda, ne kadar bilinç KT dalgasını çökertir? Kedinin bilinci, neden yeterli değildir? Ya balığın, ya bir solucanın, ya mikrobun, ya..., ya da acaba bu bilinç için bir fizikçi mi gerekir; çünkü fizikçiler dışındaki kişiler sorunun farkında (bilincinde) değildirler? Kimbilir, belki fizikte doktora gerekiyordur. Tabii, en büyük sorun, evrenin belli bir şekle ve tarihe kavuşması için; tüm fiziksel fenomenleri ve cisimleri kapsayacak ev-

renin KT dalgasının, ilk bilinçli varlık tarafından çöküntüye uğratılması gerekliliğidir. Bu bilinçli varlığın ortaya çıkması için, zaten, evrenin bu varlığı ortaya çıkaracak bir şekli ve tarihi olması gerektiği dikkate alındığında; sorun içinden çıkılmaz bir hal alır. İlk bilinçli varlığın, ortaya çıkıp, gözlem yapmasından önce çöküntünün olması gerekir ki; bu da, bilince verilen kilit rolü anlamsızlaştıracaktır. Bu sorunu çözmek için, evrensel bir bilinç, yani Tanrı bilinci, öne sürülebilir; ancak, bu defa, tekrar aynı noktaya, ölçme sorununa döneriz. Eğer Tanrı, evreni sürekli gözetliyor ve yokluyorsa bir Kuantum dalgası gözlenmemesi gerekir; eğer Tanrı evreni ara sıra gözlüyor ara sıra kendi haline bırakıyorsa, Tanrı'nın gözlemesi ve geçiş (çöküş) ne zaman oluyor? Kısaca, ölçüm sorununu çözmek için önerilen bilinç alternatifi, sonuna kadar izlendiğinde, ya bir çıkmaz sokak veya aynı noktaya geri dönüşle karşılaşmaktadır.

17. Everett (1957) ve de Witt (1967, 1970-71) soruna değişik yaklaşırlar. Everett, KT denklemlerinin çöküş veya ölçüm sorununu; bu denklemler hiç çökmüyor, KT'de bu çöküş açıkça öngörülmediği için bir çöküş yokmuş gibi kabul ederek, yani sorunun etrafından dolanarak ve KT denklemini tüm evreni tanımlamak için yeterli görerek çözmeyi dener. Everett'in konuya ilişkin makalesi çok radikal görünmez. Makale, KT denklemlerinin tanımlandığı evrenin olduğu gibi kabulünden öte bir anlam taşıyor gibidir. Von Neumann'ın KT teorisini ölçüm aletini içine alacak ama ölçümü yapanı dışarıda bırakacak şekilde genişletmesinde olduğu gibi, görünürde Everett de radikal bir hareket içinde değildir. Ama von Neumann'ın bu hareketi, nasıl KT'de bilincin ön plana çıkarılmasını öne süren radikal ama sonuçsuz bir harekete dönüşmüşse; Everett'in hareketi de, başka radikal bir harekete yol açmıştır. De Wit (1967), Everett'den 10 yıl sonra, Everett'in KT denklemlerinin çökmediği ve evreni yansıttığı öngörüsünü, birçok evren anlayışına gidecek şekilde yorumladı. Buna göre, Schrödinger kutusunu açan kişi; bir evrende ölü bir kedi ile karşılaşırken, ona paralel başka bir evrende canlı bir kedi ile karşılaşır. Yani, KT denkleminin her iki öngörüsü de aslında gerçekleşir. Kutu açıldığı an adeta evren ikiye bölünür: Bir evrende canlı bir kedi ile kutuyu açan kişi, diğer evrende ise ölü bir kedi ile kutuyu açan aynı kişi bulunur. Hem kedi, hem de kişinin iki kopyası, artık, birbirinden bağımsız olarak kendi yollarına giderler. Ancak, bu bölünme ne zaman olur: Kutu açıldığında mı, bir foton bir ölçüm aletine çarptığında mı, kalbin her atışında mı, yoksa vücuttaki her atomun başka bir atomla çarpışmasında mı veya evrendeki herhangi bir atomun başka bir atomla çarpışmasında mı? Kısaca, bu görüş sonuna kadar götürülünce, sonsuz sayıda ama hepsi difransiyel ölçüde birbirinden farklı evrenlerle karşılaşılır. Ayrıca, açıkça görüleceği gibi, bu görüş de pek yerel sayılmaz. Evrenin bir ucundaki bir olay sonucu tüm evren, anında, birbiriyle aynı iki evrene bölünür. Bu iki evrenin birbirinden tek farkı, o atom şunla değil de bunla çarpışmış v.s. olmasıdır. Ya madde miktarı: İkiye mi kat-

lanır? Çok Sayıda Evren Modeli'nin kurucusu de Witt, daha sonra, bu modelin düşündüğünden de fazla metafizik yük taşıdığını söyleyerek KT'nin bu modelini reddetmiştir. Ancak, bu model, KT çökmesi olmaması ve gözlemci gerektirmemesi (Evrenin başlangıcında Tanrı dışında gözlemci olamaz) nedeniyle kozmologlara çekici gelmiş, Hawking gibi önemli kozmolog fizikçiler bu modele sıcak bakmışlardır. Buna göre, belki, Büyük Patlama'da (Big Bang) sonsuz sayıda evren paralel olarak ortaya çıkmış ve paralel olarak varlıklarını sürdürüyorlardır. Kuantumsal fenomenler, bu evrenlerin birbirleriyle etkileşimi ve/veya içiçe geçmesi sonucu ortaya çıkar. Böylece, belki, Kuantum bilgisayarı inşa edilebilir. Bu bilgisayar Kuantumsal olarak birden çok kopyaya ayrılır, her kopya kendi evreninde hesap yapar, sonra bu kopyalar girişim olayı kullanılarak birleştirilir. Bu şekilde, çok kısa sürede belki sonsuz işlem yapmak (sonsuz kopya sonucu) mümkün olabilir. Hatta, belki insan bir Kuantumsal bilgisayardır ve insan bilinci veya insanın Gödel kanıtlamasını yapabilmesi ancak bu sonsuz hesap gücünün bir ürünüdür. Tabii, bunları söyleyen fizikçiler de, bunların spekülasyon olduğunu biliyorlar. Ama bu spekülasyonlar, KT karşısında hareketsiz oturmaktan daha az sıkıcıdır, olaya renk katıyorlar. Bu yorumda, insanın varlığını açıklamak da kolaydır. Sonsuz evrenlerin birinde elbet insan ortaya çıkabilir. (İstatistiki olarak bir metal parayı sonsuz sayıda havaya atarsanız mutlaka istediğiniz sayıda yazını -veya turanın- arka arkaya geldiğini görebilirsiniz.) Sonsuz sayıda evren söz konusu olduğundan, sonsuz sayıda hiç insanın olmadığı evrenler var olacağı gibi, bir iki ufak değişiklikte kopyanızın olduğu sonsuz sayıda başka evrenler de olabilir. Bu evrenlerdeki farklılıklar gitgide önem kazanıp çok değişik tiplerinizle de karşılaşabilirsiniz. Birinde üniversite mezunu, birinde sınavı kazanamayıp bir kahvede pinekleyen bir işsiz, birinde olağanüstü bir sanatçı olabilirsiniz. Bazılarında ise dünyaya hiç gelmemiş, yumurtanızı yanı başınızdaki sperme kaptırıp kardeşinize fırsat tanımış olabilirsiniz. Tüm bu metafizik yüküne karşı, bu modelde de ölçme sorunu çözülmemektedir. Bölünme, insan tarafından yapılan ölçme yerine, her ilişki veya etkileşim sonucu oluyorsa; ne kadar güçlü bir etkileşim bölünmeyi sağlar: Özellikle fiziksel kanunların sürekli olduğu varsayımı dikkate alındığında. Örneğin, çarpışan iki atom çarpışma oluncaya kadar tedrici etkileşim içinde olduklarına göre ve çarpışmanın da süreklilik varsayımı altında kesin bir anı olmadığına göre, bölünmeye yol açacak etkileşimin ne zaman ortaya çıktığı kabul edilecektir?

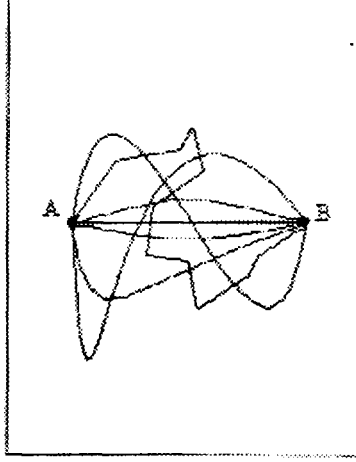
18. Bilinç ve Çok Sayıda Evren gibi radikal çözümlerin yanısıra Ghirardi, Rimini, Weber, Zurek gibi bazı fizikçiler başka çözümler bulmaya çalıştılar. Bunlar çöküşün ölçüm yerine kendiliğinden olabileceği modeller kurmaya çalıştılar. Buna göre, örneğin, olayla ilgili atom sayısı belli bir sayıya ulaştığında, ya da belli bir süreye ulaşıldığında çöküş ortaya çıkar. Zurek'e göre, kısa bir süre kedi hem ölü hem canlı olabilir ama çok kısa bir süre sonra dalga denklemi çökerek bu ara durum son bulabilir. Penrose'un desteklediği

başka bir görüşe göre, olaya katılan cisimlerin yerçekimsel etkileşimi belli bir düzeye (belki Plank enerjisi düzeyine) çıkınca çöküş ortaya çıkıyor olabilir. Özellikle, yerçekimsel olguların tamamen KT dışında kalması bunu gösteriyor olabilirdi. Başka bir görüşe göre ise suçlu olan fizik değil, mantıktır. Klasik mantığa göre, bir şey ya yanlış veya doğrudur; üçüncü şık olamaz. Halbuki, bir şeyin doğru veya yanlışlığı karar verilmemiş, belirsiz, olabileceği gibi; bir şey hem yanlış, hem doğru olabilir. Dolayısıyla mantığımızı değiştirmeliydik. Ama niçin mikro düzeyde işleyen bu mantık, makro düzeyde işlemiyor ve klasik mantığa dönüşüyor? Bu geçiş nerde, nasıl ve niçin oluyor? Üstelik üçüncü seçeneği dışlamayan bir mantıkla (mantıksızlık demek daha doğru olsa gerek) ve bu mantıkla işleyen bir evrende nereye gidilebilir.

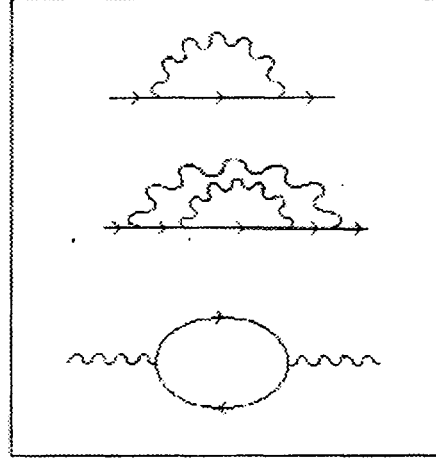
Kuantum Elektrodinamiği (KED)

19. Bu arada KT'de de önemli gelişmeler oldu. Dirac'ın 1928'de ÖRT'yi dikkate alarak geliştirdiği KT formülasyonu sonucunda, spin denilen olgu açıklanıyor ve pozitronun varlığı öngörülüyordu. 1925'de Pauli tarafından ortaya atılan Dışlama İlkesi ve Dirac'ın spini açıklamasıyla artık atom spektrumları ve yapısı KT tarafından tamamen açıklanmış gibi görünüyordu. Ancak, Dirac formülasyonu sonuna kadar götürüldüğünde ve elektromanyetik alanın Kuantize edilmesine çalışıldığında denklemler sonsuzlukla sonuçlanıyor, formülasyon tamamen çöküyordu. Dirac, Pauli, Heisenberg, Lordan, Oppenheimer ve diğer birçok fizikçinin sonsuzluk problemini çözüp elektromanyetik alanı tanımlayacak ve Kuantize edecek Kuantum Elektrodinamiği'ni (KED) geliştirme çabası sonuçsuz kalmıştı. Çözüm, 1947 yılında, R. Feynman, J. Schwinger, S.I. Tomonaga'dan geldi. Bu fizikçiler, matematiksel bir hile ile sonsuzluktan kurtulmayı başardılar. Ancak, uyguladıkları yöntem gerçekten bir hileydi ve normalizasyon (renormalization) denilen bu yöntem Dirac tarafından rastgele ve tutarsız bir yöntem olarak nitelendirilmişti. Ayrıca, elektromanyetik alanın matematiksel hileyle bile olsa Kuantize edilebilmesine rağmen yerçekimsel alanı Kuantize etme çalışmaları sonsuzlukla sonuçlanıyor, matematiksel hile bile durumu kurtaramıyor, fizikteki bölünmüşlük ortadan kaldırılamıyor, KT ile GRT arasında bağlantı kurmanın kolay olmayacağı açık olarak görülüyor ve ayırım derinleşiyordu.

20. Rastgele matematiksel bir araç kullanılması ve yerçekimsel alanda başarısız kalınması nedeniyle KED'in geçici, ara bir çözüm olduğu kabul edilebilir. Ancak, KT hakkında ilginç ipuçları vermesi ve KT'ye ilginç bir bakış açısı getirmesi nedeniyle Feynman tarafından KED'e getirilen yorumu kısaca özetlemek istiyoruz.⁽⁶⁾ Feynman, cisimlerin bir yerden başka bir yere giderken mümkün olan her yolu aynı anda izledikleri varsayımına dayanarak cisimlerin izleyecekleri yörüngenin (yolun) hesaplanabileceğini göstermiştir. Buna göre, Şekil: 3-a)'da A noktasında bulunan bir cismin, bir saniye sonra



Şekil: 3-a)⁽⁵⁾



Şekil: 3-c)

B noktasına giderken izleyebileceği yollardan birkaçı gösterilmiştir. Cisim, A noktasından B noktasına giderken Güneş'ten ya da Çoban Yıldızı'nın yanından geçen bir yörünge de izlemiş olabilir. Tabii, bu durumda cisim ışıktan çok daha hızlı hareket etmiş olur. Feynman'a göre cismin A'dan B'ye giderken doğrusal hareket ediyor gibi görünmesinin nedeni; doğrusal eksene yakın A'dan B'ye giden yörüngelerin uzunluklarının arasındaki farkın, cismin dalga boyundan az olmasıdır. Diğer yörüngelerde; yörüngeler, her zaman uzunluğu yarım dalga boyu farklı olan başka bir yörünge ile yıkıcı girişim yaparak, birbirlerini devre dışı bırakacaktır. Ancak, A ile B arasına engel konularak, A'dan B'ye giden yörüngelerin bazıları engellenirse, bu defa, cisim doğrusal yörünge izlemeyecektir. İşte, ışık fotonlarının, elektronların, atomların girişim deseni göstermelerinin nedeni de budur. Diğer taraftan, Feynman'a göre, cisimler yalnızca alternatif yörüngeleri izleyerek hareket etmemekte, farklı şekilde de hareket etmektedirler. Örneğin, Şekil: 3-b)'de en üste, bir noktadan diğer bir noktaya giden elektron, yolu üzerinde bir foton yayımlamakta, sonra aynı fotonu absorbe etmektedir. Şeklin ortasında ise, elektron, iki foton yayımlayıp sonra absorbe etmektedir. Şeklin en altında ise, bir ışık fotonu, bir elektron ve pozitrona dönüşmekte veya yayımlamakta, daha sonra, bu elektron ve pozitron tekrar fotona dönüşmekte veya foton tarafından absorbe edilmektedir. Buna göre, bir elektron, bir yerden başka bir yere neredeyse sonsuz sayıda yörünge izleyerek gidebildiği gibi; bu arada başka sanki (virtual) elektronlar ve pozitronlar, fotonlar, atomlar ve belki daha neler neler yayımlayıp absorbe edebilir. Aynı şekilde, bir foton da başka sanki fotonlar, elektronlar, pozitronlar, atomlar ve daha neler neler yayımlayıp absorbe edebilir. Feynman'a göre, yayımlanıp absorbe edilen bu parçacıklar, sanki parçacıklardır. Bu parçacıklar Belirsizlik İlkesi'ne dayanılarak açıklanır. San-

ki parçacık taşıdığı enerji veya kütle miktarına bağlı olarak, Belirsizlik İlkesi formülasyonuna $\Delta p \Delta r > h$ göre, belli bir süre içerisinde ortaya çıkıp sonra yok olabilir. Belirsizlik İlkesi'ne göre, sanki parçacıkların varlığı doğrudan ölçülemez; çünkü KT'ye göre ölçüm için gereken süreden önce bu parçacıklar yok olurlar. Bu özellikleri nedeniyle, bu parçacıklar, sanki (virtual) parçacık olarak adlandırılırlar. Varlıkları ölçülemeyecek sanki parçacıklar ile izlenip izlenilmediği gözlenemeyecek sanki yörüngelerin kabul edilmesinin nedeni elektromanyetik olguları KT'ye uygun olarak açıklama, elektromanyetik alanı Kuantize etme çabalarıdır. Bu çabalar sonucu ortaya çıkan KED, önerdiği hayali veya sanki yörüngeler ve cisimler sonucunda, hem KT'nin istatistiki karakterine oldukça uygun bir görüntü sergilemekte, hem de öngördüğü bu hayali yörünge ve parçacıklara dayanılarak yapılan hesaplamalar sonucu elektronun özelliklerini en iyi açıklayan teori olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, KED, şu an bilimde deneysel olarak (ölçüm sınırlarına göre) en kesin ve en iyi test edilmiş bir teoridir. Yani, bu hayalet yörünge ve cisimleri direkt gözleme imkanımız olmasa bile, bu hayalet yörünge ve cisimlerin gölgeleri fizik için zorunludur. KED'e bağlı olarak yapılan çalışmalar sonucunda, zayıf nükleer kuvvet ile elektromanyetik ve güçlü nükleer kuvvetin aynı şekilde açıklanması başarılmış; ayrıca, Büyük Patlama'da Enflasyon Teorisi gibi kozmolojik çalışmalarda da kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, keyfi gibi duran ve teorik bir açıklaması yapılamayan normalizasyon, Kuantize edilemeyen yerçekimi ile KT temeli üstüne kurulduğu için KT'ye ilişkin tüm sorunları içinde taşıması nedeniyle, KED, tüm başarısına rağmen yeterli değildir ve geçici bir çözüm olduğu düşünülebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

21. Uzay, zaman, madde ve hareket gibi temel fiziksel kavramlar ile fizikte karşılaşılan önemli sorunları oldukça kısa bir şekilde geçen sayıdaki ve bu sayıdaki yazılarımızda incelemeye çalıştık. Bu sorunları, burada tekrar kısaca özetlemeye çalışacağız. Böylece, 18., 19. ve geçen sayı ile bu sayıdaki yazılarımızda anlatılan sorunlar ile olası çözümlerini daha toplu bir şekilde görmeye çalışacağız. Bu sorunları ve olası çözümleri kısaca maddeler halinde sıralarsak:

1- Newton uzay ve zamanının özellikleri oldukça, hatta tamamıyla, metafiziksel ve fiziğin daha sağlam temellere oturtulması gerekir. RT teorileri ile uzay, zaman ve hareket kavramlarında önemli gelişmeler olmasına ve fizikte görünürde önemli değişiklikler olmasına rağmen, uzay ve zamanın metafiziksel temeli olduğu gibi durmaktadır. Halbuki, EBU (ekonomi benzeri uzay), madde dışında ondan bağımsız ve birtakım metafizik özellikleri olan bir uzay öngörmediği için bu kavrama dayalı bir model yukarıdaki sorunları çözecektir.

2- EBU ile birlikte maddesiz bir uzay düşünölmeyeceği ve maddenin yokluğu mutlak yokluk anlamı taşıdığı için, EBU varlık problemine yeni bakış açısı getirme potansiyeli taşımaktadır.

3- EBU; maddeye ölü, statik ve mekanik yorum yerine; canlı, dinamik ve organik açılım içereñ bir yorum getirebilir. Bu, aynı zamanda, bilinç gibi fenomenlerin açıklanmasında da yeni açılım potansiyeli taşımaktadır.

4- EBU, Minkowski ile ÖRT'ye getirilen ve kısmen Newton mutlak uzay ve zamanına dönüşü içeren muhafazakar bir yorum yerine, ÖRT'nin başlangıcındaki hedeflere daha uygun, metafiziksel unsurlar içermeyen veya minimum düzeyde içeren, daha kolay ve daha az zorlama gerektiren, farklı gözlemcilerin uzay ve zaman ölçüm sonuçlarının farklı olmasını daha kolay anlaşılır kılan bir model sunar. Minkowski yorumu, örtölü olarak, zamanın uzaylaşmasını ve mutlak uzay zamanı içermekte; Einstein'nin 1905 yılındaki ÖRT ile ilgili yazısının getirdiği çözümleri güdükleştirmekte ve Newton fiziğinin metafizik içeriğini tekrar fiziğe taşımaktadır.

5- Minkowski sonrasında gelişen mutlak uzayzaman kavramı ve zamanın uzaylaşması eğilimi, GRT'yi de önemli ölçüde etkilemiştir. Bu, Hawking'in sanal zamanı kabul etmesi, maddenin alan kavramına bağlı olarak uzaya veya fiziğın geometriye indirgenmeye çalışılması gibi sonuçlar vermiştir. Ancak, bu eğilimin dinamik, entropinin geçerli olduğu ve evrimin gözlendiği bir evrende kabulü zordur. EBU; GRT'ye getirilen bu yorumları ve GT ile ulaşılan bu sonuçları dışlar, GRT'ye metafizik yorumların uzak bir yorum getirme potansiyeli taşıır ve belki de tekillik, evrenin başlangıç ve sonu ile zamanda döñü sorunlarına farklı çözümler sunabilir.

6- EPR paradoksuyla açıkça ortaya konulan, Bell eşitsizliği ve Aspect deneyleriyle de deneysel olarak açıkça gözlenen, fizikte yerelliğın dışlanması; mistizme, metafiziğe veya irrasyonelliğe sapmadan; rasyonel açıklaması ancak EBU ile mümkündür. EBU, uzayı bir ilişkiler yumağı olarak kabul ettiği için, birbirinden kilometrelerce uzakta olan iki fotonun birbiriyle ilişkili hareket etmesini kolayca hazmedebilir. EBU'da önemli olan mesafe değıl, önemli olan değışim veya eylem (action) miktarıdır. Newtoncu, Neo-Newtoncu, Minkowskici veya Guasscı uzay; arena ve olayların meydana geldiği sinema perdesi gibidir. Hatta zamanı uzaylaştıran anlayış için, uzay, üzerinde resim taşıyan dört boyutlu bir tüvüldür. Arenanın üstündeki desenler bir yerden diğereine ve zamanla belli kurallarla değışir. Eğer değışim sıkı şekilde arenanın yüzeyini izlemezse, bu model, değışimin yüzeyi izlemesi olgusunu açıklamada zorlanacak, yerelliği, realizmi ve belki neden-

selliliği⁽⁷⁾ (causality) feda edecektir. Halbuki, kapsayıcı arena bir uzayın reddi ve cisimler arası ilişkilerin önplana çıkarılması ile, yerelliğin uzaysal bazdaki anlamı önemini yitirecek (ekonomide olduğu gibi), ancak değişim ve olayların ortaya çıkışı bazındaki anlamı önem kazanacaktır. Yani, yerelliğin kıstası evrende maksimum hız değil, maksimum değişim, eylem veya etkinlik (action) sınırlamasıdır. Kısaca, evrendeki temel sınırlama veya temel sabit c (ışık hızı) değil, h (Planck) sabitidir. 18. sayıdaki yazımızda da belirttiğimiz gibi, yaşadığımız evren benzeri düzenli, cin ve perilerin cirit atmadığı bir evrende, bir üst limit olması zorunludur ve üst temel limit, burada belirttiğimiz gibi ışık hızı c değil h sabitidir. Aspect deneyinin de gösterdiği gibi, uzaysal yerellik yoktur ve uzayın mutlak varlığının kabul edilmediği bir evrende de uzaysal yerelliğin önemi yoktur. Önemli olan değişimin sınırlanmasıdır ve bu da h sabitine bağlı olarak yapılmaktadır.

7- EBU ve hareketin sürekli olmadığı modelde; Belirsizlik İlkesi, olasılık dağılımı ve Dışlama İlkesi gibi fenomen ve yorumlar daha anlamlı ve kendiliğinden olmaktadır. 19. sayıdaki yazımızda belirtildiği gibi, mutlak uzayın olmadığı bir modelde hareketin rölatif olması, hareketin rölatif olduğu ve hareketin sürekli olmadığı bir modelde de cisimlerin konumları ve hızlarının kesin tanımlanmasının mümkün olmaması neticesinde belirsizlik ve olasılık dağılımı fenomeni kaçınılmazdır. Ayrıca, sanırım, Dışlama İlkesi'nin temelinde, sürekli hareket etmeyen bir cismi diğer cisimlerden ayırt etme sorunu vardır.

8- Feynman ve KED tarafından ortaya konulan yolların toplamı (sum of ways), sanki parçacıklar, boşlukla etkileşim gibi yorum ve fenomenler EBU ile daha anlamlı, kolay ve paradokslardan arı olarak anlaşılabilir. 18. ve 19. sayılardaki yazılarımızda ortaya koyduğumuz gibi, sıçramalı hareketin kabulü halinde, sıçrama mesafesinde cismin izlediği yolun bir anlamı yoktur. Bu nedenle, iki cisim arasında direkt bir parçacık (foton gibi) alışverişi mümkündür. Buna göre, bir parçacığın, iki cisim arasında hiçbir noktada gözlenmeden veya bir yörünge izlenmeden, bir cisimden diğerine direkt aktarılması mümkündür. Bu durumda, KED'deki boşlukla etkileşim fenomeni ile sanki parçacıklar fenomeni, cisimlerin evrendeki diğer cisimlerle tek sıçramalı parçacık alışverişinden başka bir şey değildir. Eylem miktarının h 'ye eşit olması ilkesi nedeniyle, hareket eden parçacığın sıçrama mesafesi arttıkça ya taşıdığı enerji ve momentum azalacak veya sıçrama süresi artacaktır. Bu nedenle, uzak cisimler arası enerji ve momentum aktarımı kısıtlanacak ve uzaklık ile ters orantılı olacaktır. Bunun sonucunda, KED ile cisimler arası etkileşim ve kuvvetlere sanki parçacık alışverişine dayanılarak getirilmeye çalışılan açıklamaya uygun bir modele ulaşılabilecektir. Böylece, bu güçler, cisimler arasında tek sıçramaya dayalı par-

çacık alışverişine indirgenecek ve metafizik anlamlar yüklenebilecek alan kavramı da anlamsızlaşacaktır. Diğer taraftan, KED’de karşılaşılan normalizasyon (renormalization) problemi ile yerçekim kuvvetinin normalize edilememesi sorunu, hareketin sıçramalı olduğu modelin getireceği açılımlarla çözülebilir. Örneğin, KED’e göre mesafe azaldıkça sanki parçacıkların enerjisi artmakta ve mesafe sıfıra yaklaştıkça enerji sonsuza gitmekte, böylece formülasyon çökmektedir. KED’de enerjinin sonsuza gitmesini engelleyecek görünürde bir şey yoktur; çünkü teoriye göre sanki parçacıklar Belirsizlik İlkesi’ne göre ortaya çıkmakta, mesafe azaldıkça enerjileri artmakta ve görünürde bu mekanizmayı sınırlayan bir şey bulunmamaktadır. Halbuki, bizim önerdiğimiz modelde sanki parçacıklar evrendeki diğer cisimlerle ilişkilidir ve sonsuz enerji söz konusu olamaz. Böylece, model sonsuzluk ve normalizasyon problemini dışlayacağı gibi, belki, elektronun boyutu ile evrendeki madde miktarı arasında bir ilişki verme potansiyeli de taşımaktadır. Benzer açılımlar yerçekimi için de bir çözüm sunabilir. Ancak, bu yönde gerekli çok teknik ve detaylı bir çalışma, ne bu yazının konusu ne de bizim altından kalkabileceğimiz bir çalışma olabilir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Feynman’ın KT’ye getirdiği yolların toplamı yorumu, sıçramalı hareketin olduğu bir modelde daha anlamlı olacaktır. Sanki parçacıkların temelde gerçek parçacıklardan farklı olmadıkları, tek farklarının iki cisim arasındaki mesafeyi tek sıçramada almaları olduğu, dikkate alındığında; gerçek parçacıkların sanki parçacıklarla (Dışlama İlkesi’ne bağlı olarak) girişim yapabileceklerini düşünebiliriz. Buna göre, 20 paragrafta ve Şekil: 3-a)’da verdiğimiz olguda, bir fotonun diğer sanki parçacıklarla girişimi en az doğrusal yörüngede olduğu için foton doğrusal bir yörünge izler. Ayrıca, tek tek fotonlarla yapılan deneylerde de, fotonların kendi kendileriyle değil hedefe ulaştıkları yerdeki sanki fotonlarla girişim yaptıkları kabul edilebilir. Özellikle, deney yalnız küçük bir deliğe dayalı kırınım deneyi ise; çünkü böyle bir deneyde, deliğin çevresi sanki parçacık kaynağı olabilir. Ancak, çift deliğe dayalı tek parçacığa bağlı girişim deneyinde, girişim, sanki parçacıkların çevreden daha az yoğun olmasına veya benzeri mekanizmaya (çift delik sonucu farklı dağılım koşulu sağlanması) bağlı olarak açıklanabilir.

9- EBU ve hareketin süresiz olduğu modelde, tüm fenomenler istatistiki bir kaostan ortaya çıkar; bu modelde ne Tamamlayıcılık İlkesi’ne, ne ölçme sorununa, ne katı bir determinizme, ne realizmden bir ödün vermeye, ne de yerelliği feda etmeye gerek vardır. Bu model; determinizm değil, ancak, nedensellik (causality) ve düzen (kaostan çıkan) öngörürken, realizmi ve yerelliği korur. Model; yukarıda da özetlenen gizli değişken, bilinç, farklı mantık, çok sayıda evren ve Kopenhag yorumu gibi alternatif model ve yorumların sağlayamadığı çıkışı sağlayaca-

bilir. Tabii, bunun için, bu modelin matematiksel ve formel yapısının netleştirilmesi gerekir. Böyle bir çalışmanın sonucu olumsuz olabilir, ama sonuç olumsuz olsa bile yeni açılım ve düşünceler sağlanabilir. Üstelik, böyle bir model, uzayın metafiziksel görüntüsünü ve bu görüntünün getirdiği sorunları aşabilir ve KT ile RT arasındaki kopukluğu ve ikiliği gidererek fiziği birleştirebilir. Eğer bu model başarılı olursa, fizikte tek açıklanması gereken ve fizik ötesi görünen şey maddenin kendisi olacaktır; belki o bile olmayacaktır. Eğer model gerçekte evren hakkında doğru şeyler söylüyorsa, bu, maddenin sırrının çözülmesi için de önemli bir adım olabilir. Tabii, insanlık hiçbir zaman bu sırrı çözemeyebilir de. Maddenin anlaşılması, bilincin anlaşılması için de önemli bir adım olabilir veya tersi. Ancak, her ikisi anlaşılmadıkça fiziğin bittiği veya biteceğini ileri sürmek, insanın tarih boyunca kendini ve evreni anlama arayışı ve çabasına haksızlık etmek olacaktır.

22. Son olarak, 18. ve 19. sayılardaki yazılarımızdaki bazı hata ve eksiklikler ile bunların olası çözümleri üzerinde duracağız. Bu yazıları yazmamızın üzerinden iki üç yıl geçti ve bu süre içinde hem bazı konuları daha ayrıntılı araştırma ve inceleme, hem de hata ve eksikliklerin bazıları üzerinde düşünme fırsatı bulduk. Bu hata ve eksiklikler ile olası çözümlerini, aşağıda, maddeler halinde vermeye çalışacağım:⁽⁸⁾

1- 19. sayıdaki yazımızda; h 'nin yalnız hareketi değil kütle ve enerjiyi de içermesi, GRT ve dönen bir disk üzerindeki olgulara dayanılarak; atomda dairesel hareket eden bir elektronun, sıçramalı hareket etse bile, izlediği yol için, doğru bir çizgi yerine dairesel yörünge üzerindeki yay uzunluğunun dikkate alınabileceği belirtilmişti. Buna göre, GRT'de yerçekimsel alanda uzayın eğilmesi ve yörüngelerin geozedik doğrular olması gibi, elektronlar için de, elektromanyetik alanda geozedik doğrusal yörüngeler söz konusu olabilirdi. Ancak, KED ve elektromanyetik alanın sanki fotonlarda açıklanması dikkate alındığında, elektronların yörüngeleriyle ilgili bu modellemede sorun çıkabilir. Aslında, 19. sayıdaki yazımızda da belirttiğimiz gibi; uzayın bir varlığı olmaması ve bir ilişkiler ağı olarak kabul edilmesi nedeniyle, GRT'deki uzaysal eğilme yalnızca bu ilişkilerde bir değişim veya bir sapma olarak kabul edilebilir ve elektromanyetik alan için de aynı şey söz konusu olabilir. Ancak, elektromanyetik kuvvetin sanki fotonlarla açıklanması durumunda, bu yorum elektromanyetik kuvvet için sorunlu hale gelebilir. Bu durumda, belki, elektronun çekirdek ile (veya diğer elektronlar ile) yaptığı foton alışverişinin ortalama etkisinin, elektronu geozedik bir yörüngeye soktuğu ileri sürülebilir. Tabii, böyle bir öngörünün doğru olup olmayacağını anlamak için gerekli matematiksel modelin kurulması ve test edilmesi gerekir. Elektromanyetik alan

gibi, belki, yerçekimsel alan da sanki parçacık alışverişine indirgenebilir. Yerçekimsel alanın Kuantize edilmesi çalışmalarında karşılaşılan normalizasyon (renormalization) ve sonsuzluk sorununun çözümünde de, EBU ve hareketin sıçramalı olduğu model yeni açılımlar getirebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu modelde, alışverişe konu sanki parçacıklar miktarının evrenin boyutu ile sınırlanmış olması gerekir ki, bu, hem elektromanyetik alanın, hem yerçekimsel alanın, hem de diğer kuvvetlere ait alanların Kuantize edilmesinde karşılaşılan sonsuzluk ve normalizasyon sorununu çözebilir.

2- Atomdaki elektronların yörüngelerinin elektronların dalga boyunun tam katı olması olgusu, 19. sayıdaki yazımızda yeterli açıklanmamış ve belirsizliğin elektronun yörüngesi üzerinde nasıl bir etki yapacağı üzerinde yeterince durulmamıştı. Bu sorunu açıklayabilmek için, 19. sayımızın 44.-57. paragraflarında anlatılan diğer bir sorunu kısaca özetleyelim. Birbirlerine doğru hareket eden iki cisim varsa, bunlardan biri duruyor diğeri hareket ediyor veya her ikisi de birbirine doğru hareket ediyor olabilir. Cisimlerin hareketi, Newton'da olduğu gibi uzaysal bir noktaya göre değil, diğer cisme göre olduğundan; hangi cismin durduğunu veya hangi cismin hareket ettiğini söylemek imkansızdır. Bu, cisimlerin konum, hareket ve momentumlarında belirsizliğe yol açacaktır. Kendine göre oldukça büyük olan bir cisme doğru yaklaşan bir cisim düşünelim. Bu cismin dalga boyunun, gözlenen hızda, 1 cm olduğunu varsayalım. Fakat yukarıda da söylediğimiz gibi, iki cisim arasındaki yakınlaşmanın ne kadarının hangi cisme izafe edileceği muğlaktır. Eğer hareketin tümü küçük cisme aft edilirse küçük cismin yapacağı sıçrama 1 cm olacaktır ve bu sıçrama mesafesi cismin yapabileceği en kısa sıçrama aralığı olacaktır. Ancak, eğer hızın bir kısmı büyük cisme aft edilirse, iki cisim arasındaki gözlenen yakınlaşma hızı sabit olduğundan, bu defa küçük cisme aft edilecek hız düşecektir. Aft edilen hız düştüğünde ise küçük cismin dalga boyu ve sıçrama mesafesi uzayacaktır. Buna göre, cisim, 1 cm ve üstünde sıçramalar yapabilecek, ama 1 cm'nin altında sıçrama yapmayacaktır. Eğer cismin sıçramalarının dalga boyunda ve dalga boyunun katlarında yoğunlaştığını varsayarsak, elektronun dalga boyunun tam katı olmadığı yörüngelerde dengeli bir yapı oluşturmaması anlaşılır olabilir. Örneğin, yörüngenin dalga boyunun 2,5 katı olduğu bir yörüngede, elektron 2 dalga boyluk bir sıçrama yaparsa; elektron; ters yönde, minimum sıçramanın altında, yarım dalga boyluk bir sıçrama mı; dalga boyundan uzun bir sıçrama mı yaptı anlaşılmaz. Aslında, elektron hep tek dalga boyluk sıçrama yapsa, sorun olmaz gibi durmaktadır. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi söylenebilecek tek şey, sıçrama mesafesinin en az minimum dalga boyu kadar olacağı ve minimum boyundan daha uzun sıçramaların da mümkün olabileceğidir.

3- 19. sayıdaki yazımızda Dışlama İlkesi ile girişim ve kırınım olguları arasındaki ilişkilere ilişkin açıklamalar eksik ve yetersiz kalmıştır. Bosonların⁽⁹⁾ ve boson olan ışık fotonlarının, elektron benzeri boson olmayan parçacıkların aksine, Dışlama İlkesi'ne uymadığı bilinmektedir. Dışlama İlkesi'ne göre, bir atomda aynı enerji seviyesinde iki elektron bulunmamaktadır. Ancak, lazer olgusundan da bilindiği gibi, aynı enerji seviyesindeki fotonlar bir arada bulunabilmektedirler; hatta aynı enerji seviyesinde bulunma eğilimi göstermektedirler. Bu yazımızda ve 19. sayıdaki yazımızda, ışığın ve elektronun her ikisinde de girişim fenomeninin Dışlama İlkesi'ne dayanılarak açıklanabileceği ileri sürülmüştü. Işığın ve elektronların veya bosonların ve boson olmayan diğer parçacıkların, bir grubunda dışlama etkisi (aynı enerji seviyesinde bulunmama) diğer grubunda ise tam aksi (aynı enerji seviyesinde bulunma) bir etkinin gözleniyor olması iki sorun yaratacaktır. Bunlardan biri, eğer dışlama etkisi daha önce belirttiğimiz gibi parçacığın sıçramalı hareketinde izlenen yolun belli olmaması ve bunun sonucunda iki parçacığın birbirinden ayırt edilememesi nedeniyle ortaya çıkan bir fenomense neden ışık fotonlarında bu etki gözlenmiyor, hatta tersi bir eğilim gözleniyor. Diğer sorun ise, fotonlarda Dışlama İlkesi söz konusu değilse fotonların girişimi Dışlama İlkesi çerçevesinde nasıl açıklanacaktır.

Yukarıda belirtilen sorunlardan birincisinin cevabı, fotonların veya bosonların iç yapıları ile iki ve daha fazla fotonun ve bosonun belki kendi aralarında birleşerek gevşek yapılı kompozit yapılar oluşturduğu olabilir. 19. sayıda belirttiğimiz gibi, fotonlar artı ve eksi yüklü temel parçacıklardan oluşabilir ve fotonlar bir araya geldiklerinde veya birbirlerine yeterince yaklaşıncaya foton çiftlerinden oluşan üst yapılar oluşturabilirler. Örneğin, Hidrojen atomları bir araya geldiklerinden Hidrojen (H_2) molekülünü oluşturma eğilimi gösterirler. Tabii, ışık fotonlarının oluşturacakları yapı güçlü Hidrojen molekülünün tersine zayıf ve her an çözülebilir bir yapı olması gerekir. Elektronlar veya bosonlar ise, kendi iç yapıları nedeniyle, bir araya geldiklerinde bir üst yapı oluşturamıyor ve Dışlama İlkesi nedeniyle birbirlerinden uzaklaşma eğilimi gösteriyor olabilirler. Örneğin, Hidrojen atomlarının tersine, Helyum atomları hiçbir zaman birleşerek bir Helyum (He_2) molekülü oluşturmazlar. Kısaca özetlersek, fotonlar veya bosonlar geçici üst yapılar oluşturdukları için Dışlama İlkesi'ni bir anlamda (yalnızca görüntüde) devre dışı bırakıyor ve bu üst yapı nedeniyle Dışlama İlkesi'ne uygun yayılma eğiliminin tersine bu üst yapı etrafında toplandıklarından biraraya toplanma eğilimi gösteriyor olabilirler.

Foton veya bosonlarda Dışlama İlkesi uygulanmayacağına göre, bu parçacıklarda gözlenen girişim nasıl açıklanacaktır sorunu da birin-

ci sorunun çözümüne benzer bir şekilde veya birinci sorunun çözümüne dayanılarak çözülebilir. Hem Dışlama İlkesi'nin, hem de bosonların biraraya toplanması eğiliminin parçacıkların düzgün dağılımını etkileyen ve bir desen ortaya çıkmasına yol açan etkileri olacaktır. Kısaca, hem boson veya fotonlarda, hem de elektron veya boson olmayan diğer taneciklerde düzgün olmayan ve bazı desenler içeren bir dağılım gözlenmesi ve bu desenlerin girişim, desenleri vermesi mümkündür. Ayrıca, hem bosonlarda, hem de boson olmayan parçacıklarda ortaya çıkan desen, sanki parçacıklardan etkilenecek ve 58. ve 21/9. paragraflarda belirttiğimiz sanki parçacık etkileri hem foton gibi boson olan parçacıklarda hem de elektron gibi boson olmayan parçacıklarda önem arzedecektir.

4- 19. sayımızda foton, elektron ve kuark gibi parçacıkların açıklaması oldukça basit ve naif kalmıştır. Ayrıca, bu parçacıklarda ve atomda gözlenen manyetik moment ve spine ilişkin açıklamalar oldukça yetersiz kalmış, hatta bazı yanlışlıklar yapılmıştır. Ancak, elektronlar, protonlar ve fotonlarda gözlenen spinin, bu parçacıkları oluşturan alt parçacıklar ile bu parçacıkların ve bu parçacıkların alt parçacıklarının sıçramalı hareket etmeleri nedeniyle izlediği yörüngenin takip edilememesiyle açıklanabileceğini düşünüyorum. Son olarak, bu hususların geniş, kapsamlı ve belki yoğun matematiksel modellerle içeren teknik çalışmalar gerektirdiğini ve daha önce de birkaç kere belirttiğimiz gibi bu tür çalışmaların sonucunun negatif olabileceğini, ama en azından bu çalışmanın bu yazı ve önceki yazılarımızda savunulmaya çalışılan sürekli olmayan hareket modelinin yetersiz olduğunu gösterebileceğini belirtmek istiyorum.

KAYNAKLAR

- 1 - Auyang, Sunny Y. 1995. How is Quantum Field Theory Possible. Oxford, Oxford University Press.
- 2 - Bell, J.S. 1993. Speakable and Unspeakable in Quantum, Second Edition. Cambridge, Cambridge University Press.
- 3 - Bohm, David 1985. Unfolding Meaning. London, Routledge.
- 4 - Bohm, David 1980. Wholeness and the Implicate Order. London, Routledge.
- 5 - Bohm, David; Hiley, B.J. 1993. The Undivided Universe. London, Routledge.
- 6 - Davies, P.C.W. 1986. The Forces of Nature, Second Edition. Cambridge, Cambridge University Press.
- 7 - Davies, P.C.W.; Brown, J.R. (Editor) 1986. The Ghost in the Atom. Cambridge, Cambridge University Press.
- 8 - de Broglie, Louis 1937. Yeni Fizik Kuvantumları. Çeviri: Şahan, Yakup 1992. İstanbul, Kabalcı Yayınları.
- 9 - Feynman, Richard P.; Leighton, Robert B.; Sands, Matthew 1965. The Feynman Lectures on Physics - Quantum Mechanics, Volume III. London, Addison-Wesley Publishing Company.
- 10 - Feynman, Richard P.; Weinberg, Steven 1987. Elementary Particles and the Laws of Physics. Cambridge, Cambridge University Press.

- 11 - Feynman, Richard P. 1985. QED - The Strange Theory of Light and Matter. London, Penguin Books.
 - 12 - Gribbin, John 1995. Schrödinger's Kittens. London, Phoenix.
 - 13 - Gribbin, John 1984. In Search of Schrödinger's Cat. London, Black Swan Books.
 - 14 - Healey, Richard 1989. The Philosophy of Quantum Mechanics. Cambridge, Cambridge University Press.
 - 15 - Heisenberg, Werner 1969. Parça ve Bütün. Çeviri: Atalay, Ayşe 1990. İstanbul, Düzlem Yayınları.
 - 16 - Heisenberg, Werner. Çağdaş Fizikte Doğa. Çeviri: Günyol, Vedat; Duru, Orhan 1987. İstanbul, V Yayınları.
 - 17 - Hey, Tony; Walters, Patric 1987. The Quantum Universe. Cambridge, Cambridge University Press.
 - 18 - Icke, Vincent 1995. The Force of Symmetry. Cambridge, Cambridge University Press.
 - 19 - Pagels, Heinz R. 1983. The Cosmic Code. London, Penguin Books.
 - 20 - Popper, Karl R. 1982. Quantum Theory and the Schism in Physics. London, Routledge.
 - 21 - Rae, Alastair 1986. Quantum Physics: Illusion or Reality. Cambridge, Cambridge University Press.
 - 22 - Squires, Euan 1994. The Mystery of the Quantum World, Second Edition. Bristol, Institute of Physics Publishing.
 - 23 - Wichman, E.H. 1967. Quantum Physics. Berkeley Physics Course, Mc Graw - Hill Book Company.
 - 24 - Whitaker, Andrew 1996. Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ayrıca, geçen sayıdaki "Uzay, Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket" başlıklı yazımız ile bu yazımızın kaynaklarında yer alan kitap ve yazılar.

DİPNOTLAR

- (1) m_e =elektronun kütlesi, v_e =elektronun hızı, r_a =atamonu yarıçapı.
- (2) Mikrofiziksel fenomenler yanında, bazı makrofiziksel fenomenler de Kuantumsal fenomendir.
- (3) Bilinç, evrim ve dualizm konularına geçen sayıdaki yazımızda daha detaylı değinmiştik. Okuyucuların, bu yazımızı geçen sayıdaki yazımızla birlikte değerlendirmeleri yazılanları daha iyi anlamalarını sağlayacaktır.
- (4) Bell eşitsizliğine, yerin darlığı nedeniyle, burada giremeyeceğiz. Ancak, Bell eşitsizliğine ilişkin, 22 nolu kaynakta çok teknik olmayan ama oldukça iyi bir açıklama bulunmaktadır.
- (5) İlk defa Feynman tarafından kullanılan bu diagramlarda ışık dalgalı bir çizgiyle, elektron gibi cisimler ise düz bir çizgiyle temsil edilmektedir. Feynman, ayrıca, pozitronları zamanda geri giden elektron olarak tanımlamakta ve bu nedenle Feynman diagramlarında pozitronlar geriye doğru (hareketin tersine) bir okla temsil edilmektedir. Feynman'ın bu uygulaması, zaman ve uzay kavramları açısından ilginç anlamlar ifade edebilir; ancak Feynman bu yorumunda çok ısrarcı görünmemektedir.
- (6) Burada yapılan açıklamalar için, teknik olmayan ama konuyu mükemmel anlatan, 11 nolu kaynağa başvurulabilir.
- (7) Burada nedensellikten kasdımız, determinizm değil, "causality"dır. Determinizm, en katı ve matematiksel şekliyle Newton'da, özellikle difransiyel matematik sonucunda, ortaya konuldu. Buna göre, evrenin şu anı tamamıyla geçmiş tarafından, geleceği de şu an tarafından belirlenmiştir. Böylece, evrenin şu andaki durumundan, sonsuz geçmiş ve sonsuz gelecek hesaplanabilir. Benzer anlayışlar Newton'dan önce de vardı ve buna Gazali Tefahatül-Felasife adlı kitabında, aç bir eşeğin önüne eşit büyüklükte ve eşit uzaklıkta konulan iki saman yığınıyla karşılık vermeye çalışır. Acaba, o veya bu saman yığını seçmesi için kesin bir neden yoksa, seçim yapmadığı için eşek aklıktan ölecek midir? Kısaca, nedenselliği veya determinizmi kırmak için ortada bir neden varsa determinizm devam edebilir mi? Tabii, bu, evrende tüm düzeninin kalkması, nedenselliğin (causality) kalkması değil; determinizmin ortadan kalkmasıdır. Nihayet, difransiyel ve sürekli matematiğin çöktüğü Kuan-

tumsal mikro dünyada, hep önünde aynı uzaklıkta ve aynı büyüklükte bir sürü saman yığını olan bir sürü eşekle karşılaşırız. Ama bu kaosta, esas olarak istatistiğin, (belki nedenselliğin) dikte ettiği düzeni gözlemliyoruz.

(8) Yalnızca önemli hata ve eksikliklerin bazıları, hepsi değil.

(9) Spini 0,1,2 gibi tam sayılı olan ışık fotonu ve benzeri parçacıklar boson; spini 1/2, 3/2, 5/2 gibi olan elektron ve proton benzeri parçacıklar ise boson olmayan parçacıklardır. Bu iki grup parçacık bazı özellikleri ile birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin, boson olmayan parçacıklar daha çok maddi cisimlerin (atomlar gibi) yapıtaşırken, boson parçacıklar daha çok ışık gibi maddi cisimler arası etkileşimde önem arzederler. Yine, bosonlar Dışlama İlkesi'ne uymazlarken, boson olmayanlar Dışlama İlkesi'ne uyarlar. Spini bosonlar gibi tam sayı olan atomlar da Dışlama İlkesi'ne uymadıkları için süper iletkenlik olgusu gözlenir.

HEIDEGGER'İ ANLAMAMANIN GÜÇLÜĞÜ VE GEREKLİLİĞİ

Mustafa Günay

Martin Heidegger'in yaşamına ve eserlerine karşı olan ilginin, ülkemizde de artarak sürdüğünü söyleyebiliriz. Heidegger üzerine yapılan yayınlar; çeviriler, araştırmalar da bunun göstergesidir. Ancak burada belirtmemiz gerekir ki, Heidegger'in temel eseri sayılan "**Varlık ve Zaman**" başta olmak üzere, henüz eserlerinin çoğu dilimize aktarılmamıştır. Türkçeye kazandırılmış olan eserleri arasında **Metafizik Nedir?** (Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu yayını, 1991 Ankara), **Nedir Bu-Felsefe?** (çev. Ali Irgat, Afa yayınları, 1995 İstanbul) sayılabilir. **Nedir Bu-Felsefe**, Dürrin Tunç'un çevirisiyle 1990 yılında Logos yayınları arasında da çıkmıştır.*

Heidegger'in eserleri kadar, onlar üzerine yapılan incelemeler ve yorumlar da büyük önem taşıyor. Çünkü bazı büyük filozofları, yol göstericileri, yorumcular olmadan anlamak oldukça güç görünüyor. Heidegger de böylesi düşünürler arasında yer alıyor. İçinde Heidegger incelemeleri yer alan iki kitap daha çevrildi dilimize. Felsefe alanındaki üretkenliği ve düşünce çizgisiyle dikkati çeken Doğan Özlem'in bu iki çevirisi bir süre önce yayınlandı. Bunlardan biri, aynı zamanda bu yazının konusu olan, Pöggeler/Allemann'dan **Heidegger Üzerine İki Yazı**, diğeri ise P. Hühnerfeld'in **Heidegger-Bir Filozof, Bir Alman** adlı eseri. Ben bu yazımda, Pöggeler ve Allemann'ın birer makalesinden oluşan **Heidegger Üzerine İki Yazı** üzerinde durmak istiyorum.

Pöggeler'in iki bölümden oluşan incelemesi, "Heidegger, Bugün" başlığını taşıyor. Pöggeler yazısının ilk bölümünde, Heidegger düşüncesinin tarihsel gelişimine ve etkisine değiniyor, ayrıca felsefesine karşı yöneltilen eleştirileri ve yorum tarzlarını da değerlendiriyor. İkinci bölümde ise, Heidegger felsefesinin asıl üzerinde durulması gereken problemlerine ve kavramlarına dikkati çekiyor. Allemann ise daha çok, Heidegger'in yaşamı ve eserinin politika ile olan bağlantılarını ve buna ilişkin tartışmaları değerlendiriyor.

* Kuşkusuz, bu yazının yazıldığı 1995'ten bu yana, gerek Heidegger'in eserlerinin çevirilerinin gerekse Heidegger üstüne açıklayıcı-yorumlayıcı kitapların çoğalmakta olduğunu belirtmek yerinde olur.

Heidegger Üzerine İki Yazı, Pöggeler/Allemann, çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

I. PÖGGELER'İN HEIDEGGER YORUMU

Düşüncenin Tarihselliği ve Zamansallığı

Otto Pöggeler'e göre, kendisi için biricik olan bir sorunun dar patikası üzerinde yürüten Heidegger, aktüel olandan hareket etmemekle birlikte, onun düşünceleri, zamanımızın değişik sorunları ile yakından ilgilidir. Bu bakımdan, Heidegger'i anlamak, aslında çağımızı anlamak demektir. Bu, aynı zamanda anlamamanın güçlüğüne eşlik eden bir gerekliliktir.

Pöggeler, "düşüncenin bugünü" ile kastedilen şeyin, 2000 yıllık bir düşünce birikiminin tüm problematiğiyle birlikte ne ifade ettiğini sorgulamak olduğunu belirtir. "Düşüncenin bugünü"nden söz etmek, aslında düşüncenin tarihine yönelmek için bir çağrıdır. Felsefeye düşen şey, kendini geçmiş ile felsefe geleneği ile tartışma içinde anlamak ise, aynı felsefe bir tarihsel zaman bilinci içinde klasiklerin yorumlanması görevini de göz ardı edemez. (s. 13) Çünkü bu yorumlama çabasıyla birlikte, felsefe de kendi hakkında bir kavrayışa ulaşabilir.

Filozofların düşünce yollarındaki yürüyüşlerine eşlik eden şey sorulardır, aynı şey onların felsefelerini anlama-yorumlama çabaları için de geçerlidir. Heidegger hangi soruların ardından gitmiştir, asıl sorusu nedir, onun düşüncelerini ve düşünüş biçimini anlamaya çalışırken hangi soruları ve kavramları temel hareket noktası olarak almak yerinde olur? Heidegger'in felsefesi bir varoluş felsefesi midir yoksa bir varlık felsefesi (ontoloji) mi? Yada bazılarının ifade ettiği gibi, daha uç bir soru: acaba bir felsefe midir?

Pöggeler'e göre, Heidegger felsefesi ne bir varoluş felsefesidir ne metafiziğin yenilenmesi veya eleştirisi, ne de bütününde mitosa bir geri dönüştür. Heidegger'in soruları ve söylemi, hem onun felsefesinin belirleyici hemde diğer felsefeleden ayırt edici ilkesi durumundadır. Heidegger soruyu sorma-biçimini değiştiriyor. Böylelikle de yeni bir yanıt bulma imkânını ortaya çıkarmayı deniyor. Pöggeler, Heidegger için varlık sorununun, düşüncesinin biricik sorunu olduğunu ve onun bu sorunu insandan hareketle işleyen bir yol izlediğini belirtir. Heidegger, **kendi düşünme yolu** için kendi kelimelerini de bulmuştur. Çünkü yeni bir şey ancak yeni kelimelerle söylenebilir.

Heidegger'in Düşünme Yolu

Heidegger 1920'li yılların sonunda kendini Husserl tarafından başlatılan fenomenolojik felsefe hareketi içinde görmektedir. (s. 18) Ancak Heidegger, fenomenolojinin yönünü değiştirmiştir. Heidegger'in fenomenolojiyi çektiği yeni yön, herşeyden önce, onun transendental "Ben'i, "ekzistens" (varoluş) olarak kavramasıyla karakterize olur. (s. 20) Pöggeler'e göre, Heidegger Varoluştan Dasein Olarak Varlık'a bir "dönüş" yapmıştır ve bu dönüş onun her iki dönemini ve yorumunu birbirine bağlayıcı niteliktedir. Söz ko-

nusu dönemlerden ilki varoluş (ekzistens) felsefesi, ikincisi ise varlık felsefesi olarak adlandırılır.

Pöggeler'e göre, Heidegger'in düşüncesinin ana konusu hiçbir zaman **ekzistens** olmamıştır; tersine her zaman için **Varlık** olmuştur. İnsandan ekzistens olarak söz edilecekse, bu ekzistens ancak ek-zistens, yani insanın Varlık'tan "dışta-durma" hali olabilir. Çünkü kendi varlığı içinde varolan şey, varolanlarla çevrelenmiş ve onlarla meşgul durumdaki insan değildir; tam tersine varolanın ve varolan olarak insanın kendisinin ne ya da kim olduğu, varlığın kendi kendisini bir şekilde açığa çıkarması, örtüsünü açmasıyla belirlenir. (s. 26) Varoluşçu felsefenin, hakikati ve anlamı yalnızca insanın tasarımıladığı şeyler olarak kabul etmesine karşın, Heidegger için, Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir. Bu durum, aynı zamanda, Varlık-insan ilişkisinde büyük bir soru(n) düğümü olduğunun da göstergesidir.

Metafizik formundaki geleneksel Batı düşüncesi, "varlığı unutarak", Varolanın kavranabilirliği ve egemen olunabilirliğini amaçlayan ilkelerden başka hiçbir şeyi araştırmamış, varolanların tümünü insan için kullanılabilir hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamıyla Batı düşüncesinin, insanı merkeze alan bir düşünce, bir "hümanizm" olduğu söylenebilir. Platon, Descartes, Hegel ya da Nietzsche'nin düşüncesi de insanı merkeze alan felsefeye örnektir. Aynı şey Hristiyanlık için de söz konusudur. Pöggeler'e göre, insanın kendisini merkeze almasının en uç ve kaba şekline Sartre'ın "varoluşçuluğunda" rastlanır; çünkü bu "ekzistansiyalizm" hakikati ve anlamı yalnızca insanın tasarımıladığı şeyler olarak kabul eder. Oysa Heidegger, insanın varlıkla olan bağını bir başka şekilde düşünür: Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir; tersine insan Varlığın tasarrufuna verilmiştir. (s. 26) Pöggeler böylece Heidegger'in kendi düşüncesiyle "hümanizm ve ekzistansiyalizm arasındaki sınırları" çizmiş olduğunu belirtir.

Heidegger'in Felsefe Tarzı

Pöggeler, bazı felsefelerin ve filozofların gündemin dışında bırakılmalarının nedenlerine ilişkin olarak şu saptamalarda bulunur: Belli düşünürlerin ve belli felsefe yapma tarzlarının felsefi tartışma gündeminin gerisinde kalmış olmaları, bu düşünürlerin düşüncelerinin ve bu felsefe yapma tarzlarının dayandıkları tasarımların dayanaksızlığının kanıtlanmış olmasından ötürü değildir. Tam tersine bu, onları harekete geçiren motiflerin artık çağın motiflerine uygun düşmediğine, bu düşünürlerin eserlerinin artık okunmalarının ve bilinmelerinin gerekmediğine inanıldığı için olmuştur. Bununla birlikte Pöggeler, bugün kendi bilimlerinin temellerini Heidegger'in zaman çözümlemesinde arayan, ama onun temel sorununun ne olduğuyla ve düşünme yolunun gelişimiyle hiç ilgilemeyen edebiyat bilimcileri, sosyologlar, psikologlar ve politika bilimcileri bulunmasının şaşılacak bir şey olduğunu da dile getirir.

Pöggeler, Heidegger felsefesini, felsefi açıdan da kavrama gereksinimi

duyulmakta olduğunu belirtir. Ona göre, bu konuda atılacak ciddi adımlar ve girişilecek denemeler; varlık kavramı ve onun özelleşmeleri veya hakikat kavramı gibi Heidegger'e ait konuları, problematik bir kavrayış çabası içinde, yani Heidegger'le birlikte ve ona karşı olarak geliştirmelidir. Böyle bir deneme aynı zamanda Heidegger'in izlediği yolu bütün olarak göz önünde tutmalıdır. Çünkü Pöggeler'e göre, Heidegger'in çalışmaları şematik bir şekilde erken ve geç dönem olarak ayıramazlar. Tam tersine, Heidegger'in ayrı ayrı her çalışması, "düşünmenin nesnesini belirleme" yönünde katedilmek üzere çıkılmış yol üzerindeki işaret taşları olarak görülmelidir. (s. 33) Pöggeler, zaten Heidegger'in kendisinin de çalışmalarını **Yol İşaretleri** adı altında topladığını anımsatır.

Pöggeler, Heidegger'in "geç" olarak adlandırılan dönemin stiline, o sıralarda oldukça yaygınlaşan "analitik felsefe"nin, "bilimsel felsefe"nin stiline ve problemlerine "somut" olarak ele alma tutumuna benzemediğini belirtir. Heidegger neopozitivizmi, "teknik çağ" ile ilişki içinde ele almakta ve bu felsefeye "teknik çağ"ın bir ürünü olarak bakmaktadır. (s. 30)

Pöggeler, Heidegger'in modern sanayi, modern ekonomi, modern hukuk, hatta sanatsal ve dinsel ihtiyaçların modern tatmin şekillerini, bir toplumu kaygılandırması gereken şeyler olarak gördüğünü belirtir. (s. 31) Heidegger'in modernliğin karşısındaki tavrı ile felsefe yapma tarzı arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Pöggeler'in deyiimiyle: "Fakat nasıl ki, Alman İdealizmi 19. yüzyılda pozitif bilimlerin saldırısı karşısına dayanamıyorsa, Heidegger felsefesi gibi bir felsefe de, "bilimselcilik" in kuyruğuna takılmış çağdaş felsefeleri ve hatta bunlardan sonra gelecek olan felsefeleri, her çağın sorunları olduğu ve örneğin günümüzün sorunları karşısında zaten sorunların önemli bir bölümünün kaynağını oluşturan "bilimselcilik" e özgü bir tavır değil, felsefi bir tavır takınmak gerektiği konusunda ikna etme gücüne sahip değildir. (s. 32) Pöggeler'e göre, zaten Heidegger felsefesi karşısında günümüzde takınılan tavrın ne olduğu sorulduğunda, öncelikle bu felsefenin çağın temel eğilimine karşıtlığının göz ardı edilmiş olduğundan ve ancak aynı eğilim doğrultusunda bir kötü kullanımından söz etmek mümkündür.

Farklı Heidegger Yorumları

Hemen her filozofun birbirinden çok farklı şekillerde okunduğuna ve yorumlandığına ilişkin örnekler bulmada güçlük çekmeyiz. Belki de felsefelerin bu farklı okunuşları ve yorumlanışları, düşünme etkinliğine güç ve süreklilik katan en önemli etkenlerin başında gelir. Heidegger'in düşüncesinin de birbirinden farklı ve karşıt eleştirilerle, yorumlarla karşı karşıya olduğunu görebiliriz. "Temsil edici önemdeki" bazı farklı yorumları gözden geçiren Pöggeler'e göre, Heidegger düşüncesinin gelişimini tarihsel olarak serimlemek konusunda kaynaklar yeterli değildir. Ayrıca, Heidegger öyle bir filozoftur ki, onu yorumlamaya çalışan "temsil edici önemdeki" çalışmaları göz

önüne alınca, onun düşüncesini “göreceli bir birlik” içinde bile yerine getirmek mümkün olmamıştır. (s. 34)

Örneğin Skolastikçiler Heidegger’i bir Varlık filozofu olarak görme eğilimindedirler. Oscar Becker’e göre, Heidegger “Varlık”tan yalnızca “tarihsel olarak varolma” ilkesini kasteder, ve aynı “varlık” “tarihsel olarak varolan”ı anlama çabasının hermeneutik ilkesi haline gelir. Max Müller için ise, aslında Heidegger’in “varlık sorusu”na yanıt oluşturabilecek hiçbir “varlık tezi” yoktur. (s. 34) Walter Bröcker’e göre, Heidegger, düşüncesinin yöneldiği biricik soruyu varlık sorusu olarak belirlemiş olsaydı, bizzat kendini-anlama yolunu kapatmış olacaktı. Bu noktada Pöggeler şöyle sorar: “Öyleyse Heidegger’in sorusu “Varlık”a değil, Varolanların görünüş alanı olarak “dünya”ya ilişkin bir soru değil midir?” (s. 35) Yani “Varlık” kavramının yerini “dünya” kavramının alması söz konusudur. Eugen Fink ise, varlık sorusundaki “kosmolojik ufuk” ile dünya sorusundaki “tarihsel ufuk”u birbirinden ayırır ve Heidegger’in bu soruyu öncelikle **Varlık ve Zaman**’da “transendental felsefeye özgü soyut bir tutum” içinde ortaya attığını belirtir. (s. 35)

Heidegger’de Hakikat ve Tarihsellik

Pöggeler’e göre Heidegger, kendi düşünme yolu üzerinde, Varlık sorusunun kendisi için, Varlığın değişik anlamlarının, yani hakikatin, insan eliyle inşa edilmiş yapısı olarak dünya sorusu olduğunu açıkça söylemiştir. Bu nedenle H.G. Gadamer’le birlikte, Greklere özgü bir hakikat (mutlak doğru) sorusunun, hâlâ Heidegger’in temel sorusu olarak görülmesi doğru değildir. Yine aynı şekilde, Heidegger’de sanatı hakikat deneyiminin serimlenmesi için gösterme olarak kabul etmek ve hakikati insanın nihaî olarak asla üstesinden gelemeyeceği, sonunu göremeyeceği bir olup-bitme durumu olarak görmek ve olup bitme olarak bu hakikati bir “yöntem”in karşısına bir inceleme nesnesi olarak koymak mümkün görünmemektedir. (s. 35) Çünkü Heidegger’e göre hakikat, dünyada-olma haliyle çevrelenmiş olmanın, yani nesne olarak bulunanın, mevcut-olanın (vorhanden) insana açılmışlığının ufku ve pratik araç ve gereçler olarak bulunanların (zuhanden) ufku içinde soruşturabilir. (s. 36) Bu nedenle Pöggeler, Heidegger’e tek ve değişmez bir “hakikat deneyimi” atfetmenin mümkün olmadığını belirtir.

Pöggeler, Heidegger’in “hakikat” kavramının zaman içindeki “genişlemesi”ni vurguladığına dikkati çeker. Bu vurgu, bu kavramın özgül karakterinin kaybedilmesi pahasına, yani hakikatin mutlak ve değişmez doğruluk olma karakterinin ortadan kalkması pahasına yapılır. Pöggeler, bu vurgunun, aynı zamanda felsefenin “eleştirel” karakterinin de kaybedilmesi pahasına yapılmış olup olmadığına da sorar. (s. 36) Sorunun tersine çevrilmesi de söz konusudur: “Heidegger dünyada-olma ufkunun doğrulanması ve eleştirilmesi imkânını, tam da, bu ufku, dünyanın bu ufuk içinde beliren o anki yapısını, hakikatin kendisini farklı şekillerde göstermesinden, farklı şekillerde vuku bulmasından hareketle anlaşılır kılmayı denemiş olmasın? (s. 36)

Tarih ve Ontoloji

Pöggeler'e göre, Heidegger "varlık"ı, "hakikat"ı ve "dünya"yı hangi tarzda soruşturmuş olursa olsun, onun soruşturmasında "tarih" ve "tarihsellik" in temel bir işleve sahip olduğundan şüphe edilemez. Varlık sorusunun tarih ve tarihsellik deneyimi temelinde geliştirilmek istenen bir "ontoloji" olup olmadığı, bu felsefenin en sonunda bir "tarihsel ontoloji" ya da bir "ontolojik tarih felsefesi" olarak gösterilip gösterilemeyeceği belirsizdir.

Doğan Özlem, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 1** (Prospero yayınları, İzmir 1994) adlı eserinde, bu konudaki yaklaşımını şöyle dile getirir: "Tinsel dünya, ontolojik anlamda "varlık", "hakikat", pozitif anlamda "olgu", "doğru" terimlerinin kullanılmaması gereken bir dünyadır. Bu tabii "varlık", "hakikat" idelerine koşullanmış bir felsefe tipi için hiç de benimsenecek bir durum değildir. Heidegger, bu durumdan son derece rahatsız olarak, hermeneutiğinin arkasına bir ontoloji yerleştirmeye çalışacaktır. (s. 87) Özlem'e göre, tarih ve tarihsellik konusunda tam bir "felsefi" yöntem geliştirmek isteyen Heidegger'in kendisi, "felsefi" düzlemde tarih bilgisini sağlamak bağlayacak şeyi ontolojide bulmuştur. (a.g.e s. 92-93)

Teolojik Anlayışların Eleştirisi

Pöggeler, Heidegger'in düşüncesinin ve tarih anlayışının teolojik biçimde yorumlanmaya çalışıldığını, ama bu yaklaşımın ona uygun düşmediğini belirtir. Heidegger'in 1942'de söylediklerini anımsatır: "Tarihsellik, şairleri Sofokles ve Hölderlin olan bir insanlık halinin karakteristiğidir." Pöggeler şunu sorar: "Heidegger'in düşüncesinde ortaya konan husus, belirlenmiş, yani bir kaderi yaşayan Batılı insanın tarihselliğinin keşfi olmasın?" (s. 42)

Pöggeler, Heidegger üzerine teolojik yorumların ne ifade ettiğine ilişkin olarak da şunları söylüyor: "Açıktır ki teoloji ile felsefe arasındaki diyalogda memnuniyetle dikkati çeken husus şudur: Teoloji içinde sürdürülen bir felsefe olduğu gibi, felsefede de bir teoloji tabii ki vardır." Ama göz ardı edilmemesi gereken ayrımlar da söz konusudur. Çünkü "teolojik öntasarımlara göre felsefe yapmak, yani teoloji içinde bir felsefe etkinliğine başvurmamak teoloji adına meşru olabilir ve bu meşruiyet içinde örneğin tarih kavramının bir açıklaması yapılabilir. Fakat sadece teolojik amaç ve kaygılarla formüle edilmiş açık veya örtük haldeki tasarımları "felsefe yapma"nın tasarımları haline getirmenin bir anlamı yoktur. Felsefe zeminli bir teoloji yapılabilir; fakat teolojik zeminli bir felsefe, felsefeden çok teolojidir." Pöggeler'e göre, Heidegger felsefesi şüphesiz din, politika, sanat, dil, teknoloji ve diğer fenomenlerle de sıkı bir şekilde ilgilenir. Fakat o bu fenomenlerin ayrı ayrı her biri ve tümü üzerine geliştirilmiş bir teolojiden veya dünya görüşünden, "felsefe" olmasıyla ayrılır. (s. 44)

Heidegger'e İlişkin Temel Sorular

Pöggeler, Heidegger üzerine yapılan tartışmalardan geriye kalan şeyin, yanıtlardan çok sorular olduğunu belirtir. Kendi deyimiyle, "Acaba Heidegger Varlığın anlamını nihaî bir şekilde belirlemek mi istemiştir: yoksa o böyle bir belirlemenin imkansızlığını mı göstermeye çalışmıştır? O "geç" dönem eserinde hakikat sorusunun ayırt edici boyutunu mı elde etmiştir: yoksa bu boyutu tamamen kayıp mı etmiştir? Tarihin ve tarihselliğin onun düşüncesindeki yeri ve önemi nedir? Heidegger düşüncesi hangi kaynaklardan beslenmiştir? Bu düşüncede teolojik ve politik öntasarımlar (hatta önyargılar) rol oynamışlar mıdır? (s. 45)

Varlık Sorusu

Pöggeler'in amacı, hâlâ üzerinde yeterince durulmayan, ama tartışmalarda yer alması gereken asıl sorunları dile getirmektir. Pöggeler bu soruları dört ana noktada toplamıştır. Birinci olarak "varlık sorusu"nu ele alır. Pöggeler'e göre, "varlık sorusu" Heidegger'in her zaman biricik sorunu olmuştur. Bu sorunun çözümünü "felsefenin nihaî ve en yüksek görevi" olarak görmüştür. Yani felsefenin en yüksek görevi, "varlık"ın kapsamını ve onun değişik gerçekleşme/etkinliğe girme tarzlarını ele almaktır. Pöggeler'e göre, **Varlık ve Zaman**'in yapmak istediği şey de, daima, "varlığın varlık olarak" bir biliminin kavramına, onun imkânlarına ve dönüşümlerine nelerin ait olduğu sorusuna bir açıklama getirmektir. Çünkü Heidegger'e göre, felsefenin tüm soruları "dir" kelimeciğinin anlamına ilişkin soru (ti esti: nedir?) içinde toparlanabilir. Bu nedenle, "dir" kelimeciğinin çok-anlamlılığını tek ve kesin bir anlama göre belirlemek, bu çok-anlamlılığı tek ve kesin bir anlam düzeni içine çekmek gereklidir. (s. 46)

Yeniçağ felsefesi, Varlığı yalın bir veriye indirgemıştır. Varlık artık kendisinden çok çeşitli varlık tarzlarının çıktığı kaynak değildir. Bu nedenle de varolanın ve onun yapılarının çok çeşitliliğinin düzenine ilişkin soru, artık bir varlık sorusu içinde bir araya getirilemez. Bilimlerin ve insanın konum ve edimlerinin sınırlarını çizen bir ilk bilim olarak Varlık bilimi diye bir şey yoktur. (s. 47) İşte felsefenin temel sorunu olarak Varlık sorununa yönelen Heidegger'in, Yeniçağ felsefesiyle birlikte ortaya çıkan bu gelişmeye karşı tavrı aldığını görürüz. "Varlık" kavramının söz konusu gelişim içinde "buharlaştan, sislere bürünen gerçekliğin son soluğu" olduğunu söyleyen Heidegger için, bu buhardan, bu sisten hiçbir düzenli çok çeşitlilik çıkamaz. Bu nedenle, modern insan düzenli bir çok çeşitliliği garanti eden şeyin ne olduğunu bilmez bir haldedir. Bu insan "bu bir sıradağdır", "bu bir sokak kapısıdır", "devlettir", "resimdir" demeye devam etmekle birlikte, buradaki "dir" in anlamını bilmemektedir. Heidegger'e göre, modern insan bir düzenden yoksun varolanlar çokluğu içinde sersem ve şaşkın bir durumdadır. Heidegger "dir"

kelimeciğinin basit bir kelimecik olarak görülmesine karşıdır. Çünkü bu kelimecik, “Batının tinsel/düşünsel kaderi”ni içermektedir. (s. 48)

Varlığın Anlamı/İmlemler Çeşitliliği ve Zaman Sorusu

Pöggeler’e göre Heidegger, Varlığın anlamını bir imlemler çok çeşitliliği olarak görmek ve bu imlemleri birbirinden ayırmak ister. Bu nedenle Heidegger’in varlık sorusunu varlığın “anlamı”na ilişkin bir soru olarak ele alma tarzı, onun bu sorunu Aristotelesçi ya da Skolastik bir doğrultuda düşünmediğini, tersine Yeniçağ transendental felsefesinin bilme tarzına göre düşündüğünü, sorunu transendental felsefe zemininde ele aldığını gösterir. Fakat Heidegger taransendental felsefe zemininde kalmakla birlikte, transendental “Ben”i, “etkin ekzistens” olarak düşünür ki, “Ben”i tarihsel insan olarak görür, bu insanı sorularını ancak içinde bulunduğu olgusal durum ve tarihsellik içinde sorabilen bir şey, yani Dasein olarak kabul eden bir felsefi pozisyondan hareket etmiş olur. Bu durumda ise Varlık, tarihsel olarak oluşmuş olanın ve eyleyenin, yani etkin ekzistensin anlama/bilme durumu içinde, yani tarihsel bir durum içinde ve tarihsellikle anlaşılan varlıktır. (s. 48-49)

Pöggeler **Varlık ve Zaman**’la ilgili olarak, burada Heidegger’in “varlık sorusu”nu insandan hareketle işleyen bir yol izlediğini vurgular. Buna göre, Heidegger Dasein’in varlığını (kendisini anladığı kadarıyla insanı) “kaygı” olarak belirler. Varolanın varlık içinde kendini göstermesi bir çokçeşitlilik arzeder ve Dasein kendi kendisiyle ve şeylerle kurduğu ilişkinin bu çokçeşitliliği içinde bir çeşit olduğunu kavrar. Dasein için diğer çeşitli kendini gösterme imkânları açıktır. Dasein olarak insan, bu açıklığın farkında olan bir varolandır. O halde insanın, Varlık içinde şeylerle ve kendisiyle olduğunu söyleyebiliriz. (s. 50)

Daima tarihsel bir durum içinde olan Dasein, yalnızca tarihsel olarak “kendi” olabilir. Ancak bu “kendi”nin, transendental felsefenin “kendi”si ve “Ben”i olmadığını saptamak gerekir. Dasein’in zamansallığı hem tarihsellik hem de zaman-içinde-bulunmaklıktır. Tarihsellik, Dasein’in zamanı kendi insanî/tarihsel durumu içinde yaşamasını; zaman-içinde-bulunmaklık ise aynı Dasein’in akıp giden bir zaman uzamı içinde olmaklığını ifade eder. Dasein’in zamansallığı değişken ve görelidir. Dasein ölümlüdür; o, kendini ölüm çağırان bir şey olarak zamanı yaşar. Gençlikte zaman umut, korku, acı ve sevinç içinde seyreden bir kader olarak yaşanırken, yaşlılıkta tümü bunlar zaman-içinde-insanın-başından geçenler olarak saptanırlar. Bununla birlikte, tarihsellik olmadan zaman-içinde-bulunmaklık; zaman-içinde-bulunmaklık olmadan da tarihsellik olamaz. (s. 53-54)

Pöggeler, zamanın imleme bağlı olduğunu belirtir. Zamanın yalnızca ve ancak “birşey-için-zaman” olması, en sonunda, onun kendisini Dasein’in zamanı olarak göstermesi demektir. Dasein’in ilgisi, Dasein’i, şeyleri ve kendini “birşey-için” olduğu kadar, “orada-birşey” olarak görmeye de yöneltebilir.

Böylece “bugünde-olmaklık”, “birşey-için”e taşındığı kadar, o pekâla “mevcut-olan” olarak tasarlanabilir. (s. 55) Pöggeler bir çekiç örneğinden söz eder: “Çekiç, Dasein tarafından kendi ilgi ve çıkarları doğrultusunda alet kılınmıştır ve bunlar içinde verilir: O halde ben, birşey-için-bulunanlarla (zuhandenen) birlikte olduğum bir zamansallık içindeyim. İşte bunu unutursam, zamansallığı özgül olmayan zamansallık halinde, yani zaman-içinde-bulunmaklık olarak yaşarım. Bu, zamanın özgül şekilde yaşanılması olarak tarihselliğin unutulmasıdır. Bu, el emeğine dayalı işin kendini unutmaması, ürünü meydana getiren eylemin kaybolmasıdır. Kendisini birşey-için-bulunanlarla (zuhandenen) çevrili bulan günlük yaşama akışı, ondaki birşey-için’i görmez; bunları hazır ve mevcut şeyler olarak kavrar. Dasein burada tarihsellikten yoksundur; o sadece şimdidedir. O, mevcut-olanı (vorhanden), kendi şimdi-si’nin içinde birşey-için’ine göre teorik yoldan saptar; fakat o kendi şimsidi’nin birşey-için’ini unutmuş olduğundan, bu teorik tavrın bir özgül praksise göre yönlendiğini de görmez. Zamanımızın yüksek derecede stilize edilmiş bilimsel teorileri, bu birşey-için’i unutmanın tipik örnekleridir.” (s. 56)

Pöggeler, Heidegger’in “zaman”ı varlık sorusunun **transendental ufku** olarak ele aldığını belirtir: “Taransendental ufuk, içine girildiğinde, zamanın tüm yaşanış şekillerinin aşılmış olduğu ufuktur. Bu ufuk içinde, Varolan, kendi varlığı üzerine yükseldiği yerden tekrar kendisine dönmek ve kendisini zaten bu yerden bakarak varolan olarak görmekle vorhanden, zuhanden ve ekzistens olarak kendisini aşar.” (s. 57-58)

Varlığın İmlemlerini Ayırma İlkesi Olarak Zaman

Pöggeler, felsefe tarihindeki varlık açıklamalarında varlığa daima şimdi’den bakıldığını ve bu nedenle varlığın, sürekli şimdi-orada-olmaklık ve mevcut-olan’ın mevcut-olmaklık’ı olarak görüldüğünü söyler. Zaman’ı doğrudan doğruya varlığın imlemlerini birbirinden ayırma ilkesi olarak gösteren Heidegger’in ise, bu “önyargıyı” analiz etmesi söz konusudur. Çünkü Varlık şimdinin görüş açısı içinde açıklanırsa, şimdi, zamanın yalnızca **bir** boyutu olduğundan, eğer amaç Varlığın tam ve kökensel anlamını göstermekse, aynı Varlık tüm boyutlarıyla ancak zamanın ışığı içinde görülebilir. İşte bu konuda, felsefe geleneği, zamanın özgül yaşanmışlığı olarak tarihselliği ontolojiden dışlamıştır. Ontoloji, Varlığın kendisini tarihsel tarzlar içinde açma imkânını atlamıştır. Geleneksel ontoloji, Varlığın esas anlamını, yani Varlığın çokçeşitli imkânları için “temel” oluşturan anlamı, bir “idelerin idesi” olarak düşülmüştür. (s. 59-60)

Pöggeler Heidegger’in “varlığın anlamı”ndan çok “varlığın hakikati”nden söz ettiğini belirtir: “Varlığın esas anlamı” denen şeyin kendisi, yani kendisinden varlık hakkındaki tüm çokçeşitli imlemlerin “beslendiği” ileri sürülmüş olan bu şeyin kendisi, dayanaksız ve temelsizdir. Varlık tarzları ondan özelleşen, türevlenen şeyler olamazlar. Başka bir deyişlede, varlık

tarzlarını kendisinden özelleşmeler halinde türetebileceğimiz bir “esas anlam” yoktur. Bir başka anlamda, her “özelleşme”, varlıkla araya uçurum konularak kendini Varlıktan bir çekme, temeli olmayan bir kendini ortaya koymadır. Eğer esas anlam tüm varlık tarzlarının kendinden çıktığı köken/kaynak olarak anlaşılmaya devam edecekse, o artık nihaî bir ilke değil, tersine kendi içinde tarihsel kalan, bu nedenle de nihaî olarak kavranabilir olmayan bir köken ya da kaynaktır.” (s. 61)

Heidegger Düşüncesindeki Yön Değişmesi

Pöggeler, **Varlık ve Zaman**’ın yayınlanmasından sonra, Heidegger düşüncesinin yön değiştirdiğinden söz eder: “Onun düşüncesi artık varlığın anlamının bir imkânlar çokluğu içinde neş’et ettiğinin görülmesini sağlayan transendental ufka, varlığın hakikatının yapısı olarak “dünya”ya yönelmiştir. Dünyanın “özü”, ancak tarihsel, bu demektir ki, tek yanlı kalan bir ufkun veya “gökyüzü”nün altında okunabildiği için, hakikatin yapısı “dünya”nın (“yeryüzü”nün) bir zaman-aralığı içindeki yapısı olur. Dünya çok tabakalı bir yapıdır ve bu yapı, zamanın çeşitli yaşanma tarzlarına uygun olarak oluşur. Zamanın yaşanma tarzları zaman-üstü bir şey olarak görülemeyeceğinden, tersine bu tarzların kendileri tarihsel kaldıklarından, bu yapının tabakaları da tarihsel, dönemsel şeyler olarak görülür.” (s. 69)

Pöggeler’e göre, önceleri, yani 1930’lu yıllarda, Heidegger hakikati bir tarihsel insan topluluğunun, bir “halk”ın hakikati olarak anlar ve Hölderlin’le birlikte bu hakikatin ortaya çıkmasına, eyleme dönüşmesine yardımcı olanları, büyük yaratıcılar ve icracılar, “yarı tanrılar” olarak adlandırırken, **Varlık ve Zaman**’dan sonraki dönüşümünde, bir totaliterizm eleştirisine yönelir. (s. 69) Pöggeler, 1930’lu yıllarda Heidegger’in politikayı hakikatin etkinliğe sokulması olarak anladığını belirtir. Yani Heidegger kendi “hakikat deneyimi”ni kendi düşüncesini klasik politika felsefesi geleneği ile ilişkilendirerek elde etmiştir. Ancak bu durum, 1950’li yılların “geç” Heidegger’inin “hakikat deneyimi” için söz konusu değildir. Çünkü Heidegger “hakikat deneyimi” ile belli bir zaman parçasına özgü bir deneyimi kastettiğinden ve bunun başka bir zaman parçasına özgü bir hakikat deneyimi ile karşıtlığından ötürü kanıtlama ve doğrulama konusu olamayacağından dolayı. (s. 35-36)

Pöggeler’e göre Heidegger, günümüzün karakteristiklerini şöyle belirler: halk değil totaliterizmler, büyük yaratıcılar ve icracılar değil, totaliterizmin uygulayıcıları, etkenlik değil hakimiyet, Heidegger için, modern tekniğin korkunç, dehşet verici yükselişi ve kullanımının yarattığı baskı, totaliterizm tehlikesini aynı şekilde korkunç, dehşet verici bir derecede arttırmaktadır. O, teknik çağında politikaya olumsuz ve eleştirel bir gözle bakmaktadır. Öyle ki tekniğe olumlu yaklaşmayı “illüzyonel umutlar”a bağlamakta ve bu konuda tam bir şüpheli tavır ortaya koymaktadır. (s. 71)

Teknik Çağında Felsefenin Yazgısı

Heidegger için, teknoloji sorunu ve teknolojiye uygun bir siyasal düzenin nasıl kurulabileceği sorunu belirleyici önemdeki sorular olmuştur. Pöggeler'in deyimiyle "Teknoloji bugün insanlığı üzerinde sürekli düşünmeye zorlayıcı bir sorun haline gelmiştir. İnsanlar bu teknolojiyle ne yapacakları konusunda sürekli kararlar almak zorunda bırakılmışlardır; çünkü teknoloji insanların kendi dünyalarının yapısını değiştirmeye zorlamaktadır. İşte insanlar teknolojinin kendilerini değil, kendilerinin teknolojiyi yönlendireceği kararlar alma sorumluluğu ile karşı karşıyadırlar. (...) Bu kararlar "teknik" değil, teknolojinin kullanımına ilişkin "etik-politik" kararlardır. Örneğin bugün sanat yapan da sanatı alımlayan da, sanatın yaşam içindeki yerinde meydana gelen dönüşüme, sanatın metalaşmasına ve teknikleşmesine, ne olup bittiğinin farkında olmaksızın maruz kalmaktadır. Varlığın hakikatinin olaylaşma tarzlarından birisi olan sanatın yerini, bir tüketim maddesi olarak sanat almıştır. Heidegger'e göre, insanlık zaten düşünmeye, kendi üzerine düşünmeye de fazla ilgi göstermiyor günümüzde." (s. 73)

Pöggeler, Heidegger'i acele bir şekilde açıklamanın mümkün olmadığını ve yalınkat yorumlardan uzak durmak gerektiğini vurguluyor yazısının sonunda: "Heidegger düşüncesinde esas kaygı, bugün genellikle felsefenin nasıl mümkün olacağı ve sadece teknikle sınırlı olmamakla birlikte genelinde teknik çağı olan bir çağın baskısı altındaki insanların yaşamına felsefenin yeniden nasıl sokulabileceğidir." (s. 77) Pöggeler ayrıca, Heidegger düşüncesinin felsefi yönden yeniden verimli kılınmak isteniyorsa, bu düşüncenin felsefi antropoloji alanındaki çalışmalarla da ilişkiye sokulması gerektiğini vurguluyor. (s. 83)

II. ALLEMANN'IN HEIDEGGER YORUMU

Heidegger'in Politik Yönüyle İlgili Tartışmalar

O zamanla bir lisede felsefe öğretmeni olan François Féider, Paris'te yayınlanan *Critique* dergisinin Kasım/1966 tarihli 234. sayısında (Heidegger'e Karşı Üç Saldırı) başlıklı bir makale yayınlamıştır. Fedier'nin eleştirel bir analizden geçirdiği kitaplar ve yazarları şunlardır: **Heidegger Külliyyatına Tamamlayıcı Bir Katkı**, Guido Schneeberger. **Özgünlük Jargonu**, Theodor W. Adorno, **Heidegger: Bir Filozof Bir Alman**, Paul Hühnerfeld. (s. 85)

Beda Allemann, Fedier'nin, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisini inceleyen bu üç kitabı, kendi yöntemsel ilkeleri doğrultusunda, ama bazı "önkabüllerle" analiz ettiğini belirtir. (s. 85) Fedier'nin amacı, "bu kitaplardaki eleştirel argümantasyonun hangi öntasarımlardan hareket ettiğini" göstermektir. (s. 87)

Allemann, Fedier'nin saptadığı bazı önemli olgulardan söz eder. Söz konusu olgular, Heidegger'in politik yönden tutumunu ve düşüncesini anla-

mak bakımından vazgeçilmez bir değere sahiptir. Şimdi kısaca bunları gözden geçirelim: 21 Nisan 1933 Heidegger'in (bir oy dışında) oybirliği ile rektör seçildiği tarihtir. (s. 96) Ancak o dönemin Almanya'sında sorumlu bir makamda göreve başlamak, görünüşte zorunlu olmamakla birlikte, otomatik olarak Nasyonal sosyalist Parti'ye üye olmayı gerektiriyordu. Zaten parti yetkilileri de Heidegger'e, partiye üye olmasının rektör olarak bakanlıkla ilişkilerini gözle görülür şekilde kolaylaştıracağını ifade etmişlerdir. Heidegger partiye üye olmayı kabul eder, ama açık bir koşulla: Partinin hiçbir toplantısına katılmayacak ve herhangi bir şekilde partinin etkinliklerinde yer almayacaktır. (s. 97)

Heidegger'in rektör olarak ilk resmi etkinliği, nazi öğrencilerin üniversite alanı içinde sürdürdükleri antisemitist propagandayı yasaklamak oldu. Daha sonra Heidegger, aynı öğrencilerin üniversite önünde kitap yakmalarını yasakladı ve üniversite kitaplığının açık tutulmasıyla bizzat ilgilendi. Bu sırada ve 1933 yılının sonuna kadar, Heidegger, tüm Almanların ortak bir liderlik altında ciddi bir şekilde çalışmaları halinde, halkı sıkıntıya boğan dramatik ekonomik krizden bir çıkış noktası bulunabileceğine inanıyordu. O, nasyonel sosyalist harekete bazı bakımlardan olumlu bir hareket olarak inanıyordu ve görevde kaldığı sürece tüm gücüyle bu hareketi destekledi. (s. 97)

Heidegger, 12 Kasım 1933'te Almanya'nın Birleşmiş Milletler'den çıkıp çıkmamasının oylandığı halkoylaması öncesinde, çıkma yönünde (yani Hitler lehine) evet oyu kullanmayı da savurmuştur. Allemann bu olguyla ilgili olarak şunu söylüyor: "Ciddi bir yorum Heidegger'in Hitler lehine oy verme çağrısı yaparken, o sıralarda nasıl bir **Hitler tasarımı**na sahi olduğunu saptamalı ve ancak bundan sonra Heidegger'in politik hatasının dehşet verici bir **yanılgı** olarak anlaşılıp anlaşılmayacağını sorgulamalı, ayrıca bunların onun mevcut politik iktidara oportünistçe yaltaklanmasının veya ruhunu iktidar güçlerine teslim etmiş olmasının kanıtları olarak sunulamayacağını görmelidir." (s. 98)

Heidegger 1933/34 kış yarıyılında (Şubat 1934'ün sonunda) görevinden istifa etmiştir. Yeni rektör seçimle gelmez, bakanlıkça atanır ve Heidegger yeni rektörlü çalışmayı reddeder. Nazi basını da yeni rektörü, "Freiburg üniversitesinin ilk nasyonal sosyalist rektörü" olarak duyurmuştur. Sonraki günlerde Heidegger'in 1933-1944 yılları arasında nazi rejimini eleştirdiği dersleri, SD ve SS tarafından sürekli izlenmiştir. 1944 yazında ise Heidegger, o zamanki rektör tarafından partiyle mutabık kalınarak, "en vazgeçilebilir üniversite hocası" olarak not edilmiştir. Bunun anlamı şudur: Heidegger, Ren kıyısındaki tahkimat işlerinde çalışabilirdi. (s. 99)

Allemann'a göre, Fedier şu sonuca varmaktadır: Naziler esasen tüm düşünenlere karşı işkil içindeydiler ve en sonunda Heidegger felsefesinin kendileri açısından düşman bir felsefe olduğunu keşfettiler. (s. 99)

Fedier'ye göre Heidegger on ay süren rektörlüğü boyunca, otoritesinin ve adının propaganda amacıyla kötüye kullanılmasına maruz kalmıştır. He-

idegger bu on ay boyunca “nasyonal sosyalist devrim”i onaylamıştır; fakat şovenist ve “ırkçı” nasyonalizmi, ne yaptığını bilmez küçük burjuvazinin gerici başkaldırısını ve denetimden yoksun iktidar gücünü onaylamamıştır. Onun hiçbir metninde nazizmin bu felakete götürücü, dehşet saçan görünümünü en az oranda bile destekleyen bir şey bulunamaz. Öbür yandan Heidegger’i alelacele aklamaya çalışmak da anlamsızdır. Allemann’a göre, gelecekteki bir analiz şundan sorumludur: Heidegger’i sadece nazizmin başlangıç yılı olan 1933’teki politik angajmanı ile değil, izleyen yıllardaki tutumu ile de ele alma zorunluluğu vardır. Çünkü sadece 1934 ve 1944 yılları arasında vermiş olduğu derslerin araştırılması bile, Heidegger’in nazizme karşı muhalefetini tam olarak kavramaya, onun 1933 yılındaki inancının nedenlerini açık kılmaya, bu inancın nazizmin daha sonra büründüğü dehşet verici kılıktan çok daha başka bir şeye dayandığını görmeye yetecektir. (s. 100)

Allemann, Fedier’nin yazısına yöneltilen bazı tepki ve eleştirilerden de söz eder. Bunlardan biri ünlü bir germanistik hocası olan Robert Minder’den gelir. Minder’e göre, Heidegger’in dili “daima kendi ekseni çevresinde dönen bir dildir.” Heidegger, kelimelerin üzerinde biriken, onları bir kabukmuş gibi örten tabakayı sıyırmak ve kelimelerin çıplak etimolojik kaynağına ulaşmak ister. Çünkü o nesnelerin, şeylerin özüne, ancak bu şekilde yaklaşabileceğine inanır. (s. 102)

Allemann’a göre, “Minder, Heidegger’in başarısının, aralarında Varlık ve Zaman’ın yer aldığı erken dönem yazılarının metafiziksel soluğundan geldiğini belirtiyor. (s. 103) Minder’in deyişiyle, “Onun eserleri bir dönem için göstergedir. Bu eserlerden geriye ne kalacaktır? Bu soruyu biz yanıtlamayız. Bize sadece bu eserleri salt dilbilimsel açıdan serimlemek, Heidegger’in dilinin dilbilimsel açıdan ne kadar belirsiz ve problematik bir dil olduğunu göstermek ve filozofun son çalışmalarına kadar bu dilin şüpheli bir geçmişin üzerine kazınmış dövmeler olduğunu belirtmek düşer.” (Akt. Allemann, s. 103)

Allemann, Fedier’nin makalesine en kapsamlı karşı çıkışın Jean Pierre Faye’dan geldiğini belirtir. Faye, Fedier’de, kendi açık seçik açıklamasına karşı olguları bulandırmayı deneyen bir Heidegger savunucusu, bir apologet görmektedir. (s. 104) Faye’a göre Heidegger düşüncesi, filozofun politik yanlışlığı dolayısıyla deneyimlediği bir “acıklı sarsıntı” geçirmiş, bu sarsıntı onun sonraki eserlerinde de merkezci bir şekilde rol oynamıştır. R. Minder gibi, J.P. Faye da, Heidegger’in yaşadığı bu sürecin dilbilimsel bir analizle aydınlatılmasının mümkün olabileceğini düşünmektedir. (s. 106)

Allemann’ın belirttiğine göre, Fedier’in makalesine en kısa şekilde yanıt veren A. Patri’dir. “Patri, sadece Fransa’da değil Almanya’da bile, “Heidegger olayı”na ilişkin iddialar ve karşı iddialara dayanılarak nihai bir yargıya ulaşma konusundaki güçlük”lere değinmektedir. (s. 106) Patri’ye göre, “Felsefi açıdan bakıldığında ülkemizin entelijensiyası Heidegger’i ya çok iyi ya çok kötü bulmuştur. Heidegger bu entelijensiyaya yeni bir soluk getirmiş-

tir... Oysa Heidegger'den dilimize yapılan çevirilerle Heidegger'in eserinin niteliği bozulmuş ve bu çeviriler Heidegger hakkındaki düşüncemizi daha da bulanıklaştırmıştır. Fakat en azından, tüm samimiyetimle, Heidegger'de bir SS kimliği görülemeyeceğine inanıyorum. Onu ipe çekmek isteyenler herkesi ipe çekmek zorundadırlar ve sadece Almanya'dakileri değil." (Akt. Allemann, s. 106)

Allemann, Fedier'nin Critique'in Temmuz/1967 tarihli sayısında, kendisine yöneltilen eleştirileri yanıtlamak için yeniden söz aldığını belirtir: "Fedier, Heidegger'e karşı etkili fakat **kindar** bir şekilde sürdürülen kavganın nihaî olarak sona ermesi umuduyla, bir çerçeve çizmektedir. "Allemann'ın belirtildiğine göre, Fedier, Heidegger'in esas yanlışlığını, onun, Almanya'da çığ gibi büyüyen nazi hareketi karşısında, düşüncenin, felsefenin güçsüzlüğünü ölçememe gibi bir düşünsel yanlışta ve buna bağlı olarak nazizm tehlikesini yanlış değerlendirmiş olmasında bulmaktadır. Heidegger, düşüncenin ve felsefenin, o dönemde olayları ve olguları değiştirebilme veya onlara yön verebilme gücüne sahip olduğu illüzyonuna kapılmıştır. (s. 107) Allemann'a göre Fedier, Heidegger'in 1933 yılında söylediklerinden sorumlu tutulması konusunda R. Minderle tamamen aynı görüştedir. Fakat o, Minder'in Heidegger'in 1934-1945 arasında "ihtiyatlı bir suskunluk"un arkasına saklandığı saptamasını kabul etmemektedir. (s. 108)

Tartışılanlar ve Asıl Tartışılması Gerekenler

Critique dergisinde, zaman içinde çok sayıda yazı yayınlandığını belirten Allemann'e göre, "tartışmanın seyri şunu göstermektedir ki, Fransa'daki bu tartışma, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisi, yani "Heidegger olayı" şeklinde ve Fransızlara özgü sert polemikçi vurgularla devam edip gidecek gibi görünüyor. Fransızlar sanki çağdaş düşünce tarihinin en önemli problemlerini tartışıyorlar. Ne var ki Heidegger'in çağdaş düşünce tarihinin **gerçekten** en önemli problemlerini nasıl tartışmış olduğu, Fransızlar arası tartışmalarda fazla gündeme giremiyor. Bu doğal olmayan bir durumdur. Fakat durum tam da böyle bir görünüm arzettiğinden, en önemli problemlermiş gibi görünen bu problemleri, kendilerine dayanarak tartışabileceğimiz yönetsel temeller hakkında bir anlayış birliği çok önemlidir." (s. 108-109)

Allemann, özellikle Fedier ve Faye'in argümantasyonlarının dayandıkları öntasarımların, birbirlerini karşılıklı olarak dışta bıraktıklarını belirtir. Pöggeler de bu açıdan şunu vurgulamaktadır: "Öncelikle, söylentilerden arındırılmış bir olgu betimlemesi yapmak ve yorumu bunlardan hareketle oluşturmak, bunun gereğini kabul etmek." (s. 109)

Allemann'ın Eleştirileri ve Önerileri

Allemann'a göre, "Fedier, Heidegger düşüncesini, Heidegger'in eserinden hareketle anlamayı deniyor. Bu nedenle o, diğer öntasarımlardan hareket-

le yapılan yorumları güvenilir bulmuyor, bunların denetlenemezliğinden yakınıyor. Fakat tam da bu nedenle, Heidegger'in eserlerinden hareket edildiğinde yadsınamayacak olan bir yorumu da, yani Heidegger'in kısa bir süre nasyonal sosyalizmi benimsemiş olduğu yorumunu da dışta bırakmış oluyor; bu tarihsel fenomeni hiç olmamış gibi gösterme yanılgısına düşüyor." (s. 109)

Heidegger'i anlama konusundaki yanılgılara işaret eden Allemann şöyle diyor: "Tarihçiler, sadece esere içkin ve eserle sınırlı bir yorumu son başvuru yeri olarak daima yetersiz saymakta, çok haklı nedenlere sahiptirler. Onlar araştırmalarını, eseri de içine alan bir üst bağlamdan hareketle sürdürürler; çünkü yazar ile eseri ancak böyle bir üst bağlamdan hareketle doğru olarak anlaşılabilir; hatta yazarın kendisine karşı bile. Hermeneutiğin eski bir ilkesi burada da geçerlidir. Bu ilke, yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak gerektiğini ifade eder. Bu ilke ideoloji eleştirisi için de geçerlidir. Bu demektir ki, yazarı anlamak için onun örtük ya da açık ideolojik önkabül-lerini de ciddiye almak zorunludur." (s. 109-110)

Allemann, kendisini ilgilendiren hususu şöyle açıklıyor: "Bir eserin bütününe yönelik bir dil eleştirisi, öncelikle kapsayıcı bir dil tarihi ufkundan hareketle geliştirilmiş bir yönetime dayanmalıdır. Böyle bir yöntemi kullanan kişi, yöntemin tek tek çıkılması gereken basamaklarını üzer beşer atlayarak bir yoruma ulaşıyorsa, bizzat yöntemine ve yorumuna zarar vermiş olur. Yöntem basamaklarını aldırmandan atlayan bir yorumcu, yöneldiği konu hakkında fazla bir şey söyleyememe ve ayrıca yanlış şeyler söyleme tehlikesiyle karşı karşıyadır." (s. 110)

TRACTATUS'TA DÜNYANIN YAPISI

Ali Utku

L. Wittgenstein'in erken felsefesini belirleyen yapıtı Tractatus Logico-Philosophicus'un merkezi tezi olan "resim kuramı" (picture theory) paralel yapılar kavrayışı çerçevesinde dilin dünya ile bağlantısına dayanır. Fonksiyonu dünyayı resmetmek olan dil, dilsel resimlerle dünyayı yansıtır, temsil eder. Bu temsil ilişkisi dil ve dünyanın birbirine uygun paralel yapılar olarak temellendirilmesini gerektirir. Wittgenstein'in çözümlemeleri de bu uygunluğu sağlamaya yöneliktir.

Dünyanın yapısına yönelik çözümleme Tractatus'un başlangıç önermelerinde serimlenir ve özet denebilecek kadar kısadır. Wittgenstein'in dilin doğasına yönelik hedefler barındıran çözümlemeleri dünyanın yapısını tespit ettikten sonra doğrudan resim kuramına ve dilin incelenmesine doğru genişlerken, bu başlangıç tezlerini sürekli göz önünde bulunduracak ve hesaba katacaktır.

Dünyanın yapısı hakkındaki tezler, hem tarihsel hem de mantıksal olarak dil hakkındaki tezlerden sonra gelmekle birlikte, kitabın başlangıcında sunulurken gizlenmiştir.¹ Aslına bakılırsa Wittgenstein ontolojik bir soruşturmaya girişmeyi pek düşünmemesine rağmen dilin doğasına yönelik derinlikli araştırmalarından dolayı çalışmasının organik bütünlüğüne kuvvetle katkıda bulunacak bu tarz açıklamaları yapmak zorunda kalmıştır. Esasen Tractatus'un önemle vurgulanması gereken özelliği, dil ya da mantık hakkındaki ana değerlendirmelerinin hemen her birinin ontolojik bir kopyaya sahip olmasıdır.² Bu anlamda Wittgenstein'in hayli erken bir dönemde, 1913 notlarında felsefenin iki temel branşı olarak andığı mantık ve metafizik³ ters düzende kitabın iki bölümünün konularını oluşturur. İlk bakışta okuyucuya dogmatik iddialar gibi görünebilecek bu tezler dayanaklarını sonradan dilin belirgin bir anlamının olabilmesi için belirgin bir yapıya sahip olması gerektiği iddiasında bulurlar. - Dünyanın da dilde temsil edilebilmesi için belirgin bir yapıya sahip olması gerekir.⁴ Kitabın genel sistematüğünde numaralanmış önermelerin birbirlerini temellendiren, destekleyen eklemlerle bir yapı oluşturduğu ve bu yüzden çözümlemenin her basamağının ilerideki basamaklara taşınması gerektiği hatırlanırsa bu başlangıç önermelerinin kitabın kuramsal çatısı açısından ifade ettiği önem daha iyi anlaşılmış olur.

Wittgenstein terminolojisinde dil ve dünya arasında içsel bir ilişki vardır. Kendi ifadesiyle, "dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını ifade eder"⁵ ve "mantıksal uzamda olgular dünyadır."⁶ Mantıksal uzam sayesinde ki kul-

landığımız dilin biçimsel ve gramatik gereksinimleri anlamlandırılır. Böylece bu bakış açısıyla dilimizin biçimsel yönünün araştırılması aynı zamanda dünyanın biçimsel yönünün araştırılmasıdır. “Önermenin özünü ortaya koymak, tümü betimlemenin özünü ortaya koymak demektir ve böylece de dünyanın özünü.”⁷ Bu bağlamda şu noktanın da altı çizilmelidir: Wittgenstein’in dünyanın imkanının biçimsel özelliğini özetleyen açıklamaları dünyanın nihai hakikatinin metafizik bir tartışması değildir. Bizim dünyaya yönelik felsefi tartışmamız kullandığımız dille sınırlandırılmıştır ve tartışma da bu sınırlardan başlar aksi halde tecrübe dünyamızı aşan kendinde gerçek dünyayı elde etmeye kalkışmak bizim aşkın bir bakış açısına sahip olmamızı gerektirecektir ki bu da açık bir çelişki olacaktır.⁸

Wittgenstein’in dünyası her türlü metafizik, mistik, anlamsız, söylene-meyen şeylerden arındırılmış kupkuru bir dünyadır. Kendi ifadesiyle: “içinde herşeyin nasılsa öyle olduğu, nasıl vuku buluyorsa öyle vuku bulduğu”⁹ bir dünyadır. Wittgenstein’in katı pozitivist tavrını gözler önüne seren bu tasarımın kaynağında üzerine konuşulabilecek -dile dayanak teşkil edecek- bir dünya kurma isteği yatar. Fakat Soykan’ın tabiriyle bu “yöntemsel bir temizleme”dir.¹⁰ Yoksa Wittgenstein dünyayı kendilerinden temizlediği metafizik, mistik unsurların varlığını reddetmez. Hatta yorumcularının da ifade ettiği gibi kitabın nihai amacı onları açığa çıkartmaktır. Wittgenstein bu tür metafizik unsurları dile getirilemeyen fakat sadece kendilerini gösteren “mistik olan”a (misticall) ait şeyler olarak muhafaza etmiş¹¹ ve böylece “yüksek şeyler” (higher) olarak tanımladığı bu tür alanlardan dilimizin imkanı çerçevesinde bizi koparırken¹² onlara mistik bir bağla yeniden bağlanmamızı sağlamıştır. Ona göre mistik olana eğilim, arzularımızın bilim tarafından tatmin edilememesinden ileri gelir. Tüm mümkün bilimsel sorular cevaplanmış olsa da sorunumuza hiç değinilmediğini hissederiz.¹³

Dinamik ve karmaşık süreçleri belirleyen statik ve yalın yapılar aramak tarih boyunca felsefi çözümlemenin temel yöntemlerinden biri olmuştur. Wittgenstein’in Tractatustaki çözümlmeleri de bu yönde hareket eder. Ona göre “dünyanın sabit bir yapısı vardır.”¹⁴ Fakat bu, dünyada olup bitenlerin değil, dünyanın yapısının sabitliği şeklinde anlaşılmalıdır. Tractatus’ta “yapı” (structure) kavramı ile “mantık” (logik) kavramı arasında bir özdeşlik vardır. Dünyanın ya da dilin yapısı dünyanın ya da dilin mantığına delalet eder. Wittgenstein’a göre mantık bütün bilimlerin temelinde yer alır ve mantıksal çalışma bütün şeylerin neliğini bulgulayabilir. Bu bakımdan mantık dil-dünya ilişkisinde yapısal düzeylerin ortak biçimini verir. Dünya hakkında konuşabildiğimize göre dil ile dünya arasında ortak bir şey olması gerekir. Biz birinin yapısını bilebilirsek öbürünün yapısını da bilebiliriz. Mantık dilin yapısını açıkladığına göre dünyanın yapısını da açıklaması gerekir. Mantığın kuramsal yapının temel düzeyleriyle bu önemli ilişkisi Wittgenstein’in anlam kuramının felsefi genelliğinin bir göstergesi olduğu kadar onun yönteminin a-priori bir nitelik taşımasının da açıklamasını vermektedir.¹⁵ Netice olarak Witt-

genstein Tractatus'ta dil temelinde dayanan bir ontoloji ortaya koymuş ve böylece "ontos" ile "logos"u bir araya getirmiştir. Yani dünyanın yapısı mantıksal bir karaktere sahiptir.¹⁶

Tractatus'un ilk önermeleri bize dünyanın ne gibi bir şey olduğuna dair bilgiler verir: "Dünya durum olan her şeydir."¹⁷ "Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil."¹⁸ "Dünya olgulara ayrılır."¹⁹ Durum (case) terimi Tractatus'ta dünyanın yapısına yönelik diğer iki önemli terimle, olgu (fact) ve şey-durumu* (state of affair) terimleriyle yaklaşık aynı anlamda kullanmıştır. Aralarındaki ayrım daha çok onların kullanım bağlamlarına ilişkindir. Bunların hepsinde de bir yapısalılık söz konusudur. Çünkü ifade ettikleri şey, dünyadaki tek tek olaylar objeler değil ama onların yapısıdır.²⁰ Wittgenstein'in dünyayı şeylerin (objelerin, nesnelerin) bir toplamı olarak değil de olguların bir toplamı olarak görmesi kendisinden önceki metafizikçilere karşı önemli yeniliğidir. Bu yaklaşımı onu Aristo, Spinoza, Descartes gibi klasik filozofların hepsinden ayrı bir yere yerleştirir. Daha önceki metafizikçiler dünyayı en üst düzlemde bir genellik olarak temellendiriyor ve fakat bu genelliği gerçek olan her şeyi içeren bir şey (summun rerum) olarak kavıyorlardı Wittgenstein'in bu kavrayışa karşı dünyayı olguların toplamı (summun factum) olarak temellendirir.²¹

Dünyayı şeylerin bir toplamı olarak değil de olguların bir toplamı olarak ele almamız bizi ne gibi bir sonuca taşır? Mevcut bütün objelerin bir listesinden dünyanın sadece oldukça yetersiz bir fikrini çıkarabiliriz. Bizden bir odanın tanımlanması istense duvarlar, kapılar, pencereler, vb. şeklinde odayı oluşturan şeylerin basit bir listesini vermemiz yeterli olmayacaktır. Bizden istenen odayı oluşturan objelerin tam bir listesi değildir. Aynı zamanda onların nasıl bir şey oldukları ve odanın içinde nasıl düzenlendikleri de istenmektedir. Mesela; pencerenin yanında dallardan örülmüş yeşil bir sandalye var. Onun üzerinde çiçek motifleri olan bir yastık durmakta. Sandalyenin yanı başında doldurulmuş bir geyik var vb. Dikkat edilirse saydıklarımız objeler değil olgulardır.²²

Daha önce dikkat çektiğimiz bu husus hatırlanırsa mesele daha iyi anlaşılacaktır. Wittgenstein'in bu ontolojik izahlara girişmesinin temel nedeni genel dil kuramına ontolojik dayanaklar temin etme ihtiyacıdır yani dil dünyaya bağlanacaktır. Böylece incelenen dilimizin dünyasıdır ve bu durumda o dilimizin yapısına (mantığına, imkanına vb.) uygun olmalıdır. Dünya nasıl olguların toplamı olarak ele alınmışsa; dilde önermelerin toplamı olarak ele alınacaktır. Kullandığımız bir önerme isimlerin bir dizini olmaktan öte bir durum ifade eder. Wittgenstein'in olguları dünyayı oluşturan seviyeler arasında önermeye karşılık olarak görmesinden hareketle dünyanın niçin şeylerin değil de olguların toplamı olması gerektiği açıklanabilir.

Wittgenstein'in dünyanın yapısını çözümleyen bir diğer önemli ifadesi şudur: "Durum olan şey, olgu, şey-durumlarının varolmasıdır."²³ Şey-durumu kendisi olgulardan oluşmayan en temel, en yalın olgudur. Tekrar bir örnekle

izah etmemiz gerekirse: Burada bir sandalyenin bulunması gibi tek bir olgu sayısız şey-durumlarının bir bileşimidir. Mesela, sandalye döşemenin üzerindedir, masanın arkasındadır, kahverengidir, tahtadan yapılmıştır vb. Bu şey-durumları tek başlarına kendilerini ifade etmek suretiyle var değildirler ve olamazlar. Onlar bir olgunun var olmasında tasavvur edilen ve gerçekleştirilen imkân halindedirler.²⁴

Olgular, şey-durumlarından oluştukları için “şey”ler değildir, fiziki objelerde değildir. Bir terim olarak dünya olgular ve olgular arasındaki mantıksal ilişkiler alanının bütününü ifade eder. Wittgenstein şey-durumları için yukarıdakilere benzer örnekler kullanmaktan kesin olarak kaçınır ve şey-durumlarını soyut bir tarz içerisinde objelerin bileşimi olarak tanımlar. Bununla herhangi birisinin onu birleştirici parçalarına ayırabileceğini ifade etmek ister.²⁵ Olgu ve şey-durumu iç içe görülen iki yapıdır. Zira şey-durumu da objelere ayrıştırılabilen bileşik bir yapı durumundadır. Wittgenstein, “olgunun yapısı, şey-durumlarının yapısından meydana gelir”²⁶ ifadesiyle olgu ve şey-durumu arasındaki ilişkiyi bir bütün-parça ilişkisi olarak değil, bir yapı-yapı ilişkisi olarak tespit eder. Bunun yanında olguyu meydana getiren şey-durumları varlık şartları bakımından birbirlerinden bağımsızdır.²⁷ “Bir şey-durumunun varolması ya da varolmamasından başka bir şey-durumunun varolduğu ya da varolmadığı anlamı çıkarılamaz.”²⁸

Wittgenstein’in çözümlemeleri şey-durumlarında kalmaz ve yapının daha temel öğelerine doğru yol alır. “Şey-durumu objelerin (şeylerin) bir bileşimidir.”²⁹ Objeye ya da şey, şey-durumunun oluşturuğu öğesidir³⁰ ve yalındır.³¹ Bu ifadelerden çıkan sonuca göre obje, şey-durumunun artık parçalanamayan, ayrıştırılamayan en son öğesidir. Şey-durumunun dolayısıyla da olgunun nihai yapı taşları objelerdir. Objeler bileşik olmayan bir anlamda yalındır, yani yapıya sahip değildirler bu nedenle onlar kendilerinden daha köklü bir şeye bozulamaz ve çözümlenemezler. Olguların yapısı şey-durumlarının yapısıyla belirlenir. Yine bir şey-durumunun tam bir çözümlemesi objelerin belirli bir bileşiminin nihai bir tayinine sahiptir. Bu şu anlama gelir: Her bir olgu yalnızca bir doğru çözümlemeye sahiptir. Çünkü her bir olgu objelerin özel ve belirli bir bileşimini içerir.³² Böylece objeler olguların çözümlenmesinde bulmamız gereken son öğelerdir ve şey-durumları çözümlemenin bu son öğelerinin bileşiminin basit şeklidir. Çözümlemenin böyle bir sınır noktasına -nihai yapı taşlarına- ulaşması bütünüyle a-priori bir ön kabuldür. Wittgenstein sonsuzca mümkün bir çözümleme yerine a-priori olarak yalın bileşenlere ulaşılması açık olan bir çözümlemede karar kılmıştır.³³

“Nesneler dünyanın tözünü oluşturlar ve bu yüzden bileşik olamazlar.”³⁴ Wittgenstein’i objeleri dünyanın tözü olarak düşünmeye iten sebebi “dünyanın hiç bir tözü olmasaydı, bir önermenin anlamı olup olmadığı başka bir önermenin doğru olup olmadığına bağlı olacaktı.”³⁵ “Bu durumda dünyanın (doğru ya da yanlış) bir resmini yapmak imkansız olurdu”³⁶ ifadelerinde aramak gerekir. Bu durumda Wittgenstein’in tözü genel dil kuramı açısından

bilgimizi ve ifade edebilmemizi sağlayan temel dayanak olarak düşünülmemelidir.

Fakat töz durumundaki obje masalar, taşlar gibi alışılmış objelerle aynılaştırılmış olmamalıdır. Wittgenstein'a göre bunun gibi objeler bileşik durumdadırlar. Muhtemelen objelerin bileşiminden yapılmışlardır. Fakat neticede yalın, sadeleştirilemeyen objelere indirilirler.³⁷ Objelerin yalın tözler olarak tasarlanması Wittgenstein açısından şu üç temel niteliklerini ifade eder: a) yapıya sahip değildirler b) kendilerinden öte daha temel objelere çözümlenemezler c) mantıksal olarak birbirlerinden bağımsızdırlar.³⁸ Objeler mantıksal olarak birbirlerinden bağımsız olmakla birlikte, her obje kendisiyle ilgili bir obje bağıntısı içinde düşünülme zorundadır. Aksi halde onun tek başına diğerleriyle bağıntısı olmaksızın ele alınması imkansızdır. Nasıl ki uzamsal nesneleri uzam dışında, zamansal olanları da zaman dışında hiç bir biçimde düşünemiyorsak, hiç bir nesneyi de başka nesnelerle bağlantı imkanlarının dışında düşünemeyiz.³⁹ Gerçi mümkün şey-durumlarında yer almak bakımından bağımsızdır ama yine de bu bağımsızlık şey-durumuyla bir bağıntı biçimi, bir bağımlılık biçimidir.⁴⁰ Nesneler sabit ve belirgindir karşılıklı biçimlenmeleri vasıtasıyla şey-durumunu kurarlar. Nesnelerin sabit ve kalıcı olmalarına karşılık biçimlenme değişkendir, kalıcı olmayandır.⁴¹

Bir yerde Wittgenstein şöyle bir ifade kullanır: "Dünya sonsuz karmaşıklıkta da olsa, öyle ki her olgu sonsuz sayıda şey-durumundan oluşsa ve her şey durumunda da sonsuz sayıda obje bir araya gelse gene de objelerin ve şey-durumlarının varolmaları gerekecektir."⁴² Burada dünyanın ne kadar karmaşık bir durumda olursa olsun bileşik yapısını oluşturan yalın unsurlara sahip olması gerektiği kadar, objelerle şey-durumlarının varoluşlarının birlikte kabul edilmesinin zorunluluğu da vurgulanıyor. Wittgenstein her bir nesnenin varolması ile tüm dünya arasında da kopmaz bir bağlılık görür. Ona göre nesneler bütün dünyaya arka plan olarak sahiptir. Dahası her bir nesne bütün mantıksal mekanı gerektirir. Yani yalnızca bir nesnenin olması ama dünyanın olmaması düşünülemez.⁴³

Objeler şey-durumu içinde tıpkı zincir gibi birbirine geçmiş durumdadır⁴⁴ ve onların şey-durumu içinde belli bir tarzda bağlantılı oluşları (ilişkide oluşları) şey-durumunun yapısını oluşturur.⁴⁵ Nesnelerin ilişkilerinin imkanları ve böylece de nesnelerin varolmaları şey-durumunu belirler. Bir nesnenin bir şey-durumunda varolması rastlantısal değildir. Zira mantıkta rastlantıya yer yoktur. Nesne içinde yer aldığı şey-durumunun imkanına önceden sahiptir.⁴⁶ Bütün nesneler verilmişse bununla mümkün bütün şey durumları da verilmiş demektir.⁴⁷ Mantık dünyayı öncelediğinden dolayıdır ki şey-durumunun imkanları da önceden mevcuttur. Sonradan yeni bir imkan buna eklenebilir ve bu imkanlar nesnenin yapısında yatar. Eğer bir nesneyi hem dışsal hem de içsel nitelikleriyle bilebilseydik, onun şey-durumların da yer almasının tüm imkanlarını da bilirdik.⁴⁸ Böylece nesnenin sağlam durumu şey-durumunun ve dolayısıyla da dünyayı ortaya koyan olguların sağlam yapısının

dayanağı durumundadır. “Ancak objeler varsa dünyanın sabit bir biçimi olabilir.”⁴⁹

Bu noktada dil-dünya bağıntısı açısından önem teşkil eden bir diğer konuya değinmeliyiz. Wittgenstein şey-durumlarının varolmasını pozitif bir olgu olarak, varolmamasını da negatif bir olgu olarak adlandırır.⁵⁰ Dünya olgularının toplamı olarak belirlenmişti. Tractatus’un bir diğer ifadesinde dünya varolan şey-durumlarının toplamı olarak da tespit edilir.⁵¹ Böylece dünya sadece pozitif olguların toplamıdır ve negatif olguları dışarıda bırakır. Bununla beraber Wittgenstein dünya kavramının yanında “gerçeklik” (reality) kavramını da kullanır ki gerçekliğin içerdiği şey dünyanın içerdiği şeyden daha fazlasıdır.

Dünya sadece varolan şey-durumlarının (yani pozitif olguların) toplamı iken; şey-durumlarının varolmaları ve varolmamaları (yani hem pozitif hem de negatif olgular her ikisi birden gerçekliktir.⁵² Bu durumda gerçeklik dünyanın içermediği varolmayan şey-durumlarını da içine almaktadır. Bu açıklama doğruysa Wittgenstein gerçek olmayan şey-durumlarına tam bir varlık bahsetmemiş, onları bir tür gölge (shadowy) varlık olarak kabul etmiştir. Şimdi sonuca ulaşabiliriz: Wittgenstein’a göre şey-durumları iki tür varlık aleminde birinde bulunmak durumundadır. Ya pozitif olgular olarak dünyanın içinde, yani varlık aleminde. Ya da dünyanın sınırları içine girmeyen genel gerçekliğin bir kısmı olarak varolmayan alemde. Tamamıyla objelerden oluşan şey-durumlarının varolması da varolmaması da varolan objelerin bileşimi, düzenlenmesi ya da guruplaşmasıdır.⁵³ Olguların bütünü durum olan şeyi, aynı zamanda durum olmayan her şeyi belirler.⁵⁴ Bu ifadeye göre bir şeyin varolmasını da varolmamasını da belirleyen varolmadır. Varolan şey-durumlarının toplamı hangi şey-durumlarının varolmadığını da belirler.⁵⁵ Yani negatif olgu pozitif olgu vasıtasıyla belirlenir.

Dilin yapısı ve fonksiyonu ile ilişkilendirildiğinde daha iyi anlaşılacak olan bir konuya burada değinmeliyiz. Wittgenstein dili doğru ve yanlış ifadelerin bir bütünü olarak gerçekliğin karşısına oturtur şayet dil sadece doğru önermelerden ibaret olsaydı bu takdirde dil dünyayla örtüşürdü. Halbuki dil gerçeklikle örtüşmektedir ve gerçekliğin dünyadan büyük olması gibi dil de dünyadan büyüktür. Sonuç olarak Wittgenstein’ın gerçekliği dolayısıyla da negatif olguları kabul etmesi dildeki yanlış ifadelerin varlığını temellendirir. Dilde yanlış resimler çıkartılabilmelidir. Fakat bu yanlış resimleri dünya karşılamaz. Wittgenstein dil-dünya bağıntısında dilin dünyadan büyük olmasından kaynaklanan sorunu, dünyanın dil karşısındaki bu eksik kısmını tamamlamak üzere gerçeklik kavramını devreye sokarak çözümlenmiştir.⁵⁶

Tractatus bütünüyle sınırlara yönelmişti. Amacı dil dolayımından düşüncüyü ve dünyayı sınırlamaktı. Sınırlandırma operasyonunu sınırların içinden, merkezinden, mantığından dışarıya doğru bir yürüyüş olarak belirleyebiliriz. Kitabın katı ve statik kuramsal yapısı “mantık açısından mükemmel bir dilin sağlaması gereken şartları ele alırken”⁵⁷ farklılıkları göz ardı etmiş, dili ve

dünyayı matematiksel bir toplam gibi düşünerek idealleştirmişti. Wittgenstein işte tam da bu yüzden, pürüzlerin ortadan kaldırılması (idealleştirme) yüzünden, buzlu kaygan zeminde, sürtünmesiz ortamda yürüyemediğinin farkına vardı. Yürümek istiyorsa pürüzlü zemine geri dönmesi gerekiyordu. Yani dilde ve dünyada ideal olandan doğal ve gerçek olana. İkinci döneminin temel yapıtı "Philosophical Investigations" bu projeye doğru yol arayacaktır.

DİPNOTLAR

1. Antony Kenny; *Wittgenstein*, Cambridge, Masachuset, Harward University Press, 1973, s. 72
2. Max Black; *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1964, s. 27
3. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Trans G.E.M. Anscombe, Oxford.: Basill Blackwell, 1969, s. 93
4. Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, edit. Mete Tunçay, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1985, s. 112
5. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, Logico-Philosophicus*, Trans. D.F. Pears and F. McGuinness, London And Henley: 1981, (5.6)
6. *A.g.e.*, (1. 13)
7. *A.g.e.*, (5.4711)
8. Alexander Maslow, *A Study In Wittgenstein's Tractatus*, Los Angeles: University of California Press, 1961, s. 2
9. Wittgenstein, *Tractatus*, (6.41)
10. Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, Kalcı Yayınevi, 1995, s. 27
11. Wittgenstein, *Tractatus*, (6.522)
12. *A.g.e.*, (6.42)
13. Wittgenstein, *Notebooks*, s. 51 ve Bkz. *Tractatus*, (6.52)
14. Wittgenstein *Notebooks*, s. 62
15. Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgi Kuramsal Sorunlar*, İzmir Ege Üniversitesi Basımevi, 1989, s. 53
16. Soykan, *A.g.e.*, s. 40
17. Wittgenstein, *Tractatus*, (1)
18. *A.g.e.*, (1.1)
19. *A.g.e.*, (1.2)
- * *Tractatus*'un Almanca orijinalinde "Sachverhalt" olarak geçen bu terim kitabı İngilizceye ilk çeviren Ogden tarafından "atomic fact" (atomik olgu) şeklinde karşılanmış (Wittgenstein'in bu çeviriyi onaylamış olması da garip.) İkinci çevirinin sahipleri Pears ve McGuinness ise "state of affair"ı kullanıyor. Elisabeth Anscombe'de *Notebooks* çevirisinde "situation"la (durum) karşılamış. Benzeri bir durum Türkçe çevirilerde de söz konusu farklı öneriler var: Terimi (Sachverhalt) Oruç Aruoba "olgu-bağlamı" diye karşılıyor. Bir diğer çevirmen Ali Kozbek ise "nesne durumu" diye çeviriyor. Yakın zaman önce yayınlanan eksik çevirisinde Ö. Naci Soykan "şey-durumu" karşılığını kullanıyor ayrıca "Sachverhalt" teriminin çevirisi sorununu ele aldığı bir değerlendirme yazısında Hilmi Yavuz "nesnelerin bağlamı" karşılığını öneriyor. Anlaşılacağı üzere terimin problematik karakterinden dolayı, nasıl çevrilmesi gerektiği konusunda genel bir konsensüs yok.
20. Soykan, *A.g.e.* s. 40
21. Black, *A.g.e.*, s. 27-28
22. George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, London: Prentice Hall International, Inc, 1964, s. 19
23. Wittgenstein, *Tractatus*, (2)

24. C.A. Van Peursen, **Ludwig Wittgenstein: An Introduction to His Philosophy**, Trans. Rex Ambler, New York E.P. Dutton And Co. Inc., 1970, s. 34
25. A.C. Grayling, **Wittgenstein**, Oxford: Oxford University Press, 1988, s. 34-35
26. Wittgenstein, **Tractatus**, (2.034)
27. A.g.e., (2.061)
28. A.g.e., (2.062)
29. A.g.e., (2.01)
30. A.g.e., (2.011)
31. A.g.e., (2.02)
32. Grayling, A.g.e., s. 34-35
33. Wittgenstein, **Notebooks**, s. 62
34. Wittgenstein, **Tractatus**, (2.021)
35. A.g.e., (2.0211)
36. A.g.e., (2.0212)
37. Justus Hartnack, **Wittgenstein And Modern Philosophy**, Trans. Maurice Cranston, New York, New York University Press, 1965, s. 18-19
38. Merrill B. And Jaakko Hintikka, **Investigating Wittgenstein**, New York: Basil Blackwell Ltd., 1986, s. 39
39. Wittgenstein, **Tractatus**, (2.0121)
40. A.g.e., (2.0122)
41. A.g.e. (2.0271), (2.0272)
42. A.g.e. (4.2211)
43. Soykan, A.g.e., s. 34
44. Wittgenstein, **Tractatus**, (2.03)
45. A.g.e. (2.032)
46. A.g.e. (2.012)
47. A.g.e. (2.0124)
48. A.g.e. (2.0123), (2.01231)
49. A.g.e. (2.026)
50. A.g.e. (2.06)
51. A.g.e. (2.04)
52. A.g.e. (2.06)
53. Pitcher, A.g.e., s. 47-49
54. Wittgenstein, **Tractatus**, (1.12)
55. A.g.e., (2.05)
56. Soykan, A.g.e., s. 61-62
57. Bertrand Russell, "Introduction" **Wittgenstein's Tractatus**, s.ix

ARİSTOTELES'TE MUTLAK AKTİVİTE OLARAK TANRI

Nur Erkızan

Değişme olgusu (change) ilkçağ düşünürlerinin üzerinde durdukları en önemli konu olmuştur. O dönemin temel düşünsel soruları şöyle ifade edilebilir: Değişme nedir? Değişme nasıl meydana gelir? Ancak bu sorulara eklenen diğer radikal bir soru vardı ki, o ilkçağ düşünürleri için yanıtlanması en fazla çetin olan bizzat değişmenin, değişme olgusunun gerçek olup olmadığı sorusu idi. Buna en güzel örnek olarak Parmenides ve Herakleitos verilebilir ki, birisi değişmenin, değişen şeyin varlığını, gerçekliğini inkar ederek, gerçekte var olanın değişmez olduğunu öne sürmüştür; diğeri ise asıl gerçek olanın değişme olduğunu savunarak, varlığı sonsuz bir *flux* (sürekli değişme, sonsuz değişme) olarak algılamıştır.¹

Değişme olgusuna Aristoteles'in vermiş olduğu yanıt, ki o aynı zamanda düşünce tarihinde bir dönüm noktasını da teşkil eder, Herakletian ve Parmenidian yaklaşımı bütünüyle geçersiz kılar. Ona göre değişmenin varlığını, gerçekliğini kanıtlamaya gerek yoktur; esas önemli olan harekete sahip olan varlığı anlamak ve açıklamaktır. Dolayısı ile apaçık bir gerçeklik olan değişme olgusunu inkar etmek bir açıklama değildir. *Physics*'in 1. kitabının 185 a11 satırlarında Aristoteles aynen şunları söyler: "Eğer ilk başta mantıksız, saçma bir düşünce kabul edilirse, diğer mantıksızlar, saçmalıklar kendiliğinden gelir ve bu hiç de zor birşey değildir." İşte bu çalışma apaçık bir gerçeklik olan ve onun inkarını içermeyen Aristoteles'in düşüncesinde tanrının mutlak aktivite olarak kavramını ele alıp anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır.

Physics'in 192 b13-14 satırlarında hareket (*kinesis*) konusunda Aristoteles şöyle der: "Var olan herşey hareketin ve durağanlığın (*statis*) ilkesini kendi içinde taşır."² Yani ona göre bir varlığın sahip olduğu doğası o varlıktaki hareketin içsel değişme ilkesidir. Aristoteles'in felsefesi fiziksel doğanın, harekete sahip olarak var olan varlığın kavranımı üzerinde yükselir. Oysa biz biliyoruz ki, ilkçağ filozoflarına en fazla zor görünen, problematik görünende doğa varlıklarının anlaşılması ve açıklanması idi; çünkü, doğa varlıkları sürekli değişiyor, oluşa ve yokoluşa tabi olarak varlığa gelip ve yenisinden varlıktan kesiliyorlardı. İşte bu sürekli *flux* içinde olan varlığın anlaşılması ve açıklanması Aristoteles için vazgeçilmez idi. Varlıktaki hareketin kabulü üzerine yükselen onun evren ve tanrı anlayışının günümüze değin önemini koruması, neden Aristoteles'in hareket kuramının varlığın kavranımında düşünsel bakımdan ulaşılması çok güç olan bir doruk noktasını oluşturduğunu da açıklar.

Ereksel-etken nedensellik Platon'un statik veya matematiksel dünyasına yabancı olan bir düşünce idi. Oysa Platon'un idealarının esas varlık nedenini şeyler dünyasını açıklama işlevi oluştuyordu. Aristoteles *Metaphysics* adlı yapıtının 996 a27-30 satırları arasında, eleştirilerini ideaların varlığı, nitelikleri ve fiziksel dünya ile olan bağıntıları üzerine yöneltir. Ona göre idealar ile oluş dünyası arasındaki nedenselliğin gösterilmesi ideaları anlamsız kılmıştır. Dolayısı ile İdealar kuramı gereksiz bir varsayımdan başka birşey değildir; ve bu sebeple onların var olup olmadıklarını incelemenin de bir anlamı ve önemi yoktur. Ayrıca Platon'un İdealar teorisi konusunda Aristoteles'in nazik olmada epeyce zorlandığına tanık olmaktadır. O *Posterior Analytics*'te konu ile ilgili olarak şunları ifade eder: "İdealara güle güle. Onlar boş şeylerdir ve eğer idealar var iseler, bile onların oluş dünyası ile hiçbir ilgileri yoktur."³

Burada esas amaç Platon'un İdealar teorisinin Aristoteles tarafından eleştirisini ayrıntılı bir biçimde incelemek olmadığından dolayı, Aristoteles'te tanrının mutlak aktivite olarak kavranımını idealar kuramı aracılığı ile sürdürmeye devam edelim. Ona göre Platon'un İdeaları sağduyuya sahip bir insanın ekonomik düşüncesine aykırıdır.⁴ Onlar doğal dünyayı açıklamanın ötesinde olmanın yanı sıra, fiziksel gerçekliğin anlamsız çoğaltmaları olmaları bakımından açıklanması gereken şeyleri gereksiz yere çoğaltırlar. Aristoteles'e göre geçerli açıklamaların ilkeleri varlığın gözlenmesinden elde edilen soyutlamalar olmalıdır. Aristoteles aynı yaklaşımı mutlak anlamda varlığın, bir başka ifade ile tanrının kavranımında en yüksek ölçüde uygulamaya çalışır. O tanrıyı ve Onun özünün anlaşılmasında hiçbir dinsel söyleme yakınlık göstermez. Tanrı Aristoteles'in usamlama aktivitesinin ilk halkasında yer almaz; O duyusal dünyanın kavranımından sonraki usamlamanın sonucu ifade eder; çünkü Aristoteles'e göre, fiziksel dünyayı ona ait olmayan aşkın ilkelerle açıklamaya çalışmak iyi birşey değildir. Öyle ki, aşkın gerçeklikler olsa bile, bu aşkın gerçeklikler fiziksel dünyanın varlık nedeninin oluşturamaz veya onun hakkında bizim bilgiler elde etmemize yardım edemez. Bu bağlamda Aristoteles şöyle der:

Herşeyden önce ideaların duyusal dünya için neyi ifade ettiği sorusunu ele almamız gerekir. Onlar ölümsüz veya oluşa ve yok oluşa boyun eğebilirler, ama İdealar hiçbir hareketin ve değişimin nedenine kendi içlerinde sahip değildirler. Yine doğrudur ki; İdealar ne başka şeylerin bilgisine sahip olmadaki herhangi bir yardımcı işleve sahiptirler ve ne de (çünkü idealar şeylerin tözleri değildirler, eğer öyle olmuş olsalardı İdealar şeylere içkin olacaktı) şeylerin meydana gelmelerinde herhangi bir rol oynarlardı; çünkü İdealar şeylerin içinde mevcut değildirler. İşte bu sebeptendir ki, şeylerin onlara herhangi bir biçimde katılımı söz konusu olamaz...⁵ Aristoteles, Platon'un İdealar kuramına yönelttiği eleştirilerini *metaphysics*, 991 b1'de sürdürerek şöyle devam eder:

Daha da ötesi öyle görünüyor ki, töz ve onun tözü olduğu şeyi, varlığın

kendisinde ayırmak imkansızdır. Dolayısı ile idealar şeylerin tözü olarak nasıl olur da şeylerden bağımsız ve ayrı olarak var olabilirler? Phaedo'da İdeaların, varlığın ve yeniden varlığa gelmenin nedenleri olduğu ifade edilmişti, ancak söylenildiği gibi olsa bile bu hareketi meydana getirecek bir neden olmadan mümkün değildir.⁶

Aristoteles çeşitli yapıtlarında, ama özellikle Metaphysics'de aynı eleştirileri çeşitli biçimlerde dile getirir. Onun esas olarak varlığın sahip olduğu doğal süreçlere ilişkin gözlemlerine ters gelen şey, nasıl olup da iki ayrı şeyin birbirine katılabildiği ve daha da ötesi bu iki ayrı şeyden birisinin diğerine aşkın olabildiğidir. İdeaların *paradeigmata* yani model olarak ele alınması ise hiçbir şeyi çözmez; çünkü böylesi bir yaklaşım daha başından varlığın sahip olduğu harekete neden teşkil eden ilkeyi dışarıda bırakır. Dolayısı ile aynı zamanda çok ünlü bir Aristotelian olan saygıdeğer Guthrie'nin dediği gibi "Kısaca bu model ve katılım kuramı anlamsız birer metafordan başka birşey değildir."⁷ Aslında o bu sözleri ile elbette Aristoteles'e katıldığını göstermekten başka birşey yapmamaktadır. O, metaphysics'in 991 a20-23 satırlarında İdealar teorisinin model-İdea biçimini şu sözleriyle eleştirir: "İdeaların model olduğu ve şeylerinde ona katıldığı boş bir konuşma ve şiirsel bir metafordan başka birşey değildir. İdealarda var olan şey nedir ki o oluş dünyasında bir şeye neden oluşturabilsin?" Aristoteles'in Platon'un İdealar kuramı ile ilgili olarak varmış olduğu yargı şudur: Onlar varlıktaki hareketi, aktiviteyi bir başka ifade ile oluş ve yok oluşu açıklamada yetersizdirler; çünkü idealar varlıktaki değişimin nedenleri değildirler.⁸

Böylece Aristoteles varlığın sahip olduğu hareketi açıklamada ideaların hiçbir nedensellik gösteremediğini kanıtladıktan sonra etik olana yönelir. Ona göre ideasal bir büyük iyi kavramının içi boştur. Bunun nedeni ise evrensel İyinin bireysel şeylere ait olamamasıdır. O kendi başına vardır ve o böyle birşey olarak insansal olan iyinin, insanın ötesindedir.⁹

Ona göre bu usamlamanın, yani ideasal usamlamanın yanlışlığına sebep teşkil eden şey, varlık üzerine varlığı temel alarak düşünme yerine, varlık üzerine soyutlama yöntemi ile yani matematiksel olarak düşünmedir (*logikos*) ve ona göre Platon'un İdealar kuramının kökeninde de bu tür yanlış usamlama bulunmaktadır.¹⁰

Platon'un Republic adlı yapıtında İyi ile Güneş arasında bir benzerlik kurulur. Güneş şeyleri görünür yapmanın yanı sıra, onların varlığa gelmelerinin de nedenini oluşturur. Bu anlamda İyi hem şeylerin bilinebilme nedeni ve hem de varlık nedenidir. Fakat bu ancak ve ancak İyi İdeası ile diğer idealar arasındaki bağıntıyı açıklayabilir; ama İyi ideası ile duyuusal dünya arasında var olan bağıntıyı değil.

Neden Platon İdealar öğretisi üzerinde bu kadar ısrar eder? Onun İdealar kuramı üzerinde ısrar etmesinin temelinde yatan esas düşünsel kaygı nedir? Yukarıdaki sorulara yanıt teşkil edebilecek birçok yanıtlardan en muhtemel olanı şöyle ifade edilebilir: Sürekli değişen dünya ne bilinebilir ve ne de

varlığı sonsuza kadar devam edebilir; çünkü her ne ise o olmayan şey, en azından bir ve aynı bakımdan ve bir ve aynı zamanda her ne ise o olmayan şey, düşüncenin, dolayısı ile bilginin konusu olamaz. İşte bu sebeptir ki, Parmenides bu kaygıların bilincinde olarak değişme olgusunu reddederek, varlığın değişmez ve bir olduğunu iddia etmişti. Parmenides ile Platon karşılaştırıldığında, Platon'un İdealar kuramı bir ilerleme olarak görülebilir; çünkü onlar fiziksel dünyayı, değişim içinde bulunan dünyayı açıklamak için öne sürülmüşlerdir. Platon varlığı aynı zamanda Herakletian *flux*'tan onu değişmez ve bilinebilir olan varlık ile bağıntıya getirmek suretiyle kurtarmayı amaçlamıştır. Ama sonsuz bir hareket içinde bulunan varlığın matematiksel olmayan bir yöntem ile ele alınarak açıklanmaya çalışılması için, varlık üzerine düşünmenin varlığa gitmeyi gerektirdiğini, bunun bir zorunluluk olduğunun ortaya konması için Aristoteles'i beklemek gerekiyordu. Ona göre İdealar duysal dünyadaki harekete neden olan şeyler değillerdi ve dolayısı ile bu dünyayı anlamak için İdeaların hiçbir önemi yoktu. Sonuç olarak harekete sahip olan varlığın kavranımı İdealar teorisinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu.

II

Şimdi ise *self-mover* (kendiliğinden hareket eden, kendi kendine hareket eden) *unmoved mover* (hareket etmeden hareket ettiren) kavramlarını ele alarak Aristoteles'te varlığın ilk nedeninin, mutlak mükemmel varlığın, yani tanrının (The Changeless changer, The Prime Mover, The First Mover, The Unmoved Mover) mutlak aktivite olarak kavranımına ilişkin düşünceleri ifade etmeye çalışacağım.

İdeaların etken-nedensellik bağlamında bir işleve sahip olduğunu, en azından Platon'un Phaedo adlı yapıtında bulmak imkansızdır. Ancak onun Sophist adlı dialogunda, yaşamı ve akli gerçeklikten, varlıktan ayırmamak gerektiği yolundaki düşünceleriyle karşılaşmaktayız; çünkü yaşamı ve akli varlıktan ayırmak, varlığı anlamsız ve hareketsiz kılar.¹¹ Ona göre evrendeki herşey tanrının, sanatkar bir tanrının eseridir ki bu Platon'un timaeus adlı yapıtında geliştirilen sanatkar bir tanrı tasarımıyla başka birşey değildir.

Ancak Platon'un geliştirmiş olduğu bu sanatkar tanrı kavramının ki, o varlığa aynı sanatçının çamura biçim verdiği gibi biçim verir, Aristoteles'in İdealara karşı yönelttiği eleştiriye bir yanıt teşkil etmediği bu yazının gelişimi içinde aydınlığa kavuşacaktır. Aristoteles, De Caelo adlı yapıtının 284 a27-35 satırlarında evrenin hareket ettirilmesi için aktif bir ruha ihtiyaç duyduğu yolundaki düşüncelerle alay eder. O kendi başına hareket edemeyen ağır birşey midir de ona hareket verecek aktif bir ruha gereksinim duyar? Eğer böyle ise zavallı ruh evrene hareket vermek için bir saniye bile dinlenmeye fırsat bulamadığı için sonunda yorgun düşecektir ki, ölümlü varlıklar bile böylesi bir ruha göre daha şanslı olacaklardır; çünkü onlar en azından

dinlenmek için uyku uyuma ayrıcalığına sahiptirler. Aristoteles'e göre, her halükarda, Timaeus'un geliştirdiği tanrı tasarımı, yani Demiurgos evrendeki hareketin başlatıcısı olamaz; o, ancak evrene, hamur gibi şekilsiz olan evrene bir düzen veren tanrı olabilir; ama asla hareketin ilk nedeni olan bir tanrı değil.¹² Philebus varlığı dört ayrı bölüme ayırır ki, bunlar sırasıyla sınır, sınırsızlık, her ikisinin bileşimi ve buna neden olan şey. Burada İdealara hemen hemen hiçbir gönderimde bulunulmaz; ve Sokrates, Aristotelian bağlamda varlığın meydana gelişinden sorumlu bir neden (aitia) arar. Ancak Demiurgos ve buna benzer tanrı kavramları Aristoteles'in varlıktan hareket eden temel felsefi kavrayışına aykırıdır. Onun düşüncesinde tanrının kendisini varlığa, yani evrene bildirmesi gibi bir problem söz konusu değildir. Yaratılmamış varlığın varlıkta tutulmaya ihtiyacı yoktur. Eğer böyle olmuş olsaydı, bu tanrıyı mutlak aktivite olmaktan alıkoyarak, onu diğer varlıklardan bir varlık durumuna indirgeyecekti. O, yani tanrı, Aristoteles'e göre, evrene bütünüyle tarafsızdır.

Laws adlı diyalogunda Platon hareketi ruh ile bağıntılar. Nedenlere dayalı hareket bir başlangıca sahip olmalıdır. Bu nedenle ilk hareket ki, o diğer sonra gelen hareketlerin nedenidir de, hiçbir nedene dayanmamalıdır. Bir başka ifade ile o kendi kendisinin nedeni olmalıdır. Ancak kendi kendisinin nedeni olan hareket, yaşamının bir niteliğinden başka birşey değildir. O nedendir ki, hareketi başlatan bir ruh (*psyche, soul*) olmak zorundadır. Evrenin sahip olduğu düzenli hareket ise, akıldışı veya kötü bir ruhun varlığı kabul edilse bile, onu yöneten ruhun akılsal ve iyi olduğunu gösterir. Burada evrendeki hareketin analizinden kendi kendine hareket eden bir tanrının ilk nedeni olarak kavranımına ait ilk düşünsel izleri görmekteyiz.

Platon bir *logikos* olarak fiziksel dünyadaki hareketi böyle açıklamaya çalışır; ancak Aristoteles ilkeli bir *physikos* olarak onun self-mover usullerine karşı çıkar ve der ki, fiziksel dünyada böyle bir olgu yoktur.¹³ Burada bütün farklılık self-mover ve unmoved mover kavramları arasındadır. Aristoteles *Physis*'in 255 a33 satırlarında önce varlığın hareketsiz olduğunu öne süren Parmenides'e göre gönderimde bulunarak der ki; bu duyularımızın bize sunmuş olduğu kanıtları inkar etmektir. Bu ise aklın zayıflığından, daha da ötesi aklın hastalığından başka birşey değildir. Ona göre duyularımızın bize gösterdiği hareketi inkar etmek ayrıntıya ait bir tartışma da olamaz; o bütün bir düşünce sistemine ilişkindir. Düşüncesine varlığın kendisini temel alan bir doğa düşünürü için bütün bilgi alanları hareket ile ilgilidir ve bir şeyin kendi varlığı, etken ilke olması bakımından etken nedeni de gerektirir. Örneğin, canlı varlıklardan bazılarının kendi kendilerini hareket ettirdiklerini görürüz; ancak bu yanıltıcı ve yanıltıcıdır. Hayvanın bir parçası veya bir organı, Aristoteles'e göre, her zaman hareket içindedir ve bu hareket içinde olan parça veya organ bizzat hayvan tarafından harekete geçirilmez; tersine o dışarıdan gelen bir uyarıcının etkisi ile kendini gerçekleştirir. Sonuç olarak, dışsal bir uyarıcı veya hareket ettirici olmadan, hayvanın kendi kendisine ha-

reket ettiğini öne sürmek ancak bir *logikos*'un, yani varlığa gitmeden soyutlanalarda bulunan bir aklın yanlışından başka birşey değildir.

Aristoteles *self-mover* kavramına ilişkin eleştirilerini sürdürürken bir diğer noktaya daha dikkat çeker ki, o da hareket içinde olan birşeyin bir başka şey tarafından hareket ettirildiğidir. Bu ise hareket sürecinde iki ayrı ögenin bulunduğunu gösterir. Örneğin, bir insan sopa ile bir taşı havuz, nehir veya denizdeki bir suya attı. Burada su genel olarak kabul edilebileceği gibi pasif durumdadır. Suya atılan taş suyu hareketlendirir; ancak suyun kendisi de sopa tarafından hareketlendirilmiştir ki ona da bir insan eli tarafından hareket kazandırılmıştır. Aristoteles'e göre böylesi bir nedensel zincir mutlaka ama mutlaka bir başlangıcı, bir ilk ilkeyi (*arche*) zorunlu kılar; çünkü tersi durumda hareketin hiç başlamamış olması, yani hareketin varlığı söz konusu olamaz. Buna paralel olarak hareketin ilk ilkesinin veya nedeni durumundaki şeyin bir başka şeye bağlı olmaması gerekir ki, bu da hareketin ilk ilkesi durumunda olan şeyin, kendisi hareket etmeden hareket ettirebilen bir doğaya sahip olmasını zorunlu kılar.

Aristoteles'in *self-mover* anlayışına yönelttiği bir diğer çok önemli eleştirisi ise, hareketin, yani *kinesis*'in tanımında içerilmiştir. Ona göre *kinesis* değişme içinde bulunan varlığın mükemmel olmayan, tamamlanmamış olan gerçekliğidir. Ve Aristoteles başlıca dört tür hareketten söz eder ki bunlar, yer değiştirme, niteliksel değişme, büyüme ve küçülme, son olarakda oluş ve yok oluşturmaktır. Ona göre varlıktaki hareketin nedeni, ilkesi durumunda olan şey *kinesis* olamaz; çünkü o mükemmel olmayan bir harekettir. *Kinesis* varlığın sahip olmuş olduğu potansiyel hareketin mükemmel olmayan ifadesidir. Kinetik hareket kendi içinde bir amaçlılığı taşımaz ve o böyle birşey olarak aslında yıkıcı bir doğaya sahiptir. Kinetik hareketi bu yıkıcılıktan, başıboşluktan, amaçsızlıktan ancak ve ancak *energeia* kurtarabilir ki, *energeia* bir varlığın sahip olmuş olduğu mükemmel durumu tanımlar. Bu mükemmel durum ise aktif olma, aktivite olma durumudur.¹⁴

Aristoteles'e kadar hiçbir yazar ve düşünür kinetik olmayan bir hareketin varlığı üzerinde durmamıştır. İlk defa Aristoteles kinetik hareketin yanısıra enerji olan bir hareketten, bir aktiviteden söz eder ki bu ilerde görüleceği gibi varlığın kavranımında bütünüyle yeni ve kökten bir değişimi simgeler.

Ona göre pasif durumdan aktif duruma geçiş mantıksal ve ontolojik olarak aktif olanın önceliğini gerektirir.¹⁵ Aristoteles'e göre değişen, hareket eden, varlığa gelen ve varlıktan kesilen hiçbirşey bir ve aynı zamanda bir ve aynı bakımdan hem pasif ve hem de aktif olamaz. Şimdi eğer hareket var ise ki var ve onu inkar etmek Aristoteles'in dediği gibi patalojik olur, evrendeki hareketin ilk ilkesi olan, başlatıcı olan, nedeni olan bir şeyde olmalıdır. Hareketin ilk ilkesi olan şey ise kinetik bir doğaya sahip olan değil, aktif bir doğaya sahip olmalıdır; çünkü kinetik hareket olumsuzluğu, eksikliği, amaçsızlığı tanımlar ve o böyle birşey olarak yıkıcıdır. Ayrıca *kinesis* kendisine bir

amaç teşkil eden ve yine kendisinden bütünüyle farklı olan energeik hareketin aracı durumundadır. Aristoteles'e göre hareketin ilk nedenini arayıp bulma konusunda sonsuza dek geriye gitmek mümkün görünmemektedir ve ayrıca bu hiçbirşeyi de açıklamaz. Dolayısı ile öyle görünüyor ki, yalnızca bir şey hareketin başlangıcında var olabilir ve de yalnızca tek bir şey varlığın ilk ilkesi olabilir ki o böyle birşey olarak varlığa hareketi verebilme gücüne, kendisi hareket etmeden hareket ettirebilen, yani *The Unmoved Mover* olmalıdır, olandır. Bir başka ifade ile eğer bir tanrı var ise, ki onun varlığının kanıtı evrendir, varlıktaki hareketin kaynağı olan, mutlak anlamda *energeia* olan yani mutlak anlamda aktivite olan bir tanrı da olmalıdır ve o öyledir.

III

Aristoteles, kendisi başka birşey tarafından hareket ettirilmeden hareket eden ilk neden üzerine olan düşüncelerini esas olarak Physics adlı yapıtında ele alırken, onun doğası üzerine olan başlıca tartışmaları Metaphysics'in 12. kitabında yapar. Adı geçen çalışmanın ilk beş bölümü tözler ve onların neliği üzerine olup aynı zamanda 6. ve 7. bölümlere bir giriş niteliğini de taşır. Metaphysics'in sözü edilen bölümlerinin ilk önermesini oluşturan düşünce, hareketin, aynı zaman gibi, her zaman var olduğu ve olacağıdır. Zaman olmadan öncelikten ve sonralıktan söz edilemez. Hareket ve zaman süreklidir; çünkü, zaten zaman hareketin sayısından başka birşey değildir. Başka bir ifade ile zaman ve hareket birbirini gerektirir; çünkü hareketin olmadığı yerde zaman, zamanın olmadığı yerde hareket yoktur.¹⁶ Bu ise hareketin, varlığın sahip olmuş olduğu hareketin devamlılığına neden teşkil eden bir tözün zorunluluğuna işaret eder. Hareketin dayanağı olan bu töz ise, Aristoteles'e göre mutlak anlamda *energeia*, aktivite olandır. Onda hiçbir anlamda potansiyel olmaktan söz edilemez; çünkü hareketin ilkesi olan bu töz maddeden mutlak anlamda arınıktır ve Aristoteles'e göre madde her türlü değişimin, dolayısı ile olumsuzluğun nedenidir.¹⁷

Eğer şimdi evrendeki hareket sonsuz ise, bu hareketin ilkesi durumunda olan tanrının kendinde herhangi bir olumsuzluğu barındırması düşünülemez; çünkü tersi durumda varlığın sahip olduğu hareketin bir zamanda son bulmayacağını hiçbirşey garanti edemez. Özetle, Aristoteles'e göre varlıktaki hareketin kaynağı olan tanrı mutlak anlamda maddeden ve dolayısı ile her türlü kinesizmden arınık olan katışıksız *energeia*'dır, aktivitedir.¹⁸

Aristoteles hareket etmeden hareket ettiren; yani unmoved mover düşüncesini aydınlatacak olgulara deneyimde sahip olup olmadığımız sorusunu sorar. Ona göre unmoved mover olgusu inkarı mümkün olmayan deneyimin bir gerçeği olan arzu da (desire) ifadesini bulur. Buna göre her varlığın kendisi, kendisi etkilenmeden diğer bir varlıktan hareketin veya hareketler serisinin oluşumuna neden olabilir. Bu *prima facie* gözlenebilirliği olan akılsal bir önermedir ama asla şiirsel bir metafor değil. Aristoteles De Anima adlı

yapıtında hayvanların hareketlerinin nedenlerini arzu ve düşünceyi görünüşsel ve gerçek iyi kavramları ile bağıntıya getirerek inceler. Ona göre hareket geçirilme olayında başlıca dört temel öge bulunmaktadır ki bunlar;¹⁹

I) hareketsiz hareket ettirici, örneğin yiyecek

II) hareket ettirilmiş olan ve kendisi bizzat harekete sahip olan şey (arzunun gerçekleşmesi)

III) bedensel organ veya hareketin objesi olan birşey

IV) hareket ettirilen objenin bizzat kendisi, örneğin hayvan

Aristoteles'in hareket, değişme ve oluş konusundaki düşüncelerinin temel amacı doğada işler durumda bulunan güçlerin çalışmalarını birleştirici bir açıklamaya ulaştırmaktı. Bu amaç esasında günümüzdeki bilimsel ve bilgisel etkinlikler içinde pek değişmiş görünmemektedir; örneğin Niels Bohr, Atomic Physics and Human Knowledge adlı çalışmasında, bilimsel açıklamanın amacının karmaşık fenomenleri basit ve birleştirici bir biçimde açıklamak olduğunu söyler.²⁰ Yine Von Weizsäcker, The World View of Physics adlı kitabında, fiziğin bütün çabasının evreni açıklayacak bütünsel bir açıklamaya ulaşmak olduğunu iddia eder.²¹ Aristoteles'in hareket kuramı bağlamında aynı şeyi amaçladığı görülür. Bütün varlığın temelinde bir tek ilke bulunur ki, o da mutlak aktivite olan tanrıdan başka birşey değildir. O bütün varlığın sahip olduğu hareketin tözü olması bakımından diğer bütün varlıklardan önce gelir ve de herşey varlığını ona borçludur.

Aristoteles'e göre birşeyin doğası gereği yaptığı herşey belli bir amaç içindir²² ve bir varlığın sahip olduğu doğal-işsel yönelim potansiyel olandan gerçek olana doğru; bir başka ifade ile *kinesis*'ten *energeia*'ya doğru bir akışı ifade eder. Eğer Aristoteles'in dediği gibi *kinesis*, yani değişme mükemmel olmayanın aktivitesi ise mükemmel olmanın kendisi ancak ve ancak mükemmel bir hareket olan *energeia*'ya yönelimle olanaklı olabilir. Ona göre bir varlığın sahip olmuş olduğu erek kendisine içkindir. Diğer bir ifade ile her bir varlığın ereği aynı zamanda o varlığın doğasını da oluşturur. Dolayısı ile, Aristoteles'e göre, evrendeki bütün varlıklar kendi ereklerini, yani aslında kendi doğalarını gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Örneğin, bir embriyo'nun gelişimi, bir meşe tohumunun meşe ağacı olmaya doğru gidişi hem varlıkta bulunan içsel yönelimi ve hem de varlığın bütünündeki bir akışı ifade eder. Bu potansiyel olandan aktif olana doğru bir akıştır. Ancak bu aynı zamanda Aristoteles'in hareket kuramında ki bir çelişkiyi de ifade etmiyor mu? Eğer hareket varlığın kendisine içkin ise, herbir varlık kendi hareket ilkesini kendi içinde taşıyor ise neden bir hareket etmeden hareket ettiriciye ihtiyaç vardır?²³

Aristoteles'e göre herbir varlık kendi içinde hareketin ilkesini ve kendi ereğini içermiş olmakla birlikte bu evrende bulunan varlığın bütününe yayılmış olan hareketi açıklamaya yetmez; çünkü madde ve formun bileşiminden meydana gelen duyusal alan aslında olumsal bir alandır; örneğin embriyonun bir insana doğru gelişimi zorunlu değildir. Dikilen bir gül fidanı hiç de bir gül

ağacına dönüşmeden yok olup gidebilir. Bunun nedeni ise, olumsuzluğun ilkesi olan maddenin kendisidir. Fakat Aristoteles'e göre tek tek varlıkların sahip oldukları hareketin kendisi olumsuz olmakla birlikte evrendeki bütünsel hareket ölümsüzdür, sonsuzdur. Bunun nedeni ise, mutlak anlamda aktivite olan ve hiçbir kinetik hareketi varlığında içermeyeceği gibi hiçbir olumsuzluğu da varlığında taşımayan tanrıdır. O özü gereği olduğundan başka türlü olamayandır.²⁴

IV

Şimdiye kadar *energeia* ve *kinesis* terimlerini kullanarak, onların birbirinden tamamen farklı iki ayrı hareketi tanımladığını ve bu iki ayrı hareketin ne olduğuna dair bazı açıklamalar verildi. Ancak ulaşılan noktada sözü edilen kavram çiftçinin daha derin bir analize tabi tutulması ele alınan konu bakımından vazgeçilmez görünmektedir. Birkez daha ifade edilmelidir ki, Aristoteles Parmenidian düşünce geleneğinde olduğu gibi değişme olgusunu yadsıyacak her türlü matematiksel düşünme biçimi ve sonuçlarını reddederek esas problemin apaçık olarak harekete sahip olduğunu gördüğümüz varlığın açıklanması olduğunu savunur. Değişme olgusu bir gerçeklik biçimi olarak kanıtlanmaya ihtiyaç göstermez. Ona göre ancak ve ancak sağlıklı olmayan bir akıl tersini savunabilir. Hatırlanacağı gibi Aristoteles varlığın sonsuz bir değişme içinde olduğunu ve değişimin kendisinden başka bir gerçeklik olmadığını savunan Herakletian düşünceye de karşı çıkmıştı; çünkü, o varlığın anlama ve açıklama olanağını, olasılığını ortadan kaldırıyordu. Herakletian anlayışa göre herşey sürekli olarak değişmektedir; dolayısı ile sürekli biçimde değişen şeyin bilgisi mümkün değildir. Başka bir ifade ile varlığı bilmek aslında olanaksızdır. Aristoteles bu her iki felsefi anlayışa karşı tam bir karşıtlık içinde olan bir filozof olarak, varlığın yeniden ve kökten kavranımının zorunluluğunu görür ki, onun bu çabası aynı zamanda düşünce tarihinin bir dönüm noktasını da oluşturur. Aristoteles'in *Metaphysics* adlı eserinin ilk önermesi şudur: "İnsanlar doğal olarak bilmek isterler." Daha bu ilk önerme ile birlikte o varlığın bilinebilir bir yapıya sahip olduğu açık ve kesin bir biçimde ifade eder. Parmenidian ve Herakletian düşüncelerin karanlığına o, bu önermesi ile aydınlık getirmeyi başarır.

Varlığın esaslı kavranımı, bu kavranıma uygun terimlerin üretilmesini de gerektirmiştir. Aristoteles'e kadar değişme olgusunu ifade eden *kinesis* ve benzeri terimler vardı. Aristoteles ise varlığın kendisinde gördüğü çok önemli bir diğer hareketi keşfetmişti ve o bu hareketi *energeia* ve *entelecheia* terimlerini bizzat kendisi üreterek tanımlamaya çalıştı. Dolayısı ile sözü edilen terimlerin ne Aristoteles öncesi bir tarihi ve ne de doğal olarak kullanımı söz konusudur. Bugün bizim kullandığımız enerji kelimesi ise, Aristoteles'in yüzyıllar önce varlıkta gördüğü hareketi ama kinetik olmayan hareketi, aktiviteyi tanımlamak için ürettiği, *energeia*'nın bize ulaşmış biçiminden başka birşey değildir.

Energeia teriminin etimolojisine bakıldığında, onun içsel, içe doğru bir aktiviteyi tanımladığı açıkça görülür. Terimi oluşturan *en* içsellik, içinde anlamına gelirken *energeia* eylemde bulunma, yapma aktivitesi ile doğrudan bir bağlantıyı ifade eder. Ayrıca terimin aktif formunun seçilmesi ise Aristoteles'in *energeia* terimi ile varlıkta bulunan yoğun içsel aktiviteyi, hareketi tanımlamak istediğini gösterir.²⁵ O *energeia* terimini varlıkların kinetik olmayan hareketini tanımlamak için birçok anlamda kullanır. Fakat yine de *energeia*'nın temel olarak iki ayrı kullanıma ve anlama sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir ki bunlar;

- I) Biyolojik ve fiziksel varlıkların sahip olduğu aktiviteyi tanımlama
- II) Etik, estetik ve düşünsel bağlamda kullanımı ve anlamı

Energeia'nın ikinci alan ile ilgili anlam ve kullanımı özellikle insanın eylem-düşünce alanı ile ilgilidir. Ancak *energeia* teriminin yukarıda sözü edilen her iki alan ile ilgili kullanımına şu ilke eşlik eder: Bir varlığın sahip olduğu aktivitenin mükemmelliği o varlığın ontolojik statüsü ile doğrudan bağlantılıdır.

Mükemmel ve mükemmel olmayanın varlığı Aristoteles'in felsefesinde, özellikle yeni-Platonculukta olduğu gibi, herhangi bir mitolojik gizeme sahip değildir. Varlık, ona göre, esas olarak iki türlü harekete sahiptir ki bunlar önce söylenildiği gibi *energeia* ve *kinesis*'tir. Bu geline aşamada bir noktanın önemle hatırlanması gerekiyor ki o da *energeia* ve *kinesis*'in ancak ve ancak oluş ve yokoluşa tabi olan varlıklara yüklenilebileceğidir; çünkü değişen doğada hareket mükemmel olmayandan mükemmel olana doğrudur ve böyle olması nedeniyle duyusal dünya mükemmel olmayan ve olanı içerir. Buna karşılık her türlü değişimin dışında kalan tanrı, mükemmel bir varlık olarak mutlak anlamda energeik bir hareket biçimine sahiptir, çünkü onda eksik olan, tam olmayan hiçbirşey yoktur.

Şimdi bu birbirinden bütünüyle ayrı olan iki hareket arasındaki, yani *energeia* ve *kinesis* arasında farkların neler olduğuna daha yakından bakacak olursak onları şu temel düşüncelerle ifade edebiliriz.

I) *energeia* her bir zamanda tam olandır; ancak *kinesis* tamlanmaya ihtiyaç gösterir.²⁶

II) *energeia* tam olduğu için mükemmeldir. Onun tamlanma aracılığı ile ulaşabileceği bir mükemmellik yoktur. Buna karşın *kinesis* tam değildir ve dolayısı ile mükemmel de değildir.²⁷

III) *Kinesis* zamana ihtiyaç duyar ama *energeia* zaman ile giderilebilecek herhangi bir eksikliği kendinde taşımaz.²⁸

IV) *Energeia* kendi ereğini kendi içinde taşır; o başka bir şeyin aracı değildir; buna karşın *kinesis* dışsal bir ereğe yönelmiştir ki bu da *energeia* durumuna ulaşmadır.²⁹

Energeia kendi ereğini kendi içinde taşır; dolayısı ile bu hareketin doğrultusu dışa yönelik değildir. Bir başka ifade ile *energeia*'nın amacı kendine

içkin olmasına karşın, *kinesis*'in amacı kendini aşan, kendisine aşkın olandır.³⁰

Energaik hareketin bir aktivite olarak kinetik harekete üstünlüğü açıktır. Bu düşüncenin kökenini bizzat Eski Yunan'ın düşünce geleneğine geri götürmek mümkündür. Aktif olan pasif olana karşıdır ve ondan üstündür. Ancak ilk defa Aristoteles ile birlikte sürekli bir *flux* içinde olan varlığın sözü edilen temelde kavranımı değişmeyi, yani *kinesis*'i yıkıcı bir hareket biçimi olmaksızın kurtarmıştır. O değişimin gerçekliğini sorgulamadı ama varlığı da sürekli bir *flux* içinde algılamadı.

Değişme içinde olan varlıklar *kinesis*'e sahip olarak *energeia*'ya doğru bir akış içinde amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırlar. Varlığa hareketi veren bu şey ise, varlığın sahip olduğu arzusun kendisinden başka birşey değildir. Potansiyel olan *energeia* olanı amaç edinerek, ona karşı bir akış içerisindedir. Embryo yetkin bir insan olmaya, meşe tohumu meşe ağacı olmaya doğru yönelmiştir. Belki de biz insanda derin acı ve üzüntüye sebep olan, canlı ve cansız varlığın bu doğal akışının kesintiye uğratılması, yok edilmesidir. Yoksa bir bebeğin herhangi bir sebeple yaşamının sona erdirilmesinin insanda yarattığı onulmaz keder ne ile açıklanabilir? Kül olmuş ormana duyulan acının nedeni ne olabilir? Ancak değişme içinde olan varlık *kinesis*'e sahip olması bakımından mutlak bir olumsuzluğu da kendi içinde taşır. Daha açık bir ifade ile her embryonun yetkin insana dönüşümü, bir meşe tohumunun meşe ağacı olması zorunlu değildir. İşte temelde bundan dolayıdır ki, birşeyin doğasının o şeyde ki hareketin içsel ilkesi olması yeterli değildir. Oluş ve yokoluşa tabi varlığın sahip olduğu hareketin ilk ilkesi mutlak anlamda aktivite olan, *energeia* olan tanrıdır. O mutlak aktivite olması bakımından ne bir kapasitenin kullanımını ve ne de potansiyel olanın *energeia* olmaya doğru bir eğilimini kendinde içerir. Tanrı mükemmel anlamda var olan bir varlığın mutlak anlamda *energeia* olma durumudur. Değişen varlığın *energeia* ve *kinesis* gibi birbirinden farklı iki ayrı hareket biçimine sahip olmasına karşın, tanrı mutlak anlamda her türlü değişmeden arınıktır. Onun birşey olmaya doğru ne bir eğilimi ve ne de bir ihtiyacı vardır. Mutlak-mükemmel aktivitenin öznesi tanrıdır ve o böyle birşey olarak bütün diğer varlıkların kendisine doğru yöneldiği amaçtır.³¹

İnsan, genel olarak, kinetik harekete sahip olmayan varlığın nasıl olup da aktif olabileceğini anlamakta güçlük içerisinde görünmektedir. Dolayısı ile o değişme, ilerleme, tamamlama gibi *kinesis*'i ifade eden kelimelere, kavramlara karşı, tatlı bir hissediş içerisindedir. Öyle ki, tamamlanmamış ama halihazırda tam olan, mükemmelleştirilmemiş ama mükemmel olan şeyler hakkında düşünmek onun için pek heyecan verici değildir. Başka bir ifade ile her ne ise o olan ve sonsuza kadar da o olacak şeyin varlığı insanın genel gözlemine aykırı gibi gelmektedir. Ama buna karşın o yine de değişmeyen şeyleri de arar gibidir; örneğin kimse zeytin tarlasındaki ağaçlarının bir gün kayısı ağacı olabileceğini beklemez; hiçbir insan inandığı ve güvendiği dostu-

nun bir gün gelip de dost olmayacağını düşünmez. Tersi bir bekleyiş insanın yaşamasını imkansız kılar ki, insanlar yaşamaktansa yok olmayı kimi zaman tercih eder durumda bulur kendilerini.

Aristoteles, tanrının doğasına ilişkin uslamlamasında her türlü değişimsel düşüncesi, tanımlamayı mutlak anlamda dışarıda bırakır. O, tanrıyı tanımlarken kinetik olmayan hareketi yani *energeia* olan hareketi mutlak-mükemmel varlık ile ifade eder. Dolayısı ile mutlak *energeia* mutlak-mükemmel olan tanrının kendisinden başka bir şey değildir. Özetle, Aristoteles hareketin ilk ilkesi ve onun doğası üzerine olan başlıca incelemesini yaptığı *Metaphysics* adlı eserinde, varlığın sahip olduğu hareketin ilkesinin katışıksız *energeia* olması gerektiği sonucuna ulaşır. O bu ilk ilkeyi hareket etmeden hareket ettirici olarak da tanımlar.

Tanrı hiçbir değişime tabi olmaması anlamında (*dyspatheia*) sonsuzca güçlü olan bir varlıktır. O hareket etmeden hareket ettirici olarak hareket ettirdiği şeyden ayırdır. Ancak hareket ettirilen hareket ettirenden bağımsız değildir; çünkü, birincisi ikincisinin objesi olması bakımından bir belirlenim altındadır. Diğer bir ifade ile birisi etkileyen diğeri ise etkilenendir. Örneğin, hasta doktorun objesi ve belli bir anlamda onun belirlenimi altındadır. Evren bu anlamda ve harekete sahip olması bakımından tanrının objesi durumunda olması bakımından onun belirlenimi altındadır.³²

Energeia ve *kinesis* arasında Aristoteles'in yapmış olduğu ayrım varlığın kavranımında kökten bir değişimi getirmiştir. Varlık, Herakleitos'un haklı olarak söylediği gibi değişmektedir ve değişim gerçektir ama hareket yalnızca *kinesis*'e indirgenemez. Varlık bir diğer hareket biçimine yani aktivitesel olan, *energaik* olan bir harekete de sahiptir ki, o kinetik hareketten tamamen farklıdır. Dolayısı ile kinetik hareket varlığın sahip olduğu tek hareket biçimi değildir; varlık esasında aktivite olarak değişmez olandır. İşte bu kavrayışı ile de Aristoteles varlığı ölümsel bir durgunluk içinde algılayan Parmenidian yaklaşımı bütünüyle ortadan kaldırır. Varlık değişmez olandır ama hareketsiz olan değil. O Nicomachean Ethics'te söylediği şu sözlerle Herakleitian ve Parmenidian varlık kavranımına olan karşıtlığını birkez daha tekrarlar: "Varlık yalnızca kinetik hareketi içermez; o aynı zamanda kinetik olmayan bir hareket biçimine de sahiptir."³³

Aristoteles birbirinden tamamen farklı olan iki ayrı hareket biçimi üzerinde ısrarla durur ve gerçek aktivitenin değişimsel, bir başka ifade ile kinetik yapıda olmadığını belirtir. Onun hareket konusunda varmış olduğu bu sonuç etik, estetik ve duyuşal dünyanın kavranımında radikal değişimleri zorunlu kılmıştır. Örneğin, mutluluk ruhsal olarak köle olanların kabul ettiği gibi kinetik olay ve olguların vermiş olduğu haz değildir; tersine o insanın aklı sayesinde düşünme aktivitesine katılarak kendini gerçekleştirmesidir. Aristoteles'e göre yaşam birbiri ardına fiziksel zevklerin yaşandığı uzun bir *kinesis*, yani değişme değildir.

Bilindiği gibi Aristoteles varlıkta bulunmanın çeşitli derecelerinden söz

eder ve ona göre bazı varlıklar diğer bazı varlıklardan daha fazla vardır. Ancak gerçek anlamda var olan şey tözlerdir, tözsel anlamda var değildir. Sina bir doktor olabilir, bir filozof olabilir ama Sina hakkında söylenebilecek herşey ancak ve ancak Sina'nın bir insan olması, bu anlamda bir töz olması ile mümkündür, çünkü tözün dışında var olan herşey ancak onun modifikasyonları olarak vardır. Bu ise o diğer herşeyin var olmak için töze bağımlı olduğunu gösterir. İşte tanrı bu anlamda ilk tözdür ve tanrı yine bu anlamda diğer bütün varlığın ona bağlı olduğu bir ilkedir. O böyle birşey olarak mutlak aktivitedir. Ve mutlak aktivite olması bakımından da evrendeki hareketin ilk nedenidir. Özetle tanrı töz olarak varlığın ilkesi, mutlak *energeia* olarak da hareketin ilk ilkesidir.³⁴

Aristoteles'e göre *The Unmoved Mover* tanrıdır ve filozofun bir fizikçiden, bir matematikçi veya bir biyologdan farklı olarak bütün varlığı açıklayacak ana ilkelere ulaşmayı amaçlaması son derece doğaldır. Ancak yine ona göre tanrı veya *theos* terimi bir çok anlama sahip olarak bazı beklentileri de içinde taşır. Elbetteki Aristoteles kendi tanrı kavramını oluştururken bu bazı beklentilerinin bütünüyle dışında değildi ama o bir salt rasyonalist olarak antropomorfik ve teriomorfik tanrı tasarımlarını şiddetle reddetmiştir. Aristoteles'e göre bu tür tanrı kavrayışları mitolojiden farksızdır ve onlar böyle kavrayışlar olarak cahil yığınları yönetmek, yönlendirmek ve kullanmak amacıyla çıkarsal bir biçimde kullanılmışlardır. Fakat yine de bu tür tanrı kavranımları içinde tanrısal olabilecek birşey varsa o da varlığın ilkesinin tanrı olduğu yolundaki düşüncelerdir.³⁵

İnsanın bütünüyle insansal olmayan bir tanrı tasarımı pek olanaklı görünmemekle birlikte yine de akılsal temelde tanrının kavranımı hiç kuşkusuz mitolojik tasarımın dışında kalır. *Metaphysics*'in XII. kitabında Aristoteles tanrının doğası üzerine olan incelemesini tanrısal aktiviteyi düşünsel aktivite ile bağıntıya getirir ki, aynı zamanda düşünsel aktivite insan içinde en yetkin aktiviteyi tanımlar.

Tanrının doğası üzerine Aristoteles'in verdiği anıtsal yanıt onun *Metaphysics* adlı eserinden gelir. 1072 b13-30 satırları arasında o şunları söyler:

Evren (*uranos*) ve doğa hareketin ilk ilkesi olması bakımından mutlak aktivite olan tanrıya bağımlıdır. Onun yaşamı en mükemmel bir yaşamdır ki, biz ancak kısa süre için onu deneyimleyebiliriz. Tanrı her zaman mutlak-mükemmel yaşamın kendisi olarak vardır; ancak bu bizim için olanaksızdır. Tanrının sahip olduğu aktivite aynı zamanda memnunluk verici ve hoş olandır. Bu neden uyanık olmanın, duyumsamanın ve düşünmenin yaşamın en fazla memnunluk ve hoşnutluk veren yanlarını oluşturduğunu da açıklar. Umutlar ve anılar ise yine uyanık olma, duyumsama ve düşünmeden dolayı memnunluk vericidir. Düşünme özünde kendinde iyi olan her ne ise onun hakkındadır. Düşüncenin katışıksızlığına uygun olarak bizzat düşüncenin objesi de en iyi olan olma durumundadır. Düşünen suje düşüncesinin objesi olan şey ile bağıntılı olarak düşünür; çünkü, o, yani düşünen suje düşünme sürecinde dü-

şündüğü şey ile bir ve aynı olur. Öyle ki bu durumda düşünen ile düşünülen artık özdeştir. Düşünmenin objesini kendisine katma yeteneğine sahip olan düşünen suje aktif duruma bizzat ona obje teşkil eden şeye sahip olarak geçer. Bundan dolayıdır ki, genel olarak potansiyel olma değil ama aktif olma rasyonel düşüncenin tanrısal yanı olarak kabul edilir. Bu bağlamda sujenin en mükemmel düşünsel aktivitesinin kendisi de en fazla iyi ve memnunluk verici olanıdır. Eğer tanrı mutlak-mükemmel anlamda bu durumda ise, ki biz bazen bu duruma yükselebiliriz, bu hârikulade birşeydir. Yok eğer tanrı daha da iyi bir durumda ise, bu elbette ki çok daha güzeldir. Ve o öyledir. Bunun yanısıra yaşamın kendisi de tanrıya aittir, çünkü düşüncenin aktivitesi yaşamın kendisidir ve tanrı bu gerçekliğin kendisidir. O mutlak anlamda aktivite olanıdır. Tanrının özel aktivitesi O'nun yaşamıdır ki, o aynı zamanda en iyi olan yaşamı da tanımlar. Tanrı sonsuz olanıdır. Dolayısıyla biz tanrıyı yaşayan bir varlık, sonsuz ve en iyi olan varlık olarak düşünürüz. Bu nedenledir ki, yaşam ve sonsuzca var olma tanrıya aittir, çünkü tanrı olmak budur.³⁶

Aristoteles Metaphysics'in XII. kitabının 9. bölümünde açıkça ifade eder ki, ilk hareket ettirici en fazla tanrısal olan varlıktır ve onun düşüncesinin objesi kendisinden başka birşey olamaz. Fakat tanrının kendi düşüncesinin objesi olarak düşünülmesi bazı problemleri de beraberinde getirir. Yeni-Platoncu düşünce geleneği içinde yer alan bazı düşünürler örneği, Alexander ve onun izleyicilerinin, tanrının kendi kendisini düşünmesi ile ilgili olarak ortaya çıkan probleme önerdikleri çözüm şöyle özetlenebilir: İnsanın parçalar halinde düşündüğü şeyleri tanrı bir totalite içinde düşünür. Fakat Aristoteles'e göre tanrı *incomposite*, yani bileşik olmayan bir varlıktır ve tanrının özünde bir değişimin meydana gelmemesi için onun düşüncesine konu olan şey veya şeylerinde *incomposite* olması zorunludur; çünkü tanrı hiçbir değişmeyi içinde barındırmaz. Dolayısı ile tanrı ancak ve ancak bir tek objeyi düşünebilir ki, o da kendisidir. Farzedelim ki, tanrı iki objeyi birden düşünüyor ve bu iki obje X1 ve X2 olsun. Böylesi bir durumda ya bu iki düşünceyi bir kombinasyon halinde veya ayrı ayrı olarak yani in *searation* içinde düşünecektir. Birinci öneri kabul edildiğinde tanrının kendi kendisini düşündüğü doğru olmayacaktır. İkinci halde ise, o her iki objeyi de düşünme durumundadır ki, bu onun *incomposite* bir varlık olmasını olanaksız kılar.³⁷

Aristoteles'in tanrıyı salt akılsal kavrayışı zamanının hiçbir dinsel söylemine ve eğilimine ödün vermediği gibi o her türlü tanrısal inayeti de dışarıda bırakır. Tanrının kavranımında geleneksel-dinsel düşünceler onun düşüncesinin konusunu oluşturmaz. Mutlak aktivite olarak tanrı kesintisiz olarak düşünür. O uyuma yeteneğine sahip olan bir varlık gibi düşünme potansiyeline sahip olan değildir. Tanrının düşüncesine konu olabilecek şey en yüksek ve en tanrısal olan olmalıdır ki, bu da bizzat tanrının kendisinden başka bir şey olamaz. Bir diğer önemli nokta da tanrının düşüncesine obje olan şey veya şeylerin değişmez olma yani kinetik olmama zorunluluğudur ki, tersi durumda tanrının özünde değişme meydana gelir ve Aristoteles'e göre her

değişme daha az mükemmel olandan daha çok mükemmel olana doğru bir geçişi ifade eder. Bu ise tanrının halihazırda mükemmel olmadığı sonucuna varılmasına yol açar.³⁸

Burada bir kez daha *energeia* ve *kinesis* arasındaki ayrımın Aristoteles'in düşüncesinde sahip olduğu vazgeçilmez önemi görmekteyiz; çünkü düşüncenin objesindeki herhangi bir değişme, sujedeki değişmeyi de zorunlu kılar. Başka bir ifade ile ve Aristoteles'e göre iyi insanın düşüncesine konu ettiği şey kötü olamaz; aynı kötü düşüncelere sahip iyi bir insanın olamayacağı gibi. Dolayısı ile Aristoteles için kötülüğün bilgisine sahip iyi bir tanrı olamaz. O, De Anima adlı yapıtında düşünen varlığın obje ile olan aynılığından söz eder. Ancak değişme bir *kinesis*'tir ve o potansiyel olma durumuna işaret eder. Her halükarda ve her durumda tanrı tanımı gereği hareket etmeden hareket ettirendir; yani o değişmez olandır. Tanrı aktivitedir ama *kinesis* değil; tanrı aktivitedir ama durağan, ölü olan değil. İyi olan ve ancak mutlak anlamda değişmez olan şey kendisi olabilir, kendisi olarak kalabilir. Aristoteles'in varlıkta gözlediği kinetik harekete karşı energeik hareket tanrıda en mükemmel anlamına ulaşır.³⁹

Fiziksel dünyada düşünen ile düşünülenin aynılığını mutlak anlamda göremeyiz; çünkü fiziksel dünya madde ve formdan oluşmuş olan varlığın alanıdır. Orada ereği kendine içkin olmayan kinezizm ve ereği kendinde içirilmiş olan aktiviteler vardır. İnsanın kendisi böylesi bir varlık alanı içinde ancak ve ancak kinezizmi geride bırakarak varlığını, kendi varlığını gerçekleştirebilir. Ancak tanrı mutlak-mükemmel aktivite olarak kinezizmin yıkıcılığının ve köleliğinin çekim alanı dışındadır. Onun düşüncesinin konusunu teşkil eden şey hiçbir olumsuzluğu, değişmeyi, olanaklılığı içermez. Bu ise, biz-zat tanrının kendisinden başka birşey değildir. Dolayısı ile tanrısal düşünce-de düşünen ve düşünülen arasında hiçbir ayrımın izine rastlanmaz. O sonsuza kadar bir ve aynıdır.⁴⁰

DİPNOTLAR

1. Physics: 184 b25-189 a3
2. Konu ile ilgili olarak Metaphysics: 1059 b16-18; De Caelo'nun başlangıcına da bakılabilir.
3. Posterior analytics: 83 a32-34; Grote, G., Aristoteles, edited by A.Bain ve G.C. Robertson, London, 1883; Annas, J., Forms and First Principles, Phronesis, 1974.
4. Physics: 259 A8
5. Metaphysics: 991 a12-14; Parmenides: 134D
6. Metaphysics: 991 b1; 1080 a2; De Generatione et Corruptione: 335 b9-16; Pheado: 100D
7. Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy; VI Aristotle: An Encounter, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 245.
8. Metaphysics: 991 b8
9. Nicomachean Ethics: 1096 b32-37
10. Metaphysics: 987 b9; 1069 a26; De Generatione et Corruptione: 316 a6-14
11. Sophist: 248-49 a; 265 b-c
12. Timaeus: 30a
13. Laws: 10; Timaeus: 30 b; Solmsen, F., "Plato's First Mover in the Eight Book of Aristotle's Physics", Philomathes, 1971, 171-82.
14. Physics: 201 a10-11
15. Metaphysics: 1028 a33-34; 1049 b17-1050 a3
16. Dairesel hareketin dışında hiçbir hareket devamlılığa sahip değildir. Hareket ve zaman konusundaki ayrıntılı tartışma Physics'in VIII. I bölümündedir. Dairesel hareketin sürekli olduğu ise Physics'in VIII. 7. ve 8. bölümlerinin yanısıra Metaphysics: 1071 b10-11'de de ele alınır.
17. Metaphysics: 1071 b20-21'de
18. Metaphysics: 1072 a19 ve ilerisi
19. Oreksis konusunda: De Anima III. 10; 414 b1-2; De Motu Animalium; 700 b-35-701 a1; 700 b22; Metaphysics: 1071 a19 ve ilerisi
20. New York, 1958
21. Translated by M. Green, London, 1952
22. Physics: 196 b21
23. De Caelo: 310 a20-23; Physics: 192 a16-25
24. Physics: 255 b29-31; De Motu Animalium: 700 b6
25. Blair, G.A., Meaning of Energeia and Entelecheia in Aristotle", International Philosophical Quarterly, 1967, 102, 110
26. Metaphysics: 1048 b24; 1050 a36
27. Physics: 201 a10-11; Physics: III. kitap; De Anima: 431 a7
28. Physics: 201 a18-19; 201 a15-18
29. De Anima: 431 a7; nicomachean Ethics: 1154 626-27
30. Ross, W.D., Aristotelis Fragmenta Selecta, Oxford, 1955, F. 14
31. 1072 b14-15; 1071 b20; De Anima: III. 5
32. De Generatione et Corruptione: 1. 7; 324 a24-34; 324 b5-7; Metaphysics; IX: 8
33. Nicomachean Ethics: 1154 b26-27
34. Metaphysics: 1072 b13
35. Metaphysics: 1074 b3-10; De Caelo: 284 ve ilerisi; Politics: 1252 b26-27
36. Theoria'ya karşılık gelen terimi İngilizcede olduğu gibi Türkçede de bulmak son derece zordur. O sujenin en mükemmel düşünsel aktivitesini ifade eder ve hiçbir pratik yararı gözetmez.
37. Vedin, M.V., Mind and Imagination in Aristotle, Yale University Press, 1988, 266
38. Eudemian Ethics: 1248 a28-29; Metaphysics: 1072 b24-26
39. Metaphysics: 1071 b20
40. Metaphysics: 1074 b33-35

ROMANTİK FELSEFEDE "GENIUS"UN "GÜZEL" İLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR GÖRÜŞ

Işık Eren

Bir olgu ve fenomen alanı olarak kabul edilen ve ürünlerinden hareketle ele alınması varlık yapısı gereği olan sanat, hem felsefe tarihinde hem de estetik tarihinde sıklıkla soruşturulmuştur, soruşturulmaktadır. Bu alan, insanla ve kişiyle karşılıklı ilişkisinin öneminden dolayı birçok düşünürün ele aldığı bir problem olmuştur. Bu alana ait olan birçok öge sıklıkla ele alınmakta ve insanla ilgisi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu ögelerden biri de sanatın *yaratıcısı* ve onun yarattığında ortaya çıkan *güzel*dir. Bu iki ögenin felsefe tarihinde en yoğun olarak ele alındığı dönem Romantik olarak adlandırılan 19. yüzyıl olmuştur.

Günümüzdeki dünya ve sanat görüşünün öncüsü olarak, 19. yüzyılda ilk defa ortaya çıkan romantizm akımı kabul edilmektedir. Romantizm, sonraki bütün sanat akımlarının da problem edineceği, en büyük sorun olan 'ben' ile 'ben olmayan', özne ile nesne ayrımını ele almıştır.* Bu akım çıkış noktasını, Antik dünyanın klasik kültür yapıtlarında değil, kişinin kendinde, duygularda, duygularda ve düş gücünde bulur. Dünya, akılcı deneyimlerle tanıyıp, kavranacak bir dış dünya değil, bireyin üstüne etki yapan bir dış güçler toplamı olarak ele alınmıştır. Artık, sanatsal başarı, yeni şeylerin bulunmasında değil, sanatçının birey olarak kendini anlatmasında, hatta kişiliğinin çok belirgin bir parçasını, yani duygularını dile getirmesinde aranmaktadır. Bu sanat anlayışında, bu akımın yaygınlaştığı her alanda olduğu gibi, 'ben'e yönelme ve 'ben'le de yeni bir dünya yaratma sözkonusu olmuştur.**

Kant'a göre sanat, dehanın bir etkinliğidir ve bu etkinlikte sanatçı taklidin, yapay olanın dışında, kendi iç dünyasını kurarak 'güzel' ve 'yüce' olanı ortaya koyar. Fichte'ye göre ise, yaratıcı düş gücü bütün sanatların temelidir ve yaratıcısıdır. Bu haliyle de o, klasikçi anlayışın soylu ve ağır başlı içeriğinin tersine, kişisel anlatımı ve esrimeyi geçerli sayar. Bir başka 19. yüzyıl filozofu olan Arthur Schopenhauer (1788-1860) da sanatı, sanatçıyı ve güzeli klasik anlayıştan ve kendi döneminden de farklı olarak ele alır. Schopenhauer'ın sanatın neliği ve sanatçının kimliği üzerine yaptığı açıklamalara baktığımız zaman, onun sanatı ele alış tarzının farkını ve günümüze ışık tutabilecek bir yanı olduğunu görüyoruz. Bu, ontolojiye dayanan; onu temele alan ve sanatı bilgi veren bir etkinlik olarak gören yandır.

Ona göre de sanatçı (genius) bir tür bilme etkinliğiyle, ortaya bir başka dünya koyar. Bu dünya, bilimin ve günlük yaşamın bildiğinden farklı, ama

aynı olan dünyanın bir başka yüzüdür. Dünya aşlında temel isteme olan varlığın birbirinden farklı üç tarzda bilinen görünür yanıdır. Yaşam ise özünde isteme olandır. Yaşam ve dünya aynı temel istemenin bir ve aynı olan birliğidir. İsteme, kendinde aç, acı çeken bir güçtür ve onun ideler olarak bilinmesi sadece sanat yoluyla, sanatçı tarafından mümkün olur. Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adını taşıyan temel eserinde yaşamın özünü ve dünyayı çeşitli bilme tarzlarını ve bu tarzlarda bilmeyi gerçekleştiren farklı insan tiplerini görüyoruz (1819; son şeklini almış basım 1859).

Schopenhauer'ın felsefe görüşünü bir bütün olarak ele aldığımızda, onun tanımladığı "dünya" ile bilen insan arasında belli başlı üç tarz bağlantı kurulabileceği görülmektedir. Belli bir zamanda, belli bir yerde, dolayısıyla da kausalite ağları içinde yer alan bir kişi, "dünya"yı kendi gözlerinin gördüğü kadarıyla bilgi objesi edinebilir. Başkalarının isteklerinden önce kendi istemelerini gerçekleştirmek isteyen, bu yüzden de bilgisini hep istemesini doyurmak için kullanan biri, Schopenhauer'a göre egoist biridir ve dünyayı tekler ve ilişkilerinin bütünü olarak, sadece bu yanıyla kavrarlar. Egoist yanların kırmayı başaramadıkları; yani istemelerini susturamadıkları müddetçe de dünyayı sadece kausal yanıyla bilirler. Schopenhauer'a göre, bilginin yeter-sebep ilkesine konu olan formu ideleri bilmeye yetmez. Bilginin bu formu ancak tek tek şeylerin bilgisini edinmeye yarar. Oysa sanata konu olan idele-ri bilmek için, öncelikle tekleri ve onu bilmenin tüm tarzlarını bir kenara bırakmak gerekir. Teklerin bilgisinden ideleri bilmeye geçiş tek bir yolla olabilir. O da, bilen kişideki değişim yoludur. Üstelik bu değişim, bilen köklü bir dönüşümüyle mümkün olabilir (1956:144).

Bu dönüşümün kişide nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için, Schopenhauer'ın bilgi ve kişi ilişkisine getirdiği açıklamaya biraz yakından bakmak gerekir.

Hep istemesini beslemek için bilmek isteyen kişi istemesini ara sıra susturduğu anlarda, bilginin saf, istemesiz öznesi olarak, şeylere bakmanın bilinen yolundan da vazgeçer. Onun baktığı şey bir ağaç, bir dağ, bir bina ya da her ne ise, tümüyle nedensellik bağlarından kurtulmuş, kendi başınadır ve seyredeni kendi idesine yükseltmek için çağırır. Kişi bu çağırışı aldığında baktığı nesnede kendini yitirir. Kişiliğini, istemesini bile unutan saf özne, baktığı nesnenin duru bir aynası olur. Artık onda (seyredende) şeyin kendi, saf halinde bir ide olarak vardır. Bu anda bakan baktığıyla bir ve aynı şey olur (1956:160). İşte bu kişi sanatçı olan biridir ve dünyayı ide olarak kavrayabilen bir kişi tipine dahildir. Onun bu olanağa sahip olmasını mümkün kılan şey ise ondaki zeka fazlalığı ve istemesini ara sıra da olsa susturmasına yarayan görme gücünün fazlalığıdır.

"Görme" (Anschauung), Schopenhauer'a göre, ne tür ve ne tarz olursa olsun bilgi edinmenin ilk basamağını oluşturur. "Görme, bütün bilginin hem kaynağıdır, hem de insan için başlıca bilgidir" (1956:158). Görerek edinilen bilginin özelliklerine bakacak olursak, o, doğrudan doğruya edinilen bir bil-

gidir. Doğrudan doğruya olmasıyla kastedilen, sujenin objeyle yüzyüze gelmesidir. Ayrıca, o, düşünmenin bütün malzemesini de sağlayan bir karşılıklı gelişir. Ancak, bu tür bilgi tekler arasındaki karmaşık ilişkinin bilgisini veremez, ama şeylere ilişkin bilginin ilk açık-seçik malzemesini sağlar. Bu malzeme bilgi ortaya koymanın zeminini hazırlamaktadır. Bunun bir ilk malzeme, zemin olması demek de, onun doğru ya da yanlışlığının söz konusu olmaması demektir. Yaşamın insan için devamında gerekli olan bu malzeme işlenmeyi gerektirir.

Bilmelerini hep istemelerini gerçekleştirmek amacıyla kullanan kişilerin burada, şimdide yaşayabilmeleri ve bir bütün olarak insanın kausalite bağları içinde varlığını sürdürebilmesi için, kausal bağlantılar dünyasının, yaşanan dünyanın bilgisi gereklidir. Gereklidir, çünkü kuşakların devamlılığını sağlayan, bir bakıma onların birbirlerine aktardıkları bilgileridir. Ama görerek kazanılan bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi için onların kavramlaştırılması gerekir (1956: 154-155).

Görme, şeylerin kendilerini konuşturmaksa, onların kavramlaştırılması da onların özel olarak adlandırılmasıdır. Bilginin kavramsal düzeyinde yaşayan kişiler, hep kausal bağlantılar dünyasının sınırları içinde de yaşamak durumunda kalırlar. Gündelik hayatın bilgisi de diyebileceğimiz kavramsal bilgi, kişilerin kendi istekleri doğrultusunda yaşamalarına yarar. Gündelik hayat içindeki kişileri kuşatan tüm ahlak ve hukuk kuralları da görerek kazanılan bilginin kavramlaşmasıyla ortaya konulabilmektedir. Ancak, kavramlaşmış bilgi, kişiyi hep kausal bağlantılar dünyasının sınırları içinde tutar, bunun dışına çıkmaksa, başka çeşitten bir bilginin, dolayısıyla dünyayı başka türlü görmenin başarısıdır (1956: 39-41).

Görerek edinilen bilginin kavramlaştırılması ve bu kavramlar arasında bağlantıların kurulması yargılara varmaya yarar. "Kavramlar ve yargılar arasında bağ kurmak, onları sınıflandırmak ve bu gibi işlemler, doğrudan doğruya edinilen malzemeyi işlemektir" (1956:67) İşte bu yargılar kausalitenin bilgisi olarak dile gelen yargılardır. Görmenin sağladığı ilk malzemenin kavram ve yargı olarak işlenmesi ise aklın işidir. Bu yüzden de yanılma, ancak aklın iş gördüğü alanda ortaya çıkar. İnsan, akıl sahibi olmasıyla, onda akıllı yanın bulunmasıyla diğer canlılardan farklı imkanlara sahiptir. Bu farklı imkanlar insanın ürettiği kavramlar ve bunu mümkün kılan dilidir. Bunlar insana kavramlaşmış bilgi ve bilim yapma olanağını sağlar. Bilim bilgisinin sürekliliği insanın tür olarak varolmasına olanak sağlar.

Görmenin sağladığı bilgi, kavramlaşmış bilginin olduğu kadar, metafizik ve sanat bilgisinin de zeminini oluşturur. Bu her iki tür bilginin, gündelik hayatın ve bilimin bilgisinden farkı vardır. İnsana kausal bağların ötesini gösteren, onları bu bağların ötesine geçiren, bu iki alanın bilgisidir.

Sanatın bilgisine ve bu bilginin sağladığı imkana bakacak olursak, bu bilginin kausal bağlar dışında olan idelere ilişkin bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir bilgiyi edinme imkanı kişinin kendinde başlayıp, kendinde bit-

mektedir. Kişinin bu imkanı yakalayabilmesi için öncelikle kendi kişiliğini doğrudan doğruya görmesi gerekir. O, kendi kendini doğrudan bilgi objesi kılmalı ve böylece de bilen ve isteyen yanlarıyla kendinde ortaya çıkan yanları bilmelidir. Kişinin kendi istemesine evet ya da hayır demesi, kendi kendisini bilme ve tanımasına bağlıdır. Kendi kendilerini göremeyen kişiler, kendilerini bilmeden, karakter kazanmadan yaşarlar. İşte, Schopenhauer'a göre, böyle kişiler tabiatın fabrikasyonu olarak, kendilerini seyretemeyen insanlardır ve bu tip kişilerin hayatında bilginin payı, istemelerinin yanında çok azdır. Böyle bir bilme etkinliği sanatın ve metafiziğin gerçekleşmesinde de vazgeçilmez olarak ilk adımdır. Bu ön şartı gerçekleştiren kişiler, kausalite sınırını aşabilirler.

Diyebiliriz ki, kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisi, insana, bir yandan varlığın bilgisini kazandırır, diğer yandan da ide olarak insanın bilgisine giden yolu açar. Böyle bir bilgi imkanını gerçekleştirebilenler ise, sadece "gören" insanlardır. Bu görme, onların bağımsız bilen kişiler olmasını sağlar. Böyle insanlardan olan sanatçının ideleri bilebilmesi, onda bir değişimi gerektirdiği halde, yine bağımsız bilen insanlardan olan filozof, felsefe bilgisini böyle bir değişim geçirmeden, üstelik kausalite sınırları içinde kalarak ortaya koyar. Değişim geçirmesi gereken ve ideyi bilme imkanına sahip olan sanatçı tipi, diğer tüm tiplerden ayrıdır ve Schopenhauer ona dahi (genius) demektedir (1956:144).

Schopenhauer'a göre akıl şeylere bakmanın hep bilinen yöntemini kullanırken, saf algı, ki, bu sanatçıda vardır, nesnesini bilmek için kendini ona verir; nesnenin kendisiyle dolar. Bu yolla da kişi algıladığı nesnede kendisinin kim olduğunu unuttur ve kendini yitirir. Bu, ben demeyi unutmak, egoizmden sıyrılmak demektir (1956:156). Schopenhauer'ın deha tanımı da saf algı durumunu sürdürme, algıya dalma ve sadece temel istemenin hizmeti için bilginin hizmetinde olma yeteneği olarak karşımıza çıkar (1956:201). Ona göre, böyle bir kişi, dünyayı açık görendir ve bu görme tarzıyla da ilgilerini, dileklerini ve amaçlarını "burada" bırakandır, böylece o, bir süre için de olsa kendi kişiliğinden vazgeçen birisidir. Deha (sanatçı) böyle bir gücü taşıma yeteneğine sahip olan, objektif birisidir ve onun görmesinin tamlığı ve keskinliği onu diğer tip insanlardan ayıran en önemli özelliktir.

Yaratıcı, sanatçı ya da deha denilen bu tip insanın teke bakıp onda ideyi görmesinin iki önemli ve birbirinden ayrılmaz nedeni vardır. Biri sanatçının yapısı, diğeri de dış objelerin durumudur. Dış objelerin durumu kişiyi kör istemesinin dışına çıkartıp, istemesinden bağımsız kılar. Aşırı bilme gücü istemesinin hizmetinden kurtulan kişi, yaşamın kendisi üzerinde durur. O, her şeyin idesini kavramaya çalışır. Şeyin diğer şeylerle ilişkisi üzerinde durmaz. İdeyi kavramaya çalışırken, sıkça kendi yaşamını gözönüne almayı unuttur. Sıradan insan için bilgi onun yolunu aydınlatan bir lambayken, sanatçı kişiliği olan biri için bilgi dünyayı açığa çıkaran güneştir (1956:159-160). Ancak, bu güneşin doğmasını mümkün kılan, şeylerin yapısı olduğu kadar, sa-

natçının da yapısının özel yanısıdır. O, saf algı durumuna geçebilme özelliğine sahip olmakla, kausalitenin ötesine geçerek ideyi görebilmeyi yapı olarak kendinde barındıran biridir. Onun için yaratılış ve bilme gücünün fazlalığı ona bu yapıyı; ideyi görebilmeyi sağlar (1956:156).

Tabiatta yer alan, kişiyi kendini seyretmeye çağıran, herhangi bir tek, bu bir ağaç olabilir, bina ya da başka bir tek olabilir, aniden kendini sanatçının bakışı için açığa vurduğunda, hemen her zaman, sadece bir an için bile olsa kişiyi subjektiflikten, istemesinin köleliğinden kurtarmada ve saf bilme derecesine yükseltmede başarılı olur. Tutku, istek ya da acıyla eziyet çeken insan bu yanlarından böyle, aniden tabiata tek bir özgür bakmayla sıyrılabilir. Tutku, istek ve korkunun baskısı, istemenin tüm acıları, aniden ve şaşılacak tarzda durgunlaşır, yatıştır. Kişi bir an için istemeden kurtulduğunda, teklerin yer aldığı dünyanın üstüne, kausalitenin dışındaki alana yükselir. İşte orada, idelerin görüldüğü anda ne mutluluk ne de mutsuzluk vardır. Böyle bir dinginlikte yaşanan, sadece yücelik duygusudur (1956: 163-164) Herhangi bir tabii objeye yönelmeyle, onda seyre dalmayla onun seyrettiği aslında idedir ve duyduğu sadece sessiz bir huzurdur. Bu, acı olmayan bir durumdur. Çünkü bir an için o, istemenin mutsuz çabasından kurtulmuştur. "Sonuç, geçmişin ve uzağın üzerinde sihirli bir çekicilik saçan ve onları bize kendi düzenlerinin anlamalarıyla böyle güzel bir ışıktaki gösteren istemesiz algının verdiği hazdır (1956: 165).

Saf algı durumunda yaşanan yükseklikte, saf algı durumunda, dünyanın gözü ve taşıyıcısı olarak tekte idesini, ide olarak dünyayı kavrayan kişi, bu algı durumunu bir süre sonra yitirir ve yeter-sebep ilkesi tarafından yönetilen bilmesine tekrar geri döner. Daha doğrusu, ait olduğu halkaya, bir başka seyre dalmaya kadar, tekrar kenetlenir.

Schopenhauer'a göre sanatçının ve nesnenin karşılıklı duruşunda yaşanma imkanı olan bu seyre dalma, estetik seyre dalmadır (1956:177). Ancak, onun estetikle kastettiği, estetik teorilerin kastettiklerinden farklılık gösterir. Ona göre estetik olan iki ögeden oluşur: idenin bilgisi ve bilginin istemesiz saf sujesi olarak bilen kişi. Bu iki öge, estetik tarzda seyre dalmadaki, dolaşısıyla da sanatçının idenin bilgisini elde etmesindeki iki ögeyi oluşturur. Onun estetik olarak gördüğü nesne, estetik teorilerin öne sürdüğü gibi kendinde güzeli barındırmaz. Ona göre, estetik objeyi güzel gösteren şey, onun idesinden aldığı ışıktır. Bu ışık ise sadece sanatçıya görünür. Sanatçı şeydeki ışıktan dolayı onun idesini görme imkanına sahiptir. Bir şeye güzel denmesi, o şeyin kişinin estetik seyrinin (contemplation) nesnesi olmasıdır, kendinde bir şey değildir.

Schopenhauer, estetik terimiyle dile getirmeye çalıştığı şeyi bir benzetmeyle anlatır. Ona göre, temel isteme, güneş gibi, kausalitede olan ve olmayan her şeyin varolma koşuludur. Güneş nasıl ki tüm ısı, ışık ve hoşluk duygusu veren şeylerin koşuluysa, temel isteme de idelerin, teklerin ve bilginin koşuludur. Güneş istemeyse, ışık da idelerdir. Bu planda ışık, güzelliğin zo-

runlu koşuludur (1956:174). Işığın güzel etkisini seyre dalma, kişiyi saf bilme derecesine yükseltir. Ancak, saf bilme derecesine yükselebilmek için, istemenin ilgilerini, tekler olarak görüldüğü derecelerdeki kişiselliği aşmak gerekir. Bu, bir kişinin kendi isteyen yanını kişiliğinden, dolayısıyla kişisel istemesinden kurtarmakla gerçekleştirebilir. Yine ona göre, böyle biri, teke, onun içinde bulunduğu bağlantılarından soyutlanmış olarak, ondaki ışığı görerek yönelir. Güzel duygusundan yüceliğe geçişin ilk adımı olan ışık, güzelde yüceliğin en soluk izidir. Kişi yöneldiği objede kendini yitirinceye ve ideyi görünceye kadar, daha doğru bir ifadeyle, kendini ve yöneldiği şeyi tümüyle bu algıda unutup, saf bilmeye ulaşıncaya kadar, bu saf algı dışı durumu devam eder gider (1956:156).

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, kausalitedeki her bir tek güzeldir. Çünkü idesi olmayan hiçbir tek yoktur. Ama, yine de hepsi aynı derecede güzel değildir, çünkü hepsi idesine aynı derecede yakın değildir ve bu yüzden de ondan aldığı ışık kimilerinde zayıf, kimilerinde kuvvetli olarak görünür. Bununla söylenmek istenen şudur: Bazı tekler kendi türünün idesini diğer şeylerden daha açık olarak taşırlar ve ideler daha açık taşındığında o nesnede sanatçının saf seyre dalma ihtimali daha yüksek olur. İşte bütün bunlardan dolayı, insan, istemenin en yetkin basamağında yer aldığı ve bu yüzden de türünün idesini en açık olarak kendinde taşıma özelliğine sahip olduğu için, estetik seyre dalmanın en sık yaşandığı estetik obje olma özelliğine sahiptir. O halde, Schopenhauer'a göre en güzel olan insandır (1956:181).

Schopenhauer bu anlayışın devamı olarak da, insan formu ve ifadesini plastik sanatın en önemli nesnesi olarak görür (1956:180). Tabiatın en derinliğinde işitilen melodilerin istemenin alt derecelerdeki objeleşmesinin ahengini sunduğunu söyleyen Schopenhauer, ağırlık, katılık, sıvılık ve benzerlerinin kendilerini taşlarda, yapılarda, sulara gösterdiğini ifade eder. Bunlardan her bir kendi idesini taşıdığı için güzeldir. Ancak bunların güzelliği kişiyi kolay kolay seyre çağırarak kadar açık değildir. Yine de, tabiatın en temelinde yer alan ideler ve onların örnekleri büsbütün gözden kaybolmazlar. Onlar ve tüm tekler dikkatli, gören gözler için oradadırlar ve hepsi güzeldir (1956:174-175).

KAYNAKLAR

- Hamlyn, D.W. *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*. London: by Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980.
- Harrison, Bernard. *Imagined Worlds and the Real One: Philosophy and Literature*, 17: 26-1993.
- Kuuradi, İonna. *Schopenhauer ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yay., 1965.
- Magee, Bryan. *Misunderstanding Schopenhauer*. London: s. Maney and Ltd. Leeds, 1989.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*, (ed: Irwin Edman), New York: The Modern Library, 1956.
- 1967, *The Will to Live: Selected Writings*. (Trans. by: Richard Burton Haldane and John Kemp), New York: Unger.
- 1970 *Essays and Aphorisms*. (Trans. by: R.J. Hollingdale), Harmondsworth Middlesex Penguin Book.
- 1970, *Studies in Pessimism*. (Trans. by: Thomas Bailey Sounders), Michigan Scholarly Press.
- 1974, *On The Root of Principle of Sufficient Reason*. (Trans. by: E.F.J. Payne and Richard Taylor), New York: Unger
- Young, Julian. *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- * Bkz. *Sanat tarihi Ansiklopedisi*. 3. cilt. İstanbul: Görsel Yay., 1981.
- ** a.g.y., s. 584.

ONTOLOJİK DELİL ÜZERİNE ANSELMUS VE KANT

Talip Kabadayı

Tanrının varlığının ispatı, mükemmel varlık, zorunlu varlık vb... problemler felsefe tarihi boyunca düşünürlerin kafasını meşgul etmiş ve onları uğraştırmıştır. Tanrının varlığını ispatlamak için çeşitli filozoflar tarafından teolojik deliller, kozmolojik ve ontolojik deliller ileri sürülmüştür. Felsefe tarihine şöyle bir göz attığımızda, ontolojik delili ortaya atarak deneye başvurmada sadece akıl yoluyla tanrının varlığını ispatladığını ilk kez ileri süren ortaçağ filozofu Anselmustur. Anselmus 11. yüzyılda ontolojik delilini ileri sürdükten sonra felsefede bu delille ilgili tartışmalar bitip tükenmez hale gelmiş, neredeyse her filozof çeşitli metinlerinde bu delilin lehinde ya da aleyhinde yazılar yazmışlardır. Örneğin, rahip Gaunilo *Pro İnsipiente* adlı eserinde Anselmus'a çeşitli eleştiriler getirmiş ve bu delilin tanrının varlığını ispatlamak için geçerli olamayacağını ileri sürmüş ve Anselmus ona yanıt yazmak ve delilini savunmak zorunda kalmıştır; ontolojik delile dair en önemli ve en can alıcı eleştiri ve değerlendirmeyi 18. yüzyılda Alman filozofu I. Kant'ın yaptığı genel bir kabuldür. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ontolojik delili özellikle, "varoluş yüklem değildir", savıyla çürütür. İşte ben bu çalışmamda, felsefe tarihi boyunca ve günümüzde de halen üzerine tartışılan Anselmus'un ontolojik deliline ve Kant'ın pek çok çevrelerce kabul gören bu delili eleştirisine ışık tutmaya çalışacağım. Bunu yaparken, ilkin Proslogion II ve III'ü analiz edeceğim ve ayrıca, önemli gördüğüm bazı noktaları ve Anselmus tarafından verilen örnekleri de açıklayacağım. İkinci olarak Kant'ın bu delile getirdiği eleştirilere açıklık getirip, bunların Anselmus'un ontolojik deliliyle ilgilerinin kurulup kurulmayacağına bakacağım; çünkü bana göre bir tek ontolojik delil yok, ama ontolojik deliller vardır.

Proslogion'un ikinci bölümü, *tanrının kendisinden daha büyüğü düşünüleemeyen bir varlık* olduğunu ileri sürerek başlar. Fakat, aptal (Plasms xiv. I)¹ böyle bir varlığın olmadığını söylemekte belki de haklıdır. Yine de, aptal "kendisinden daha büyüğü düşünüleemeyen varlık" ibaresini duyduğu zaman, o duyduğunu anlar ve anladığı şeyin gerçeklikte varolduğunu anlamasa bile, o şeyin zihninde var olduğunu anlar. Bunu görmekteki başarısızlığı, bir şeyin zihninde varolması ve bir şeyin gerçeklikte varolduğunun bilinmesi arasındaki farkı bilmemesinde yatar. Bu noktaya açıklık getirmek için Anselmus ressam örneğini verir. "Ressam yapıtını hazırladığında, bu yapıt ressamın zihnindedir; henüz gerçekleştirmediği şeyin varlığını da anlamamıştır üstelik.

Ama resmi yaptıktan sonra, o artık ressamın zihninde vardır ve üstelik de şimdi yarattığı şeyin varlığını anlamaktadır.”²

Anselmus ressam örneğiyle, gerçeklikte varolmayanın zihinde var olabileceğini göstermek istemektedir. Eserini sadece zihinde yaratma eylemini gerçekleştirene kadar düşünen bir ressam gibi inanan kişi de “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” kavramında, gerçek bir tanrı kavramından daha azına sahiptir. Bu kavram, düşünme süreciyle, ressamın kafasındaki kavramın gerçek hale getirildiği gibi, gerçek hale getirilmelidir. Anselmus için resmin düşünülmesi ya da ressamın zihninde olması başka bir şey, ressam onu yaptıktan sonra gerçeklikte var olması başka bir şeydir. Gale’in dediği gibi, Anselmus’un bu örneği vererek yapmak istediği şudur; tanrının varlığı kavramı, onun gerçekliğini tamamiyle belirlemez ya da onun aşkınlığına sınır getirmez. Resim kavramının tamamlanmış tabloyla zenginleştirildiği gibi, tanrının varlığı, tanrının varoluşu kavramına ek bir şeydir.³

Anselmus aptalın, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen” kelimeleriyle, ne kastedildiğini anladığını ileri sürer. Aptal bu kelimelere gerçeklikte karşılık gelen bir varlık olmadığını ileri sürse de bu varlığın zihinde varolduğu ile hemfikiridir. O zaman aptala, yalnızca şunu gösterme işi kalır: Aptal “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın” varolmadığını düşünmesine rağmen, bu varlık yine de hem gerçeklikte hem de zihinde düşünülme zorundadır. Tanrının bu adının -kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık- bir an için anlaşılabilir olduğunu var sayarsak, bundan bu varlığın gerçeklikte varolduğunu düşünebileceğimiz çıkar. “Çünkü sadece zihinde ise, ondan daha büyük olan şey her ne ise, onun gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir.”⁴

Charlesworth’un belirttiği gibi, Anselmus’un delilini eleştirenlerin çoğunun iddiası, yukarıda alıntıya dayanmaktadır. Çünkü onlara göre, bu alıntıda Anselmus, ‘gerçeklikte varolan bir varlık, gerçeklikte varolmayan bir varlıktan daha büyüktür’ tezini savunmaktadır. Yani, gerçeklikte varolan bir varlık, bir mükemmellik taşımaktadır ve bu mükemmellik varoluştur.⁵ Anselmus’tan aktardığımız yukarıdaki alıntı, bize anlaşılması güç bir karşıtlık sunuyor. Profesör Schufreider’a göre, bunun bir izah yolu şudur: “Sadece zihinde vardır” ifadesi altında, varolmayan ama gerçeklikte varolduğu düşünülebilen bütün şeyler bulunabilir çünkü sadece zihinde varolan, sayısız şey vardır ve onların gerçeklikte varoldukları düşünülebilir; mesela, henüz yapılmamış tablolar, resimler. Bu yüzden Schufreider’a göre gerçeklikte varolduğu düşünülebilen bir şey sadece zihinde varolan bir şeyden daha büyüktür” gibi bir akıl yürütme yapılamaz. Çünkü gerçeklikte varolduğu düşünülebilen bir şeyi sadece zihinde varolandan ayırt etme güçlüğü vardır.⁶

Aslında Anselmus, bize yalnızca zihinde varolanla gerçeklikte varolanın karşıtlığını sunuyor. Bütün söylenen şu; eğer bir kimse gerçeklikte varolan bir şeyi düşünebiliyorsa, o kişi sadece zihinde varolandan daha büyük bir şeyi düşünebilir. Bundan da şu çıkar; sadece zihinde varolandan daha büyük

bir şey düşünülebilir. Başka bir deyişle, eğer bir şey hem gerçeklikte hem de zihinde varsa, bu şey sadece zihinde varolandan daha büyüktür. Anselmus'un hedefi bundan şu sonucu çıkarmak gibi gözüktüyor. Sadece zihinde varolandan daha büyük bir şey düşünülebilir. Gerçeklikte hiçbir şey varolmasa bile Anselmus için bu doğru olurdu. Kısaca Anselmus'un burada iddia ettiği önemli nokta şudur, *sadece zihinde varolandan daha büyük bir şey düşünülebilir*.

Öyleyse "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey" sadece zihindeyse, "kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şeyin kendisi" kendisinden daha büyüğü tasarlanabilen şey olur. Ama bu olanaksız. Öyleyse hiç kuşkusuz "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey "hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.⁷ Açıktır ki, Anselmus'un delili "reductio ad absurdum" metodu ile ilerliyor.

Kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şeyi sadece zihinde var olarak düşünürsek kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey, kendisinden daha büyüğü düşünülen bir şey olur. İspat bize şu tezatı doğurdu: Kendisinden daha büyüğü düşünülmeyen bir şey, kendisinden daha büyüğü düşünülebilen bir şey oldu. Bu yüzden, Anselmus varsayılan önermenin yanlış olduğu sonucunu çıkarır. Çünkü bir şey ne ise odur (the law of identity).

Tanrının varlığının ispatını Proslogion II de verdikten sonra Anselmus Tanrının varlığına ilişkin başka şüpheleri ortadan kaldırmak için Proslogion III'e gelir. Anselmus Proslogion III'e şu gözlemle başlar, bu öylesine gerçek olarak vardır ki onun var olmadığı düşünülemez bile. Bu ifade şu anlama gelir, her ne zaman bu varlık zihinde var olursa gerçeklikte de vardır çünkü bu idenin kendisindeki farklı ontolojik değer, bizim zihnimizi, bu varlığın varolduğunu kabul etmeye zorlar. "Nitekim varolmadığı düşünülemeyecek, varolmadığı düşünülebilen şeyden daha büyük olan bir şeyin olduğu düşünülebilir."⁸

Anselmusun Proslogion III'de kullandığı ilkeyi şöyle belirtebiliriz; var olmadığı düşünülemeyen ama var olduğu düşünülebilen herhangi bir varlık, var olmadığı düşünülebilen varlıktan daha büyüktür. Bu girişi takiben Anselmus reductio ad absurdum metodunu, Proslogion II'de uyguladığı şekliyle Proslogion III'e tatbik eder. Bundan ötürü eğer "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şeyin varolmadığı düşünülebilirse, bu "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şeyin kendisi, kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey" olmaz. Bu uygun değil; öyleyse "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey" öyle gerçek biçimde vardır ki, onun var olmaması düşünülemez de."⁹

Proslogion II'den bu şekilde bir akıl yürütme biçimine aşınayız. Varolmadığı düşünülebilen bir şeyden daha büyük bir şeyin düşünülebileceğinin farkında olunması şartıyla, eğer kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın var olmadığı düşünülürse, bu varlık, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık olmaz. Olursa, aynı varlık, yani kendisinden daha bü-

yüğü düşünölemeyen varlık, hem var olur, hem var olmaz. Ortaya bir çelişki çıkar. Şu *reductio ad absurdum*a daha yakından bakalım.

“Kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen bu şeyin, var olmadığı düşünölebilirse” *Reductio* ile çelişkinin gösterilmek istendiğı sayılı budur.

Kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen şeyin var olmasının düşünölemeyeceğini göstermek istiyoruz ve o şeyin var olmadığının düşünölmeyeceğini ileri sürüyoruz. Bu sayılıtdan sonra şu çelişkinin ortaya çıktığını görüyoruz: “Kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şeyin kendisi ‘Kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şey’ olamaz” Açıkça saçma bir iddia. Bir şey hem aynı hem de farklı olamaz. Bu özellikle kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen varlığın durumunda doğrudur. Gördüğünüz gibi *Proslogion* II’de olduğu gibi *Proslogion* III’ün *Reductio*su şu ilke üzerine kurulur: Var olmaması düşünölemeyen varlık, var olmaması düşünölebilen varlıktan daha büyüktür.

Anselmus şöyle devam eder: “Sen Tanrım, Efendimiz sen öylesine gerçek olarak varsın ki var olmadığı düşünölemez bile... Gerçekte, yalnız senin dışında herkesin var olmadığı tasarlanabilir.”¹⁰ Anselmus burada öteki varlıklarla kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen bir varlık olarak Tanrı arasında temel bir fark ileri sürer. Bu şu demektir, kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen varlık, eşsiz (*unique*) olarak düşünölmelidir. Yani; onun var olmadığı tasarlanamaz. Başka bir ifadeyle, Anselmus için Tanrı öylesine gerçek olarak vardır ki, onun var olmadığı düşünölemez. Burayı daha iyi anlamak için *Monologion*’a baktığımızda, Anselmus’un tanrının basitliği (*simplicity*) hakkındaki görüşlerine rastlarız. Basit bir varlık olarak tanrının, ne bir başlangıcı ne de sonu vardır. O zamansızdır çünkü onun varlığı şimdiye, geçmişe ve geleceğe bölünemez. Tanrı basit bir varlık olduğu için parçalara da ayrılamaz. O bir bütün olarak, her zaman ve her yerde vardır.¹¹

Bu yüzden, Anselmus’a göre, sadece ve sadece basit bir varlığın var olmadığı düşünölemez. Birkaç cümleyle söylemek gerekirse, Anselmus için kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen varlığın, var olmadığı düşünölemez çünkü kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen bir varlığın, bir başlangıcı olduğu düşünölemez; onun başlangıcı ve sonu yoktur. Bu demektir ki, Anselmus için var olmadığı düşünölebilen her hangi bir varlığın bir başlangıcının olduğu düşünölebilir.

Peki nasıl olur da aptal tanrının varlığını inkâr eder? Bu sorunun cevabı, *Proslogion* IV’te bulunabilir. Anselmus bu bölümde, bir şeyi düşünmenin iki farklı yoluna dikkat çeker. A) O şeye (nesneye) anlam veren kelime düşünölebilir; B) Nesnenin kendisi bilinir ya da anlaşılır. Sadece (A) durumunda tanrının var olmadığı düşünölebilir. Yani, kelimelerin anlam verdiği şey (nesne) göz önüne alınmadığında (B) durumunda, tanrının var olmadığı ileri sürölemez, çünkü tanrının ne olduğunu anlayan hiç kimse, tanrının var olmadığını düşünemez.¹²

Sonuç olarak, Anselmus’un yaptığı şey, insanın tanrının varlığına olan

inancına aklı bir delil getirmektir. “Kendisinden daha büyüğü düşünülemez varlık” kavramının analiziyle, Anselmus şu sonuca varır: Bu kavramın içeriğini ve anlamını gerçekten kavrayan hiç kimse özellikle de burada aptal, tanrının varlığını inkâr edemez çünkü bu kavramı anlamak ve bu varlığın var olduğunu reddetmek çelişki doğurur.

Şimdi Kant’ın ontolojik delil hakkında ileri sürdüğü görüşlerine bakabiliriz. Kant’a göre spekülatif metafizikte, Tanrının varlığını ispatlamanın üç yolu vardır; bunlar fiziko-teleolojik, kozmolojik ve ontolojik delillerdir. Fiziko-teleolojik delilde akıl duyulur dünyanın apaçık bir şekilde finalite gösterdiği iddiasıyla başlar ve bu finalitenin nedeni olarak da Tanrıyı gösterir ve ona ulaşır. Kozmolojik delilde akıl empirik varlıktan başlar ve bu varlığın nihai nedeni olarak da Tanrıya ulaşır. Ontolojik delilde ise akıl Tanrı fikrinden hareketle ilahi varlığa ulaşır.¹³ Kant değerlendirmesine, bunlardan üçüncüsüyle yani, ontolojik delil ile başlar çünkü ona göre metafizikte zihnin tanrıya doğru ilerlemesi her zaman saf aklın transendental ideali tarafından gerçekleştirilir. Bu yüzden a priori delille işe başlamak Kant için en uygundur. Bunun yanında, Kant’a göre, yukarıda adları geçen delillerle tanrıya ulaşmak için, akıl ontolojik delili kullanmak zorundadır. Böylece Kant için öncelikli düşünülmesi gereken esas delil, ontolojik delildir.

Kant’a göre, mutlak-zorunlu varlık kavramı saf aklın bir kavramıdır ve insanlar böyle bir varlığın düşünülüp düşünülmeyeceğini soruşturmaktan ziyade bir alışkanlık olarak, böyle bir varlığın gerçekten var olduğunu ispatlamanın yollarını aramışlardır. Dar anlamda böyle bir şey elbette düşünülebilir, şöyle ki; böyle bir varlığa “varolmaması imkânsız” diye sözel bir tanımlama getirebiliriz; ama bu tanım bize neden varolmamasının imkânsız olduğunu göstermez. Yani mutlak, hiçbir şeye bağlı olmayan bir varlığı düşünerek, belirli bir şeyi düşündüğümüz sonucunu çıkaramayız.¹⁴ Kant şöyle devam eder; zorunlu varlık terimini içeriklendirmek için ileri sürülen bütün bildik örnekler; mesela, “üçgenin üç açısının olması mutlak zorunludur” vb..., başarılı değildir çünkü bu örnekler gerçekten var olan şeylerden değil yargılardan çıkarlar. Ayrıca, Kant’a göre yargıların mutlak zorunlulukları şeylerin mutlak zorunlulukları değildir. Bu bırakın şeylerin var oluşlarını onların gerçekliğiyle de ilgisi olmayan tamamıyla mantıksal bir zorunluluktur. Bunun farkında olmazsak düşüncemiz yanılır ve şöyle düşünür: varlık kavramı zorunlu olarak, en mükemmel varlık kavramının içindedir; bu yüzden, bu varlık zorunlu olarak gerçeklikte de vardır. Aslında, bu koşullu bir yargıdır çünkü gerçek bir mükemmel varlığı düşündüğümüzde bundan, varoluşun zorunlu olarak ona ait olduğu çıkacaktır. Kant’ın analitik önermeler diye adlandırdığı bu türden önermelerde, elbette ki özneyi bırakıp da yüklemi reddetmek çelişki doğurur, çünkü yüklem zorunlu olarak özneye bağlıdır. Bu yüzden, üçgeni kabul etmek ve onun üç açısını reddetmek çelişkilidir; buna karşın hem üçgen hem de onun üç açısını reddetmek çelişkili değildir. Kant’a göre, aynı prensip mutlak-zorunlu varlık kavramı için de geçerlidir. Asıl sorun, varlıkla veya va-

roluŖla ilgili yargıların sentetik ya da analitik olup olmadığıdır. İŖte onlotojik delil, bir tek örnekte varoluŖa iliŖkin bir yargının analitik olabileceği sayılı-t-sı üzerine kurulur. Ancak bu sayılı hatalıdır; eğer doğru olsaydı, bir Ŗeyin varlığının ileri sürölmesi o Ŗeyin kavramına hiçbir Ŗey katmazdı. Ve bu ya kavramın Ŗey (nesne) olduğu ya da olanaklılık alanına ait olarak bir Ŗeyin varlığını varsaydığımız anlamına gelirdi ki; bu, Kant'ın deđiŖiyle, basit bir totolojiden baŖka bir Ŗey değildir.¹⁵ Bu nedenle varoluŖa iliŖkin bütün yargı-lar sentetiktir ve “var oluŖ” yüklemi çeliŖkiye düŖölmeden her zaman redde-dilebilir. Gördüğüm kadarıyla, Kant için, ontolojik delil mantıkî yüklem ile gerçek ya da belirleyici yüklem arasındaki karışıklık üzerine kuruluyor veya dayandırılıyor. Gerçek yüklem özne kavramına bir Ŗeyler ekler ve onu geniŖ-letir; bu yüzden “var oluŖ” gerçek ya da belirleyici bir yüklem olmadığı gibi bir Ŗeyin kavramına eklenecek bir Ŗey de değildir ve bu nedenle de hiçbir kavramı geniŖletemez. Kant Ŗöyle devam eder:

Eğer Ŗimdi özneyi (Tanrı) tüm yüklemleri ile birlikte alır ve “Tanrı vardır” ya da “bir tanrı vardır” dediğimiz zaman, tanrı kavramına hiç bir yeni yüklem eklemiŖ olmayız, ama yalnızca özneyi kendinde tüm yüklemleri ile birlikte ve hiç kuŖkusuz be-nim kavramım ile iliŖki içindeki nesne olarak konutlamıŖ oluruz. Her ikisi de bir ve aynı Ŗeyi kapsıyor olmalıdır ve buna göre yal-nızca olanağı anlatan kavrama nesnenin saltık olarak verilmiŖ olduğunu (o vardır anlatımı yoluyla) düŖünmemle daha öte hiç bir Ŗey eklemiŖ olmaz.¹⁶

Kant Ŗimdi de gerçeğin, basitçe mümkün olandan fazla hiçbir Ŗey iğer-mediğini ispatlamak için, meŖhur yüz dolarlar örneğini verir.

Yüz gerçek dolar, yüz olanaklı dolardan en küçük bir faz-lasını kapsamaz. Çünkü, ikincisi kavramı ve birincisi ise, nesne-yi ve nesnenin konutlanmasını imlediğinden, eğer birincisi ikin-ciden daha çoğunu kapsayacak olsaydı, bu durumda, kavramım bütün nesneyi ifade etmez ve dolayısıyla onun yeterli kavramı olmazdı.¹⁷

Sanırım, Kant için bunun nedeni Ŗudur: Eğer varlık gerçek bir yüklem olsaydı, bende ki gerçekte varolan bir Ŗeyin kavramı daima o Ŗeyin kendisiy-le karŖılaŖtırıldıđı zaman kusurlu ya da eksik olurdu; çünkü gerçekte varolan Ŗey, benim kavramımda olmayan bir özelliğe sahiptir. Bu bizi, Kant'ın onto-lojik delille ilgili sorununun köklerinin analizine geri getirir. Yani, bu delilin bir Ŗeyin gerçek varlığı ile kavramını karıştırması sorununa.

Kant Ŗu sonuca varır: Mükemmel varlık fikri her ne çeŖit değere sahip olursa olsun, gerçek dünya hakkında bilgi vermez ve basit bir fikir olarak ka-lır. Hatta, bu fikir bizi deney (tecrübe) dünyasının dıŖında varolan herhangi bir Ŗeyin olanaklılığı hakkında bile aydınlatamaz. Bu nedenlerden dolayı,

mükemmel bir varlığın olanağı a priori olarak ispatlanamaz. Gördüğümüz gibi Kant'a göre ontolojik delil çuvallamıştır; çünkü bu delil varlık kavramının kullanımını yöneten kuralları ihlâl ediyor.

Şimdiye kadar söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz. Kant, insanların daima mutlak-zorunlu bir varlığın varolduğunu ispatlamaya çalıştıklarını, ama bu kavramın hiç bir anlamı olmadığını görmek için pek çaba göstermediklerini fark etti. Matematikten alınan çok yaygın örneklerin -mesela "bir üçgende üç açı vardır" gibi- aldatıcı olduğunu ve böyle zorunlulukların yalnızca yargılara tekabül ettiğini söyledi. Kant'ın analitik önermeler diye adlandırdığı bu türden önermelerde, elbette ki özneyi bırakıp, yüklemi reddetmek çelişkilidir; çünkü yüklem zorunlu olarak özneye aittir. Bu yüzden, bir üçgeni kabul etmek ve onun üç açısını reddetmek çelişkilidir. Ama hem üçgeni hem de onun üç açısını reddetmekte hiçbir çelişki yoktur. Kant için aynı işlem mutlak-zorunlu bir varlığın kavramı için de geçerlidir. Kant'ın teorisine göre, varlık ya da varoluşla ilgili her önerme sentetiktir ve ontolojik delilde bu tamamıyla eksiktir. Basit bir kavramdan varlığa ulaşma girişimi, onu zorunlu bir varlığın kavramı yapmak, basit bir totoloji durumudur. Bu son gözlem, Kant'ı mantıkî yüklem ile gerçek yüklem arasındaki fark tartışmasına götürür. Gerçek bir yüklem, bir şeyin kavramına bir şey ekleyerek onu belirleyen bir yüklemidir. Mantıkî yüklem ise, bir şeyin kavramına bir şey eklemeyiz; çünkü mantığın şeylerin (nesnelerin) gerçeklikleriyle bağlantısı yoktur. Bu yüzden, Kant için "varoluş" gerçek bir yüklem değildir çünkü varoluş özne kavramında olmayan hiçbir şeyi ekleyemez. Basitçe söylersek, Kant'ın iddiası şudur: Tanrının varlığını basit bir şekilde bizdeki "en mükemmel varlık olarak Tanrı" kavramından çıkarmak imkânsızdır çünkü varoluş o kavramda olan bir yüklem değildir.

Sonuç olarak, gördüğümüz gibi Anselmus *reductio ad absurdum* metodunu kullanarak insanın tanrının varlığına olan inancına aklî bir delil getirdiğini düşünmektedir. Ona göre kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramının içeriğini ve anlamını gerçekten kavrayan hiç kimse tanrının varlığını inkâr edemez; hatta Anselmus'a göre aptal bile inkâr edemez çünkü bu kavram anlamak ve bu varlığın gerçekten var olduğunu yadsımak çelişki doğurur. Kant'ın ontolojik delili değerlendirmesine ve onu eleştirisine baktığımızda, Anselmus ya da onun eseri *Proslogion*'un adının hiç geçmediğini görürüz. Bununla beraber Kant'ın rasyonalist filozoflar olarak bilinen Descartes ve Leibniz'in ileri sürdükleri 'ontolojik delilleri' eleştirdiği *Saf Aklın Eleştirisi*'nden de anlaşıldığı üzere kesindir.* Dahası, Kant ontolojik delili 'varoluş yüklem değildir' teziyle yadsır; fakat kanımca Anselmus'un ontolojik delilinin bu adı geçen tezle pek ilgisi yoktur. Çünkü Anselmus ne *Proslogion* da ne de başka bir eserinde 'varoluş yüklemidir' diye bir sav ileri sürmüyor ve savunmuyor; öyle olsaydı mutlaka eserlerinde buna rastlardık. Daha önce de söyledığımız gibi Anselmus tutarsıza indirgeme metodunu kullanarak "kendi ontolojik delilini" izah ediyor. Demek ki tek bir ontolojik delil

yok; ama ontolojik deliller var. Ayrıca Kant'ın Anselmus'un ontolojik delilini bildiğine ya da okuduğuna dair hiçbir fikrimiz yok. Kanımca buradan şu sonucu çıkarmak mümkün olabilir; Kant'ın yaptığı meşhur eleştiri diğer ontolojik deliller için geçerli olabilir ancak sorun bu eleştirinin Anselmus'un ontolojik delili içinde geçerli olup olmadığıdır. Bence bu sorun ciddi bir şekilde ele alınıp irdelenmelidir. Ben bu çalışmada, ilkin Anselmus'un ontolojik delilini ve Kant'ın ontolojik delili eleştirisini adamakıllı izaha çalıştım. İkinci olarak, tek bir ontolojik delil değil, pek çok ontolojik deliller olduğuna dikkat çekmek istedim. Bu delillerin hepsi aynı ilke, akıl yürütme ve metoda mı dayanıyor? Kant'ın ontolojik delile yapmış olduğu eleştiri bunların hepsi için, özellikle ontolojik delilin babası Anselmus'un delili için de geçerli midir? Soruları hâlâ yanıt beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Anselm. *Basit Writings*, trans. S.N. Deane, La Salle: Open Court Publishing Company, 1962.
Charlesworth, M.J. *St. Anselm's Proslogion*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
Colish, M. *The Mirror of Language*. London: Yale University Press, 1965.
Gale, Richard. *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: University Press, 1991.
Kant, I., *Critique of Pure Reason*. Trans. N.K. Smith, New York: The Macmillan Company, 1965.
Schufreider, Gregory, *Confessions of a Rational Mystic*: West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994.
..... *An Introduction to Anselm's Argument*. Philadelphia: Temple University Press, 1978.

DİPNOTLAR

1. Anselm, *Basic Writings* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1962), 53.
 2. Gregory Schufreider, *Confessions of A Rational Mystic* (Indiana: Purdue University Press, 1994), 324.
 3. Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 213.
 4. Gregory Schufreider, a.g.e., s. 324.
 5. M.j. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 63.
 6. Gregory Schufreider, *An Introduction to Anselm's Argument* (Philadelphia: Temple University Press, 1978), 14.
 7. Gregory Schufreider, *Confessions of a Rational Mystic*, s. 324.
 8. Ibid, 326.
 9. Ibid, 326.
 10. Ibid, 326.
 11. Anselm, *Basic Writings*, trans.S.N.Deane (La Salle: Open Court Publishing Company, 1962), 160.
 12. M. Colish, *The Mirror of Language* (London: Yale University Press, 1968), 148-149.
 13. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith (New York: The Macmillan Company, 1965), 499-500.
 14. Ibid, 501.
 15. Ibid, 504.
 16. Ibid, 505
 17. Ibid.
- * Bakınız, Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith (New York: The Macmillan Company, 1965), 507.

BİLİM, EĞRETİLEME VE SİYASET OLARAK FELSEFE

Richard Rorty

Çev: İsmail Serin

1. Giriş:

Yüzyılımızda Batı Felsefesi geleneğiyle ilişkimizi nasıl kavramamız gerekir sorusuna üç ayrı yanıt verilmiştir. Bu yanıtlar felsefe yapmanın amacı sorusuna karşı geliştirilen üç ayrı görüşle paralellik göstermektedir. Bunlar sırasıyla Husserlci (ya da "bilimci") yanıt, Heideggerci (ya da "şairci") yanıt ve yararçı (ya da "siyasi") yanıttır. Diğer ikisine göre daha çok bilinen ilk yanıt, gerek Husserl'de gerekse onun olgucu hasımlarında ortak olan yanıttır. Bu görüşte, felsefe bilime uyarlanır; görece olarak hem sanat hem de siyasetten ayrı diye tasarlanır.

Heideggerci ve yararçı yanıtlar bu bildik "bilimselci" yanıtı tepkidirler. Heidegger yüzünü bilimciden şaire döner. Onun gözünde, felsefece düşünür, şairle aynı düzeydeki tek kişidir. Nitekim tarihteki büyük düşünürlerin başarılarının, matematiksel fizik ya da devlet adamlığıyla uzaktan yakından bir ilintisi yoktur, nasıl ki büyük şairler ile yine bu konular arasında uzaktan yakından bir ilinti yoksa. Gelgelelim bu görüşün tersine, Dewey gibi yararçılar yüzlerini kuramsal bilimcilerden mühendislere, toplum işçilerine, halkı daha rahat yaşatmaya ve güvenlikte kılmaya çalışan, bilim ile felsefeyi de bu amaç için bir araç olarak kullanan insanlara döndüler. Heideggerci, felsefe geleneğinin bir dizi şiirsel başarı olarak görülmesi gerektiğine, böyle görüldüğünde felsefenin yeniden özüne döneceğine inanır. Bu düşünme yordamına göre, şiirsel başarı, "Varlığın tarihi içinde varlığın ne menem bir şey *olduğunu* söylemek için uygun sözcükler bulmaktan başka çaresi olmayan"¹ düşünürlerin verdiği yapıtlarda gizlidir. Yararçı, gelenekten, alet çantasından yararlanır gibi yararlanmak gerektiğini düşünür. Böyle düşünüldüğünde, bu aletlerden kimileri, yani eldeki "kavramsal gereçler -bunlara haketmedikleri saygınlıkları sürdüren kimileri de dahil olmak üzere- bundan böyle kullanım alanları olan gereçler olmaktan çıkacak ve tamamıyla atılacaklardır. Geride kalan diğerlerine yeniden cila çekilebilir. Yeri geldiğinde yeni aletler tam da kendilerine gereksinim duyulurken icat edilebilecektir. Ne ki Heideggerci, Husserl'in "bir ödev olarak felsefenin olanaklılığına duyduğu güvenini yani bilimselci, matematikleştirici evrensel bilginin olanaklılığına güvenini"² geleneğin bü-

yüklüğünün yanlış anlaşılması olarak görür. Yararcı ise onu duygusal bir nostalji diye, pratik yararları kalmamış eski sloganları ve taktikleri canlı tutma çabası olarak düşünür.³

Husserl evrensel, tarihdışı, temelci, felsefece bilgi idealinden vazgeçme önerisini, yani gerek yararcılıkta gerekse Nietzsche’de ortak olan öneriyi, “bilimlerin genel değerlendirilişinde geçen yüzyılda ortaya çıkan [feci] değişikliğin”⁴ son aşaması olduğunu düşündü. Ona göre, “ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında çağcıl insan, dünya görüşünün baştan aşağı olgucu bilimlerce belirlenmesine izin verdi, onların ürettiği ‘gönençle’ köreldi”, bu da karşılığında “sahici insan olmaya yönelik belirleyici sorunlara karşı kayıtsız kalma”⁵ üretti.

Husserl usçuluk ile görgücü kuşkuculuğu aynı “nesnelci” madalyonun iki ayrı yüzü saydı.⁶ İkisini de kendisinin aşkın görüngübilim çerçevesine sokmayı denedi. Heidegger görgücü-usçu ayrımının hem görelî önemsizliği konusunda hem de kültürün pragmatize ve teknolojiye edilme tehlikeleri konusunda Husserl ile aynı düşüncede idi. Ama Heidegger, yararcılık ile aşkincı görüngübilimi, “nesnelci” geleneğin yalnızca daha ilerki ürünü saydı; yararcılığın “tinden” bile isteye feragat edişi ile birlikte Husserl’in onu islah etme girişimini kendi “Batılı metafizik” anlayışının içine yerleştirmeyi denedi. Aşağıdaki alıntıdan da görüleceği üzere Heidegger Husserl ile bu konuda uyuşuyordu:

kendisini bütün önyargılardan kurtarma arzusunda olan özerk bir filozof... kabul ettiği bütün şeylerin önü sonu birer önyargı olduğu, bütün önyargılarınsa geleneğin tortusundan çıkan birer belirsizlik olduğu içgörüsüne sahip olmalıdır ... hatta ve hatta bunun “felsefe” diye adlandırılan o yüce görev ve düşünce için bile doğru olduğu içgörüsüne.⁷

Gelgelelim Heidegger, ne Husserl’in ne de yararcıların kendilerinden öncekilerin anlayışlarını eleştirmede yeterince köktenci olmadıklarını düşündü. O, Platoncu-Descartesçi “evrensel bilgi” düşüncesini, doğa üzerinde olabildiğince geniş bir denetim kurma amacı güden Baconcu düşle değiştirmeye girişen yararcılara inanmadı. Ancak Galileocu *techne*’yi, “aşkın” bir şeyde “kurulu” diye tasarlayan Husserl’in girişimine de inanmadı. Heidegger için, kültürü “kuran” tasarılar -ister somut insan gereksinimleri üzerine, isterse aşkincı özneciliğin üzerine kurulsun- üstesinden gelinmesi gereken “önyargıların” açıkçası daha ileri düzeydeki dışavurumlarından başka bir şey değildirler.

Heidegger’in çağımızın tehlikelerini değerlendirmesi Husserl’inkine daha yakın olmasına karşın, onun güncel felsefe öğretileri Deweyinkine çok daha yakındır. Husserl gibi Heidegger de “Avrupa’ya özgü bunalımın köklerinin yoldan çıkmış usçulukta”⁸ yattığını düşündü. Yine de bu temel istemin

bilakis kendisinin de söz konusu yoldan çıkmış usçuluğun bir belirtisi olduğunu düşündü. *Varlık ile Zaman*, Husserl'in Descartes ile paylaştığı öğretilerin eleştirileriyle doludur. "Nesnel bilimsel bilginin", Dünyada-bulunan-Varlık biçiminde türemesi, yani aletlerin kullanımından çıkması bir parça Dewey'in Baconculuğu ile ilgilidir.⁹ Heidegger'in, sözde felsefe sorunlarını toplumsal eylemin açıklananı diye almak yerine çok temel ve sorgulanmaz bir veri diye alarak bu sözde sorunları çözündürmesi, Robert Brandom'un "toplumsalın varlıkbilimce önceliği"¹⁰ dediği şeye örnek oluşturuyor.

Heidegger ile yararcılığın beraberce baş koydukları bir başka yolda Husserl'i, Platon ve Descartes'e bağlayan görsel eğretilemelere karşı duydukları derin güvensizliktir. Husserl ile Carnap, geleneksel Platoncu umudu, yani her şey arasındaki bağlantının bir bakışta görülebildiği belli bir bakış noktasına yükselmek umudunu paylaşıyordu. Her ikisi için de felsefenin amacı kültürün her alanının içine yerleştirilebileceği bir şema geliştirmektir. Her ikisi de Hilary Putnam'ın "Tanrı'nın gözüyle gören" deddiği türden filozoflardır. Heidegger'in, böylesi bir olanak evrenini Tanrı-vari kavrama çabası için, yani ortaya çıkabilecek her türden edimsel olayı'asında görebilecek bir göze sahip olma çabası için kullandığı terim "matematiksel'dir". Heidegger, *ta mathemata*'yı "aslında zaten önceden bildiğimiz şeyler 'hakkında' olan" diye tanımlıyor."¹¹ Heidegger'in gözünde biçimsel tarihdışı bir şemayı yani matematikseli araştırmak, Husserlci görüngübilim, Carnap'çı olguculuk ve nesnelci gelenek arasındaki gizli bağıdır.

Dewey'in kuramın eylemin altına itilmesi gerektiği yollu üstelemesi ve "felsefenin ödevi göreneğin kabuğunu kırmaktır" diyen savı, düşünülmüş idea'ya ve olası her şey için hazırlanmış önsel bir yer elde etme girişimlerine karşı duyulan aynı güvensizliği dışavurur. Ama yine de Heidegger ile Dewey'in felsefe anlayışları birbirinden çok farklıdır. Temelciliğin ve görsel eğretilemelerin karşısında olmaları kökten ayrı biçimler içermekteydi. Aşağıda, söz konusu bu ayrılıkları iki başlık altında irdelemek istiyorum: Eğretileme ile sözlük anlamı (literal) arasındaki ilişkiyi ayrı ayrı ele alışları, felsefe ile siyaset arasındaki ilişkiye ayrı ayrı yaklaşımları.

Dewey'den, yapıtları bana yararcı konumun şu an ki en iyi anlatımı gibi görünen bir filozofa -Donald Davidson- dönerken, eğretileme kuramı ile temelcilik eleştirisi arasındaki yakın ilişkiyi ortaya çıkarmayı umuyorum. Heidegger'in felsefeyi şiirle özümlemesinin üzerinde dururken, felsefe geleceğiyle olan ilişkimiz sorusuna verilen, benim "siyasal" ve "şiirsel" adını taktığım yanıtlar arasındaki ayrımı da ortaya çıkarmayı umuyorum.

II. Dilin Büyüme Yatağı Olarak Eğretileme:

Eğretileme konusunda söze kısa, sert ve dogmatik bir savla gireceğim: Önceki kanılarımıza yenilerinin eklendiği, bu yolla da kanılarımızın ve arzularımızın dokusunu yeniden örmeye bizi zorlayan üç yol vardır. Bunlar "al-

gı”, “çıkartım” ve “eğretileme”dir. Algı, önceki kanılarımızın ağna zorla yenisini sokarak kanılarımızı değiştirir. Örneğin, kapıyı açtığımda bir arkadaşın orada rezil bir şey yaptığını görürsem, onun hakkındaki eski kanılarımı elemek, onunla ilgili arzularımı tekrar düşünmek zorunda kalırım. Çıkartım, önceki kanılarımızın bizi eskiden sahip olmadığımız kanılara götürdüğünü görmemizi sağlayarak söz konusu eski kanılarımızı değiştirmek ya da yerine gelen yenisinin sonuçlarını irdelemeye zorlayarak kanılarımızı değiştirir. Örneğin, dedektif öykülerindeki gibi karışık bir usamlama aracılığıyla şu anki kanılarımın arkadaşımın bir katil olduğu sonucunu içerdiğini anlarsam, ya söz konusu konuları yeniden gözden geçirmek ya da arkadaşlığımızı yeniden düşünmek zorunda kalırım.

Hem algı hem de çıkartım, olanak evrenini bölüşme yolumuz olan dilimizi değiştirmeden olduğu gibi bırakıyor. Burada değişime uğrayan tümce dağarcığımız değil, onların doğruluk değerleri. Algı ve çıkartımı kanılarımızın değiştirilebileceği *tek* yol diye varsaymak, Heidegger’in “matematiksel” tavrıyla özdeşleştirdiği şeyi benimsemektir. Bu, şu anda konuştuğumuzu, daha önceden olduğu gibi, varolan bütün bir dili ayrıca gelecekte de her zaman gereksinim duyacağımız bütün bir dili varsaymaktır. Böylesi bir dil anlayışı, felsefenin asıl konusunun, Husserl’in olması gereken olarak aldığı şeyle, yani bütün olası mantıksal uzamı ayrıntılı olarak belirgin hale getirmek olduğu düşüncesiyle bağdaşır. Bu bakış, Husserlci görüngübilim ile çözümlemeci felsefede ortak olan felsefe yapmanın aydınlatma olduğu, yani önceden örtük olanı sabırla açık kılmakta yattığı savını destekler niteliktedir.

Oysa bunun tersine, eğretilemeyi kanılarımızın üçüncü kaynağı olarak düşünmek, böylece kanı ve tutkularımızın ağını yeniden ören üçüncü bir güdü diye bilmek, dili, mantıksal uzamı, olanak evrenini önü açık görmektir. Bu, düşünmenin amacının bir Tanrı gözü edinmek olduğunu söyleyen önceden vazgeçmek demektir. Felsefe geleneği, eğretilemeyi alçaltmıştır, çünkü eğretilemeyi doğruluğun üçüncü bir kaynağı olarak tanımak, görmede yani *theoria*’da *vorhanden* [varolan] olan şeyin düşünülmesinde doruğa çıkan bir süreç olarak felsefe anlayışını tehlikeye sokmuş olacaktır. Böylesi görsel eğretilemeler Heidegger’in tercih ettiği (örneğin *Ruf des Gewissens*, *Stimme des Seins*) işitsel eğretilemelerle çelişiyor. İkinciler, eğretilemeler için daha iyidir, çünkü bilmenin her zaman tanıma olmadığını, doğruluğun edinilmesinin her zaman önceden kurulu bir şemaya eldeki verilerin oturtulması sorunu olmadığını öne sürüyor. Bu demektir ki, eğretileme, belli bir uzamın belli bir bölümünü dolduran görgül bir şey olmaktan çok, mantıksal uzamın dışından gelen ses ya da o uzamın yapısını mantıkça ve felsefece belirgin kılmaktır. O, yaşamın nasıl dizgeleneceğine ilişkin bir öneri olmaktan çok, birilerinin yaşamını, daha doğrusu dilini değiştirmeye bir çağrıdır.

Böylesi eğretilemeli bir bakış, Davidson’un “eğretilemenin sözlük anlamından ayrı, yani onun dışında ya da ondan başka bir anlamı daha vardır”¹² biçimindeki savı yadsıyışının peşine düşmeyi gerekli kılar. Davidson’a göre

“dilini eğretilmeli kullanılışı” deyişini, pekçok “sözlük anlamına” ek olarak bir de pekçok “eğretilmeli anlamı”n dilimizde *vorhanden* olarak bulunduğunu ima ediyor diye yorumlamak yanıltıcıdır. Buna göre, eğretilme mantıksal uzamı genişletmez. Zira dil öğrenmek, zaten bir eğretilme için gereken tüm olasılıkları, bir olgu için gereken tüm olasılıkları edinir gibi edinmek demektir. Bir dil, eğretilmenin bulunmasıyla değiştirilemez, çünkü eğretilmeli konuşma bir buluş değil, yalnızca zaten elde varolan araçların kullanılmasıdır. Bu görüşün tam tersine, Davidson’un görüşü kısaca şöyle dile getirilebilir: anlam (kullanılan tümceler ile diğer tümceler arasındaki ölçünlü çıkarımsal bağlantılara dikkat çekerek sözcüklere yüklenen özellik) ile kullanım arasında keskin bir ayrım vardır, “eğretilme bütünüyle kullanım alanına aittir.”¹³

Davidson, “çoğu eğretilmenin yanlış olduğunu” söylüyor söylemesine ama bizce çoğu eğretilmenin, *prima facie* [ilk bakışta], açıkça yanlış olduğu görülen tümcelerini biçimini aldığını söylemek daha doğru olacaktır. Bununla beraber, söz konusu aynı tümceler daha sonra sözlük anlamları bakımından doğruymuş gibi düşünölmeye başlanabilir. Davidson’un önemsiz olarak nitelendiği bir olguyu ele alırsak, “Bir zamanlar, şimdi olduğu gibi ... ırmakların, şişelerin sözlük anlamları bakımından gerçekte ağızları yoktu.”¹⁴ Daha da önemli bir olguyu ele alırsak, “Aşk biricik yasadır.” ya da “Dünya güneş etrafında döner” sözlerini ilk defa söyleyen birisine verilecek genel karşılık “Eğretilmeli konuşuyor olmalısın” olacaktır. Ama bir yüz yıl ya da bin yıl sonra bu tümceler sözlük anlamı bakımından birer doğru olmaya aday olurlar. Kanılarımız bu doğrulara yer açmak için yeniden oluşturulur -bu arada tümceyi sözlük anlamı bakımından doğru kılmak için geçen süreç tümcede kullanılan sözcüklerin değişim sürecinden ayırtedilemez bir süreçtir.

Yukarıda öne sürdüğüm -büyük ölçekli kanı değişikliği, sözcüklerin anlamlarının büyük ölçekli değişikliğinden ayırt edilemez- savım yukarıda satır arasında kullandığım “anlam” tanımından çıkıyor. Bu anlam tanımı dil felsefesindeki Quine-Davidson yaklaşımını özetliyor. Sözü edilen yaklaşım, anlamı ne Platoncu özler ne de Husserlci düşünme içeriği (noemata) olarak görüyor; ama daha çok Sellars’ın “dilbilimsel roller” dediği şey, alışılmış kullanım örnekleri olarak ele alıyor. Bunlar, böylelikle, anlam “çözümlemesi” yapan Carnapçı araştırmayı, yani dil kullanıcılarından oluşan bir kümenin davranışlarını bir şema üstünde gösterme tasarısını, yanıltıcı bir biçimde “biçimci” ve “aşkıncı” bir yol kıldılar. Üstelik, *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılarak], aynı şeyi, kültürü *noemata*’nın [bilgi içeriği] soruşturmak yoluyla “oluşturan” Husserlci tasarı için yapıyor. Daha genel olarak, herhangi bir bilimsel felsefece tasarının, başka bir deyişle Davidson’un “şema içerik ikiliği” dediği şeyin tarihdışı yorumu üzerine kurulu herhangi bir tasarının altını oyuyor. Bu yorum, felsefenin bütün araştırma ve uygulamalarımızın arkasında yatan bir şemayı, yani olanaklardan kurulu yansız daimi örüntüyü açık kılabilceği savına denk düşer.

Başka bir yerde, Davidson'un bu ayrıma saldırısının yararlı girişimin felsefe geleneğinden kopmasının günümüzdeki en iyi anlatımı olduğunu savunmuştum.¹⁵ Burada bu saldırıyı Heidegger'in dünyayı "matematikleştirme"ye (yukarıda belirtilen Heideggerci anlamıyla "matematiksel") girişen geleneğe saldırısına koşturarak sunmak istiyorum. Eğretilmeli tümceleri, eski kullanımları gölgede bırakan ve silen yeni dil kullanışlarının müjdecisi diye görmek, eğretilmeyi yalnızca "anlamaya yardımcı" ya da "süsleme amaçlı" gibi işlevleri bulunan bir şey diye düşünmekten çok, onu algı ve çıkarımla birarada görmek demektir.¹⁶ Açıkçası, onu henüz içimizde *olmayan* bir şey diye düşünmek demektir. Daha doğrusu, eğretilme yalnızca özel yeteneğimiz sayesinde işimize yarayan bir şeydir. Böylesi bir doğruluk anlayışı işitsel eğretilmeleri de yasallaştırıyor: Uzaktan gelen bir ses, bir *Ruf des Gewissens*, karanlıktan çekip çıkarılmış bir sözcük.

Bu noktayı belirgin kılmanın bir başka yolu, Davidson'la başbaşa verip, "usdışının" anlıksal gelişim için zorunlu olduğunu söylemektir. Freud üzerine bir makalesinde Davidson, usa gelmeyen anlıksal nedenlerin, yani davranışımızı belirlemede rol oynayan ama kanılar şablonumuza oturmayan üstelik bize ait olduğunu savladığımız kanı ve tutkuların, yalnızca "sapkın" davranışları (Freudcu ruhçözümün kullandığı gibi) açıklarken gerekmediğini, ayrıca bunların "özeleştirici ve özgelişimdeki iyilik doğuran çabalarımızı ve raslantısal başarılarımızı"¹⁷ açıklamak için de gerektiğine dikkat çekiyor.

Söz konusu yazısında Davidson'un "usu aşan anlıksal nedenselliğin" öneminde üstelemesi, bireyin özeleştirisi ile öz gelişimine odaklanıyor. Ancak bence onun yaklaşımı kültürlerin özeleştirisi düşünüldüğünde çok daha çarpıcı ve usa yatkın oluyor. "Anlamalı gelmeyen" (yani inandığımız şeyler tutarlı olduklarını gerekçelendiremediğimiz) kanıların "usdışı" tecavüzleri, düşünce tarihçilerinin geçmişe baktıklarında "kavramsal devrimler" olarak gördükleri olaylar gibidir. Ya da daha açığı, bunlar kavramsal devrimleri tutuşturan olaylardır; kendi ülkelerinde onursuz görülen insanlarca yapılmış görünüşte çılgın öneriler, aydınlatıcı doğrular olarak *bizi* çarpan öneriler, "insan usunda" her zaman saklı kalmak zorunda olan önerilerdir. Bu olaylar, Heidegger'in "Düşünürler" dediği insanlarca dile getirilen sözlerdir. Heidegger ile Davidson'da ortak olan bakış açısına göre, felsefe geleneği, yakın bir zamanda sözlük anlamı yapılmış birtakım eğretilmelerden çok, Vernunft'un zaten orada bulunmakta olan bir şeyi adlandırdığı yerdeki *die List der Vernunft* tarafından başarılmış, "saklı bir ussallığı" sergileyen düşünce tarihini gözler önüne serme çabalarının birbirini izlemesinden oluşmaktadır.

Heidegger, "insan usu" ve "ussallığın yapısı" ya da "dil doğası" gibi konuları olan felsefe araştırmalarının çağlar boyu nesnesi olmuş tarihdışı araştırma diye bir şeyin varlığını yadsımağa çabalıyordu. 20'lerde bile, Dönemeçten (Kehre) önce, Heidegger, Husserl'in tarihçilik eleştirisiyle¹⁸ şöyle şeyler söyleyerek çatışıyordu:

Felsefede yapım zorunlulukla yıkımdır, diyeceğim o ki, geleneksel kavramlardaki yapının çökertilmesi ancak geleneğe tarihsel bir dönüşle oluyor. ... Çünkü yıkım yapıma aittir, felsefede biliş özünde, aynı zamanda, belli bir anlamda, tarihsel biliştir.¹⁹

Heidegger, 40'lı yıllarda *Varlık ile Zaman*'ı bu yıkımı tamamlamak için henüz yeterince iyi bir tarihçi olmadığını söyleyerek bitirdi. Bu eski kitabı kaynak göstererek "bu yıkım tıpkı 'görüngübilim' ve tüm yorumsamacı-aşkırıncı sorunlar gibi henüz varlığın tarihi bağlamında düşünülmemiştir"²⁰ diyordu. Heidegger, "insan usu", "ussallık" ve "geçerli sağduyuyu" özdeşleştirdi; zira bu terimler filozoflarca özbilincinde olunmadan, *uneigentlich*, sorgusuz sualsiz, kalıtsal bir dille kullanıldı. Felsefe basitçe söz konusu gelenekten yararlanmak değildir; doğruluk değerlerinin basitçe zaten dilde "varolan" bir dizi tümceye dağıtılması da değildir. Çünkü "bütün özlü felsefe sorunları zorunlulukla zamansızdır ... Felsefe özünde zamansızdır, çünkü o şu anda olanda anında yankısını asla bulamayacak birkaç, şeyden biridir."²¹

Şu anda olanda yankısını bulamayan ilk bakışta yararsız bir yanlışlık gibi görünen ama yine de Heidegger'in "Varlığın sözü" dediği şeye "Varlığın çağrısının" duyulduğu şeye dönüşen bir çeşit eğretilenlikle özdeşleştirebiliriz. Bu özdeşleştirmenin ışığında, Heidegger'in "felsefenin ödevini betimlediği şu iki verimli tümceyi düşünün:

... felsefenin en son işi Olmaktalığımız'ın [Dasein'in] kendisini dışavurduğu *yaşamsal önemdeki sözcüklerin gücünü* korumak, sonuçta ortak anlamayı, sözde sorunlara kaynaklık eden kavranamazlığa kurban etmekten sakınmaktır.²²

Felsefenin sahici işlevi, tarihte olmaktalığımıza [Dasein] meydan okumak böylece de son çözümlemede, arı ve yalın Olmak [Sein]tir.²³

Bu tümceler açıkça, gelenekle ilişkimiz sorununa Heidegger'in "şiiirci" yanıtı adını taktığım şeyi dışavuruyor. Onun değerlendirmesinde felsefede düşünüşün amacı, şu an kullandığımız dilin "insan usunun" dili olmayıp, yalnızca tarihsel geçmişimizdeki düşünürlerin yaratması olduğunu görüp bu dilden bir an önce kurtulmaktır. Bu düşünürler kuşkusuz Varlığın şairleri "Varlığın şiiirinin yani insanın"²⁴ taşıyıcılarıdır. Bu düşünürlerle benzemek, eğretilmelerinin sözlük anlamındaki doğruluklara denk düşmediği, kullanıldığı sözcüklerin bugün bildiğimiz anlamlarına dönüşmediği, kendimizi o sözcüklerin kullanıldıkları günlerdeki gücüne bırakmak günümüz felsefesinin olabilecek *tek* amacıdır. Kolaylaştırmak değil, daha da güçleştirmek; kanılarımızın, arzularımızın dokusunu yeniden örmek değil, onun tarihsel olumsuzluğu-

na benzemektir. Heidegger şu anda dağarcığımızda bulunan tümceler arasında yeni bir doğruluk değerleri dağıtımını yapıldığında, bunun zamanımızda bizim için asla bir kazanç olmayacağını düşünüyor. Ama yeni sözcüklerin konuşulacağı, dağarcığımızı beklenmedik yollarla genişletecek sözcüklerin yaratılacağı yeni bir peygamberin çağına hani küçücük bir umut da beslemiyor değil. En çok söyleyeceği şey, Olmaktalığımız'ın geçmişte kendisini dışavurduğu "en temel sözcükleri" onarmaya yönelik bir hazırlık çalışması olmaksızın böylesi umutların asla gerçekleşemeyeceğidir. Gelenekle olan bağımsız henüz konuşulmamış olanı konuşmaktan çok, artık duyulmayı tekrar, yeni baştan duymak olmalıdır.

III. Şiir Sanatı ve Siyaset:

Heidegger'in gelenekle bağımız konusundaki "şiirci" görüşüyle, Amerikan yararcılığına yüklemeyi umduğum "siyaset" görüşü arasındaki ayrımı görmek için Heidegger ile Carnap'ta ortak olan, "sözde sorunlar" ile "gerçek" sorunlar arasındaki ayrımı düşünün. Yararcı görüşe göre, Carnap'ta da böyledir, sözde sorun, tartışmanın yarar getirmediği bir şeydir, çünkü, William James'in dediği gibi, sorun "ayrım göstermeyen" bir ayrıma dönüşüyor.. Bu türden sorun "yalnızca sözde kalır" - yani çözümü, kalan kanılarımızı değiştirmez. Bu görüş Heidegger'in sözde sorunlara verdiği, Carnap'inkilerle aynı, örneklerde görüldüğü gibi onun anlayışına bir hayli yakındır.

Gelgelelim aralarında önemli bir ayrım da yok değil. Carnap ile yararcılar geleneksel felsefeyi sözde-bilim diye görürken, Heidegger onu sıradan, bilinçsiz hatta gülünç kaçacak kadar bayağı bir şiir olarak alıyor. Yani, felsefe geleneğinin sözde sorunlarını yararsız basmakalıp konumların yeniden yassallaşması olarak düşünüyor. Onun itirazı, bilimadamlarının çözdüklerini düşündükleri gerçek (teknolojik odaklı) sorunların tersine, onların böylesi sözde sorunları bize pratik yararı olmayan sorunlar olarak görmelerine benzer. Daha çok, onlar bir türü, "felsefe" adında bir türü alçaltıyorlar. Heidegger ise felsefenin her şeyin çok daha güçleştiği bir tür olması gerekirken, herhangi aptal birinin bile oynadığı oyun haline gelmesinden şikayet ediyor. O, Husserl ile Carnap gibi bilimselci filozoflarda bulunan, filozofların da mühendisler gibi işbirliğine gidebileceği ve küçük parçalar halinde yapılması gereken işleri bölüşerek "dilbilimce çözümleme" ya da "görüngübilimce betimleme" amacıyla kurulan bir takımın tek tek her üyesini görevlendirme önerisini hor görüyor.

Heidegger'in önemli bulduğu büyük düşünürlerin çok kapalı, kendilerine özgü oldukları konusunu bir yararcı da kabul edecektir. Hegel ya da Wittgenstein gibi, bu insanların eğretilmeleri, yeni patikalar açan, şimşek gibi çakan, varolmayan bir yerden çıkar. Ama Heidegger yeni önerilmiş düşünme yollarını keşfetme görevini gereksiz bir şey, boşa harcanmış zaman olarak görürken, yararcı böylesi bir keşfi filozofun yapıtından yarar elde etme ola-

rak görürü. Yararcılar, düşünürü topluma hizmet etmediği, düşüncelerini toplumun kanılarının dokusunu yeniden örmediği sürece yararsız kabul ediyor. Söz konusu yeniden örme, düşünürün sağladığı yeni eğretilmeleri, derece derece sözlüğe katarak, özümseyecektir. Yepyeni, canlı bir eğretilmeye verilecek onur, onu olası en hızlı biçimde ölü bir eğretilme haline getirmek; onu hızla toplumsal gelişimin bir aracı konumuna indirgemek olacaktır. Filozofun düşüncesinin yengisi daha başta her şeyi güçleştirmek (her ne kadar bu kuşkusuz doğru olsa da) değil, sonuçta herkes için işleri kolaylaştırmaktır.

Yararcı, tıpkı Heidegger'in yaptığı gibi bilimciliğe itiraz ettiğinden, birtakım yeni eğretilmelerin, birtakım yeni felsefi düşüncelerin, araştırmanın daimi ve yansız örünümlerini, -ki şimdilerde bu dizgeli takım çalışmasıyla yerine getirilebiliyor- açığa vurabileceği yönündeki bilimci düşünceye de itiraz ediyor. Toplumun kanılarının dokusunun yeniden örülmesi dizge kurmak yoluyla yapılmayabilir; bu bir araştırma programı, Heidegger'in *Grundriss*²⁵ dediği şeyin yerine getirilmesi sorunu değildir. Bu ancak kişinin tutkuyla sarıldığı ama yalnızca tutkuyla sarıldığında yaşantılayabileceği bir dişi ve tırnağıyla yaratma sorunudur. Gelgelelim Heidegger bu yaratmayı, kanı ve arzuların ortak yatağına yeni eğretilmeleri sokma aracılığıyla modası geçmiş sözcüklerden kültürü kurtarmayı bir bayağılaşma süreci olarak düşünürken, yararcı bunu büyük filozofları yorumlamanın biricik uygun yolu olarak düşünüyor. Aksi durumda onun yapıtından yararlanamadığımız sürece büyük filozofun hiçbir toplumsal rolü ve siyasal işlevi olmayacaktır. Yararcı ile Heidegger, şair ile düşünürün (Heidegger'in bu terimlere verdiği özel, "seçkin" anlamlarında) toplumsal dünyanın doğal yasa koyucusu olması konusunda aynı düşüncede olabilirler. Ama Heidegger, toplumsal dünyanın şair ve düşünür için varolduğunu düşünürken, yararcı tersini düşünüyor. Dewey için, tıpkı Hegel'de olduğu gibi, bize Fransız devriminden kalan biçimiyle kavrandığında bireyin büyüklüğünün önemi, toplumsal özgürlüğe katkısında yatar.

Öyleyse, felsefe geleneğine karşı Heideggerci ile yararcı tutumlar arasındaki önemli ayrım, yakın siyasal tarihe karşı takındıkları tutumlardaki ayırmadan ortaya çıkıyor. Yararcılığın temel güdüsü -Hegeliciliktekine benzer biçimde, bunu başka bir yerde savunmuştum- Aydınlanma'nın doğa bilimlerini kutsamasına karşı duyulan romantik tepkinin bir devamıdır.²⁶ Bilimci söz-bilim (retorik), (hem Hegel hem de Dewey'de sürüp giden, temelde Romantizmlerini gölgeleyen) bir kere kaldırıldığında, hem Hegel'cilik hem de yararcılık, Fransız Devrimi'nin kurmayı umduğu her türden insan olanağının özgürce yerine getirildiği toplumun temellerini aydınlatma girişimleri olarak görülebilir. Bu yazıda kullanmış olduğum terimlerle anlatırsam, bu istek her yeni eğretilmenin kendini kurban etme şansı olduğunu gösteriyor, başka bir deyişle bu düşünce her eğretilmenin dilde sözlük anlamı kazanarak ölü bir eğretilme olma şansına sahip olduğu biçiminde anlatılabilecek bir umuda dek varıyor. Daha da ayrıntılı söylersek, bu, Dewey'in "uzlaşım tabakası" dediği şeyin olabildiğince yüzeysel olacağı, toplumu birarada tutan -ortak kanı

ve umutlarımızı aktardığımız dil-toplumsal tutkalın olabildiğince esnek olacağı umududur.

Husserl, Julien Benda ve siyasal liberalizme karşı olan toplumsalcı kimi çağdaş eleştirmenlerin korkusuna karşın, demokratik bir toplum ülküsünün “yeterli felsefi temelleri” olduğu ya da “insan usunda kurulu” olduğu düşüncesiyle yeniden güvence altına alınmaksızın başarılabileceğine inanıldığına ancak, böylesi bir umuda sahip olunabilir. Bu görüşe göre, liberal bir demokrasi için en uygun temel, her yeni eğretilmeye konuşma fırsatı verilirse; hiçbir kanı ve arzu, kendisini tehlikeye atan eğretilmeyi otomatikman reddedecek kadar kutsal sayılmazsa işler herkes için daha iyiye gider düşüncesinin bütün yurttaşlarca kabul görmesidir. Böylesi bir kabul, Batı’nın demokratik toplumları olan bizlerin önceden ne istediğimizi bildiğimiz, toplumsal tasarılarımız için geçici ve gözden geçirilmiş *Grundriss*’den daha fazlasının olduğu savının yadsınmasına dek varıyor. Bu toplumlardaki aydınların görevlerinden biri, yurttaşlarına henüz yeterli bir dilimiz olmadığı düşüncesiyle yaşamalarına yardım etmek, dışarıda bir yerde “yeterli” bir şeyin olabileceği düşüncesinden soğutmaktır. Bu, ortak kabul ve umutlarımızın belirtildiği terimlerin eskimeye mahkum olduğunu, yeni eğretilmelere, yeni mantıksal uzamlara, yeni jargonlara *her zaman* gereksinim duyduğumuzu; ne düşüncenin kafasını dinleyeceği bir yer olduğu, ne de *streng*e *Wissenschaft* olacak bir toplumsal felsefenin olduğunu kabul etmek demektir.

Yararcı görüşü bu biçimde formüle etmekle, “açıklamak”, “açmak”, “özgünlük” ve “tarihsel burada-olma” gibi Heideggerci kavramları Heideggerci olmayan amaçlara çevirmeye çalıştığım ortaya çıkacaktır. Bunları Heidegger’in kendisinin güvenmediği siyasal hareketlerle ilişkilendirmek istiyorum. Ona göre hem liberal demokrasilerin hem de tümcül devletlerin siyasal yaşamı, kendisine çağcıl çağın özü görünen “teknolojik çılgınlığın” birer parçasıdır. Aralarındaki ayrımın gerçekte değeri yoktur. Tersine, demokrasi-tümcüllük sorununu, anlaksal bir çıkışın varabileceği kadar temel bir şey olarak gördüğümüzü belirtmek istiyorum. Heidegger ve Adorno’da ortak olduğu kadar çağdaş *Marxisant* yazarların çoğunda da olan, kentsoylu demokrasiyi ve tümcüllüğü kuşatan “çağcılık” diye bir görüngü olduğu ve bu her iki toplumsal yaşamın içinde de *aufgehaben* olan bu görüngünün felsefece bir kavranışının başarılması düşüncesinden onları soğutmak zorundayız.

Heidegger yalnızca rastlantısal olarak bir Nazi²⁷ iken Dewey zorunlulukla bir sosyal demokrattı demek, bu noktayı ileri sürmenin bir yoludur. Dewey’in düşüncesini sosyal demokrat siyasetten ayırırsanız, hiçbir önemi kalmaz.²⁸ Onun yararcılığı, en çok sayıdaki insana en fazla mutluluğu sağlama ülküsünün önünü açık tutmak, mutluluğu engelleyen bu dili, töreleri ve kurumları değiştirerek açmak, bu ülküyü gerçekleştirmeye çabalamaktır. Heidegger bu girişimi artık ciddiye alınamayacağı için ele almıyor. Ona göre, Nietzsche’yi görmemizi sağladı:

Metafizik, içinde duyularüstü dünyanın, İdealar'ın Tanrı'nın, ahlak yasasının, usun yetkesinin, gelişimin, çoğunluğun mutluluğunun, kültürün uygarlığın yazgı olarak yapıcı gücünü yitirecek, boşluğa karıştığı tarih uzamıdır.²⁹

Ne ki Dewey için “gelişim çoğunluğun mutluluğu, din, uygarlık” ile “duyularüstü dünya, İdealar, Tanrı, ahlak yasası, usun yetkesi” aynı listeye girmez. İkinci kümeyi yararcının artık yararsız bulduğu ölü eğretilmeler oluşturuyor. Yarırcı ikinci kümeye karşı, birinci küme yanında olan bir temellendirme için gereken öncülleri sağlayacak yansız bir felsefece duruş noktası olduğunu düşünecek kadar bilimselci değildir. Yarırcı basitçe, demokratik bir toplum içinde bulunarak, geçmişin ve günümüzün düşünürlerinin böyle bir toplumdan anladıklarının ne menem bir şey olduğunu sorgular. Heidegger ise, bu düşünürlerin sözlerinin indirgemeci-olmayan, çağrışımlı-olmayan bir biçimde duyulmasının bizi, şu an nerede olduğumuzu (o, Varlığın şimdi nerede olduğunu diyecektir) anlayacağımız bir konuma sokabilir diye düşünüyor. Yarırcı bununla uyuşur ama sözcükleri başka okur. O, genç Hegel'in duyumsamış olduğu gibi -”insan yaratıcılığının sonuçta iş kuruluşlarına geçtiği”³⁰ bir çağın, teknolojik çılgınlığının doğrultusundan çok, bizi daha fazla insan özgürlüğe ereğine yönelten bir biçimde duyumsar. Yarırcı, bilimsel teknoloji çağının, açıklık ve özgürlüğün varoluşla ussallaşacağı bir çağa dönüşebileceği konusunda hem Husserl hem de Heidegger'le (ayrıca Horkheimer ve Adorno ile de) uyuşur.

IV. Günümüzde Durum:

Şimdiye değin özetlediğim şeylerden daha önemlisi, günümüzün temel üstfelsefe uyumsuzluğu saydığım şeydir. Bence bölünme iki temel çizgide oluyor: İlki Husserl ve Olguculuk'ta ortak olan bilimcilik, diğeryse, bu bilimciliğe olan iki tepki. İlk tepki -Heideggerinki- Fransız Devrimi tasarısının reddi ve her şeyin, felsefe de içinde olmak üzere, çoğunluğun mutluluğu için bir araç olduğu düşüncesinin kesin ve tartışmasız yadsınmasıyla belirlenir. İkincisi, -Dewey'inki- söz konusu tasarının ve düşüncenin aynı kesinlik ve tartışmasız kabul edilmesidir.

Sonuç yerine, bu ayrımları bir meslek, bir kurum olarak felsefenin çağımızdaki durumuna dayandırmaya çalışacağım. Bu duruma içerden biri olarak bakılabilir, mesleğin içinden biri olarak felsefe okullarının çekişmeleri üzerinde durulabilir. Ya da dışarıdan biri olarak meslek ile kültürün diğer kolları arasındaki bağlantılara bakılabilir.

Önce içerden bakışı ele alalım; aslında ortada tek kurumdan çok iki tane ayrı kurum olduğu açık. Çözümlemeci felsefe, çözümlemeci-olmayan felsefeyle ilişkiye girmeye oldukça sıkı bir biçimde kapalıdır ve kendi dünyasında yaşamaktadır. Husserl'in Carnap'la paylaştığı felsefenin bilimselci

yaklaşımı, çözümlemeci filozofların çalışmalarının önvarsayımlarını gizli olarak biçimlendirerek sürüp gidiyor. Çözümlemeci felsefenin kendisini olgusal sonrasını diye betimlemesine karşın, felsefenin birtakım tarihsel biçimsel “yapıları” -Husserl, Russell, Carnap ve Ryle’da ortak olan- “çözümlediği ya da “betimlediği” düşüncesi de devam ediyor. Bununla birlikte, bu savın bir parça açık üstfelsefeye savunması ve gelişmesi de vardır. Çözümlemeci filozoflar, çalışmaların önvarsayımlarını tanımlamayla ya da savunmayla o kadar ilgilenmediler. Gerçekte, “çözümlemeci” ile “çözümlemeci-olmayan” felsefe arasındaki uçurum, şu sıralar, tarihteki üstfelsefe etkinliklerinin yansımalarıyla ilgilenmeyip filozoflarla ilgilenen felsefecilerin birbirlerine epeyce yakınlaşmalarıyla yok oluyor.

İlgilerdeki bu ayrılık okuma alışkanlıklarındaki bir ayrılıkla, yani felsefe ilkelerindeki bir ayrılıkla aynıdır. İlkelerindeki baskın kişiler arasında Berkeley, Hume, Mill ve Frege olan biri, olasılıkla üstfelsefeye çok ilgilenmeyecektir. Eğer bunlar arasında Hegel, Nietzsche ve Heidegger varsa, Husserl ve Russell’daki biçimiyle yöntembilim biçimindeki üstfelsefeden çok filozofların yapıtlarını kültürün tarihsel gelişimi içine tarihsel bir anlatı olarak yerleştirme biçimindeki üstfelsefeye ilgilenecektir.

Çözümlemeci filozoflar, daha çok Hume ve Frege gibi kişilerin disiplin için tanımlayıcı olan derin sorunları yalıtıldığını kabul ederler. Bir fizik öğrencisi fizik tarihini öğrenmeye ne kadar muhtaçsa bunlar da tarihsel anlatılar çalışmayı ya da onları kurmayı o kadar gerekli buluyorlar. Ama bu okulun halinden şikayetçi kimi üyeleri (Örn., Cora Diamond, Hilary Putnam, Thomas Nagel, Stanley Cavell) çözümlemeci ilkelerle çok daha ikircikli ve mesafeli ilişkidirler ve tarihsel anlatıyla daha az mesafeli ilişkidirler. Örneğin, Nagel “felsefenin sorunları” -kendisinin de halen uğraşmaya devam ettiği sorunlar- diye tanınan ders kitabının “anlığın çocukluğu”nun bir karakteristiği olduğunu öne sürer. Ama “onu [çocukluğun bu evresini] es geçmeye uğraşan kültürlerin asla gelişemeyeceğini”³¹ düşünür. Nagel “eski kavgalar üzerinde gelişmemizi öneren olguculuk ve yararcılık gibi engin üstfelsefe kuramlarına”³² karşı bizi uyarır. Ona göre “Felsefe alçak tutkulara barınamaz. Asla ulaşamayacağımızı bilsek de felsefe öncesiz sonrasız, yerel-olmayan doğruluğun peşindedir.”³³

Bölünmenin “çözümlemeci-olmayan” tarafında, tersine, bu türden doğruluğu elde edemeyeceğimizin anlaşılması eski tutkuları yitirmemizin bir nedenidir. Çözümlemeci-olmayan filozofları -üstfelsefeye bilimciliği yadsıyan filozofları- biraraya getiren açıkça söylenmeyen önvarsayımına göre Nagel şunu söylerken hatalıydı:

... felsefe belli bir dile benzemez. Kaynakları sözöncesi ve sıklıkla kültüröncesinde yatar. En zor görevlerinden biri biçime girmemiş ama sezgisel olarak duyumsanan sorunları, onları yitirmeden dile dökmektir.³⁴

Egemenliği ancak son iki yüzyılda kırılabilen bu görüşün anlaksal ham-
lığının işareti, Nagel'inki gibi felsefeyi açıkça tarihdışı görmesidir. Buna se-
çenek görüşe göreyse, felsefe "belli bir dile" epeyce benzer, bunlara göre bel-
li bir felsefe ilkesinin "sıklıkla kültür öncesinden" yalıtılmış sorunlar olduğu
düşüncesi, "Verili olan Söylencesi" görgücülüğün tam da en son biçimidir.
Öyleyse bu filozoflar, çözümlemecinin ilkelerini ve sorunları sıralamasını,
hem tarihdışı hem de türe özgü birşey olarak görmekten çok, bunları tarihe
yerleştiriyorlar. Hegel, Nietzsche ve Heidegger'in seçenek ilkelerinin gözü-
müzde böylesine büyümesinin nedeni bu filozofların rakip ilkelerin "kurul-
duğu" anlatılar üzerine uzmanlaşmalarıdır.

Bu iki küme üstfelsefece önvarsayım arasında çok az ortak nokta vardır.
Bu yüzden savunucuları arasında tartışma çıkma olasılığı da çok azdır. Sonuç
felsefe uğraşısının birbiriyle çok az ilişkisi olan kurumsallaşmış iki geleneğe
bürünmesidir. Çözümlemeci felsefe, rakibini dikkate aldığı sürece, onu ide-
alizmin estetiğe ve tarihe bulaşmış biçimi olarak görür.³⁵ Tersine, "kita" ge-
leneği, "çözümlemeci" geleneği tarihten kaçıp dogmatik ve çağdışı bir ger-
çekçiliğe sığınma olarak görürken o da aradaki karşıtlığa yeterince dikkati
çekmez.

Her iki tarafın felsefenin kendine özgü bir yöntemi olduğu görüşüyle
çok da ilgilenmemeleri yüzünden her ikisi de Russell ile Husserl'in kendile-
rini adadıkları türden felsefenin kendisinin betimlendiği üstfelsefece öneriler
yapmadılar. Ama bana kalırsa aralarındaki asıl ayrım, benim bir taraftan Hus-
serl, diğer taraftan Heidegger ile Dewey arasındaki ayrımı yakalamak için
kullandığım formülle yakalanabilir: Bunlar felsefenin dilöncesi bir konusu
olup olmadığı sorununda ayrıldılar, böylece felsefece bir sözlükçeye uysun
ya da uymasın tarihdışı bir gerçekliğin olup olmadığı sorunundan da ayrı düş-
tüler. Çözümlemeci gelenek gerçeklikten başka bir yere dikkati çekme olarak
eğretilmeyi hesaba katarken, çözümlemeci-olmayan gelenek gerçekçilik ol-
duğu söylenen yanılısamadan kaçınmanın yolu olarak eğretilmeyi gözönün-
de bulunduruyor. Benim sezgim, bu geleneklerin yan yana süresiz duracakla-
rıdır. Hiçbir uzlaşma olasılığı göremiyorum; en olası senaryonun her iki oku-
lun diğerinin varlığına olan artan kayıtsızlığı olmasından kuşkulanyorum.³⁶

O zaman, felsefe uğraşısının bir bütün olarak kültür içindeki yeri nedir?
Kendilerini bilimci diye gören filozoflar için bu sorunun önemi yoktur. Çö-
zümlemeci felsefenin diğer akademik disiplinlerde çok az etkisi oldu; söz ko-
nusu disiplinlerin ne uygulamacılarıyla ne de aydınlarıyla doğru dürüst bir il-
gisi oldu. Zaten çözümlemeci filozoflar bu olguyu dert edinmezler. Verili bi-
limselci üstfelsefeleriyle, çözümlemeci filozofların, sorunun köklerinden ya
da çözümünün sonuçlarından çekinmeksizin felsefe sorunlarını çözmekle il-
gilenmesi doğaldır.³⁷

Tersine, çözümlemeci olmayan filozoflar, felsefenin hem (yalnızca) bir
akademik disiplin olduğu, hem de yalnızca bir *Wissenschaft* daha olduğu dü-
şüncesinden aynı derecede nefret ederler. Onlar çalışmalarının yazınla sür-

mesini başardıkları sürece ayrı bir kuruma ait olmaktan uzaklaşacaklardır: Onlar yalnızca belli bir yazınsal gelenekle (bu gelenek, Platon'la başlayıp Hegel aracılığıyla günümüze uzanmıştır) tanışık olma şansı olmuş yazarlardır. Nitekim Sartre'ın bilimsel incelemeleri, eleştirel denemeleri ve öyküleri arasında esaslı ayrımlar bulmada çok fazla yarar yoktur. Aynı biçimde Nietzsche'nin Alman yazın tarihi içindeki (ki Heidegger'in onun felsefede bir yeri olmasına yardım edene kadar öyleydi) bir kişilik mi yoksa felsefe tarihi içindeki herhangi biri mi olduğu konusunda kaygılanmakta da bir yarar yoktur. Derrida'nın *Posta Kartları*'ndaki Socrates incelemesiyle ilgilenen bir kimse, aynı konuda Valery'nin *Eupalinos*'uyla ya da Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* ile de ilgilenebilir. üstüne üstlük bu üç büyük yazar arasından yalnızca birinin ekmeğini felsefe profesörü olarak kazandığını bilmek ya da buna dikkat etmek istemeyebilir.

Bununla birlikte, sıra çözümlemeci olmayan felsefeyi siyasetle sürdürme girişimlerine gelince, işler çok daha karışık ve sorunlu oluyor. Zira birkaç istisna dışında, çözümlemeci olmayan felsefeye çağdaş dünyanın Dewey'ci görünümünün yerine Heideggerci olanı, toplumsal umuttan çok dünyanın koşulları karşısındaki çaresizlik egemendir. Bu geleneğin tipik bir üyesi “köktenci eleştiri” düşüncesini kafasına taktığından, siyasetle uğraşırken ender olarak reformcu, yararçı ruh hali içindedir, daha çok ya derin bir karamsarlık ya da devrimci bir taşkınlık içindedir. Habermas gibi birkaç yazar dışında, “kita” filozofları sosyal demokrat siyaset ile felsefe yapma arasında hiçbir ilişki görmezler.³⁸ Böylece bu geleneğin içinde sürdüğü türden tek siyaset, yaşayan demokrat ulusların varolan siyasal söylemleri değil ama 30'ların Marksçı çalışma gruplarından kalma sözde-siyaset türüdür.³⁹

Deweyci sosyal demokratlara göre filozoflar da en az şairler, oyun yazarları, iktisatçılar ve mühendisler kadar siyasal açıdan yararlı olabilirler. Bu değişik mesleklerin üyeleri belli zamanlardaki belli tasarımlarına bağlı olarak reformcu sosyal demokrat siyasetlere küçük değinmelerde ve uyarılarda bulunarak hizmet edebilirler. Ama bu türden perakende siyasal yarar sağlamalar, Marksçıların, Marks sonrası köktencilerin, yeni tutucuların filozoflarda olmasını umduğu toptancı türdekilerden değildir. Heideggerci, siyasal kuramı ve felsefeyi temel olarak görür, çünkü bunları çağdaş görünüşlerin arkasındaki gerçekliğin içine girmek diye anlar. Tersine, Dewey'ci ilgili “gerçekliğin” -insanların acıları ve baskı altında kalmaları- Fransız Devrimi'nin ülkülerini gerçekleştirmeye uğraşan son iki yüzyılın girişimleri sırasında çoktan açıkça gözle görülebilir kılınmış olduğuna inanır. Deweyci her zaman yeni bir acı ve baskı türüne katlanmanın (Örn. bir cins olarak kadınlara yapılagelenler) sürüp gideceğini üzümlere kabullenmek isteyecektir. Ona göre, felsefeye düşen yazıninkileriyle, toplum bilimlerekleriyle beraber bunları ortaya çıkarmaktır. Ancak çağdaş demokrat toplumların *zaten* sürekli bir acı ve adaletsizliğe katlanma zorunluluğu çevresinde örgütlendiğini, “köktenci eleştiri”nin” gerekmediğini yalnızca ayrıntıya dikkat etmek gerektiğini düşünür. Böy-

lece, o, filozofu bu toplumun yanlış ve bozuk temellerini ortaya çıkarıyor olmaktan çok, söz konusu toplumun iyi ve kötü özelliklerini birbirine düşürüyor olarak görür.

Bence “köktenci eleştiri” kavramının solunda inatla süren, bilimselci felsefe anlayışının talihsiz bir kahrıdır. Ne görünüşlerin arkasında yatan gerçekliğe nüfuz etme düşüncesi ne de siyaset için kurulan kuramsal temeller düşüncesi, Heidegger ile Dewey’de ortak olan, benim savunmuş olduğum, dil ve araştırma anlayışına uyuyor. Her iki düşünce de birgün olanaklı tüm dil ve bilgilerin doğru, doğal ve tarihdışı kalıplarına nüfuz edeceğimizi önceden varsayar. Marks, eylemin önceliği konusunda bütün üstelemelerine karşın, her iki düşünceye de sinmiştir. Bunlar, Lenin ve Stalin’in Marksçılığı bir devlet dinine çevirmesinden sonra Marksçılık içinde baskın hale geldiler. Ama bu dinin gereklerini yerine getirmek zorunda olmayanların, iki görüşten birini benimsemeleri için zorunlu bir neden yoktur.

Anlatmış olduğum kıssadan çıkarmayı umduğum hisse, üstfelsefece bilimciliğin yadsınısını sonuna kadar götürmemiz gerektiğidir. Yani, çağdaş demokratik toplumları umutsuz görenlerle onu tek umudumuz görenler arasındaki tartışmanın, söz konusu toplumların yüzyüze olduğu gerçek sorunlara bağlı olarak sürmesine izin vermek zorundayız. Eğer, ben Heidegger’le Dewey’in bilimciliği yadsıyışları arasındaki ayrımın yöntembilimsel ya da metafizik olmaktan çok siyasal olduğunu düşünürken haklıysam, o zaman siyasal konuları masalcı bir felsefe dili kullanarak tartışmak yerine açık açık konuşmak bizim için daha iyi olacaktır.

Bunu yaparsak günümüz sorunlarında kuramsal derin düşüncelerin ne kadar da az bir katkısı olduğunu anlayacağımızı umuyorum. Bir kere aldatıcı sofizmi eleştirdikten, bütün “yanlış bilinci” gözler önüne serdikten sonra çabalarımızın sonucu, tam da kendimizi, atalarımızın orda olduğumuzdan kuşkulandığı yerde bulmak olacaktır: güce zaten sahip olanlarla (günümüzdeki örnekleri, Teksas’ın, Katar’ın ya da Meksika’nın petrolcüleri, Moskova ya da Bükreş’in *nomenklatura’sı*, Endonezya’nın ya da Şili’nin generalleri) güç açlığı çeken; gücü olmadığı için şiddet uygulayanlar arasındaki bir savaşın tam göbeğinde bulunanlar. Ne yirminci yüzyıl Marksçılığı, ne çözümlemeci felsefe ne de Nietzsche sonrası tüm bir “kıta felsefesi bu mücadeleyi temizlemek için bir şey yaptı. Yüzyılın bitiminde Dewey’in ya da Weber’in kullandıklarından daha üstün, siyasal açıdan daha bir işlerliği olan kavramsal araçları ne yazık ki geliştiremedik.

Sosyal demokrat siyasetin -Dewey ve Weber’in birbirlerine acemice yamadıkları- sözlükçesi filozofların daha da çetrefilleşmelerini gerektirmiyor (iktisatçıların, toplumbilimcilerin ve tarihçilerin kimi yararlı güncelleştirmelerine karşın). Ekonomik baskıya ve sınıf mücadelesine ya da çağcıl teknolojiye ilişkin sözlükçenin betimleyemeyeceği ama “köktenci” bir eğretileninin betimleyebileceği hiçbir olgu yoktur? Yüzyılımızın sonuna özgü korkunçluklar - olması yakın nükleer felaketler, ABD’deki sürekli hap bağımlısı alt sınıf

zenciler, Haiti ve Çad gibi ülkelerin zengin ülkelerin sağlamakta eli sıkı davrandığı kütleli yardımlar dışında beslenmesinin olanaksızlığı, zenginlerin ya da askerlerin çoğu Üçüncü Dünya ülkelerinin hükümetleri üzerindeki kırılmaz güçleri, KGB'nin Rus halkı üzerindeki, Sovyet ordusunun doğu Avrupa üzerindeki kırılmaz güçleri - şu sıralarda kullanılan felsefe sözlükçelerinin yardımıyla, atalarımızın kullanmış olduklarından daha iyi betimlenemez. Hiç kimse bu korkunçluklardan herhangi birini durduracak, yeni kavramsal kaynaklar üzerine kurulu herhangi bir öneriyle ortaya çıkmadı. Siyasal imgelemimiz çağımızın felsefi tarafından genişletilememiştir. Bunun böyle olmasının nedeni, felsefe profesörlerinin ilgisizlikleri, ödeklilikleri ya da sorumsuzlukları değil; insanlığın içine düştüğü durumun katışıksız serkeşliğidir.

Dewey şanslıydı. Onun kuşağı, eğretilmelerin geçmişiyse, henüz doğmamış sözlükçelerle kendisini avutan dinsel ve bilimsel söylenlere gereksinim duymaksızın yazgısını bütün ayrıntılarıyla çözeceği -henüz düşünen bile kurulmadığı bir insan özgürlüğünün emanet edildiği- bir gelecekte emin son kuşak olmuş olabilir. Yüzyıl bitirken günümüzdeki tuzaktan kurtularak böylesi bir geleceği düşlemeyi giderek daha az olanaklı buluyoruz. Ama Dewey'in de hakkı vardı. Eğer bilimci felsefe modelinden, kutsala duyulan arzulara kapılmaksızın (Heidegger'in yapmış olduğu gibi) kurtulma cesaretimiz asla olmayacaksa, o zaman çağımız ne kadar karanlık olursa olsun farketmez, kurtuluş için atalarımızın papazlara verdikleri gibi, artık filozoflara yüz vermeyeceğiz. Onun yerine, şairlere ve en çok sayıda insanı en fazla mutlu etmek için ürkütücü tasarımlar üreten kişiler olarak yüzümüzü mühendislerle döneceğiz.⁴⁰

NOTLAR:

1. ... keine Wahl haben, die vielmehr zum Wort bringen müssen, was das Seiende je in der Geschichte seines Seins ist: Heidegger, *Nietzsche II* (Pfullingen: Neske, 1962), s. 37. İngilizcesi *Nietzsche*, cilt IV, çev. F.A. Capuzi (New York: Harper and Row, 1982), s. 7.

2. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 17.

3. Amerikan yararcılığından daha çok, aşağıda Marks'çılığı tartışmada, kullanmada ve felsefe etkinliğinin "siyaset"ten ne anladığını sergilemede yeteriz kalışım, hem Marks'çılığın "Feuerbach Üzerine Tezler'in" yararcılığıyla hem de Marksçılık ve olguculukta ortak olan bilimciliğin tutarsız bir karışımı olduğu inancıyla ilgilidir. Sanırım, Kolakowski'nin Marksçılık tarihi, Marksçılığı daha çok yararcı gelgelelimdaha az bilimci yapmaya girişen her hareketin, Marks'çılığın yaratmış olduğu kurumlarca nasıl sert bir biçimde bastırıldığını gösterir.

4. Agy., s. 5

5. Agy., s. 6

6. Bkz. Agy., s. 83, Descartes ile Hobbes üzerine

7. Agy., s. 72

8. Agy., s. 290

9. Hubert Dreyfus ile John Haugeland'ın açıkladığı gibi, *Varlık ile Zaman*'ın bu parçasına karşı Husserl'in tepkisi *zuhanden*'in da görüngübilim değirmeninde en az *vorhanden* kadar öğütü-

lebileceği, özellikle de bir *Zeug*'un "özdeş bir şey, tekrar tekrar özdeşleştirilebilecek bir şeyi" böylelikle de evrensel bir özü sergileyebileceği varsayımıyla açıkça belirtilmiştir. Bkz. Dreyfus ve Haugeland, *Heidegger and modern Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1978), Ed. Michael Murray, s. 222-238'de "Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand". (Özellikle "das ist gegen Heidegger" adlı Husserl'in elyazmalarındaki bir parçadan yapılan alıntıya bakınız.)

10. Robert Brandom, "Heidegger'in *Varlık ile Zaman*'daki Kategorileri", *The Monist*, cilt 66 (1983), s. 389.

11. Heidegger, *Nedir Bu Şey Denilen?*, çev. Barton ve Deutsch (South Bend: Gateway, 1967), s. 74.

12. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 246.

13. Agy. s. 247. Ayrıca bkz. s. 259. "Hiçbir eğretilmeli anlam ve eğretilmeli doğruluk, bize eğretiliminin nasıl işlediğini açıklamaya yetmez. Eğretilme en yalın tümcelerin işlediği, bilinen dilsel izlerde işler. ... Eğretilmeyi ayıran anlam değil kullanıştır - bu tıpkı çıtlatan, yalanlayan, söz veren ve eleştiren bir önermeye benzer."

14. Agy., s. 252.

15. Bkz. *Essays on "Inquiries into Meaning and Truth"* da "Pragmatism, Davidson and Truth", der. Ernest LePore (Oxford: Blackwell's, 1986) ve "The Contingency of Language" (*London Review of Books*, cilt. 8, sayı 7, 17 Nisan 1986).

16. Gelgelelim bu önceden formüle edilmiş bir soruyu yanıtlayarak bize bir şeyler "söylemek" anlamına geliyorsa, bu eğretiliminin "bilişsel" bir işlevi olduğunu söylemek demek değildir. Onun biliş katkısı daha çok bizim, öyle diyelim, çevredeki değişik tümcelerin doğruluk değerlerini değiştirecek "sözlük anlamı kılmaya" giriştiğimiz bir tümce sunması yoluyla olur. Davidson eğretilmelere "bilişsel içerik" verme girişimleri hakkında şunları söyler:

Ama gerçekte bir eğretilmenin bizim dikkatimizi çekmesinin hiçbir sınırı yoktur, dikkat etmemize neden olan şeylerin çoğunun karakteri önerme biçiminde değildir. Bir eğretilmenin ne "demek" olduğunu ne zaman söylemeye çalışsak, hemen peşinde, belirlemeye çalıştığımız şeyin sonu olmadığını anlarız. (*Inquiries*, s. 263)

Davidson, eğretilmeleri resimlere benzetmeyi sürdürerek, "sözcüklerin resimle değişik tokuş edilmeye çalışılan birer yanlış döviz" olduğunu söyler. Eğretilmeleri bize bir şeyler anlatan şeyler olarak düşünme girişimi, bunları (şaşırtıcı algısal verilerde olduğu gibi) (a) bilinen tümcelerle arasındaki doğruluk değerlerinin yeniden dağılımını, (b) bilinmeyen tümceler bulmaya fırsat sağlıyor diye düşünmek yerine resimleri ya da eğretilmeleri bir tümceler kümesiyle değişik tokuş edilebilir diye düşünme girişimidir.

17. Davidson, "Paradoxes of Irrationality", Richard Wollheim ve James Hopkins, *Philosophical Essays*'de (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 305.

18. Örn. *Philosophie als Strenge Wissenschaft*'ta

19. Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982), s. 23. Aslı *Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt: Klostermann, 1975), s. 31.

20. Aber diese Destruktion ist wie die "Phänomenologie" und alles hermeneutisch-transzendente Fragen noch nicht seinsgeschichtlich gedacht: Heidegger, *Nietzsche II*, s. 415, Herbert Dreyfus'a bu parçayı dikkatimi çektiği için müteşekkirim. İngilizce çevirisi Heidegger'in *The End of Philosophy*'sinde, derleyip çeviren: Joann Stambaugh (New York: Harper and Row, 1973), s. 15.

21. Die Philosophie ist wesentlich unzeitgemäss, weil sie zu jenen wenigen Dingen gehört, deren Schicksal es bleibt, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem jeweiligen Heute finden zu können und auch nie finden zu dürfen: heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, çev. Mahneim (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 8

22. ...ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarster Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, dass sie stets als Quelle fuer scheinproblem fungiert. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1979), 220. İngilizce çevirisi *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: harper and Row, 1962), s. 262.

23. Erschwerung des geschichtlichen Daseins und damit im Grunde des Seins schlechthin ist vielmehr der echte Leistungssinn der hilosophie: Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 9 (*Introduction to Metaphysics*, S. 11).

24. Heidegger'in şiir anlatısı *Aus der Erfahrung des Denkens*'inden. *Poetry, Language, Thought*'un çevirisinde, çev. Hofstadter (New York: Harper and Row, 1971), s. 4: "Tanrıları kaçırdık; Tanrılar için çok geç, Varlığa ise daha çok var. Varlığın şiiri, şimdi başlayan, insandır."

25. Bkz. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," *Vorträge und Aufsätze*, s. 71

26. Bu sav Dewey'in takıntılı "bilimselci" sözbiliminin ışığında bir paradoks gibi görünebilir. Bunu "Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism'le" *Consequences of Pragmatism*'de (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); "Pragmatism Without Method'la" *Sidney Hook: Philosopher of Science and Freedom*'da, der. Paul Kurtz (Buffalo: Prometheus Books, 1983) ve "Reply to Sleeper and Edel'le" *Transactions of the C. S. Pierce Society*'de, cilt 21, 1981 savunmayı denedim.

27. Heidegger'in, gençliğinden itibaren, demokrasiden ve Weber'ce betimlenen "büyüsü bozulmuş" dünyadan kuşku duyduğunu kabul ederim. Gerçekten onun düşüncesi özünde anti demokratiktir. Ne ki demokrasiden ve çağcılıktan kuşku duymuş pekçok Alman Nazi olmadı. Heidegger oldu çünkü kendisinin kuşkularını paylaşanlardan hem daha merhametsiz bir fırsatçı hem de pekçok Alman aydından daha siyasal bir cahildi. Heidegger'in felsefesinin bana özellikle *totaliter* sonuçları varmış gibi gözüküyor; aç insanları doyurmak, çalışma saatlerini kısaltmak gibi girişimleri hesaba katar ama bunların felsefeyle çok da ilgisi yoktur. Heidegger'e göre Hristiyanlık Platoncu metafiziğin alçak, belli bir biçimdir; çoktanrılı ahlaksal bilinçten Hristiyan olana değişim alttan alta devam etmiştir. Tillich'e (Heideggerci pekçok düşünce ve jargona ne yazık ki uygun düşen sosyal demokrat bir düşünür) çok şey ifade ederken, Heidegger'e hiçbir şey ifade etmeyen Hristiyanlığın "toplumsal vahiyler" yanıydı.

28. Sosyal demokrat görüşe katkıda bulunan biri olarak Dewey'in değerlendirilişi olarak bkz. James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920* (New York: Oxford University Press, 1986). Benim kendi yararcılık yorumunla siyasal liberalizm arasındaki ilişki üzerine kimi kesin yorumlar için bakınız, Christopher Norris, *Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction* (Londra: Methuen, 1985), bölüm 6 ("Philosophy as a Kind of Narrative: Rorty on Post-modern Liberal Culture").

29. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die uebersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden: Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1972), s. 204. çev. W. Lovitt at Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (New York: Harper and Row, 1977) s. 65.

30. Das Schöpferische ... geht zuletzt in das Geschäft über: *Holzwege*, s. 203 (*The Question Concerning Technology* ..., s. 64.)

31. Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1985), s. 12.

32. Agy., s. 11

33. Agy., s. 10

34. Agy., s. 11

35. Nagel, örneğin, seçenek ilkeleri gerçeklikle daha az ilişkili olarak benimseyenleri, kendi öz ilkelerini benimseyenlerden "elde ne varsa ve şeyler her nasılsa, bu ilkece, düşünebileceğimizin ötesine gidemez" diye inanmaları anlamında daha "idealist" görür. Onlar "gerçekliğin ve insan anlamasının belli bir biçiminin ondan bağımsızlığının yetersiz sağlamlıktaki duygudan" çekiyorlar. Nagel'in yararcılığa karşı tutumu Heidegger'in "Letters on Humanism'de" hümanizm adını vererek benimsediği tutumla koşutluk gösterir.

36. Ara sıra bir üniversite birbiriyle bir türlü iletişime geçemeyen disiplinlerin aynı adı taşıdığı olgusuna boyun eğerek "alternatif" bir felsefe bölümü kurar. Bu genellikle sorun yaratır, çünkü "felsefe" sözcüğü hala onur vericidir ve her iki bölüm de diğerince aynı sözcüğün kullanılması içerirler. Nihayet bazı kafalar bu tümüyle sözsel sorunu her iki türden felsefe bölümüne, şimdilerde klasik yazın bölümleriyle çağcıl yazın bölümleri arasındaki barış içinde birarada bulunmalarına izin veren, tam doğru adlarını vererek çözümleyecektir. (Kimileyin klasikçilerin ikinci türden bölümlerin kurulmasına bir zamanlar hiddetle karşı çıkmış oldukları unutulur. Onlara göre diploma vermek için müfredata çağdaş romanları koymak üniversitesinin alçaltılmasıydı.)

37. İstisnalar var. "Uygulamalı etikte" uzmanlaşmış çözümlemeci filozoflar, siyasal ikilemleri çözümlerken yararlı olan (düşük yapma, meslek ayrımı, silahlanma ve benzeri sorunlarda) çö-

zümlemeci felsefeyle bağdaşmamış özel ustalıkları olduğunu savlamışlardır kimileyin. Ama böyle sorunları ele alan felsefe profesörlerinin kullandığı ustalıkları, aynı sorunları geçen yüzyıl ele almış aynı ustalikle alışılmış biçimde kullanmamış filozoflarla ve bugün de bu konular üzerine yazmış filozof olmayan insanlarınkinden (J.S. Mill gibi filozoflar ve Macaulay gibi filozof olmayanlar) ayırmak oldukça zordur. "Çözümlemece ustalıklar" kavramı, sanırım, özel bir "felsefi çözümleme yöntemi" düşüncesinden kalmadır. Çözümlemeci filozoflar günümüz siyasal iklemleri üzerine sıkça gerçekten çok iyi yazmışlardır; ama yine de bu yapıtları belli bir mesleki yeteneğin ayırtedici ürünü saymak yararsızdır.

38. Dewey'e sadece öğretide değil, toplumuna karşı takındığı tutumlarıyla ve zamanın siyasal sorunları karşısındaki rolüyle de en çok benzeyen çağdaş filozof Habermas'tır. Dewey gibi Habermas'ın düşüncesine de "Ne türden felsefeye sözlükçe ya da yaklaşım insan özgürlüğüne en iyi hizmet eder?" sorusu ve sanayileşmiş çağcıl dünyanın umutsuz olmadığı tersine sürekli kendisini geliştirebileceği düşüncesi egemendir.

39. Bu, yeni Heideggerci felsefe yapmayla solcu siyaset arasında birtakım doğal bağlar olduğunun sıklıkla düşünüldüğü özellikle ABD ve İngiltere'de açıktır.

40. Bu Makale Husserl'in *Krisis*'nin yayınlanışının 50. yıldönümü nedeniyle Viyana Üniversitesi'nde düzenlenen konferans için hazırlanmış yazının gözden geçirilmiş halidir. İlk hali Almanca'ya çevrilmiş olarak Michael Benedikt ve Rudolf Benger'in yayıncıları olduğu *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*'de (Viyana: Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1986) yayımlanmıştır.

ARISTOTELES'İN DİYALEKTİĞİNDE VE RETORİĞİNDE TÜMEVARIM*

Simo Knuuttila

Çev: M. Kaya Sütçüoğlu

I

Aristoteles *Topika*'ın VIII. kitabın, 1-4. bölümlerinde rekabetçi bir mü-nazarada (competitive disputation) soru soran kimse için stratejik kuralları formüle etmektedir. Rakiplerin amacı kendi argüman yeteneklerini ortaya koymaktır. Soru soran kimse cevap verenin tezini ona evet/hayır türü sorular yönelterek ve Aristoteles'in söylediğine göre, "bu şekilde, cevap vereni bu tezden zorunlu olarak kaynaklanan sonuçlardan en makul olmayanını (most implausible) dile getirtmeye mecbur bırakacak bir argüman geliştirerek" çürütme-yeye çalışır (159a18-20). Çürütme, cevap veren kimse bu özel (individu-al) soruları makul olmayan tarzda cevalamaya mecbur kaldığı ya da belli bir tarzda cevap verdikten sonra ortaya çıkan sonucu yalnızca kendi tezini çürüt-mekte olduğu için yadsımaya mecbur kalmış görüldüğü zaman gerçekleşir. Aristoteles soru soran kimsenin cevap verene onun kendi tezini çürütecek olan bir argümanın öncüllerini onaylatma çabasında başarı sağlamasına yar-dımcı olacak çeşitli kuralları sergilemektedir. Buradaki düşünce, soru soran kimsenin çok bilgiç görünerek, örneğin durmadan tümevarımı (induction) ve tasımı (syllogism), diyalektik akılyürütmenin temel aygıtlarını kullanarak, fakat sonuçları formüle edilmemiş bırakarak ve dahası, istenilen sonucun ön-cüllerini alışılmamış bir düzen içinde yansıtarak ya da bu öncüller için alışıl-mamış tarzda argümanlar geliştirerek amacına ulaşabileceği yönündedir.

VIII. kitabın giriş bölümleri münazara pratikleriyle ilgili dikkat çekici bir tarihsel döküman oluşturmakta ve aynı zamanda, bazı akademisyenlerce dikkat çekildiği gibi, Aristoteles'in felsefesinin bazı ilkelerinin arkaplanı ile ilgili değerli bir betimleme sunmaktadır.¹ Aristoteles münazaracı soru cevap modeliyle ilgili çeşitli sorunları diğer çalışmalarında da zaman zaman ele alır. Bu konunun Aristoteles'in mantığının gelişimi açısından önemi Ernest Kap tarafından vurgulanmış ve bu konu Jaakko Hintikka ve bazı başka akademis-yenler tarafından daha sistematik bir açıdan ele alınmıştır.² Yukarıda sözü edilen pasaja ek olarak, Aristoteles'in *II. Anal* I.6,75a22-27'deki saptaması

* Revue Internationale de Philosophie, Vol. 47, I/1993 no. 184-pp. 78-88.

kendi tasımsal teorisine (his syllogistic theory) dikkat çekici bir ışık tutmaktadır. Bu saptamada, soru soran kimsenin cevap verene belli bir önermeyi onaylatmaya çalıştığında, cevap verene onun belli bir tarzda cevap verdikten sonra bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağı türden sorular sorması gerektiği ifade edilmektedir. Sanırım Aristoteles kendi tasımsalını (his syllogistic), *Topika*'da farklı bir bakış açısından araştırmakta olduğu, bu türü zorlayıcı güce sahip argüman formlarının genel bir modeli olarak kabul etmekteydi. (Aristoteles'te)³ tasımsal figürler, bir bakıma, cinsler gibi ve kipler tasım durumundaki argümanların türleri gibi durmaktadır.⁴

Yorumcular için sıkıntılara neden olan *Topika*'ın VIII. kitabının 5.ci bölümü,⁵ argümantatif iknanın mantığı olarak adlandırılabilen şey hakkında daha sistematik bir açıklamayı içermektedir. 1-4. bölümlerdeki kurallar rekabetçi münazaralar için stratejik kurallar durumundayken, bu bölümde Aristoteles önce iki ya da üç münazara tipine atıfta bulunmakta ve sonra soruşturma (inquiry)* niteliğindeki münazaralarda cevap veren kimse ile ilgili kuralları ortaya koymaktadır. Aristoteles'in bu kuralların daha önce formüle edilmiş olduğunu vurgulayışı, kendisinin ortaya koyduğu rekabetçi münazara kurallarının, muhtemelen tasıma ve tümevarıma verilen sistematik rolün dışında, tam bir orjinallığe sahip olmadıkları şeklinde de yorumlanabilir. Aristoteles'in bu yeni kurallar hakkında söylediği ilk şey, cevap verenin tezinin makul ya da çürütülebilir (endoxos), makul olmayan (adoxos) ya da nötür (medeteros) olabileceğidir. Ben burada bu terimlerle bağlantılı olan fikirleri (ideas) tartışmıyorum, fakat Aristoteles'in bunları zaman zaman haleflerinin çeşitli sorunlarla ilgili görüşlerini betimlemek için kullanmakta oluşu dikkat çekicidir. (Aristoteles'e göre) makul görüşler ya da öğretiler dikkate değer düşünürler tarafından ya da bilimsel konularla daha haşır neşir olan bir çok insan tarafından kabul edilen şeylerdir. Bunlar olası olan ve her ne kadar her zaman tam doğru olmasalar bile, genellikle onlara inanılması için iyi nedenlerin var olduğu görüşlerdir. Aristoteles iyi oluşturulmuş yeni bir teorinin, genellikle, kendini daha önce ortaya konmuş akla değer teorilerin bir çoğuna, bu teorilerde doğru olanın ne olduğunu ve neden bazı düzeltmelere ihtiyaçları olduğunu ortaya koyarak katma durumunda olduğunu düşünmektedir (EN.I.8, VII.1,1145b2-7,1154a22-25.). (Ona göre) makul olmayan görüşler sözü edilen kesimlerce benimsenmeyen ve kendileriyle ilgili bilinen hiçbir iyi argümanın olmadığı görüşlerdir.⁶

Topika, VIII.5'te ilk bakışta tuhaf görülen bu kurallar, farklı düşüncelerin savunulabilirliğini tartmak amacını taşıyan tartışmalar için kurallar olarak anlaşıldıklarında birdenbire anlaşılır hale gelirler. Cevap veren kimse ile ilgili kurallar aşağıdaki gibidir. Eğer cevap verenin tezi kayıtsız şartsız makul olmayan bir tez ise, bu kişi soru soran kimsenin katettiği sonucun kayıtsız şartsız makul olduğunu kavrar ve bu durumda o ne kayıtsız şartsız hakiki (true) görünmeyen önermeleri ne de hakiki görünümelerine rağmen bu kastedilen sonuçtan daha az makul olan önermeleri tasdik etmemelidir. Bunun

izahı şudur: İyi bir argümanın daha çok bildik olandan (more familiar) daha az bildik olana (less familiar) doğru ilerlemesi gerektiğinden, cevap veren kimse zihinde daha çok bildik olan önermeleri kabul etmelidir. Bu demektir ki, cevap veren kimse makul görüşler için argümanlar geliştirme girişiminde eleştirici bir tavır takınmak zorundadır. Bu açıklama var olan teorilerin ve bunların kabul edilebilirliklerinin nasıl tartışılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Biz soru soran kimsenin teorisini reddeden ve argümantatif adımları sanki bunlar onun tarafından ortaya konmuş şeylermiş gibi kabul eden bir cevap veren kimse gibi davranmalıyız. Eğer cevap verenin tezi makul ise, soru soran kimsenin kasteddiği sonuç makul değildir. Cevap veren kimse, bu durumda, eğer bu görüşler sonuçtan daha az makul olmayan şeyler ise, hem hakikat gibi görünen hem de hakikat gibi görünmeyen tüm görüşleri kabul etmelidir. Bir birlikçi (co-operative) münazarada, bu yolla, kesin olası olmayan görüşlere hangi tip argümanların, eğer varsa, uygun oldukları kontrol edilebilir. Nötr tezler ve sonuçlarla ilgili oyunun kuralları yine aynıdır. Bir kimse bu kuralları, soru soran kimsenin amacının makul olmayan ya da nötür bir amaç olması durumunda, bu kişinin daha makul ya da daha bildik ifadelerden makul olmayan ya da nötür sonuçlar için argümanlar geliştiremeyeceği düşüncesinden hareketle, rekabetçi ya da çekişmeci münazaralarda da kullanabilir. Eğer soru soran kimse kayıtsız şartsız makul olan bir sonuç ortaya koymaktaysa, cevap verme durumunda olan kimse yukarıda belirtilen tarzda seçici davranarak işi zorlaştırabilir.

II

Aristoteles yukarıdaki bu kuralları ortaya koymakla, iyi bir akılyürütmenin daha makul ve daha bildik olandan başlaması gerektiği ilkesine atıfta bulunmaktadır. Bu ilke (Aristoteles'e göre) bilimsel kanıtlamaların (scientific proofs) da uymaları gereken bir ilke durumundadır. (*II.Anal.* I.2,71b29-33). Mamafii, bilimsel kanıtlamalar münazara ile ilerlemezler. Aristoteles'in sınırlı bilim kavrayışına göre, ideal bilim tipi ders alınarak ya da bir kitap okunarak öğrenilebilen öncüllerin ve sonuçların bir toplamıdır. Aristoteles'in *II.Anal.*I.11,77a33'te belirttiğine göre, bilimde halledilme durumunda olan hiçbir problem yoktur. Buna karşılık, tartışma konusu olan ve incelemesi gereken şeyler, bu bilim tamamlanmış bir bilim olarak ifade edilmezden önce, bu bilime ait olan öncüllerdir. Her ne kadar bu öncüller tanıtılamaz olsalar da genellikle onlar için diyalektik argümanlar bulunabilir. Bu argümanlar genellikle tümevarımsaldır (inductive) (Bkz., örn., *I.Anal.*II.23,68b30-35,EN VI.3,1139b 26-31).

J. Hintikka'nın önerdiği gibi, bu tür argümanların nasıl oluştuğunu Aristoteles'in *I.Anal.*II.23'teki tümevarım hakkındaki açıklamasını, *II.Anal.* II.13'teki⁷ tanımların kaynağı hakkındaki söyledikleriyle karşılaştırarak görebiliriz. Burada ayrıntılara girmeksizin, bilimsel bilgi ile bağlantılı tümevarım

aşağıdaki gibi betimlenebilir. Bir insan bilimsel bir hakikati arzulamaktadır ve bir orta terim aramaktadır, yani bu kişi orjinal bir önermeyle ilgili hakikati ifade edecek bir tanım bulmaya çalışmaktadır. *I.Anal.II.23*'te yer alan başlangıç noktası, *belli bir grup hayvan (C) uzun ömürlüdür* önermesidir. Bilimsel bir kanıtlamanın bu varsayılan sonucu, bu durumda, açıklayıcı bir orta terimin varlığını göstermeyi amaçlayan bir tasımın ilk öncülü olarak kabul edilmektedir. Tüm C'lerin *uzun ömürlü* olduklarının gayet açık bir olgu olduğu düşüncesine bağlı olarak, bu yeni tasım *daha iyi bilinenden başlanması ve daha az bilinene doğru ilerlenmesi* talebini yerine getirmektedir. Demek istiyorum ki, Aristoteles'e göre, *daha iyi bilinenden daha az bilinene yönelme* bilimsel kanıtlamaların hakikiliğini de içermektedir; farz edilen sonuçlardan öncüllere doğru olan argümanlar ile öncüllerden sonuçlara doğru olan kanıtlamalar arasındaki ayrım, birincisinde bize daha bildik gelenden başlamamız ve ikincisinde doğal olarak daha iyi bilinenden başlamamızdır. *I.Anal.II.23,68b35-37*'de ifade edilen, bizim tarafımızdan daha iyi bilinen ya da bize daha bildik gelen ile kendisi bakımından ya da doğal olarak daha bildik olan arasındaki ayrım Aristoteles'in bilim teorisinde önemli bir sistematik rol oynamaktadır. (Bkz., örn., *II. Anal I.2,71b33-72a5*, *Phys.I.1,184a16-25*, *Met. VII.3,1029b3-12*, *EN. VI.3,1139b34-36*).

II.Anal.I.2'de tanıtlayıcı bilgi hakkında söylenenlerden hareketle, C ile *uzun ömürlü varlıklar* arasındaki orta terimi araştırmak, her C'ye zorunlu ve özsel olarak ait olan ve C'lere *uzun ömürlü* olanlara olduğundan daha birincil olarak ait olan ve *doğal olarak daha bildik* olması itibariyle, her C'nin zorunlu olarak *uzun ömürlü* oluşunu ifade eden bir şeyi araştırmaktır. Burada kasdedilen bilimsel kanıtlama aşağıdaki gibidir:

Uzun ömürlülük, her X'e aittir
X, her C'ye aittir

.....
Uzun ömürlülük, her C'ye aittir.

İlk öncüle yönelik ilk argüman taslağı aşağıdaki gibidir:

Uzun ömürlülük, her C'e aittir
X, her C'ye aittir

.....
Uzun ömürlülük, her X'ye aittir.

Bu durumda ikinci öncülü değiştirilebilir (convertible) yapan bir X bulmamız gerekiyor. Eğer bu türden çok fazla terim buluyorsak, anlaşılan o ki, bunların arasından, kurulan tasımı bilimsel kanıtlama için ölçüt haline getirecek olan terimleri araştırmamız gerekmektedir. Aristoteles'in önerdiğine göre, eğer *saфра kesesiz* böyle bir terimse, bu durumda şunu söyleyebiliriz:

Uzun ömürlü, her C'ye uygulanabilir; çünkü *uzun ömürlü*, her safra kesesiz hayvana ve safra kesesiz, her C'ye uygulanabilir. Bu bir bilimsel tanıtılma olmaktadır. Tümevarıma dayandırılmış tasım, bu tasım bir zorunlu *barbara* tasımı olsa bile bir kanıtılma olamaz, çünkü böyle bir tasım nedenlerden sonuçlara ilerlemez. Örneğin şu sorulabilir: Biz C'nin *safra kesesiz* oluşunun *uzun ömürlü* oluşundan doğal olarak daha bildik olduğunu nasıl bilebiliyoruz? Sanırım Aristoteles'in bu soruya yeterli herhangi bir yanıtı yoktu. Aristoteles yalnızca, bizim bunu bildiğimizi varsayılmaktaydı.

Yukarıdaki örnekte yer alan *değiştirilebilir* öncülün araştırılması *uzun ömürlülüğün* kısmi (partial) bir tanımının araştırılmasından farklı değildir ve bu bakımdan, Hintikka'nın belirttiği gibi, tümevarımsal akılyürütmenin doğası Aristoteles'in *II.Anal.* II.13'teki tanımların oluşturulması hakkında söyledikleriyle açıklık kazanabilir. Sık sık değinilen, yüce gönüllülüğün (megalopsychia'nın) nasıl tanımlanacağına dair bu açıklamada Aristoteles yüce gönüllü (megalopsychoi) olarak nitelendirilen insanların ortak olarak sahip oldukları şeyin ne olduğunu kavramak için önce bu şekilde nitelendirilen insan örneklerinin incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu tür insanlar, diyelim ki, Alcibiades, Achilles ve Ajax olsun ve onların ortak olarak sahip oldukları şey de hakaretlere karşı hoşgörü olmaları olsun; fakat bunlar arasına iyi ve kötü talih konusunda ortak bir ilgisizliğe sahip olan Lysander ve Sokrates'i de dahil edelim. Bu durumda şunu sormamız gerekir: Bu iki durumda var olan ortak unsur nedir? Aristoteles'e göre, bizim tek bir açıklamaya varana kadar örnekleri tek tek incelemeye devam etmemiz gerekmektedir, çünkü bu tek açıklama aradığımız ortak unsurun tanımını olacaktır. Bu işlem Platon'un diyalektik yöntemine belli benzerlikler taşımaktadır (Bkz. *Phaedrus* 265c-266c). Aslında bu yöntem felsefi problemlerin ve anlaşmazlıkların genellikle terimlerin anlamlarının yetersiz analizleri nedeniyle ortaya çıktığını düşünen Aristoteles tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. (Aristoteles'e göre) eğer bu terimler eşsesli değillerse onların farklı kullanımlarında ortak olan bir şey vardır. Felsefi analizin görevi bir terimin farklı kullanımlarının nasıl bir bütünlük oluşturduğunu göstermektir ve eğer bu analiz konuyla ilgili tüm durumlara doğru bir biçimde yönelmiyorsa başarılı olamaz.⁸ Aristoteles'in tümevarımla ilgili açıklamasını tanımlarla ilgili betimlemesiyle ve analiz tipi olarak adlandırdığı şey ile birleştirmek *I.Anal.* II.23, 68b27-29'daki üzerinde oldukça fazla tartışılan şu ifadeye yeni bir ışık tutmaktadır: "Biz, mamafî, C'yi tüm tikel örneklerin toplamı olarak kavramalıyız, çünkü tümevarım tüm bunların hesaba katılmasıyla ilerlemektedir." Hepsi konuyla ilgili olan ve hiçbirinin bu analizin dışında bırakılmaması gereken tikel örnekler, açıklamaların ya da tanımların, örneğin *uzun ömürlülük* gibi, çeşitli oluşum tipleridir.

Aristoteles ister eleştirel ister sistematik olsun tüm düşünücü kanaat inşa etmenin tartışma konusu olan şeyin temel yönlerinin tam bir listesine dayandırılması gerektiğini düşünmektedir (Bkz., örneğin, *Pol.* IV,4, *Met.* XI-

II,6,1080b33-36). Aristoteles felsefi yada bilimsel problemlerle ilgili tartışmalarına, genellikle, haleflerinin konu hakkında söyledikleriyle ve bu kişilerin izlediği yanlış yolu anlatarak başlar. Onların yanlışları hemen hemen her zaman aynıdır. Bu kişiler gerçek tanımın ya da açıklamanın bir kaç yönünü doğru bir biçimde kavramakta fakat konuyla ilgili bazı durumları ya da yönleri gözden kaçırmaktadırlar. Bilim için bir ön-gereklilik olan tümevarımsal analizler konunun tüm oluşum tiplerini ele alacak ölçüde eksiksiz olmalıdır. Bazen tartışma konusu olan şey basittir ve bu şey bir takım örnekler aracılığı ile bildik hale gelmeye başladığında, onun hakkında doğrudan doğruya genel bir yargı formüle edilebilir (*II.Anal.II.19*) Bazen de yeni bilgiler, kısmi olarak farklı olan durumlar adım adım ve dikkatlice araştırılmaksızın elde edilemezler (*Phys.IV,3*).

Aristoteles tümevarımı tanımlara, bilimsel öncüllere ya da diğer genel ifadelere yönelik bir süreç olarak kabul etmekte ve bu sürecin tek bir yöntemle gerçekleşmek yerine, çeşitli biçimlerde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Buna uygun olarak tümevarımın hareket noktaları oldukları söylenen bu tikeller arasında büyük bir değişkenlik söz konusudur.⁹ Tümevarım tanımlarla ilgili olduğunda tikeller tanımlanan kavramın ayrıştırılabilir parçaları durumundadır. *Met.X,3*, 1054b31-1055a2'de karşıtlığın (contrariety) tanımıyla ilgili tartışmada Aristoteles şunları yazmaktadır: "Karşıtlar farklılık ve karşıtlık bir tür farklılıktır (difference). Bu düşüncede haklı olduğumuzu tümevarım göstermektedir. Çünkü karşıtların tümü farklı görünür; bunlar yalnızca başka değildir, fakat bazıları cins bakımından başkadır ve bazıları aynı kategori içindedirler ve bu nedenle aynı cinse girerler." Bu tümevarımsal analizde, ilk açıklama karşıtların belli bir başkalık türü olduğudur. Karşıtlardan bazıları cins bakımından başka olurken, bazıları aynı cinse ait olmaktadır. Bu bakımdan, karşıtlık türlerine sınırlandırılmamış benzerliği (similarity) dikkata almaktan ya da konu ile ilgili durumları gözden kaçırmaktan doğan yanlışlıklar giderilebilir. Bu durumda karşıtlık tiplerinde ortak olan şey, bunların özel yönlerden farklılıklar içeriyor olmalarıdır. Bir sonraki bölümde Aristoteles, aynı şekilde, karşıtlığın en büyük farklılık olduğunu ve karşıtlardan birinin her zaman bir eksiklik (a lack) olduğunu göstermektedir. Bu daha ileri tanımlayıcı adımlar tümevarımsal olarak da adlandırılmaktadır. *Phys.V.1,24b28-225a6*'da değişmelerle (changes) ilgili sınıflandırma aşağıdaki gibi başlamaktadır: "Rastlantısal olmayan değişme tüm şeylerde olmaz, fakat karşıtlar arasında ve onların aracıları (intermediates) arasında ve çelişikler (contradictoris) arasında olur. Biz kendimizi buna tümevarımla ikna edebiliriz. ..Ve her değişme bir şeyden bir şeye olduğundan,..ki değişmeler dört yoldan biriyle ortaya çıkarlar; öznenen özneye, öznenen özne olmayana, özne olmayandan özneye ya da özne olmayandan özne olmayana" (*Met.XI,11*, 10677b12-18). Bu ifadede, önce farklı değişme tiplerini arama ve onlardaki ortak unsurları görmeye çalışma düşüncesini aynen görebiliriz. Son seçenek dışta tutulmaktadır; birincisi karşıtlıklar arasındaki, ikinci ve üçüncü değiş-

meler çelişikler arasındaki değişmeler olarak adlandırılabilir (tümevarım hakkında benzer değinmeler için, gerçeklik kavramının tartışıldığı yer olan *Met.*IX,6, 1048a30-b9).

Topikler VIII.3'te, Aristoteles tipik münazara güçlüklerinin bir tanım vermek, bir ayırım yapmak ya da bir ara öncül sağlamak zorunda kalındığı durumlarla ilgili olduğunu belirtmektedir. Bunlar tam da zamar, alıcı ve sıkıcı olabilecek tümevarımsal analizlerle ilgili durumlardır. II. bölümde Aristoteles insanların sık sık *...ve böylece tüm bu tür durumlarda..* ifadesini kullanarak tümevarımsal genellemeler yaptıklarına işaret etmektedir. Bununla birlikte, ortaya konan bu şeylerin bu türden olup ya da olmadıklarını saptamak oldukça zor bir iştir. Aristoteles insanların bu zorluk yüzünden genellikle birbirlerini yanılttıklarını söylemektedir. Bazıları benzer olmayan şeylerin benzer olduklarını ve diğerleri benzer olanların benzer olmadıklarını iddia ederler. Aristoteles'e göre, bu tür sorunlar yalnızca benzer oldukları iddia edilen şeylere tam olarak uygun olan bir terim bulunduğunda önlenabilir. İnsanlar tümevarımsal genellemeler yaptıklarında, konuştukları şeyler hakkında açık bir fikre sahip olmalıdırlar. Kavramsal analize bu bağlantı sıradan olmayan (non-trivial) tümevarımı zorlaştırmaktadır.

Yapılan genellemelerin doğru olduğunu garanti etmesi gereken farklılıkların ortaya konmasına çalışıldığı durumlarda bu tür tanımsal (definitional) sorunlarla kolaylıkla karşılaşılabilir. Aristoteles'in münazaracı etkinlik ile ilgili olarak ortaya koyduğu kurallar aşağıdaki gibi devam etmektedir. Genel bir ifadeyi eleştirmek, konuyu türlerine ayırmak ve eğer hiçbir açık karşıt örnek bu şekilde bulunmuyorsa, bunları daha ileri boyutta bölünemez olanlara varana kadar bölmeyi sürdürmek. Aynı bölmeler genel bir açıklama ihtiyacı olduğu zamanda da yapılır. Eğer cevap veren kimse bu adımları kabul ederse, bu kişi sonucu tasdik etmeli ya da başka bir itiraz ortaya koymalıdır, çünkü bunları yapmaz ise *bu davranış onu tuhaf bir duruma sokar* (*Top.*II.1, 109b13-29). Tümevarımsal argümanlar cevap verme durumunda olan kimsenin karşı örnekler üretemeyeceği tarzda ifade edilmelidirler. Aristoteles bu talebin konunun uygun bir tarzda bölünmekte olduğu argümanlarla yerine getirileceğini vurgulamaktadır. Sıradan olmayan tümevarımın ciddi bir araştırma olmaksızın zor mümkün olması nedeniyle, rekabetçi bir münazarada yeni meselelerle ilgili olarak bu yola başvurmamanın (yani sıradan olmayan tümevarıma yönelmemenin) daha iyi olacağı sonucuna varabiliriz.

III

Şimdi retoriksel tümevarıma doğru ilerleyelim. Aristoteles *Retorik*'in I. kitabının 2. bölümünde tıpkı diyalektikte olduğu gibi, retorikte de iki tür argüman formu, yani tasım ve tümevarım olduğunu; paradigma ya da örneğin retoriksel tümevarım ve entimemin retoriksel tasım olduğunu ileri sürmektedir (1356a35-b4). Aristoteles aynı yerde tüm hatiplerin aslında paradigmalara

rı ya da entimemleri kanıt olarak kullanmak suretiyle inanç yaratmakta olduklarını ve başka bir yola başvurmadıklarını savunmaktadır. Bir retoriksel tümevarım olarak paradigma tikellerden tikellere ilerleyen bir argüman olarak tanımlanmaktadır (1357b26-29). Bazı akademisyenler ortaya konan bu ayrımın yıkıldığını çünkü Aristoteles'in asıl (genuine) entimemler için hazırladığı topik listesinde tümevarımdan gelen bir şeyi işin içine katmakta olduğunu (1398a32) ve çürütme (refutation) ile ilgili tartışmada entimemin olasılıklardan (probabilities), işaretlerden (signs), zorunlu işaretlerden (necessary signs) ya da paradigmalardan oluşturulduğunu iddia etmektedirler (1402b13-13). Gerçi Aristoteles bu yerlerde retoriksel tümevarımdan bahsetmemekte, bir konuşmacının entimemleri kullanırken ihtiyaç duyacağı genel ifadeleri bulma yollarıyla ilgilenmektedir.¹⁰

Aristoteles *Top.* VIII.2,157a18-20'de tasımın diyalektikçilerle yapılan tartışmalarda ve tümevarımın diğer insanlarla yapılan tartışmalarda kullanılmaları gerektiğini söylemektedir, görünüşe göre, bunun nedeni birçok evrensel önermenin diyalektikçiler için argümanlara başvurulmaksızın apaçık olduklarının varsayılabilceğidir. Acaba Aristoteles neden tümevarıma aynı konumu retorikte tanımamaktadır? Pragmatik neden, konuşmalarda kullanılan genel ifadelerin oldukça açık olmak zorunda olmaları ve böylece bunları bazı örneklerle canlandırmanın yeterli olacağı olabilir. Aristoteles önce örneklerin verilmemesi gerektiğini, çünkü örneklerin tümevarımı anıstıracağını ve tümevarımın birkaç durumun dışında retorik konuşmalar için uygun olmadığını belirtmektedir. Örnekler sonda yer almalıdır ve bu durumda bu örnekler delil (evidence) gibi dururlar (*Ret.*II.20, 1394a9-14). Yukarıda ifade edildiği gibi, Aristoteles sıradan olmayan tümevarımın genelde zor problemlerle ilgili olduğunu düşünüyordu; bir konuşmada ayrıntılı kavramsal analizler yapmak dinleyici için sıkıcı ve çok zordur.

Öyle görünüyor ki, Aristoteles bir hatibin tikellerden tikellere doğru akılyürüttüğü zaman, şeyleri genel olarak tümevarım hakkında söylenmiş olandan daha farklı olmayan bir tarzda analiz etmekte olduğunu düşündüğünden paradigmaları retoriksel tümevarım olarak adlandırmaktadır. Aristoteles paradigmaları *I.Ana.*II,24'de ele aldığı onları aslında genel ifadelere dayalı olduklarını belirtmektedir. Retoriksel tümevarım hakkında yaptığı daha tam bir açıklamasında ise Aristoteles, onun daha iyi bilinen bir tikelden daha az bilinen bir tikele doğru bir argüman olduğunu söyler (*Ret.*I.2,1357b29-31). Bu tür bir argüman oluşturmak için konuşmacı bazı başka bakımlardan yeterince benzer olan durumlar arasında kesin bir benzer yön de bulmalı ve bir ya da daha fazla durumu varsayılan cinsel benzerliğe ait örnekler olarak kullanmalıdır.

Aristoteles'in retoriksel tümevarımla ilgili *Ret.*II.20'deki örnekleri pratik bir kararın ortaya konduğu durumlara işaret etmektedir. Politik bir konuşmacı durum hakkında düşündüğü şeyi beyan etmelidir ve eğer hiçbir doğru dan genel kural yoksa, bir örnek duruma atıfta bulunarak bir öneri ortaya

koymalıdır. *Ret.I.2,1357b30-36*'da verilen örnek aşağıdaki gibi kavranabilir: Dionysios'un bir koruyucu aramasını nasıl değerlendirmeliyiz? Konuşmacı tıpkı Peissistratus ya da Theagenes gibi bunu yapmış olan kimselerle ilgili örnekleri bir araya getirir. Konuşmacı bu kişilerin birer tirana dönüştüklerine dikkat çekebilir. Bu ele alınan konuyla ilgili bir olgudur. Konuşmacı bunu, örneğin, tiran olmayı planlayan birinin Peisistratus gibi koruyucu arayacağını söyleyerek yansıtabilir; ya da Dionysios'un tiran olmayı planladığına dikkat etmemizi söyleyebilir, çünkü Peisistratus tiran olmamak için bir koruyucu aramıştı ve Theagenes de böyle yapmıştı.

Her ne kadar Aristoteles entimemi ve paradigmayı tüm retorik tartışmalar için argümantatif iknanın modelleri (pattern) olarak kabul etmiş olsa da, entimemler Aristoteles'in analizinde merkezi bir konumdadır. Bu durum *Ret.II.20,1394a3-8*'deki geçmiş olaylar arasında koşutluk bulmanın genellikle zor olduğuna dair saptama ile kısmi olarak ifade edilmektedir. Hayali örneklerle başvurmak daha uygundur, fakat bu tür örnekler politik konuşmacı için daha az değerlidir. Gerçi, gerçek koşutlukların bulunmasındaki sorunlar yalnızca pragmatik değildir. *Top. VIII.2*'de tümevarımı tartışırken, Aristoteles benzer oldukları iddia edilen durumların benzer olduklarının bilinmesinin genellikle çok zor olduğunu ifade etmektedir. Bu arkaplana karşılık, Aristoteles'in paradigmaya dayalı argümanları yalnızca birkaç şeye uygulanabilir şeyler olarak kabul etmesi anlaşılır bir durumdur. Bu argümanlar hiçbir iyi bilinen işe yarar bir ifade olmadığında kullanılırlar; muhtemelen, örneğin, karmaşık tümevarımsal analizleri gerektiren şeylerin kavramsallaştırılması durumunda. Mamafii, konuşmalardaki paradigmalar yalın ve oldukça açık olmalıdır. Dinyeliciler eğer daha bildik olduğu iddia edilen paradigmayı durumun bir analizi olarak kabul etmek istemezlerse, bu paradigmanın benzer bir durum olmadığını iddia edebilirler. Bir Aristotelesçi konuşmacı, herhangi bir ayrıntılı analiz yansıtmamış olacağından, bu itirazın genellikle *güçlü bir ikna edici* olabileceğini ve onu cevaplamamanın oldukça güç olabileceğini bilir.

DİPNOTLAR

1. Aristoteles'in *Topikler*'inin genel bir incelemesi için, **J. BRUNSCHWIG**'in *Topikler*'in I-IV. Kitaplarının eleştirel edisyonunun önsözüne bakınız, *Les Belles Lettres*, Paris, 1967; III. Kitapla ilgili farklı görüşler için bakınız. **G.E.L. Owen** (ed), *Aristotle on Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 227-311'de, **P. MORAUX**, *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*; *Wissenschaftskolleg*, Jahrbuch, 1984/85, pp. 31-40'da, **J. BRUNSCHWIG**, *Aristotle on Arguments without Winners or Losers*.

2. **E. Kapp**, *Syllogistik*, **PAULY-WISSOWA**'nın *Real-Encyclopedie der classischen Altertums-wissenschaft*'ında, IV A (1931), pp. 1046-1067; **J. BARNES**, **M. SCHOFIELD**, **SORABJI**'nin (edits.) parçasal İngilizce çevirilerinde, *Articles on Aristotle I: Science*, Duckworth, London 1975, pp. 35-49, *Greek Foundations of Traditional Logic*, Colombia University Press, New York, 1943; **J. HINTIKKA**, **S. KNUUTILA** ve **J. HINTIKKA**'da (edts.) *The Varieties of Being in Aristotle, The Logic of Being* (Synthese Historical Library 28), **Reidel**, Dordrecht, 1986, pp. 81-114, **K. VON FRITZ**, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, de Gruyter, Berlin, New York, 1971, pp. 640-664.

3. (.....) içleri bana aittir. (Çev.)

4. Aristoteles'in, mantıksal hakikat nosyonu dışında kalan bir doğal dedüksiyon sistemi olarak tanımsalı için, bkz., **J. CORCORAN** (ed.) *Ancient Logic and Its Modern Interpretations* (Synthese Historical Library 9), **Reidel**, Dordrecht, 1974, pp. 85-132'de **J. CORCORAN**, *Aristotle's Natural Deduction System*; cf. **R. SMITH**, *ARISTOTLE: Prior Analytics*, transl. with introduction, notes, and commentary, Hackett, Indianapolis, 1989.

5. **V. Bölümde ortaya konan kurallarla ilgili farklı yapılandırmalar için**, bkz., örn. G. Corsini, et. al (eds.) *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica. Le teorie delle modalità*, **CLUEB**, Bologna, 1989, pp. 15-46'da **W. CAVINI**, *Modalità dialettiche nei Topici di Aristotle*; **M. KUSCH** ve **H. SCHRÖDER** (eds.) *Text-Interpretation- Argumentation*, **Buske Verlag**, Hamburg, 1990, pp. 221-272'de **M.-L. KAKKURI-KNUUTILA**, *Dialectic Games in Aristotle*, **P. MORAUX**, op. cit., pp. 280-290; **E. STUMP**, *Boethius De topicis differentiis*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1978, pp. 162-163.

* peira kai skepsis (çev.)

6. Bu terimler için, bkz. *Revue Internationale de Philosophie*, 34 (1980), pp. 490-511'de **J. BARNES**, *Aristotle ve the Methods of Ethics*.

7. **J. HINTIKKA**, *Aristotelian Induction*, *Revue Internationale de Philosophie*, 34 (1980), pp. 422-439.

8. Bu yaklaşımla ilgili örnekler için, bkz. **J.J. ACKRILL**, *Aristotle the Philosopher*, Oxford Univ. Press, Oxford 1981.

9. Bazı incelemeler için, bkz., **J. HINTIKKA**, op. cit., **T. ENGBERG-PEDERSEN**, *More on Aristotelian Epagoge*, *Phonesis* 24, 1979, pp. 301-319; **L. HAAPARANTA** (eds.), *Language, Knowledge, and Intentionality. Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka* (Acta Philosophica Fennica 49), The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 1990, pp. 294-303'de **M.-L. KAKKURI-KNUUTILA** ve **S. KNUUTILA** *Intuition and Conceptual Analysis in Aristotle*.

10. Bu sorun, örn., **W.M.A. GRIMALDI**, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (Hermes Einzelschriften 25), Franz Steiner, Wiesbaden 1972, pp. 104-105, **E. ERYAN**, *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Bellarmine, Montreal 1984, pp. 129-131'de tartışılmaktadır.

**FELSEFİ YORUMBİLGİSİ:
TEMEL BİR VAROLUŞ TARZI(*)**

Richard I. Bernstein

Çev.: Mustafa Günay

1960'ta (yaklaşık olarak Kuhn'un ve Winch'in monografilerinin ortaya çıktığı aynı tarihte) Hans-Georg Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'i yayınladı. (İngilizce çevirisi, 1975'te yayınlanmıştı.) Gadamer o zamanlar altmış yaşındaydı ve kitabı, onun büyük yapıtı, felsefi ve hermeneutik refleksiyonla uğraşan bir yaşamın ifadesidir. Heidegger'in yapıtı üstüne kurulan ya da Heidegger'de işaret edilen temaları işleyen ve onları alışılmadık biçimlerde geliştiren Gadamer'in kitabı, zamanımızda, hermeneutiğin etkinlik alanını ve anlamını ifade etmek için yazılmış en kapsamlı eserlerden biridir. Gadamer için hermeneutik, Tinbilimlerindeki Yöntem sorunuyla sınırlı değildir; o felsefenin tam odağında yer alır ve ontolojiye dönüşür; anlama, Gadamer için, dünyadaki varoluşumuzun temel (ilksel) bir tarzıdır. Heidegger'e olan borcunu (bağlılığını) kabul eden Gadamer bize şunları söyler:

"Heidegger'in varoluşsal Dasein çözümlemesi temelinde ve bunun metafizik açıdan içerdiği birçok yeni perspektifle birlikte, insan bilimlerinde hermeneutik de tümüyle yeni bir ışık altında görünmeye başlar. Heidegger bir yandan Varlık sorununu bütün geleneksel metafiziklerin çok ötesine geçen bir biçimde canlandırırken diğer yandan da tarihsiciliğin klasik aporilerinin (çıkamazlarının) karşısına yeni bir olanak çıkarır: onun anlama kavramı aynı zamanda ontolojik bir ağırlık da taşımaktadır. Bundan başka, anlama, artık "kurucu" yaşam eylemlerinin antitezi olan ve onlardan sonra gelen bir eylem değil, insan yaşamının ta kendisinin temel (ilksel) bir varoluş tarzıdır."

İlk bakışta Gadamer'in başlıca ilgileri, empirizm-sonrası felsefede ve doğa bilimleri tarihinde başat olan ve Winch'in toplumsal bilimler hakkındaki ihtilâflı iddialarını izleyen rasyonalite tartışmasına yabancı görünebilir. Doğabilim "Hakikat ve Yöntem"de açıkça çözümlenmemiştir, ama Gadamer'in "hermeneutik fenomeni" derin çözümlemesinden farklı olan "yöntemi" yalnızca ortaya koymaya meyletmesiyle içerilmiştir. "Hakikat ve Yöntem"de Gadamer, ekonomi, politika bilimi, sosyoloji ya da antropoloji gibi sosyal bilimlerden söz etmez. O herşeyden önce dikkatini sanat eserlerinin alımlanmasına, edebi metinlerin yorumlanması ve tarih araştırmasına çevirmiştir.

(*) Richard J. Bernstein'in "*Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and praxis* adlı eserinden, s. 34-37, University of Pennsylvania Press, 1985.

Bununla birlikte, Gadamer'in hermeneutiğin evrenselliği ve ontolojik önceliği hakkındaki iddiaları, doğa ve toplum bilimleri anlayışımız üzerinde önemli sonuçlar yaratmıştır. Sonra, Gadamer'in katkısını ayrıntılı olarak incelemeye yöneldiğim zaman, hermeneutik ve bugünkü doğa ve toplum bilimleri anlayışımız arasındaki diyalog için bir temel bulunduğunu göreceğiz. Gadamer'in modern bilim ve bilgi modeli arasında dile getirmek istediği karşılıklara rağmen hakikati hermeneutik yoluyla elde edebiliriz; onun hermeneutik anlayışı doğa ve toplum bilimleri anlayışımızı derinleştirmeye yardım eder. Aynı zamanda Gadamer'in felsefi hermeneutik kavrayışının sınırlarını sınamak için doğa ve toplum bilimlerinin yeni araştırmalarından kazanılmış anlayışları da kullanabiliriz.

Burada, Anglo-Amerikan ve Alman doğa ve toplum bilimleri anlayışı arasındaki farklılığın yol açtığı önemli bir iki anlamlılık üstünde duracağız. Anglo-Amerikan geleneğinde, entellektüel disiplinler, doğa bilimleri, sosyal bilimler ve insan araştırmaları biçiminde üçlü bir ayrıma tabi tutulmuştur, ama Kitada bunlar **Doğabilimleri** ve **Tinbilimleri** arasındaki dikotomiye göre kategorileştirilmişlerdir. Anglo-Amerikan düşünce geleneği temelinde -en azından son zamanlara kadar-, sosyal bilimlerin bireylerin toplumsal ilişkileriyle ilgilendiklerini düşünmek çok güçlü bir eğilim olagelmıştır. Bu eğilim sosyal bilimlerin farklı seviyede olduğu ve doğa bilimleri türünden olmadığı ve ideal olarak yöntemlerini ve ölçütlerini doğa bilimlerinden aldıkları varsayımına dayanır. Ama Alman geleneğinde sosyal bilimleri "humanistik" disiplinlerle temel karakteristiklerini paylaşan Tinbilimlerinin biçimleri olarak düşünen daha büyük bir eğilim bulunmaktadır. Gadamer'in yapıtının böyle bir anlayışla uğraşmasının nedenlerinden biri, onun çoğu düşünürün sosyal disiplinler alanına uygun bir anlayışı tartıştıkları bir zamanda ortaya çıkmasıdır. Çünkü o bu disiplinlerin temel hermeneutik boyutunu bize tanıtmaya ihtiyaç duyar.

Gadamer'in hermeneutik fenomeni derinliğine araştırması ve Winch'in anlamın rolü ve sosyal yaşamı yorumlaması arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Bununla birlikte Gadamer, hermeneutiğin evrenselliğini vurgulamada ve tüm anlama ve yorumlamanın tarihselliğini göstermede Winch'ten daha ileri gider. Yabancı kültürleri ve metinleri kör önyargılardan etkilenmeksizin, hatta rasyonalite hakkındaki önyargılarımızdan, anlama tarzlarının bulunduğu göstermeye giriştiklerinde bu yakınlık daha da derinleşir. Öne sürdüğüm gibi, Winch'in iddialarının temelini kavramak için, onun başlıca iddiası konusunda duyarlı olmamız gerekir. Onu dinleyelim:

"Benim iddiam ahlak dersi vermek değil, ama başka kültürlerin araştırılmasından ortaya çıkan şeyden öğrendiğim kavramın **bilgelik** kavramıyla yakından bağıntılı olduğunu ileri sürmektir. Yaşamla uzlaşan insanların ilişkilerinde henüz farklı tekniklerle değil, ama iyi ve kötünün yeni olanaklarıyla yüzyüze geliyoruz."

Yabancı kültürleri anlama sayesinde, kültür anlayışımızın daha duyarlı

ve eleştirel bir duruma gelebileceği ve bizi gizli önyargılarımızdan kurtaracağı şüphesizdir. Bu konuyu Gadamer'in diyalogla, soruşturmayla ilişkisinde göreceğiz ve konuşmanın Gadamer'in felsefi yorumbilgisinin tam merkezinde yer aldığını. Ona göre bu kendi geleneğimizi yorumlamanın karakteristiği olan pratik bilgelik tipidir.

Hakikat ve Yöntem'e ve gerçekten Gadamer'in bütün yazılarına yayılmış olan konu, Kartezyen inancın eleştirisidir. Burada da Gadamer öznelliğe modern dönüş fenomenine ilişkin araştırmasını Heidegger'in yapıtı üstüne kurdu ve onu Kartezyen köklerine kadar takip etti. Öznel ve nesnel arasındaki bir temel dikotomi düşüncesi; nesnel olan şeyin doğru (uygun) ifadesi olarak bilgi kavramı; insan aklının tutku, önyargı ve gelenekten tümüyle bağımsız (özgür) olabileceği kanaati; evrensel bir yöntem idealiyle önce bilginin sağlam temellerinin bulunabileceği ve sonra evrensel bir bilimin yapısının kurulabileceği; kendini-düşünmenin gücüyle tarihsel bağlamı ve ufku aşabileceğimiz ve şeyleri gerçekten kendilerinde şeyler olarak bilebileceğimiz inancı -bu kavramların tümü desteklenen eleştirciliğe tabi olmaktadır. Bu bakımdan Gadamer ve Heidegger'in Kartezyanizm eleştirileri arasında (göze çarpan farklılıklarla birlikte) önemli yakınlıklar da vardır ve filozof C.S. Peirce'in eleştirisi az da olsa onlarınkiyle ortak görülebilir.

Gadamer'in Kartezyanizme meydan okuyuşundaki yeni ve ayırt edici unsur, Kartezyen geleneğin 19. yüzyıl hermeneutiğini biçimlendirdiği ve çarpıttığı argümanıdır. Gadamer'in okumasına göre, Dilthey Kartezyen "Yöntem" ve "nesnel bilgi" idealini zımnen kabul etmiştir. Dilthey'in meydan okuduğu şey, J.S. Mill tarafından şiddetle savunulan, moral ya da insan bilimleri olarak adlandırılan bilimlerin, doğa bilimlerinden yalnızca derece bakımından ayrılan, empirik, tümevarımsal bilimler oldukları anlayışıdır. Ama Dilthey'in açıkladığı gibi bu başkaldırının ifade etmek istediği şey, Tinbilimleri yaklaşımının kendine özgü ayırt edici konu ve yöntemi bulunduğu ve doğa bilimlerinin "nesnel bilgi" elde etme iddiasına rakip ve onlarla eşit olduklarını göstermektir. Gadamer'e göre, Dilthey nesnellik idealini ya da daha doğru deyişle Kartezyen nesnellik anlayışını sorgulamada yeterince radikal olamadıysa da, Tinbilimleri anlayışını ve hermeneutik fenomenini kendine mal etmiştir. Gadamer şöyle der:

"Metinlerin anlaşılması ve yorumlanması yalnızca bilimin bir konusu değildir, ama açıkça dünyanın bütünsel insan deneyiminin bir parçasıdır. Hermeneutik fenomen aslında tamamen bir yöntem sorunu değildir. O, kendisi aracılığıyla metinlerin bütün diğer deneyim nesneleri gibi bilimsel araştırmaya konu oldukları anlama yöntemiyle ilgili değildir. O birincil olarak bilimin yöntembilimsel idealini karşılayan onaylanmış bilginin birikimiyle ilgili değildir- ancak, burada bilgi ve hakikatle ilgilidir." (Hakikat ve Yöntem, s. XI.)

Gadamer, "Dilthey'in düşüncesinin merkezinde" onun "gözükmeyen Kartezyanizmi"nin sonucu olan bir tutarsızlığın bulunduğunu öne sürer. Ga-

damer, kendi tarzında Kartezyen Endişeden kurtulmaya çalışmakta ve nesnelcilik ve göreciliğin ötesine geçen bir düşünce tarzını işlemektedir. O, görecilik için, onun nesnelciliğin yalnızca diyalektik antitezi değil, onun üzerindeki parazitin kendisi olduğunu düşünür. Gadamer'in yapıtındaki en önemli şey, kendi tarzında hermeneutik fenomenin soruşturulması yoluyla, nesnelciliğin ve göreciliğin ötesinde olan bir düşünme biçimini işlemeye başlaması ve "tamamen farklı olan bir bilgi ve hakikat kavramını" araştırması ve keşfetmesidir. Akıl anlayışı ve akılsallığın kendisi Gadamer'in yapıtında belli bir dönüşüm geçirir. Aydınlanmadan beri böylesine yerleşmiş olan karşıtlıklar -akıl ve gelenek, akıl ve önyargı, akıl ve otorite arasındaki- reddeder. Akıl, kendisini tarihsel bağlam ve ufuklarından özgürleştirebilecek bir yeti ya da yetenek değildir. Akıl tarihseldir ya da akıl kendi ayırt edici gücünü daima yaşayan bir gelenek içinde kazanır. Gadamer için bu akılın sınırlanması ya da eksikliği değil, ama daha çok insanın sınırlılığından köklenen bir niteliğidir.

GEREKÇELENDİRİLMİŞ DOĞRU İNANÇ BİLGİ MİDİR?* **

Edmund Gettier

Çev.: Sedat Yazıcı

Son yıllarda bir kişinin bir önermeyi bilmesinin gerekli ve yeterli koşullarını ifade etmek için çeşitli denemelerde bulunuldu. Bu denemeler, genellikle aşağıdaki biçime benzer şekilde ifade edilebilecek türde oldular:

- (a) S, P'yi biliyor
ancak ve ancak
(i) P doğrudur
(ii) S, P'ye inanıyor, ve
(iii) S'nin P'ye inanması için gerekçesi vardır.¹

Örneğin, Chisholm aşağıdakilerin bilginin gerekli ve yeterli koşullarını verdiğini belirtmiştir.²

- (b) S, P'yi biliyor
ancak ve ancak
(i) S, P'yi kabul ediyor,
(ii) S, P için yeterli kanıtlara sahiptir,
(iii) P doğrudur.

Ayer bilginin gerekli ve yeterli koşullarını şöyle ifade etmiştir.³

- (c) S, P'yi biliyor
ancak ve ancak
(i) P doğrudur
(ii) S, P'nin doğruluğuna emindir, ve
(iii) S, P'nin doğru olduğuna emin olma hakkına sahiptir.

(a)'da ifade edilen koşulların S'nin P'yi bildiğini ifade eden önermenin doğruluğu için yeterli koşulları oluşturmadığından yanlış olduğunu kanıtlayacağım. Aynı kanıt, eğer "yeterli kanıta sahip olma" veya "emin olma hakkına sahip olma", "bir şeye inanmayı gerekçelendirme" ile tam olarak değiştirilirse (b) ve (c)'nin yanlış olduklarını gösterecektir.

* *Analysis*, cilt 23, no: 6 (1963), 121-123.

** "Gerekçelendirme" sözcüğü "justification" anlamında kullanılmıştır (ç.n.).

İki noktaya işaret ederek başlayacağım. Birincisi, P gibi bir önerme için, S'nin P'ye inanmasının gerekçelendirilmişliği S'nin P'yi bilmesinin gerekli koşuludur anlamındaki bir "gerekçelendirme"de, bir kişinin gerçekte yanlış olan bir önermeye inanmasının gerekçelendirilmiş olması mümkündür. İkincisi, P gibi bir önerme için, eğer S'nin P'ye inanması gerekçelendirilmişse ve P, Q'yu içerirse ve S, Q'yu P'den çıkarırsa ve bu çıkarının sonucu olarak Q'yu kabul ederse, buna göre S, Q'ya inancını gerekçelendirmiş demektir. Bu iki noktayı akılda tutalım. Şimdi ortaya koyacağım iki durumda (a)'da ifade edilen koşulların bazı önermeleri için yerine getirilmesine karşın söz konusu kişinin bu önermeyi bildiği söylenemez.

DURUM I

Varsayın ki Smith ve Jones belli bir iş için başvuruda bulundular. Ve varsayın ki Smith'in aşağıdaki tümel-evetlemeli önerme için güçlü bir kanıtı var:

(d) İşe alınacak olan kişi Jones'dur ve Jones'un cebinde on adet madeni para var.

Smith'in (d) için kanıtı, şirket müdürünün sonuçta Jones'un seçileceği konusunda kendisini temin etmesi ve Smith'in kendisinin on dakika önce Jones'un cebindeki paraları saymış olması olabilir. (d) önermesi şunu içerir:

(e) İşe alınacak olan kişinin cebinde on adet madeni para var.

Varsayalım ki Smith (d)'den (e)'ye olan gerektirmeyi görür ve hakkında güçlü bir kanıtı sahip olduğu (d)'ye dayanarak (e)'yi kabul eder. Bu durumda, Smith (e)'nin doğru olduğuna ilişkin inancı için açık bir gerekçelendirme yapmıştır.

Fakat, buna ek olarak, gerçekte Jones'un değil Smith'in işe alınacağını, ama Smith'in bunu bilmediğini düşünün. Dahası, Smith bilmese de kendi cebinde on adet madeni para vardır. Buna göre, Smith'in (e)'yi çıkardığı (d) önermesi yanlış olmasına karşın, (e) önermesi doğrudur. Bu durumda, örneğimizde aşağıdakilerin hepsi doğrudur. (1) (e) doğrudur, (2) Smith (e)'nin doğru olduğuna inanıyor ve (3) Smith'in (e)'nin doğru olduğuna inanması gerekçelendirilmiştir. Halbuki Smith'in (e)'nin doğru olduğunu *bilmediği* açıktır: Smith kendi cebinde kaç adet madeni para olduğunu bilmezken (e)'nin doğruluğu Smith'in cebindeki paraların sayısından gelmektedir. Smith bu inancını Jones'un cebindeki saydığı paralara dayandırdığı için, yanlış olarak, Jones'un işe alınacak kişi olduğuna inanmaktadır.

DURUM II

Smith'in aşağıdaki önerme için güçlü kanıtı olduğunu varsayalım:

(f) Jones'un bir Ford'u var.

Smith'in kanıtının şu olduğunu kabul edelim: Smith, Jones'un geçmişte hep bir arabası olduğunu, ve de bu arabanın her zaman Ford marka bir araba olduğunu anımsamaktadır. Üstelik, bir gün Jones Ford marka bir araba

kullanırken Smith'e arabasına binmesini teklif etmiştir. Şimdi, Smith'in Brown diye bir arkadaşı olduğunu ama Smith'in onun nerede olduğuna ilişkin hiç bir bilgisinin olmadığını düşünelim. Smith tamamen rastlantısal olarak üç yer ismi seçer ve aşağıdaki üç önermeyi kurar:

- (g) Ya Jones'un bir Ford'u var, ya da Brown Boston'dadır,
- (h) Ya Jones'un bir Ford'u var, ya da Brown Barcelona'dadır,
- (i) Ya Jones'un bir Ford'u var, ya da Brown Brest-Litovsk'dadır.

Bu önermelerin her biri (f)'den türetildi. Smith'in (f)'den kurduğu bu önermelerin her birinin gerektirmesini anladığını ve (f)'nin temelinde (g), (h) ve (i)'yi kabul etmeye vardığını düşünün. Smith, güçlü bir kanıtla sahip olduğu bir önermeden doğru bir biçimde (g), (h) ve (i)'yi çıkardı. Öyleyse Smith bu üç önermenin her birine inanışını gerekçelendirmiş oldu. Tabii ki, Smith'in Brown'un nerede olduğuna ilişkin hiçbir fikri yoktur.

Öte yandan, şimdi iki koşulun daha söz konusu olduğunu düşünün. Birincisi, aslında Jones'un bir Ford'u *yoktur*, yalnızca hali hazırda kiralık bir araba kullanmaktadır. İkinci olarak, Smith bunu bilmiyor olsa da, tamamen bir rastlantı sonucu olarak, (h) önermesinde belirtilen yer gerçekte Brown'un olduğu yer çıkar. Bu iki koşul söz konusu olduğunda; (1) (h) doğrudur, (2) Smith (h)'nin doğru olduğuna inanmaktadır ve (3) Smith'in (h)'nin doğru olduğuna ilişkin inancı gerekçelendirilmiş olsa bile, yine de Smith (h)'nin doğru olduğunu *bilmemektedir*.

Bu iki örnek (a) tanımının bir kişinin belirli bir önermeyi bilmesinin yeterli koşulunu ifade etmediğini gösterir. Aynı durumlar, uygun değişikliklerle, tanım (b) ve tanım (c)'nin de böyle bir şeyi yapmadığını göstermede yeterli olacaktır.

NOTLAR

1. Platon *Theatetus* 201'de böyle bir tanıma düşünüyor gibi ve belki de *Meno* 98 de kabul ediyor.
2. Roderich M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*. (Ithaca, N.Y., 1957), 16.
3. A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (London: 1956).

FİLOZOFLAR DA İKNA OLURLAR MI?

Mustafa M. Dağlı

-Suvar Köseraif'in anısına-

kuş oldum göklerde uçtum
bulutlara aşık oldum
gördüm güzeller güzeli bir bulut
gözlerine vuruldum

Suvar Hoca'nın 11-13 Kasım 1987'de İzmir'de yapılmış olan "II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu"nda sunup, 1989'da İzmir'de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nce yayınlanmış olan Bildiriler Kitabı'nda bulunan "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi" başlıklı yazısının, ölümünden hemen sonra ODTÜ Felsefe Bölümü'nde anısına yapılan *Seminer*'de okudum ilkin. Tartışmaların sonundaki "o yazının temel argümanı üzerine bir tartışma açılması" dileğini, her zamanki gibi unutulacak olan bir temenni cümlecisi olarak algılamışım nedense.

Felsefe Tartışmaları 23. kitapta yeniden yayınlanan yazıyı, değerli felsefecilerimizin kalemlerinden çıkmış olan bir öbek yazının arasında görünce, bir hareket yapmam gerektiğini düşündüm. (Yukarıdaki dörtlük, Süvari'nin tarzına yakın olması isteği ile kaleme alınmıştır.)

Suvar Bey'in temel savı şöylesi bir şey(di): "A filozofu Q'ya inanıyor, B filozofu da karşı çıkıyor olsun. A filozofunun -B'yi ikna etmek için- Q'yu P₁, P₂, ... türü destekler ile temellendirmeye çalışması, A ile B tamamiyle rasyonel iseler, yani felsefe(leri)nin felsefe olduğu oranda, işe yaramaz..."

İlk bakışta abuk-sabuk bir argümanı dile getirdiğini düşünebileceğimiz bu üç satırcık, (*Seminer*'de yorumlamaya kalkıştığımda da) Suvar Hoca'nın öğrenciliğini yapmış olan ve ona çok şeyin söylenebileceğini, ama ne kadar cin olduğuna laf edilemeyeceğini düşünen benim için, bu "beş dakkada Beşiktaş" şipşakçılığı kadar giderilmesi kolay sanılabilecek ters görümünün *ötesi*-ne geçmem gerektiğinin ilk işareti idi.

Suvar Bey'in öğrettiği biçimde okumaya çalıştığımda yazısını, ilk işime yarayacak ayrımın filozof-felsefeci ayrımı olduğunu gördüm. Bu kullanım içinde 'filozof', -terimlere, belli anlamlar yükleyerek- yeni bakışlar, yeni kavrayışlar ve yeni sistemler üreten kişiydi; 'felsefeci', bu sistemlerin anla-

tıldığı yazıları okuyan, anlayan, kıyaslayan, aktaran/aktarabilen kişi. (Örneğin, felsefe okumaya heveslenen bir Elektrik Mühendisliği öğrencisi, ‘felsefesever’ sayılıyordu bu yaklaşıma göre.) Filozof biraz gökyüzünde mi sayılıyordu öylece? Sanki antik çağ tanrıları gibi... Bilmem. Birazdan tartışacağım bu konuyu.

“İkna etmek” ya da “tamamiyle rasyonel iseler” dendiğinde, usallık üzerine bir açılım gerekiyor ister istemez. ‘Akıl’dan ne anlayacağız gerçekten de? Kim söyleyecek şimdi, “akıl yolu bilimin yolu, gerisi fasa-fiso” mu, yoksa, bilim, bireyin biricikliğinin yadsınması temeline mi dayanıyor; “yaşanacak olan doğanın sunduğu, toplumun biçimlediği” mi demeliyiz, “gerisi bir yalan, bir hoş yanılama” mı? Yoksa biraz o biraz da öteki mi? Öyle olmuş olsa bile, miktarları kim saptayacak peki? (Bir eski söz vardır, “Tüm akıllar pazara çıkmış, herkes kendi aklını beğenip almış.” der. Belki de iyi ki öyle. Akıl pazarında mı hiç olmazsa, “tek-tip”likten çıkılmış olunabiliyordu o vakit?)

Ama esas sorun, “felsefe(leri)nin felsefe olduğu” sözcüklerinde gizli galiba. ‘Felsefe’nin tanımında. Farklı tanımlardan başlayan iki filozof, farklı enstrümanları çalan iki sanatçı gibi midir? İki virtüözü kıyaslayalım, “tamamiyle” usta sanatçı iseler; kemancı mı daha iyi müzik yapar, piyanist mi? Bağlamayı mı çalan, yoksa neyi mi?

Felsefe tarihine baktığımızda, ne Kyniklerin Kyrene okulu öğrencilerini, ne Kyrene okulu yandaşlarının Kynikleri ikna ettiğini göremeyiz, “tamamiyle rasyonel” iseler. Ne de ikisinin birden, üçüncü bir okul (örneğin, Megara ya da Elis-Eretria okulu) öğrencilerini. Hegel mi Marx’ı ikna edebilirdi, Marx mı Hegel’i? Ya da ikisi birden Kant’ı? Ne de bunlardan herhangi birinin, Nietzsche’yi, Schopenhauer’i, ya da Heidegger’i, “rasyonel” tartışmalar ile düşüncelerini değiştirmeye yöneltmeyeceğini, düşünebilirsiniz.

Peki, konuşmak ya da yazmak, anlamsız mıdır felsefeciler için? Tam tersi sonuç çıkarılmalıdır böylesi bir tablodan belki de. Filozoflar için, aralarındaki ayrımları anlamanın daha iyi bir yöntemi bulunabileceğini nasıl söyleyebiliriz. Husserl de, Hume da, Aristoteles de, Platon da, Herakleitos da zenginlikleridir 3000 yıllık felsefe ağacının. Sormak gerekmeyecek midir, Aristo mu ikna edebilmişti Platon’u, Platon mu yanlısını göstererek düzeltmişti Aristo’nun düşüncelerini -örneğin, evrenseller konusunda-? Yalnızca bilim felsefesinde bile, Kuhn’u bir yere, Hempel’i bir yere, Lakatos’u bir yere, Feyerabend’i bir yere, Popper’i bir yere koyarsanız, yaprakları azalmaz ya da sararmaz felsefe ağacının. Örnekler çoğaltılabilir ve uzatılabilir.

Bunların hepsi de yapraklarıdır, dallarıdır, zenginlikleridir, o bir dalı yerde bir dalı göğün yedinci katında olan felsefe ağacının bence. Mevlana, Mesnevi’yi “çok uzun” yazdığını söylediğini işittiğinde, Hacı Bektaş’ı Veli’ye şöyle yanıt vermiş derler: “Bilirse neden söylemez, bilmezse neden sormaz?” Oysa, Hacı Bektaş, o aynı dünyayı şu göz ile görmektedir: “Bilmezse neden aramaz, bilirse neden susmaz?...”

O üç küçük satırcıkta özetlediğim yazıda, birbirinden önemli iki de öğüt vardı içsel olarak, belki de beni bu yazıyı yazmaya iten.

1) Ey filozofçuklar, fark edebildiğiniz yanlışlarınızı düzeltin. (Zira, TAMAMIYLA rasyonel olan saptamalar, aranızda aşılması hiç de kolay olmayan farklar yaratacaklardır zaten. Üzerine sizin de birşeyler eklemeniz gereksizdir.)

2) “Birtakım destekler ile” temellendirerek ikna etme çabaları, hiç olmazsa felsefede, “işe yaramamalıdır”. (Yani, “ey felsefe adına ahkam kesenler”, siz dünyayı düz bilirken, ve gözle-riniz de -kesinlikle- öyle görürken, bırakın başkaları “dünya yu-varlaktır” da diyebilsinler... Bunlar, farklı felsefe tanımlarından, farklı felsefe yapış tarzlarından kaynaklanarak varılan farklı so-nuçlardır. Farklı dallarıdır -o muhteşem- felsefe ağacının. Zen-ginlikleridir.)

Bir de inancı içeriyordu kanımca: “Felsefe, ortak bir noktada buluşma-yı amaçlamış olsa -ve bunun için yöntemler geliştirmeye çalışsa- bile, bu ni-hai bir amaçtır. Avuca alınıp, elde duracak bir şey değil...”

Çok konuşmamış olan, ama az şey de dememiş olan Suvar Hoca’nın sözleri üzerine daha da çok şey söylemenin -şimdi- uygun düşmeyeceğini dü-şünüyorum nedense.

* * *

Biliyorum. Ne söylesem, sana varmaz artık.
Kulaklarına,
O pırıl-pırıl zekanın parladığı gözlerine.
Ne olurdu Suvar Hoca’m,
duyabilsen beni şimdi?..

NOT

1. Bu tür bir sınıflandırma/değerlendirme için, örneğin, bakınız: Adnan A. Onart, *Felsefe Fel-sefe Akdeniz* (Imge Kitabevi, Ekim 1996, Ankara) s. 25-31.

TARTIŞMA: USSALLIK VE TEMELLENDİRME

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefe Tartışmaları'nın 23. Kitabının büyük bir bölümü Suvar Köseraif'in kısa bir yazısıyla o yazı üzerine görüşlerini belirten 12 felsefenin yazılarına ayrılmıştı. Ben burada bu yazıları ayrı ele almadan, bir süreden beri temelden bir takım yanlışlıklarının bulunduğunu öne sürmekte olduğum klasik felsefe anlayışının bu yazıların hepsinde aynı biçimde ortaya çıkan olumsuz etkilerini göstermeyi çalışacağım.

Köseraif'e göre, bir temellendirmenin, başlangıçta onun sonucuna inmayan bir kimseye karşı bir işe yaraması, ancak o kimsenin ussallıktan az çok uzaklaşması durumunda olanaklıdır. Gerek Köseraif'in gerekse eleştiricilerinin yazılarındaki iki ortak özelliğin, bu yazıları, gerçekte bulunmayan bir sorun yaratarak bu sorunu çözmek için çaba harcama durumuna düşürdüğü söylenebilir.

Bu ortak özelliklerden birisinin, sorunların çözülmesinde somut örneklerin sağlayacağı kolaylıklardan yararlanmadan salt soyut çözümlemelerle yetinilmesi olduğu söylenebilir. İkinci özellik de 'temellendirme' ve 'ussallık' (rasyonalite) gibi kimi sözcüklerin açık bir tanımını vermeyip onlara bir takım büyümlü anlamlar yükülenmeye çalışılmasıdır. Bu yüzden ben, somut örnekler üzerinde, kullanılan sözcüklerin anlamlarının ne olabileceğini incelemeye çalışacağım.

Çok kullanılan bir örnek alacağım: Bütün insanlar ölümlüdür / Sokrates insandır / Öyleyse Sokrates ölümlüdür. Buradaki üç önermeden üçü de birer bilgi vermektedir. Öncülleri oluşturan ilk iki önermenin verdiği bilgilerin doğru olduğu kabul edilmekte, üçüncü önerme onlardan çıkarılmaktadır. Ancak, ilk önerme üçüncünün verdiği bilgiyi içermektedir. Yani bu temellendirme sonucunda yeni bir bilgi bulunmuş ya da bir bilginin doğruluğu kanıtlanmış değil, doğruca, birinci önermenin içerdiği bilgi açığa çıkarılmıştır.

Bu somut örnekten kolayca görülebileceği gibi, Sokrates'in ölümlü olduğunu kabul etmeyen kimse, daha başlangıçta, ya bütün insanların ölümlü olduğunu ya da Sokrates'in insan olduğunu kabul etmemektedir. Bu durumda sonucu kabul etmeyen kimseye bu sonuca kabul ettirmenin yolu, onu bir takım yapay yöntemlerle inandırmaya çalışmak değil, doğruca, bütün insanların ölümlü olduğunu ve Sokrates'in de insan olduğunu ona öğretmektir. Bu öğretme işi de bir temellendirmeye değil, olsa olsa, bilim kitaplarının ya da bilim insanların tanıklığına baş vurmakla gerçekleştirilebilir.

Yine bu örneğin gösterdiğine göre, bir temellendirmede yapılan iş, bir-biriyle ilişkili iki bilgiyi art arda koyup, bunların sonucu olan üçüncü bilginin de doğruluğunun kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Burada önemli olan, birbiriyle ilişkili iki bilginin art arda konulmasıdır. Sonuç hemen hemen kendiliğinden gelmektedir. Böyle bir işleme 'temellendirme' ya da 'çıkarın' gibi bir ad verilmesinin karşı çıkılacak bir yanı olamaz. Ancak daha ileri gitmemek gerekir.

Daha ileri gidilir de bu işlemin yalnızca ussal (rasyonel) olarak nitelenen ve üstün bir düşünme gücüne sahip olan insanların yapabileceği özel türden bir düşünme etkinliği olduğu ileri sürülürse, içlerinin boş olması yüzünden tanımlanması çok zor olan bir takım kavramların, insanı hayvandan ayıran başlıca özellikleri belirlediğini kabul etmek gibi bir yanılgıya düşülmüş olur.

Gerçekte bir temellendirme işleminde insandan başka hiç bir varlığın başaramayacağı bölümler öncüllerin bilgisinin edinilmesidir. Örneğimizde "bütün insanların ölümlü olduğunu" ve "Sokrates'in insan olduğunu" yalnızca insanlar bilebilir. Bunları bildikten sonra "Sokrates'in ölümlü olduğu" sonucuna varmak, yalnızca insanlarda değil, hayvanlarda, bitkilerde hatta cansız maddelerde de bulunan bir yönelme durumunun uygulamaya geçirilmesinden başka bir şey değildir. Bunu Pavlov'un ünlü deneyinde açıkça görebiliriz.

Pavlov bir yiyeceğin duyumunu alan bir köpekte salya salgısının ortaya çıkışı olgusundan yola çıkmıştır. Deneyde, bir zil çalındıktan sonra kendisine yiyecek verilen hayvanda salya salgısı başlamaktadır. Başlangıçta hayvan için zil sesinin hiç önemi yoktur, yiyecek ile ilgili bir duyum gelmekte ve salya salgısı başlamaktadır. Ancak bu "zil sesi-yiyecek gelişi" birlikteliğinin yeterince yinelenmesinden sonra zil sesinin hemen ardından, henüz yiyecek gelmeden, salya salgısının başladığı görülmektedir.

Olayı gözlemleyen bir insan köpeğin (daha doğrusu köpeğin bedeninin) davranışını şöyle açıklayabilir: Köpeğin bedeni "Her zil sesinden sonra yemek gelir / Bu zil sesidir / Demek ki yemek gelecektir" diye düşünmüş ve salya salgısını başlatmıştır. Doğal olarak bu durum hayvan bedeninin zihinsel bir işlemi olarak değil, bir "etki-tepki" bağlantısı olarak ortaya çıkmaktadır.

Gerek koşullu tepkinin söz konusu olmadığı zaman hayvanlarda, gerekse bitki ve cansız maddelerde durum daha karışıktır. Fakat yine de her özel etki karşısında nesnelerin tepkisi "E türünden etkilere T tepkisi gösteririm / Bu E türünden bir etkidir / T tepkisi gösteriyorum" biçiminde bir temellendirmenin sonucuymuş gibi ortaya çıkmaktadır. Böylece, bir temellendirmede insana özgü olan bölümün bilgi bölümü olduğu, mantıksal sonuç çıkarma bölümününse Varoluş'un genel bir yasasının uygulanmasından başka bir şey olmadığı açıkça görülmektedir.

Burada, insanların somut nesnelerin bilgisi dışında soyut bir takım kavramlarla (sözelimi harflerle) mantıksal işlemler yapabilmelerinin de insana özgü bir durum olmadığını belirtmek gerekiyor. Felsefede soyutlamanın insana özgü bir yeti olduğu görünüşünün yaygın olmasına karşın gerçekte somutluk yalnızca insanın kavrayabileceği bir durumdur. Doğal etkileşimler hep soyut düzeydedir. 50 kilo ağırlığında bir taş parçasının altında bel veren bir masa tablası gerçekte somut bir taş parçası altında değil, 50 kiloluk soyut bir ağırlık altında bel vermektedir. Böylece bütün mantık kurallarının zihinsel değil varoluşsal kurallar olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Klasik felsefenin büyük yanılgılarının başında, mantıksallığın ya da ussallığın salt insana özgü nitelikler olmadığını görülememiş olmasının geldiği söylenebilir. Oysa bu gerçeği gören hiç bir düşünür çıkmamış da değildir. Genellikle felsefe tarihlerinde adı geçmeyen Le Dantec adlı bir Fransız düşünürünün “Mantık da, kollar ve bacaklar gibi, insansal mekanizmanın bir bölümünü oluşturur” dediğini bir felsefe sözlüğünde (A. Lalande, Vocabulaire de la Philosophie, Humanisme maddesi) görme olanağı vardır. burada Le Dantec’in, insan bedeninde bir doğal durum olarak gördüğü mantıksallık konusunda, insan dışındaki varlıklar ve doğal durumlarla ilgili olarak ne düşündüğü anlaşılmıyor.

Buna karşı “Ontik olan mantıksaldır” diyen Hegel’in “varoluş-mantıksallık” ilişkisini bütün genişliğiyle gördüğü düşünülebilir. Ancak Hegel de, mantığın bilgi veren bir yöntem olmayacağını, onun ancak bilinmekte olanı açığa çıkarmakta kullanılabileceğini göremediği için, klasik felsefede sık sık rastlanan yanılgıların belki de en büyüğüne düşmüş. Varoluş’tan başlayarak bütün dünya ve insanlık tarihinin mantık yoluyla ya da “maddenin diyalektiği”nden yararlanarak önceden görülebileceğini öne sürmüştür.

İşte klasik felsefenin insanlıkla ilgili herhangi bir sorunu çözmek bakımından hiç bir değerinin bulunmadığı gerçeği burada kendini gösteriyor. Gerçekten, Hegel’in inanılmaz çarpıklıktaki bu düşünce dizgesi genellikle felsefenin belli başlı düşünce dizgelerinden biri olarak kabul edilmiş, fakat hiç kimse, sonsuz önceden-görme olanakları sunan bu yöntemden herhangi bir bilgi üretme yolunda yararlanmayı düşünmemiştir.

Burada Karl Marx’ı tartışmayacağım. Fakat Hegel’i ayakları üzerine dikerek doğru felsefe yapılacağını düşünmenin, yanlış bir yazıyı tersinden okuyarak onun doğruya dönüştürülebileceğini düşünmekten büyük bir farkının bulunmadığı açıktır.

Kısaca, sözelimi “Bütün canlılar ölümlüdür / bütün hayvanlar canlıdır / Bütün insanlar hayvandır / Sokrates insandır” öncüllerinden yola çıkarak “Sokrates’in ölümlü olduğu” sonucuna varan oldukça kapsamlı bir çıkarım bile, son aşamada, dört tane bilginin uygun biçimde sıralanması ve buna, evrendeki bütün varlıkların uymak zorunda oldukları bir doğa yasasının uygulanmasıyla oluşmaktadır. Önermelerin verdiği bilgileri yeterince özümsemiş olan her insan, bu bilgilerin uygun bir sıralamasını da yapabileceğine göre,

insanı insan yapan özelliğin, genellikle felsefede öne sürüldüğü gibi “ussallık” değil, “bilgi edinme” ya da “bilme” gücü olması gerekir.

Burada temellendirmenin çok üstün bir biçimi gibi görünen matematik işlemlerinin yapısını da açıklamak yararlı olabilir. Matematik işlemleri de gerçekte bir çok bilgilerin uygun bir sıra içinde dizilip bundan bir sonuç çıkarılması anlamına gelir. Ancak matematikte öncülle sonuç arasında genellikle çok sayıda bilgi bulunduğundan, istenilen sonuca ulaşmak üzere bu bilgilerin hangi yönde sıralanması gerektiğinin saptanması üstün bir zihinsel başarı ürünü olarak görülür. Bunun, yerine göre, gerçekten üstün bir başarı ürünü olduğu doğrudur. Ancak bunun, sanıldığı gibi bir ussallık sorunu değil, bilinen bir bestenin notalarının arka arkaya geliş düzeninin anımsanmasına benzeyen bir uyum (harmony) işi olduğunun unutulmaması gerekir.

Böylece, günümüz felsefesinin, tündengelimsel çıkarımın bir takım zihinsel işlemler sonunda gerçekleştiğini kabul etmesinin Aristoteles’ten beri süregelen bir yanlışlığı daha da ileri götürmekten başka bir anlam taşımadığını görmüş olduk. Ancak bu felsefe bununla da kalmamış, Aristoteles’in, üzerinde düşünmeyi bile gereksiz bulduğu tümevarım konusunda da, başka türden, fakat yine de gerçekte bulunmayan bir zihinsel etkinlik biçimi ortaya atmıştır. Bu da, genel bilgilere tikel bilgilerin yeterince yinelenmesiyle ulaşılması yöntemidir.

Sözgelimi bakırın elektriği ilettiğini yalnızca bir kez gözlemleyen bir çocuğun bile “Bakır elektriği iletir” biçimindeki genel bilgiyi elde ettiği açıkça ortadayken, büyük büyük filozofların yinelenmenin etkisi üzerine kurallar koyup kitaplar yazmış olmaları gerçekten ilginçtir. Bu durumda, salt büyük filozofların onu kabul etmeleri yüzünden tündengelimsel yöntemin işlevsiz olduğunu kabul etmek istemeyenlerin, bir de tümevarımsal yöntem üzerinde düşünmeleri, konunun aydınlanması bakımından yararlı olacaktır.

Özetlersek, insanda ‘us’, ‘ussallık’ (rasyonalite), ‘uslamlama’ sözcüklerinin alışılmış anlamında bir takım yetiler ve özellikler yoktur. İnsan, içgüdülerinin yönetiminde davranan hayvan karşıtı olarak, nasıl davranacağına kendisi karar veren varlıktır. Yani insanın özgürlüğü onun içgüdülerinden bağımsızlığı anlamındadır. Nasıl davranacağına kendisi karar verecek olan insanın, nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağını önceden görebilmesi gerekir. Bu önceden görme gücüne de ‘bilgi’ diyoruz.

İnsanın davranışlarının sonuçlarını bilmesi, davranışlarıyla sonuçları arasındaki sürekli birlikteliği görebilmesi demektir. Bu sürekli birlikteliğe, Hume’a uyarak, biz de ‘nedensellik bağlantısı’ adını vereceğiz. Doğal olarak insan bilgisi yalnızca insanın kendi davranışlarıyla bunların sonuçları arasındaki bağlantının öznel bilgisiyle sınırlı değildir. İnsan doğadaki herhangi iki şey arasındaki nedensellik bağlantısının nesnel bilgisini de edinebilir. Böylece insan bütün insanlığını ve özgürlüğünü bilgisinden kazanmaktadır.

Ancak içgüdülerinin yönetiminden kurtulmuş olan insanın davranışlarını belirleyen, bilgi dışında, iki durum daha vardır. Bunlardan biri yanlış bil-

giler öteki de inançlardır. (Burada ‘inanç’ sözcüğünü, genellikle ‘boş inanç’ denen inanç türünün en geniş anlamında kullanıyorum). Yanlış bilgi deneylerden yanlış sonuç çıkarılmasıyla oluşur. Ancak yanlış bilgiler, yeni deneylerle, kısa sürede düzeltilebildiği için bunlar insanlığa büyük zarar veremez.

Buna karşı, nereden geldiği ve insanlığı nasıl olup da böylesine etkilediği kolay anlaşılmayan inançlar, özellikle bilgi birikiminin henüz çok düşük olduğu çağlarda insanlığın yazgısını büyük ölçüde etkilemiştir. İnançlardan kurtulmanın hiç yolu yokmuş gibi görünse de, son 400 yılda bilginin büyük bir hızla artışıyla, özellikle bilgi üretiminde çok gelişmiş toplumlarda inançların etkisinin büyük ölçüde azaldığı görülüyor. Demek ki inançlar ancak bilgi artışıyla gücünü yitirmektedir. Bu da, bilginin yeterince artmasıyla insanlığın bütün inançlardan kurtulabileceği anlamına gelir.

İşte burada “rasyonalite” kavramı için yukarda sözü geçenden büsbütün farklı bir anlamda bir uygulama alanı bulunabilir. Rasyonalite, inançların etkisinden kendini kurtarmış ve salt bilgisinin yönetiminde davranan insanın niteliğidir. Bu türden bir rasyonalitenin hayvanda bulunmayıp yalnızca insanda bulunmasına karşın, bunun insanı hayvandan ayırt eden bir nitelik olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü bu niteliğin hayvanda bulunmayışı onda bilginin bulunmayışındandır.

Yazısında en az 2500 yıldan beri insanın ayırt edici niteliği olarak kabul edilen usallığın ne olduğunu soran, fakat geleneğin baskısından kendini kurtarıp da “böyle bir şey yoktur” demeye bir türlü dili varmayan Sayın İlhan İnan’ın B. Russell’dan verdiği örnek, felsefede bu konudaki karışıklığın bir örneği gibidir. “İnsanı rasyonel hayvan diye tanımlıyorlar. Ben bütün yaşamımda buna bir kanıt arayıp durdum” diyen B. Russell’ın, rasyonel sözcüğünü, yargısının birinci bölümünde klasik felsefedeki anlamında, ikinci bölümdeyse “inançlardan kurtulmuşluk” anlamında kullandığı söylenebilir.

Böylece, ‘rasyonel’ sözcüğünün klasik felsefedeki anlamına göre bir irrasyonalite karşısında kaldığı için S.O.S. diyen bir kimseye “Korkma sığ sulardasın, yürüyerek kıyıya çıkabilirsin” demek en kestirme yoldur. Buna karşı, ‘rasyonalite’ sözcüğünün ikinci anlamında bir irrasyonalite karşısında S.O.S. diyen kimseye “Bütün gücünle bilgini artırmaya ve bildiklerini çevrendekilere öğretmeye çalış” demek uygun olacaktır.

TARİHSELLİK VE İNSAN
Doğan Özlem

ZİHİNSELLİK VE BİLGİ
Vehbi Hacıkadıroğlu

KUANTUM TEORİSİ, UZAY, EKONOMİ
BENZERİ UZAY VE HAREKET
Şükrü Karbuz

HEİDEGGER'İ ANLAMANIŖ GÜÇLÜĞÜ
VE GEREKLİLİĞİ
Mustafa Günay

TRACTATUS'TA DÜNYANIN YAPISI
Ali Utku

ARİSTOTELES'TE MUTLAK AKTİVİTE OLARAK TANRI
Nur Erkızan

ROMANTİK FELSEFEDE "GENİUS"UN "GÜZEL" İLE
İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR GÖRÜŞ
Işık Eren

ONTOLOJİK DELİL ÜZERİNE ANSELMUS VE KANT
Talip Kabadayı

BİLİM, EĞRETİLEME VE SİYASET OLARAK FELSEFE
Richard Rorty / Çev.: İsmail Serin

ARİSTOTELES'İN DİYALEKTİĞİNDE VE
RETORİĞİNDE TÜMEVARIM
Simo Knuuttila / Çev.: M. Kaya Sütçüoğlu

FELSEFİ YORUMBİLGİSİ: TEMEL BİR VAROLUŞ TARZI
Richard I. Bernstein / Çev.: Mustafa Günay

GEREKÇELENDİRİLMİŞ DOĞRU İNANÇ BİLGİ MİDİR?
Edmund Gettier / Çev.: Sedat Yazıcı

FİLOZOFLAR DA İKNA OLURLAR MI?
Mustafa M. Dağlı

TARTIŞMA: USSALLIK VE TEMELLENDİRME
Vehbi Hacıkadıroğlu

Fiyatı: 500.000 TL. (KDV dahil)