# FELSEFE TARTIŞMALARI

27. KİTAP




panorama

# FELSEFE TARTIŞMALARI

27. KİTAP

*panorama*

FELSEFE TARTIŞMALARI
27. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
İlhan İnan
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
İlhan İnan
(Boğaziçi Yayınları)
Boğaziçi Üniversitesi
Felsefe Bölümü P.K. 2
80815 BEBEK/İSTANBUL

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

İstanbul, Ağustos 2000

# İÇİNDEKİLER

Arda Denkel Anısına Yazılar: Gürol Irzık, Erdinç Sayan,
Doğan Özlem, Önay Sözer, Vehbi Hacıkadiroğlu, Harun Rızatepe,
Erkut Sezgin, İlhan İnan, Halil Turan, Karanfil Soyhun ..... 9
Doğan Özlem: Ahlâk Hukuku Önceler ..... 29
H. Rızatepe - S. Akıncı: Olabilirlik, Olasılık ve Olağanlık ..... 45
Wittgenstein - Erkut Sezgin: Bilgi ve Kesinlik Üzerine ..... 65
V. Hacıkadiroğlu: Eski Yunandan Günümüze Bilim ve Felsefe ..... 82
H. Nur Erkızan: Aristoteles'te Düşünmenin İki Boyutu ..... 98
Işık Eren: "Öz" Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi ..... 107
Mustafa Günay: Akıl, Aydınlanma ve Tarihsellik ..... 115
Ali Utku: Erken Wittgenstein'da Düşünce-Dil Bağmtısı ..... 126
Aydan Turanlı: Nietzsche ve İkinci Wittgenstein ..... 134
E. Funda Neslioğlu: "Kendini Gerçekleme" Ütopyası ..... 143
Mehmet Maboçoğlu: İlköğretimin Felsefi Temeli Nedir? Ne Olmalı? .... 150
Martin Heidegger (Deniz Kanıt): Felsefenin Sonu ve
Düşünmenin Görevi ..... 156
Giovanni Guallace (M. Günay): Aydınlanmanın Ahlâk Anlayışı Üstüne 170
Ali Utku: Cumhuriyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan
Terim ve Sözlük Çalışmaları ..... 182

Sayın okurlarımıza;

Felsefe Tartışmaları yayımcılığının kurumlaşabilmesi için onu halen çalışmakta olan bir kuruma devretmek zorunda kaldığımızı üzülerek bildiriyoruz. Bu kurumun Boğaziçi Üniversitesine bağlı "Boğaziçi Yayınları" gibi saygın bir kurum oluşu tek teselli kaynağımızdır.

Bundan sonra yazışma adresi şöyle olacaktır:

İlhan İnan
(Boğaziçi Yayınları)
Boğaziçi Üniversitesi
Felsefe Bölümü P.K. 2
80815 BEBEK / İSTANBUL

Felsefe Tartışmaları Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

## VEDALAŞMA

"Felsefe Tartışmaları"nın ilk kitabında bu dizinin, okuruna düzeyli felsefe yazıları sunmayı amaçladığını belirtmiştik. Bu amacımızı gerçekleştirmek için elimizden geleni yapmaya çalıştık. Okurlarımızdan gördüğümüz ilginin, bu çabaların büsbütün boşa gitmediğini görme mutluluğunu bize tattırdığını söyleyebiliriz.

İkinci kitabın "Giriş" yazısının sonunda da bu dizinin, yalnızca okurun ilgisizliğinden değil, yeterli yazı bulamaması yüzünden de yayım yaşamına son verip devre dışı kalması olasılığı karşısındaki duraksamamızı belirtmiştik. Diziyi, on iki yılı aşkın bir süre boyunca, hiç aksamadan yayımlayıp 27. Kitaba ulaşabilmemiz bu kaygımızın da yersiz olduğunu bize göstermiş oldu.

Nedir ki bu arada kurumsallaşma olanağını bulamamış olan bu yayının sürdürülmesinin, birkaç kişinin yaşamda kalmasıyla sınırlı olduğunu düşünmek, girişimi başarıyla sürdürmekte olmanın verdiği mutluluğun yerini gittikçe yoğunlaşan bir kaygının almasına neden oluyordu. Biz ne yaparsak yapalım, yayının sonunun her gün biraz daha yaklaşmasını önleyemeyecektik.

Tam bu sırada, içinde kurucularımızdan Arda Denkel'in de öğretim üyesi olarak bulunduğu Boğaziçi Üniversitesine bağlı bir kuruluşun, "Boğaziçi Yayınları"nın, yetkilileri dizinin yayımını sürdürebileceklerini bize bildirdiler. Böyle bir isteği coşkuyla kabul ettiğimizi söylemenin bile gereksiz olduğunu sanıyoruz.

Bu vedalaşma yazısıyla bu devir olayım okurlarımıza bildirmeyi düşünürken, birden bire, üzerimizdeki etkisini anlatma olanağını bulamadığımız bir acı haberle karşılaşarak donup kaldık. Arda Denkel'i yitirmiştik.

Bu olayla yalnız bir iş arkadaşımızı ve bir düşünce dostumuzu değil, bütün yaşamını öğrenmeye ve öğrendiklerini başkalarına öğretmeye adamış bir örnek düşünürümüzü de yitirmiş olmanın acısını duymaktayız. Böylesine bir erken ölüm karşısında insan, kime yönelteceğini bilemediği bir isyan duygusuyla sarsılmaktan kendini alamıyor.

Böylece, aynı yazı içinde, biri az çok bir hüzün duygusuyla karışık da olsa yine de bizi mutlu kılan, ötekiyse bizi büyük bir çaresizlik ve derin bir acı içinde bırakan iki vedalaşmayı birden yapmak zorunda kalıyoruz.

Okurlarımıza da baş sağlığı diliyor ve onların, hem bizim yapabildiğimizden daha nitelikli hem de geleceği daha güvenli olan bir diziye kavuşmalarını diliyoruz.

Irzık, Gürol (2000). "Türk Felsefesinden Bir Yıldız Kaydı." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 9-12.

# TÜRK FELSEFESİNDEN BİR YILDIZ KAYDI*

**Gürol Irzık**

Türk felsefesinin en seçkin, en üretken şahsiyetlerinden, Türkiye Bilimler Akademisi asli üyesi, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Arda Denkel'i 21 Mayıs Pazar günü kaybettik. Varlıkbilim, bilgibilim, dil felsefesi, zihin felsefesi ve felsefe tarihi alanlarında 10 kitabın ve 50'den fazla bilimsel makalenin yazarı olan Arda Denkel gerek yurt içinde, gerekse yurt dışında en çok tanınan Türk felsefecilerinden biriydi.

Arda Denkel 1949 yılında Ankara'da doğdu. 1968 yılında St. Benoit Lisesi'nden mezun olduktan sonra ODTÜ Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümünde okudu. Felsefeye bu yıllarda ciddi ilgi duymaya başlayan Arda Denkel ODTÜ felsefe bölümünden dersler aldı. Douglass Haffi, Teo Grünberg ve Hüseyin Batuhan'ın öğrencisi oldu. Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nden 1972'de mezun olan Arda Denkel'i felsefeye olan tutkusu İngiltere'ye yöneltti. Denkel, Oxford Üniversitesi'nde felsefe doktorasına başladı ve ünlü felsefeci Sir Peter Strawson'un yönetiminde "İletişim ve Anlam" başlıklı tezini üstün başarıyla tamamladı. Arda Denkel'in tezinde ileri sürdüğü temel sav, dilin iletişim amacıyla ortaya çıktığı ve ana işlevinin de iletişim olduğu idi. Denkel, bütün iletişim biçimlerinin temelde iki birey arasında gerçekleşen "çekirdek iletişim olayı"na indirgenebileceğini, ancak bu çok aşikar gibi görünen savın aslında felsefeciler arasında çok az taraftar bulduğunu (Austin, Grice hocası Strawson gibi) ve Frege, Wittgenstein, Chomsky ve Davidson gibi devlerin bu sava karşı çıktığını ileri sürüyordu. Denkel bu görüşlerini ilk kitabı olan *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*'da Türk okurlarına sundu.

Arda Denkel 1977 yılında doktorasını tamamlar tamamlamaz Türkiye'ye döndü ve aynı yıl Boğaziçi Üniversitesi Beşeri Bilimler Bölümü'ne öğretim üyesi olarak atandı. Burada dil felsefesi, edim felsefesi, bilgi kuramı, felsefe tarihi gibi konularda dersler vermeye başladı. 1982 yılında meslektaşları Zeynep Davran ve Yalçın Koç ile beraber Felsefe Bölümü'nün kurulmasında büyük emeği geçti. Bölümün ilk başkanı oldu ve bu görevi on yıla yakın bir süre aralıklı olarak üstlendi. 1988 yılında profesör olan Denkel, 1985 ve 1989 yıllarında A.B.D. Wisconsin Üniversitesi'ndeki misafir öğretim üye-

* Bu yazıyı hazırlamamdaki değerli katkısı nedeniyle Ferda Keskin'e teşekkür ederim.

liği yaptığı dönem hariç, 1977'den rahatsızlandığı geçen yıla dek Boğaziçi Üniversitesi'ndeki görevini aralıksız olarak sürdürdü.

Arda Denkel akademik kariyerinin ilk on yılında ağırlığı dil felsefesine vermiş, ama bir yandan da bilgi kuramı, felsefe tarihi gibi alanlarda da yayın yapmıştır. 1980-1985 arasında *Mind, Journal of Semantics, Journal for the Theory of Social Behavior, Philosophia, Canadian Journal of Philosophy* gibi dünyaca tanınmış dergilerde yayın yaparken, 1984'de *Bilginin Temelleri* ile *Anlamın Kökenleri*'ni, 1988'de *Demokritus/Aristoteles: İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*'ni de Türk okuyucusuna sunmaktan geri kalmamıştır. Bu üç kitap, özgün çalışma ile ders kitabı niteliklerini büyük bir ustalıkla birleştiren, yaygın okuyucu kitlesi bulmuş ve bugün de hâlâ aranan ve okunan eserlerdir.

Seksenlerin ortalarından itibaren Arda Denkel'in ilgisi varlıkbilime de yönelir. 1986'da yayınladığı Türkçe eseri *Nesne ve Doğası* bunun ilk habercilerindendir. 1985'ten sonra analitik varlıkbilimin en yetkin örneklerini verir, uluslararası felsefe camiasındaki asıl ününü bu alanda yapar. *Philosophical Quarterly, Philosophy and Phenomonelogocal Research, Australasian Journal of Philosophy, Philosophical Papers* gibi dünyanın en saygın dergilerinde on beşten fazla makale yayımlar ve bu çalışmalarını, *Object and Property (Nesne ve Özellik,* 1996) adlı eserinde özgün bir senteze ulaştırır. Arda Denkel'e göre evrende sadece tikel nesneler vardır, "tümel" dediğimiz şeyler kavramlardan ibarettir; nesne tikel özelliklerin birlikteliğinden başka bir şey değildir. Gerçek benzerlik sınıfları oluşturan bu özellikler nesnenin özsel doğasını meydana getirir. Nesnelerin bilgisi ise esas itibariyle algısaldır. Böylece Denkel epistemolojik açıdan bir tür deneyimciliği, ontolojik açıdan ise tikelci-realist bir görüşü savunur, bu ikisini özgün bir biçimde bağdaştırmaya çalışır.

Bu görüşleri uluslararası felsefe dünyasında büyük ilgi çeker; o kadar ki, aynı alanda çalışan Avustralya'lı ünlü felsefeci David Armstrong, kendi savunduğu tümelci ekole karşı Locke-Martin-Denkel çizgisinin en güçlü alternatifi oluşturduğunu ifade eder (bkz. D. Armstrong, "Theory of Universals", *Philosophical Quarterly,* c. 41, 1991).

Arda Denkel feslefeye bu katkıları nedeniyle önce 1995'te asosiye, ardından 1997'de asil üye olarak Türkiye Bilimler Akademisi'ne seçilir. Halen de ülkemizin TÜBA üyesi olan tek felsefecisidir.

Doksanlı yılların ortalarından itibaren Denkel, tikelci yaklaşımı dil felsefesine uygular ve bu konuda daha önce geliştirdiği görüşlerden de esinlenerek özgün bir anlam kuramı geliştirir. *Reality and Meaning (Gerçeklik ve Anlam,* 1995) ile *The Natural Background of Meaning (Anlamın Doğal Arkaplanı,* 1999) bu doğrultudaki çalışmalarının ürünüdür. Böylece varlık ve anlam konusundaki tikelci çerçevede eşine az rastlanır bir senteze ulaşmıştır.

Açık-seçiklik, netlik, argüman vermeye gösterdiği özen Arda Denkel'in biçeminin temel özellikleridir. Ona göre, bir tezi argüman ve karşı-argüman-

larla irdelemeyen, uslamlamadan yoksun bir yazının, içeriği ne olursa olsun, felsefi bir değeri yoktur. Kendini her zaman "analitik bir felsefeci" olarak görmüş ve tanımlamış, "analitik" geleneğin ateşli bir savunucusu olmuştur. Bu amaçla, Avrupa Analitik Felsefe Derneği'nin (ESAP) hem yürütme kurulu üyeliğini hem de Türkiye temsilciliğini üstlenmiştir.

Türkiye'de felsefenin ancak uluslararası felsefe dünyasıyla bütünleşerek, yerel değil evrensel ölçütlerle yayın yaparak gelişebileceğini savunmuştur. Bu amaçla 1988'den beri çıkmakta olan *Felsefe Tartışmaları* dergisine ilk sayısından itibaren yayın yönetmeni ve yazar olarak katkıda bulunmuş, bu derginin akademik bir yayın ortamı oluşturması için büyük bir özveriyle çalışmıştır. Düzenli ve uzun süreli olarak nitelikli bir dergi yayımlamanın çok güç olduğu ve seyrek görüldüğü ülkemizde *Felsefe Tartışmaları*'nın eriştiği düzey kuşkusuz Arda Denkel'e çok şey borçludur.

Felsefe anlayışı, akademik ve entelektüel nitelik konusundaki ödün vermez tavrı, olağanüstü çalışkanlığı ve renkli kişiliği ile Türk felsefesine damgasını vurmuş olan Arda Denkel'in en verimli çağında aramızdan ayrılması geride yeri doldurulamayacak bir boşluk bırakmıştır.

## SEÇME YAPITLARI

### Türkçe Kitaplar:

*Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981

*Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, İstanbul Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981

*Bilginin Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 1984

*Anlamın Kökenleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 1984

*Nesne ve Doğası*, İstanbul: Metis Yayınları, 1986. Yeniden basım: Göçebe Yayınları, 1998

*Demokritos/Aristoteles; İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1988

*Anlam ve Nedensellik*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996

### İngilizce Kitaplar:

*Reality and Meaning*, Boğazici University Press, March 1995.

*Object and Property*, Cambridge University Press, February, 1996.

*The Natural Background of Meaning*, Kluwer Academic Publisher, 1999.

**Makaleler:**

"The Speaker's Communicative Intent", *Journal for the Theory of Social Behaviour,* V 10, 1980, pp. 19-38.

"On Failure to Refer", *Mind,* V 89, 1980, pp. 599-604.

"The Fringes of Natural Meaning", *Philosophia,* V. 12, 1983, pp. 337-343.

"The Meaning of an Utterance", *Journal of Semantics,* V 2, 1983, pp. 29-39.

"What Makes Meaning Non-natural?" *Southern Journal of Philosophy,* V 23, 1985, pp. 445-450.

"Form and Origin", *Canadian Journal of Philosophy,* V 15, 1985, pp. 653-661.

"Real Resemblances", *Phlosophical Quarterly,* V 39, 1989, pp. 36-56.

"Matter and Objecthood", *Dialogue,* V 28, 1989, pp. 3-16.

"Principia Individuationis", *Philosophical Quarterly,* V 41, 1991, pp. 212-228.

"Natural Meaning", *Australasian Journal of Philosophy,* V 70, 1992, pp. 296-306.

"Substance Without Substratum", *Philosophy and Phenomenological Reseacrh,* V 52, 1992, pp. 705-711.

"Matter, Form and Object", *Dialogue,* V 34, 1995, pp. 387?93.

"The Problem of Reconciliation", *Philosophical Papers,* V 24, 1995, pp. 23-50.

"Artifacts and Constituents", *Philosophy and Phenomenological Research,* V 55, 1995, pp. 311-22.

"Theon's Tale: Does a Cambridge Change Result in a Substantial Change?", *Analysis,* V 55, 1995, pp. 166-70.

"Experience, Order and Cause", in *The Concept of Knowledge,* edited by R. Cohen and I. Kuçuradi, Kluwer, 1995.

"On the Compresence of Tropes", *Philosophy and Phenomelogical Research,* Vol. 57, 1997.

"Resemblances cannot be partial identities", *Philosophical Quarterly* 48, 191, 200-204, 1998.

"Transience and Identity", Proceedings of the 1988 World Philosophy Congress Philosophical Quarterly.

Sayan, Erdinç (2000). "Büyük Kaybımız Arda Denkel." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 13-19.

# BÜYÜK KAYBIMIZ ARDA DENKEL

**Erdinç Sayan**
O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü

Arda Denkel ismi ilk defa, yurt dışında doktora öğrencisi olduğum sıralarda *Philosopher's Index* adlı felsefe literatür indeksini karıştırırken dikkatimi çekmişti. İsminden Türk olduğunu tahmin edebildiğim bu yazarın *Philosopher's Index*'e girmiş bir sürü yazısı bulunduğunu ve hele bu yazıların epeyce saygın jurnallerde çıkmış eserler olduğunu keşfedince çok önemli bir defer karşısında olduğumu anlamıştım. Çünkü dünyadaki önemli felsefe yayınlarını tarayan *Philosopher's Index*'e girmek bir felsefeci için başarıdır ve bu indekste Türk yazarlara ne yazık ki ender olarak raslanır. Olimpiyatlarda Türk sporcuların aldığı madalyalar nasıl Türk sporunun dünyadaki yerinin göstergesi ise *Philosopher's Index* ve diğer tanınmış uluslararası literatür indekslerindeki *(Arts and Humanities Citation Index* gibi) Türkiye kökenli yazar girdileri Türk felsefecilerinin uluslararası platformdaki sesinin gücünün göstergesidir. Ve bu ses giderek güçlenmekle birlikte hâlâ çok cılız. Felsefeyle uğraşan pek çoğumuz gibi Arda Denkel'in de en büyük hayallerinden biri bu sesin çok güçlü çıkmasıydı. Türkiye'nin felsefe alanında uluslararası arenada sesini duyurması konusunda o kendine düşen görevi fazlasıyla yerine getirdi ve Türk felsefesinin övünç madalyalarından biri oldu. Bu konuya birazdan daha ayrıntılı olarak değineceğim.

Arda Denkel'le daha sonra 1993 yılında *Felsefe Tartışmaları* dergisine yayınlanmak üzere sunmak istediğim bir yazı ile ilgili olarak birkaç e-mail yazışmamız oldu. Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'nun çıkardığı bu dergiye Denkel de yayın danışmanı olarak yardımcı oluyordu(1). Denkel'le e-mail yazışmalarımız 22 Ocak 1997'de onun bana gönderdiği bir mesajla tekrar başladı. Bu mesajında benim doçentlik kadrosu jürime üye atandığını ve dosyamda bulduğu bir yazımı(2) "ilgi ve hayranlıkla okuduğunu" söyleyen Denkel, beni sıcak bir şekilde kutluyor ve büyük bir tevazu örneği olduğuna kuşku olmayan şu sözleri sarfediyordu: "Şu aramaya değin hiç düşünmemiş olduğum bir konuda pek çok şey öğrendim ve bundan sonra üzerinde düşünecek bir temel oluşturdum sayenizde." Uğraştığı konularda biraz yalnız kaldığını hissettiği de şu sözlerinden anlaşılıyordu: "Türkiye'de 'analytic ontology' yapan ve düşünen bir başka soul'a [bir başka cana] rastlamak, bana inanın çok mutluluk verdi. Keşke Boğaziçi Üniversitesi'nde olsaydınız diye düşündüm." Türkiye'deki felsefe akademik ortamı hakkındaki düşüncelerini ve geleceğe ilişkin ümitlerini bana samimi bir şekilde şöyle iletiyordu: "Parantez içinde söyleyeyim ... sizin [bir başka] jürinizde bulunup da karşısındaki değeri hiç tanıyamamış olan birinin yergilerini uzun uzun dinledikten sonra bu yazıyı okumak gerçekten aydınlatıcı oldu. Korkarım bu ülkede niteliği tanıyabile-

cek donanımdan yoksun meslekdaşlar arasında yaşamak zorundasınız. Tabii gelecek bundan farklı olacak." Aramızda bir tartışma zemini oluşturmak ümidiyle bana son zamanlarda çıkmış bazı yazılarını postalayacağını belirtiyor sonra da övdüğü makalemle ilgili üç tane "comment"te bulunuyordu.

Zor beğenmesiyle ünlü Arda Denkel'in bu sözleri beni fazlasıyla sevindiren bir sürpriz olmuştu. Hemen bir mesaj yazarak cömert övgüleri için teşekkür ettim ve kendisiyle ne zamandır tanışmayı istediğimi söyledim. Bana gönderdiği yazılarını okumanın ötesinde, ODTÜ'de açmayı düşündüğüm lisans-üstü bir derste öğrencilerime de okutmayı plânladığımdan bahsettim. Böylece Denkel'le aramızda bir e-mail köprüsü kuruldu ve onun hastalanmasına kadar birbirimize çok çeşitli konularda toplam 80 kadar mesaj ilettik.

Bazıları epeyce esprili yazılmış bu mesajları geçenlerde hüzünlü bir keyifle tekrar okudum. Önceleri gayet resmi bir üslupla birbirimize "Sayın Denkel," "Arda bey," "Erdinç bey" diye hitap ettiğimiz ve birbirimize "siz" dediğimiz bu mesajlar daha sonraları onun bana "Sevgili Erdinç," "Üstadım," "Üstad paşam," "Sayın vali bey," benim ise ona "Sevgili Arda abi," "Selâm abi," "Sayın abim," "Abicim" hitaplarıyla başlattığımız, senli-benli, hatta zaman zaman karşılıklı komiklikler yaptığımız mesajlara dönüştü. Bu değişikliğin dönüm noktası benim Nisan 1997'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünü Arda Denkel'le tanışmak ve orada bir konuşma yapmak için ziyaret edişim oldu. Tanışmamızdan kısa bir zaman sonra bana —çoğu kişiye yaptığı gibi— artık "sizli-bizli" değil, "senli-benli" konuşmayı önerdi. O ziyaretimde onun ve Gürol Irzık'ın sayesinde çok zevkli bir felsefi tartışma ve görüş alış-veriş deneyimi yaşadım. E-mail'lerimizle uzun uzun zamanını, konusunu ve başlığını plânladığımız o konuşmama Arda Denkel ve Gürol Irzık dahil topu topu üç dinleyici gelmesi bile hiç keyfimi kaçırmadı. (Konuşmamın ilânındaki bir aksaklık sonucu ortaya çıkan bu durum için Denkel benden çok özür dilemişti.)

Denkel'le üzerinde çok sayıda e-mail yazışması yaptığımız konulardan biri onun Türkiye'de ESAP'ın (Avrupa Analitik Felsefe Derneği) bir şubesini açma plânı idi. Kendisi 1996 yılından beri ESAP Yönetim Kurulu üyesiydi. Beni de ESAP'ın Ankara temsilcisi yapmak isteğini şöyle bildirmişti:

> ESAP (European Society for Analytic Philosophy) diye bir kuruluştan bilmem haberin var mı? Ben bu kuruluşun Türkiye temsilcisiyim ve ayrıca yönetim kurulundayım. Seni de member [üye] yapıp Ankara irtibat officer'ı [memuru] haline getirebilir miyim? Bana Ankara'dan uygun gördüğün tüm analitik felsefecileri üye kaydedebilir misin? Örgütlenmenin zamanı gelmişidir!

İkimiz de kendimizi sapına kadar Analitik Felsefeci addediyor ve zaman zaman bu konuda bir militan ya da kurtuluş örgütü savaşçısı ağzı kullanarak

biraz kendimizle dalga geçiyorduk. Onun "örgütlenmenin zamanının geldiği" tesbitine katılıyor ve ESAP Ankara "irtibat subaylığı" haline getirdiğim "ESAP Ankara irtibat officer"liği önerisini memnuniyetle kabul ediyordum. Bu görevi daha sonraki mesajlarımda "ESAP Ankara Valiliği" (onun yukarda geçen bana "Sayın vali bey" diye hitabının nedeni de bu), "ESAP Ankara bayii ve yetkili satıcısı," "ESAP'ın Ankara'daki ajanı" biçimlerine sokmuştum. O da kendisi için "ESAP Türkiye maslahatgüzarı," "ESAP'ın Türkiye "big daddy'si" gibi unvanlar kullanmaya başlamıştı. Kurmayı düşündüğü (fakat gerekli bürokrasinin biraz karmaşıklığı ve hastalığının gündeme gelmesi yüzünden sonunda gerçekleşmeyen) Türkiye şubesine üye olabilecek tanıdığım Analitik Felsefe tandanslı" kişilerin isimlerini ve e-mail adreslerini istemişti benden. Ben de ona arada bir bazı isimleri "Al sana üç adet gözü pek Analitik felsefeci," "İşte iki nefer daha" diye sunuyordum. Bu kişilerle "Analitik Felsefe bayrağını daha da yükseltebileceğimizi" söylüyor, "Gazamız mübarek olsun" dileğinde bulunuyor, "Subject" (mesajın konusu) hanesinde "What did you do for Analytic Philosophy today" (Analitik Felsefe için bugün ne yaptın?) yazan mesajlarımı "Analitik selamlar" göndererek bitiriyordum. O da bana yılbaşında "Analitik huzuru bol olan bir yıl diliyor," bir başka mesajında da "Analitik ruhlarımızın ölümsüzlüğü dileğiyle" selâm ve sevgilerini gönderiyordu.

Onun "Analitik ruhu"nun ölümsüz bir yanı elbette var. Ama o ölümün kendisinden önce, 1998 Şubatında yakaladığı ODTÜ Felsefe Bölümü hocası Suvar Köseraif'in yaşamını ve ölümünü bir mesajında "tümüyle hazin bir öykü" diye nitelerken kendisini bekleyen hazin öyküden haberi yoktu. Köseraif'in anısına *Felsefe Tartışmaları*'nın 23. Kitabında yayınlanmük üzere, Köseraif'in geride bıraktığı çok kısa fakat ilginç bir yazısını irdeleyen yazılar kaleme alan ODTÜ ve Boğaziçi Felsefe Bölümleri öğretim elemanları arasında Denkel de vardı. Aslında o, bu yazıların ortaya çıkması konusunda biraz yavaş hareket eden (aralarında benim de olduğum) bazılarımızı harekete geçirebilmek için az mı çırpınmıştı? 10 Mayıs 1998 tarihini taşıyan bana yazdığı son mesajında şöyle diyordu:

> Sevgili Dostlar:
>
> Suvar'ın yazısına veya bizim ona karşı yazımıza karşı, lütfen artık iki satır bir şey yazıp yollayın. Kardeşim, ölen bir analitik felsefeci arkadaşımıza bir vefa borcu ödüyoruz. Vehbi bey4e telefon edip, bize bu ay sonunda matbaaya girecek olan sayıda bu iş için yer ayırmasını sağladım. Yapacağımız şey çok fazla değil. Yarım gününüzü ayırsanız bu iş çıkar ortaya. Alt tarafı bir ya da iki sayfa bir şey yazacaksınız. Yapın şu işi be ağbi yahu. Ayrıca son sözü bu yazınızda söylemiş olmanız gereği yok. Eğer aklınıza sonraları başka şeyler gele-

cek olursa, onları da bir sonraki sayıda yayınlatmayı size ben garanti ediyorum... LÜTFEN en geç bir hafta içinde sizin yazılarınızı da bekliyorum.

Erdinç, lütfen [X]'e Suvar'a ilişkin yazmayı planladığı hatıra yazısını hatırlatır mısın? ... Yahu ne biçim bir iş bu? Suvar'ın asıl yakınları siz oluyorsunuz, ama ben burada gelmiş sizi dürtmeyi örev edinmişim! Rahmetli eğer bunu görseydi ne derdi bir düşünün, üstadım.

YAZILARINIZI EN GEÇ BİR HAFTA İÇİNDE BEKLİYORUM. HİÇBİR EXCUSE [mazeret] KABUL EDİLEMEZ. SUVAR'A KARŞI BU GÖREVİNİZİ YERİNE GETİRMELİSİNİZ...

Sevgiler,
Arda

Kaderin cilvesine bakınız ki, onun bu dostça paylaşmalarının üzerinden tam iki yıl geçtikten sonra bizler *Felsefe Tartışmaları*'nda bu defa onun anısı için yazılar yazıyoruz. Ve şimdi bizi "dürtmek" için onun gibi çırpınan biri yok [bizi telefonla arayarak yazılarımızı fazla oyalanmadan hazırlamamız dileklerini nazikçe ileten Vehbi bey dışında].(3)

Onun sabrının çok benzer nedenlerle taşmasına bir kere de 1998 Martı sonunda Atina'da düzenlenen, Türk ve Yunan felsefecilerini bir araya getiren bir sempozyuma gitmezden önce şahit olmuştuk. Daha son depremlerin etkisiyle iki ülke arasında yakınlaşma başlamadan önce, Atina Üniversitesi Bilim Tarihi ve Felsefesi Bölümü ile Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü her iki ülkeden felsefecileri periyodik olarak bir araya getirecek, dostluk ve işbirliğini geliştirmeye yönelik sempozyumlar düzenleme konusunda anlaşmaya varmışlardı. Bu anlaşmanın mimarlarından biri de birçok Yunanlı felsefeciyle arkadaşlık bağları olan Arda Denkel idi. Bu sempozyumların ilki Atina, ikincisi ise geçtiğimiz Mayıs ayında İstanbul'da yapıldı. Atina'daki sempozyuma bazılarımızın tebliğle, bazılarımızın ise bu tebliğler üzerinde comment [yorum, değerlendirme] yaparak katılmasına karar verilmişti. Ancak yorumu yapılacak tebliğlerin, yorumu yapacak kişilerin eline sempozyumdan yeterli bir süre önce ulaştırılması gerekiyordu tebliğlerin, yazarları tarafından –ki yorumlar hazırlanabilsin diye–. Tabii bu konuda da aksaklıklar yaşanıyordu ve bu tür aksaklıklara titiz Denkel'in hiç tahammülü yoktu. İşte onun, "Subject" hanesinde "Hani nerede bu yazılar???" sorusunu taşıyan 23 Mart 1998 tarihli mesajında dedikleri:

> Atina'dan telefonlar alıyorum, millet comment edecek yazı peşinde. [Yunanlı felsefeci Y] [Türk felsefeci X]'in yazısına comment edecekmiş, yazı hâlâ eline geçmediği için ne yapacağını bilemiyor...

Adam çok haklı: Eğer commentator ise comment edecek bir paper [yazı] olması gerek ki üzerine bir şeyler yazabilsin. Lütfen [X] ile temasa geçerek ACELE bir biçimde [falanca numaraya] yazısını faxlamasını söyler misin? ... Adamlara bu aşamadan mahçup olmayalım bari [X] kendini adamın yerine koysun, durumun ne demek olduğunu anlayacaktır.

"Sana ne oluyor kardeşim, niye bu kadar heyecanlanıyorsun; sonuçta senin sorunun değil ya", diye düşünebilirsin. Hayır üstadım; pek de öyle değil. Çünkü bendeniz de aynı durumdayım. Ben başlangıçta senin commentator'u olduğun Arabatzis'in yazısını değerlendirecektim. Sonra bildiğin nedenlerle [Z]'ye bağlandım. Sen misin öyle yapan. Üstadın yazısının ilk dokuz sayfalık giriş bölümü elimde, gerisini bir türlü tamamlayamıyor... Bu halde Atina'ya gidip oralarda" kusura bakmayın, biz biraz Türk (ya da alaturka) olduğumuz için hazırlanamadık" muhabbeti uyduracağız her halde.

Ben de kendisine, benim tebliği üzerine yorum yapacağım Yunanlı felsefecinin de hâlâ bana tebliğ temnini göndermediğini, yani onların da alaturkalıkta bizden geri kalmadığını söyleyerek Denkel'i sakinleştirmeye çalışıyordum.

Denkel'in titizliği ve disiplinliği Atina'daki sempozyumda da kendini gösterdi. Sempozyumun ikinci günündeki sabah oturumunun oturum yöneticiliği ondaydı. Oturumlara gerek Yunanlı gerekse Türk katılımcıların gevşekliği yüzünden 15-20 dakika geç başlanması yadırganmıyordu.(4) Tabii Denkel kendi oturumunu tam saatinde başlattı. Böyle oturumlara geç gelmeyi alışkanlık edinmiş bazı dinleyiciler bu durumu tatsız buldular ve hatta Denkel'i arkadan arkaya hafif tertip eleştirdiler.

Ancak, Denkel'in parlak başarılarına yeteneği yanında bu disiplininin ve sistemli çalışma alışkanlığının da katkısı olduğuna kuşku yok. Atina'ya gitmezden önce orada tanışacağımız Yunanlı meslekdaşlarımızın yayın sicillerini araştırmıştım *Philosopher's Index*'ten. O sempozyumdaki seçkin Yunanlı felsefecilerin hepsinden daha iyiydi Denkel'in uluslararası yayın performansı (yayınların hem adet hem de kalitesi göz önüne alındığında). Tabii bu bizim ne kadar göğsümüzü kabartsa yeridir.

Denkel hakkında bir perspektif sağlaması için başka karşılaştırmalar da vermek istiyorum. Benim *Philosopher's Index* ve başka kaynaklardan yaptığım tesbit ve değerlendirmelerime göre, o Türkiye kökenli felsefeciler arasında uluslararası yayın —ve dolayısıyla dünya felsefesine katkı— açısından Cumhuriyet tarihimizin en başarılı iki-üç isminden biri idi; bunlardan mesleğini Türkiye'de sürdürmekte olanlar arasında ise kesinlikle birinci sırayı alıyordu. Bu yüzden, ülkemizin en seçkin bilim insanlarını bünyesinde toplayan TÜBA'nın (Türkiye Bilimler Akademisi) önce asosiye, sonra da asli üyeliği-

ne getirilmişti ve TÜBA üyeleri arasındaki tek felsefeci idi. Türkiye kökenli çağdaş felsefecilerin bir yayın envanteri yapılırsa Denkel'in büyüklüğü şeffaf bir şekilde görülecektir.(5) Bu tür karşılaştırmalar Denkel'in bu kadar erken ve bu kadar üretken olduğu bir çağda aramızdan ayrılmasıyla Türk felsefesinin uğradığı kaybın boyutlarını da ortaya koyuyor. Şurası muhakkak ki, o 51 yaşında noktalanan bir ömür yerine "normal" uzunlukta bir ömür yaşamış olsaydı şimdiye kadar yaptığı yayınların belki iki mislini, belki daha da fazlasını yapardı. Çalışkanlığıyla ünlü Denkel'in daha bitirilmemiş pek çok projesi vardı.

Denkel'in uluslararası yayın başarılarından söz ederken sadece yayın adedini değil, yayın kalitesini de göz önünde tutmak gerektiğini bir daha vurgulayayım. Onun iki kitabı Kluwer Academic Publishers ve hele Cambridge University Press gibi dünyada büyük saygınlığı olan yayınevleri tarafından basılma başarısını göstermiştir. Yine dünyanın en prestijli felsefe jurnallerinden olan *Mind, Australasian Journal of Philosophy, Philosophical Quarterly, Philosophy and Phenomenological reseacrh, Analysis, Philosophical Papers, Canadian Journal of Philosophy, Dialogue* (Kanada'da çıkan) ve *Philosophia*'nın (İsrail'de çıkan) da aralarında olduğu çeşitli yurt dışı dergilerde 20 kadar makalesi yayınlanmıştır. Denkel'in yazıları dünya felsefe camiasında ses getirmiş ve M.B. Burke, H. Laycock, A. Sidelle gibi yazarlar ve hatta dünyaca ünlü Avustralyalı felsefeci D.M. Armstrong, Denkel'in makalelerine yine prestijli dergilerde yayınlanan cevaplar yazmışlardır.(6)

Tabii Denkel'in evrensel felsefeye katkıları sadece saygın jurnallerde ve yayınevlerinde eserler yayınlamaktan ibaret değildir. Onun önemli uluslararası kongrelerde birçok tebliğler sunmak, ESAP'ta yönetim kurulu üyeliği yapmak, birinci Türk-Yunan felsefe sempozyumunu organize etmek gibi (ve benim bilmediğim muhtemelen daha pek çok) etkinlikleri de olmuştu. Denkel sadece yurt dışında değil yurt içinde de felsefeye sayısız hizmetlerde bulunmuştu. ESAP bülteni için cumhuriyet Türkiye'sinde Analitik Felsefenin tarihini yazmaktan tutun da, ESAP'ın Türkiye branşını kurma girişiminde bulunmak (ve bunun için, lisans öğrencileri dahil, üye olabilecek kişilerin adres listelerini oluşturma gibi "hammaliye" işlerle bile uğraşmak), *Felsefe Tartışmaları*'na yayın danışmanlığı yapmak akademik değeri yüksek yedi adet Türkçe kitap ve çok sayıda makale yanında, çeşitli gazete ve dergilerde uzman olmayan Türk felsefe okuyucusuna yönelik popüler yazılar yayınlamak gibi çok geniş bir yelpazeye yayılan hizmetleri olmuştu. Bu sonuncu tür yazıları arasında felsefenin ne olduğu konusunda entellektüel okuyucuyu aydınlatma amaçlı yazılar ve Türkiye'deki akademik felsefenin durumunu istatistiksel verilerle sergileme amaçlı raporlar da mevcuttur. Kasıcası, o hem evrensel hem de ulusal düzeyde, felsefeye en büyüğünden en küçüğüne kadar her türlü hizmeti zevkle yerine getiren biri idi. Onun zamansız aramızdan ayrılışı hem Türk felsefesi hem de dünya felsefesi için büyük bir kayıptır. Bü-

tün bunlara ek olarak, kişisel plânda ben çok sevdiğim, saydığım ve güven duyduğum bir ağabeyi kaybetmiş oldum. Hepimizin, herkesin başı sağ olsun.

## NOTLAR

(1) Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Türkiye'deki uzun ömürlü tek tük felsefe dergilerinden biri olan *Felsefe Tartışmaları*'nı inanılmaz bir fedakârlıkla gerek kendi cebinden sağladığı malî destekle çıkarmaya başlayıp bunca zaman sürdürmesi, gerekse bizzat yazılarıyla derginin içeriğine herkesten çok katkıda bulunması da çok etkileyici bir öyküdür. Aslında inşaat mühendisliği eğitimi görmüş ve felsefe ile aktif olarak 60 yaşından sonra uğraşmaya başlamış olan Hacıkadiroğlu, çağdaş Türk felsefesine pek çok "mektepli" felsefeciden çok daha fazla katkıda bulunmuştur. Onun üretkenliği ve felsefeye verdiği emek akademisyon felsefecilerimizin çoğuna parmak ısırttıracak düzeydedir. Türk felsefesinin Vehbi beye de büyük teşekkür borçlu olduğunu burada belirtmeden geçemeyeceğim.

(2) "A MereologicalLook At Motion," *Philosophical Studies*, 84 (1996), s. 75-89.

(3) Aslına bakılırsa Denkel, çırpınmalarına konu olan Köseraif'in o yazısında sunduğu problemi çok da ilginç ya da kafa karıştırıcı bulmamış, biraz küçümsemişti. Köseraif, aralarında görüş ayrılığı olan, her ikisi de ideal derecde rasyonel iki felsefecinin aralarındaki görüş ayrılığını rasyonel yollardan gidermelerinin mantık gereği mümkün olamayacağına dair bir argüman vermişti —ki eğer doğruysa felsefe ve daha genel olarak rasyonalite hakkında insanı karamsarlığa götürücü bir sonuçtu bu—. Denkel, Köseraif'in bu argümanına kolayca yanıt verilebileceğini düşünenler arasındaydı. *Felsefe Tartışmaları*'nın Köseraif'le ilgili sayısına yazanlar içinde. Ben de dahil bazılarımız ise Köseraif'in probleminin çözümsüz olmasa bile en azından ilginç ve dikkate değer olduğunu savunuyorduk. Dünya Felsefe Kongresi vesilesiyle 1998 Ağustosunda Boston'da karşılaştığımızda Denkel, ESAP Türkiye kolu olarak yapacağımız ilk toplantımızın konusunun Köseraif'in argümanı olmasını önerdi. Tam Köseraif'in senaryosundaki gibi, aralarında görüş ayrılığı olan ve rasyonel olmayı ideal edinmiş bizlerin Köseraif'in argümanı konusundaki görüş ayrılığımızı gidermeyi deneyeceği böyle bir toplantıyı gerçekleştirmek de ne yazık ki kısmet olmadı.

(4) Randevulara geç gitme konusunda Türklerin mi Yunanlıların mı daha kötü oldukları konusunda aramızda esprili tartışmalar bile yapıyorduk. İstanbul'da yapılan toplantımızda oturumların başlama ve bitiş zamanlarına oldukça sadık kalınması yüzünden olsa gerek, bir Yunanlı meslekdaşımız "Türklerin randevular konusunda bizden daha dakik olduğuna inanmaya başladım" diye gözlemini belirtti.

(5) Ben böyle bir envanter işine girişmiş fakat sonunu getirememiştim. Yine de, benim tesbitlerime göre Türkiye kökenli felsefeciler ve mantıkçılar arasında uluslararası felsefe ve mantık literatürüne katkı açısından halen en başarılı 10 isim şunlardır: Berent Enç, Arda Denkel, İlham Dilman, Gürol Irzık, Ali Nesin, Ümit Yalçın, Murat Aydede, Güven Güzeldere, Teo Grünberg, Joanna Kuçuradi.

(6) D.M. Armstrong, "Arda Denkel's Resemblance Nominalism," *Philosophical Quarterly*, 41 (1991), s. 478-482; M.B. Burke, "Coinciding Objects: Reply to Lowe and Denkel," *Analys's*, 57 (1997), s. 1-18; H. Laycock, "Matter and Objechood Disentangled," *Dialogue* (Kanada), 28 (1989), s. 17-21, A. Sidelle, "Formed Matter Without Objects: A Reply to Denkel," *Dialogue* (Kanada), 30 (1991), s. 163-171.

## ARDA DENKEL'İN ARDINDAN

### Doğan Özlem

Bir meslektaşın amansız bir hastalıktan dolayı kısa bir süre içinde öleceğini bilmek, öldüğü öğrenildiği anda duyulan üzüntüyü, beklenenin aksine, hiç de azaltmayabiliyor; hele bu meslektaş henüz 51 yaşında ve meslek yaşamının en olgun ve verimli dönemindeyken aramızdan ayrılmış ise.

*Arda Denkel,* felsefedeki kariyerini, benim otuz yıldır eleştirmekte olduğum Anglosakson felsefe geleneği içerisinde yaptı; çoğunluğunu ontoloji, epistemoloji ve felsefe tarihi alanlarındaki çalışmaların oluşturduğu eserlerini bu gelenek çerçevesinde verdi. Kendi geleneğinin sağlam bilgisine dayanan ve keskin bir analitik/eleştirel zekânın ve tartışmacı/polemikçi bir tutumun ürünü olan eserleri, ülkemizde özellikle Anglosakson felsefe geleneğine bağlı çevrelerde olumlu yankılar yarattığı gibi, genellikle ülkemizde felsefenin yaygınlaşmasına da katkılar getirdi.

*Arda Denkel,* felsefeyi sevmekten öteye felsefe coşkusuna sahip olan, felsefeci geçinerek felsefeyi kendilerine bir sosyal statü, vitrinlik bir entellektüel kimlik kazandırmak amacıyla araçlaştıranların çoğaldığı günümüz Türkiye'sinde, felsefeyi bir şey adına ve bir şey için asla araçlaştırmayan, gerçekten felsefeci olan ender insanlarımızdandı.

Anısını yaşatmak sorumluluğu, gerçek felsefecilerin üstündedir.

## ARDA VE DOSTLUK ÜZERİNE BİR NOT

### Önay Sözer

Dostluğun kuralı, dayandığı bir ilke var mıdır? Varsa bile bu kural her dostluk ilişkisine ve aynı dostluk ilişkisine her zaman uygulanabilir mi? Bu soruyu bana Arda Denkel'in tanıdığım kişiliği çağrıştırdı. Rastlantısal olarak, ya da yalnızca meslek bağlantıları gereği değil, Arda ile dost olduğumuz için bir araya geldiğimizi düşünmekten sık sık bir çeşit mutluluk duymuşumdur. Onun akademik ya da mesleksel bir birliktelikten ötürü ne derece başarılı olacağı daima kuşkulu kalan "dostluk"lar yerine, güvenilir nedenleri olabilecek, dostluğa dayalı ilişkileri geliştirmeye özen gösterdiğini hep düşünmüşümdür. Benimle olan –yakına geldiği kadar ona özgü incelik ve kibarlıkla uzaklığını koruyan– ilişkisinde de öyle. Belki de bu nedenle, O, aynı doğrultu ve yollar üzerinde ayrı yönlere çekilen bir ilişki yumağından başka bir şey olmayan dostluğu birdenbire verdiği bir sözle, giderek açık ya da örtük bir sözleşmeyle kurala bağlayabiliyordu. Yalnız bana karşı değil, başka dost bildiği kişilere karşı da genel tavrı bence böyleydi. Ama dostluk dediğimiz ilişkiler karmaşasını böyle bir kurala bağlama çabası yalınlaştırır mı, yoksa daha karma-

şık bir hale mi getirir? Dostlukların kurala sığmayan "stil"i, belki estetik bazı, "racon"u, keyfi, gösterişi, kıskançlığı vb. yok mudur? Arda kuşkusuz dostların ve hatta dost olmayanların da dost olmaya bırakıldığı böyle anlara açıktı, ama –sonradan da olsa– *yargılamaktan* vazgeçmemek üzere. En başta sorduğum soruya, Arda'nın bana gösterdiği dostluk örneğine bakarak bir yanıt bulmaya çalıştım. Bulamadığımı biliyorum. Arda'nın dostluğunu, sanıyorum ki yapabileceğim en iyi şeyi yaparak, yani *onun üzerine düşünerek* anıyorum.

## ANILARDA KALAN ARDA DENKEL

### Vehbi Hacıkadiroğlu

Arda Denkel'le tanışmamız ve ondan sonraki dostluğumuz üzerine anlatacağım birkaç olayın onun kişiliği üzerine ışık tutacak özellikler taşıdığını sanıyorum.

1981 yılında yayımladığım ilk kitabımla ben de felsefeciler arasına girmiş sayıldığım için Ankara'ya yolum düştükçe ODTÜ hocalarını ziyaret etmekten zevk alıyordum. Bu ziyaretlerimden birinde, hocalardan biri, biraz sonra Boğaziçi Üniversitesinden bir genç felsefecinin jüri önünde doçentlik dersi vereceğini, istersem salonun bir köşesinden bu dersi dinleyebileceğimi söyledi.

Doğal olarak hemen kabul ettim ve Arda Denkel'in jüri önünde verdiği dersi dinleme fırsatı buldum. O güne dek tanıyabildiğim felsefeci sayısının az olmasına karşın onun, ilerde tanıyacağım felsefeciler arasında özel bir yerinin bulunacağını o günden hissettiğimi söyleyebilirim.

Denkel Locke ve Hume'un bilgi konusundaki düşüncelerini açık, güvenli, inandırıcı biçimde özetlemekle kalmıyor, artık üzerinde yeni hiçbir şey söylenemez sanılan bu öğretiler üzerine özgün denebilecek görüşler ileri sürüyordu.

O gün kendisiyle tanışma olanağı bulamadım. Fakat Alanya'ya dönüşümden kısa bir süre sonra ODTÜ öğretim üyelerinden Sayın Harun Rızatepe'den aldığım bir mektupta "Kavramlar Üstüne" adlı kitabımın bir nüshasını Arda Denkel'e göndermemin uygun olacağı belirtiliyordu.

Kitabı hemen gönderdim ve kısa bir süre sonra Arda Denkel'den, Türkiye'de ondan başka hiç kimseden alabileceğimi sanmadığım türden bir mektup aldım. Zarftan bir mektupla, kitabımın baştan sona dek büyük bir titizlikle incelendiğini gösteren uzunca bir eleştiri çıkıyordu.

Mektupta yazılanlar da ilginçti. Eleştiriye bir yanıt yazmak istersem, o sırada çıkmakta olan Yazko Felsefe Dergisinde kendisinin eleştirisiyle birlikte benim yanıtımın da yayımlanacağı belirtiliyordu. Eleştiriye bir yanıt yazmaz ve onun tek başına yayımlanmasını istemediğimi de bildirirsem eleştiri-

nin yayımlanmasından da vazgeçilecekti. Mektuba hiç yanıt vermezsem eleştiri yayımlanacaktı.

Doğal olarak bu ilginç önerilerden birincisini yani onun eleştirisiyle benim yanıtımın birlikte yayımlanmasını kabul ettim ve öyle oldu. Tartışmamızı sürdürdük, hatta Yazko kapandıktan sonra başka dergilere de geçtik.

Salt Denkel'in özendirmesiyle başlayıp yine öyle sürdürdüğümüz bu yazıların Türkiye'de felsefe ortamına güzel örnekler verdiğini sanıyorum. Bu arada Denkel'le kurduğumuz kişisel dostluk da, benim her İstanbul'a gelişimde bir pastanede bir ya da birkaç kez buluşma biçiminde gelişti.

Bu buluşmalarda da konuşmalarımız hemen yalnızca felsefe konularıyla sınırlıydı. Bu konuşma ve tartışmalarda onun ilk eleştirisiyle ortaya çıkan görüş ayrılığımızda bir yumuşama olması şöyle dursun, benim klasik felsefenin temel kavramlarına her seferinde biraz daha fazla karşı çıkışıma koşut olarak, düşüncelerimizin gittikçe daha fazla uzaklaştığını görüyorduk.

Ancak bu görüş ayrılıklarımızın, her ikimizin, düşüncelerimizi geliştirme yolunda gösterdiğimiz çabalara, karşılıklı olarak duyduğumuz saygıyı hiç azaltmadığını söyleyebilirim. Felsefe Tartışmaları'nı yayımlamaya karar verirken, benim gibi onun da, bu tartışmalarımızın verdiği sıcak duyguların etkisi altında bulunduğumuzu sanıyorum.

Bu arada felsefe dünyasının önemli dergilerine yazılarını kabul ettirip İngiltere'de kitap yayımlatma olanağı bulan Denkel, kısa yaşam süresi içinde başkalarının uzun süren bir yaşam boyunca yapabileceklerinden çok daha fazlasını yaparak büyük başarılara ulaştı. Biz de düşünce arkadaşları olarak onun bu başarılarından gurur duyuyorduk. Unutulması gerçekten zor bir dostu yitirdik.

## ARDA DENKEL: ANISINA SAYGI

### Harun Rızatepe

Nurda yatsın, Nusret Hızır hocanın aracılığıyla tanımıştım kendisini, '70'lerin başlarında, ODTÜ'deki ilk yıllarımda. Felsefeye meraklı olmak o zaman da şimdiki kadar hayret verici bir özellikti, hele ODTÜ'lü bir mimari öğrencisi için, çok hayret verici. Birkaç kere geldi bana Allah razı olsun, benim katılığımdan o çok hoşlanmadı, onun efendiliği bana pek uymadı, baştan beri istediğim kadar iyi dost olamadık, ben onu uzaktan saygıyla izledim, o herkese olduğu gibi bana da kibarlığın tepelerinde bir yaklaşım sergiledi, uzaktan ılıman bir ilişkimiz oldu hasılı.

Aynı ipte oynadığımız söylenebilir miydi? İngilizce okunup yazılan yazınla ilgiliydik ikimiz de, aşağı yukarı aynı metinleri tanıyorduk, aynı sorunlarla ilgileniyorduk, birbirimizin lafını anlardık. Ama fikir sitelerimiz iki bakımdan ayrıydı: o doğasından gelen bir yumuşak *suplése* ile yaklaşıyordu be-

nim "ille de ilkeler, ille de akıl" diye tutturan skolastik katılığıyla yaklaştığım sorunlara. Sonra o dilci felsefenin Aristotelesciliği sayılabilecek bir birey gerçekliğini savunuyordu, ben ise ödünsüz bir Frege-Platon yandaşıydım –tanassur filan da etmedim hiç–. Bunlar aynı kişilik farklılığının iki ayrı belirtisi.

Kişiliğinin eşverişliliği daha çok yazıp bastırmasını, daha çok dışarda temasa katılmasını sağladı. Allah yalanı sevmez: en çok kıskandığım meslekdaşım Denkel olmuştur. Beni tanıyabilmiş birkaç kişi bunun ne kadar büyük övgü olduğunu hemen anlarlar. Yirminci yüzyılın başarılı Türk felsefecisi Denkel'dir, bunun afâki bir değerlendirme olduğunu düşünüyorum.

Erken mi öldü acaba? Bundan çok ne yapar, kendini başka nasıl andırabilirdi? Örneğin siyasete girip adını gümüş etseydi daha mı sevinilirdi? Şükür ki yine kısa süren, adeta ironik sayılabilecek, çok tatsız bir hastalığın son devresinin hayırlısıyla bittiğine hiç üzülmedim; Allah hepimize herşeyin hayırlısını, vakitlisini nasip etsin.

Mâveraya karışılmaz, bu tarafta Türkçe felsefe okumaya kalkışacak herkes tarafından hayırla anılacaktır.

## ARDA DENKEL İÇİN

### Erkut Sezgin

Arda Denkel benim için özel bir felsefeci idi. Bu sözle demek istediğimi açıkça anlatmanın zorlukları var. Çünkü, akademik felsefe öğretiminin, felsefe araştırmasından kopması ve onun yerine geçmesine karşı, felsefeyi araştırma cephesinde, sorunlarla yüzleşe hesaplaşa ayakları üzerinde yürütmeye çalışmış bir felsefecinin çabası söz konusu.

Kısaca söylemek gerekirse, felsefe araştırması çözümleyici bir açıklığı gözeterek ilerlemek zorundadır. Çözümleme ise, felsefi görüşleri uslamlama yapısı içinde anlamayı talep ettiği kadar, bu görüşlerin olgulara dair varsayımları üzerinde araştırmacının da açıklamaya çalıştığı olgulara/dünyaya dair sezgileri olmasını talep eder. Bu yoksa, o zaman araştırmacının görüş ufkunu, çeşitli felsefi görüşlerin doldurması ve felsefecinin onlardan kendine uygun bir şemayı kesip biçmesi, hayatla bu statik şemaya uygun bir duruş içinde ilişkiye girmesi kaçınılmazdır. Felsefe öğretiminin ve felsefenin araştırmadan kopması kısaca bu anlama geliyor. Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir felsefi duruşa varmak için felsefe eğitimine gerek bile yoktur. Zaten varolan kültür böyle bir duruşu desteklemekte, felsefeyi böyle anlamaktadır. Sokrates'in kendinde bilgeliğe değer olanı bilgisinin sınırlarını gözetmeye hazır duruşuyla, bilmediğini biliyorum sanmamakla açıklaması da kültürün desteklediği ile araştırma etkinliği olarak felsefenin çelişkisinin özgün bir çelişki olduğunu hatırlatmaya yeter sanırım.

Normal olarak, felsefenin araştırma etkinliğinden kopuk, hayatla insanın ilişkisini statikleştiren bir duruşu desteklememesi beklenir. Böyle bir araştırma etkinliğinin göstergeleri nelerdir? Felsefecinin kendi araştırma sorularını öğrencileri ve başka araştırmacılarla birlikte tartışa düşüne araştırmasıdır. Öğrencilerin yazdıkları inceleme yazıları bu sürecin parçasıdır. Felsefe yazılarının yayınlanması, bu yazıları yayınlayan dergiler; diyaloğa, tartışmaya dayalı yazılar; oturumlar... Bunlar yoksa, o zaman araştırmaya dayalı felsefe etkinliği de yok demektir. Araştırma etkinliğinden kendini soyutlamış akademik bir faaliyette araştırmacı olarak düşünen insana yer ve iklim yoktur. Ancak felsefi merakları derinden gelen insanlar, birbirlerine karşı tepkilere kapılmaksızın eleştirel bir diyaloğu yürütebilir, derinleştirebilir.

Tanıdığım Arda Denkel, burada sözkonusu akademik oluşumun araştırmacı düşünmenin yeşermesine uygun olarak gelişmesi için elinden gelen çabayı göstermişti. Çünkü, eksikliğin ve bunun olumsuz sonuçlarının farkındaydı. Felsefe yapılır, öğretilmez diyen felsefeciler bu ilkeyi kendi çalışmalarında örnekleyebildikleri ölçüde haklıdır. Şu söylenebilir o zaman: Felsefe zaten bu yoldan, yapılmasına katılarak, öğrencinin katılmasına olanak sağlanarak, öğrenilir. Ressamın ressam olmayı öğrendiğine benzer yoldan.

Ressam bir dostum anlatmıştı, yıllar önce Godard'ın bir filminin Beyoğlu sinemalarından birinde gösterime girmesini heyecanla beklemektedir. Sonunda beklenen gün gelir, o da heyecanla ve yer bulabilmek kaygısıyla erkenden sinemada yerini alır. "Sadece üç beş seyirci orada olduğumuzu görünce çok şaşırmıştım..." diye anlatmıştı hayal kırıklığını. Kuşkusuz, hayal kırıklığını ve şaşkınlığı doğuran böyle beklentilerimizdir, onları doğuran yanılgılarımızdır. Fakat, benim de dahil olduğum bazı insanlar, böyle kanılara kapılmaktan, sonra beklentileri yüzünden hayal kırıklığına, şaşkınlığa uğramaktan muzdariptir. Felsefe konusunda da böyle: Beklentileri yüzünden şöyle sormaktan kendini alamaz: Madem ki felsefe üzerine konuşuyor, o zaman neden sorgulamanın sorumluluğuna yakışır üslupta düşünmüyor? Neden merakı derine inmiyor? Neden kendi soruları yok? Neden felsefecilerin görüşleri hakkında eklektik yorumlarla konuşuyor? Aralarındaki uzlaşmazlıklar arasında mantıksal pozisyon almadan, pozisyonunu açıklaştırmak ihtiyacı duymaksızın, sanki halkla ilişkiler memuru bir basın sözcüsü gibi konuşuyor? Bu yüzeysellikleri felsefe, felsefi aydınlanma sanması nelerden kaynaklanıyor vs.?

Arda Denkel, araştırmacı merakı ve etkinliğiyle, aramızdaki yorum ayrılıklarına karşın, benim felsefeyi ciddiye alan bir kimseden beklentilerime uygun bir duruş içinde felsefe yapan bir dostumdu. Sanırım dostluğumuzun dayandığı sağlam temel de, burada sözkonusu ilkeleri paylaşıyor olmamızla yakından bağlantılıydı. Sözgelimi, Türkiye'de, (karşılaştığım olumsuzlukları saymazsam) başka hiçbir akademik felsefeciden görmediğim pozitif araştırmacı ilgisini kendisinden gördüğümü belirtmem gerekir. Görüşlerinin kritiği

olan felsefi bir yaklaşımın sözcüsü olarak beni felsefe konuşmalarına ve tartışmaya davet etmesi; *Felsefe Tartışmaları* dergisinin oluşumunda ve sürdürülmesindeki katkıları önemlidir ve benim açımdan özel önemi ve değeri olan anılardır.

Burada sözkonusu araştırmacı felsefeciliğin pek gözetilmeyen ilkelerine biraz açıklık getirmek gerekirse, kısaca şu belirtilebilir: Felsefi düşünceler kendini tartışılabilir açıklıkta ifade edebildiği ve tartışma içinde ayakta durabildiği ölçüde araştırmaya bir katkı oluşturur. Fakat bu katkının ortaya çıkabilmesi için felsefe hocalığına soyunan insanların bu işi böyle yapmaları gerekir. Felsefe tartışması, felsefe eleştirisi, derin yorum, sezgi, iç görü, yeteneklerini harekete geçirmeyi talep eden bir araştırma etkinliği olarak, tartışmanın mantığını sembolik mantığın kalıplarına dökerek fazla yol alamaz; ne de olsa felsefe, mantığın kendisi üzerinde, kurallarının işleyişi üzerinde, bir kavrayışa varmayı talep eden bir düşünme etkinliğidir. Şunu demek istiyorum ki, felsefe tartışması başkalarının düşünce çelişkilerini değil, insanın kendi düşüncelerinin farkında olmadığı iç çelişkilerinin farkına vardıkça araştırmaya yol aldırır. Birinci tutum, yani başkalarının düşünce çelişkilerini aramak kötü bir stratejidir. Ne de olsa, kimse çelişik düşünmez ve söyleyenin demek istediği anlam açısından felsefi derinliği olan bir düşünce, onu gözden düşürmek isteyen biri tarafından çelişik olarak temsil edilebilir ve kötü felsefe iyi felsefeyi kovar. Fakat, bunu anlamak için iyi bir tabiatı olması gerekir insanın. Bu iyi tabiat da, Arda Denkel'de vardı.

İyi anılarıyla, felsefe araştırmalarına katkısıyla, dostluğuyla... hep hatırlanacak.

## SEVGİLİ ARDA'YI ANARKEN

### İlhan İnan

Bu denli üretken bir felsefecimizi bu kadar erken kaybetmemiz elbette felsefe ve kültür dünyamız için büyük bir kayıp oldu. Bunun acısını yaşıyoruz. Ancak bir dostu beklenmedik bir şekilde yitirmenin acısı daha büyük oluyor. Düşünüyorum da sevgili Arda'yla üç seneyi bile bulmayan kısa dostluğumuza ne çok anı sığdırmışız. Aramızda bir kuşak farkı vardı. Ben Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümüne katıldığımda akademik hiyerarşinin neredeyse iki ayrı ucundaydık. Buna karşın Arda, bölüme katıldığım ilk günden başlayarak bana kendi düzeyinde bir meslektaş ve bir dost gibi yaklaştı. Sabahları ofisime gelip "merhaba üstadım!" derkenki o güzel sesi hâlâ kulaklarımda çınlıyor. Dil felsefesi tartışma gurubumuzda saatlerce felsefe tartışırdık. Birlikte konferanslara katılırdık, yemekler yedik, içkiler içtik, yaşam üzerine keyifli sohbetler yaptık. Sevgili Arda'yı bütün bu güzel anılarla anımsayacağım.

Artık bize düşen, felsefenin gerektiği takdiri alamadığı ülkemizde, alana büyük katkılar sağlamış olan Arda Denkel'in düşüncelerini yaşatmak için elimizden geleni yapmaktır.

## BİR AĞABEYİ, BİR DOSTU YİTİRMEK

### Halil TURAN

Arda Hoca artık yok. Arda Hoca ne yazık ki hocam olmadı. Keşke onu daha yakından tanıyabilseydim. Bu olanaksızlık içimi hep sızlatacak. Bir dostu, bir ağabeyi, bir yol göstericiyi kaybettik. Eminim ağabey, dost, yol gösterici olmaya devam etmeyi çok isterdi. Ağabey, dost, yol gösterici olmak onn hakkıydı, bizimse ayrıcalığımız.

Arda Hocayla ancak birkaç kez görüşebildik. İlkin felsefede akademik çalışma yolunu arayan bir öğrenci olarak ona danışmaya gitmiştim. Bana hocalara örnek olması gereken incelik, içtenlik ve alçak gönüllülükle zaman ayırıp, Türkiye'deki üniversitelerde felsefe çalışmalarını, genel eğilimleri ve önerilerini, özenli bir çerçeve içinde, açıklıkla anlatmıştı. Ne yazık ki öğrencisi olamayacaktım. Boğaziçi Üniversitsi Felsefe Bölümü'nde o zamanlar felsefe yüksek lisans programı yoktu. Bana eski okulundaki, Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ndeki felsefe bölümünü önermişti. Öğütlerine kulak verdim. Hâlâ oradayım. Hayatıma verdiğim yönde Arda Hocanın katkısını elbette unutamam.

Onunla uzun yıllar karşılaşmadık. Yazılarını okudum. Bir gün meslektaş olarak karşılaşabileceğimizi düşündüm. Karşılaştık da. Yine İstanbul'da, Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği bir toplantıda. Seçkin felsefecilerle birlikte olmaktan gurur duyduğum bir toplantıydı. Arda Hocanın bildirim üzerine yüreklendiren sözlerini hiç unutmayacağım. Beni hatırlaması zordu tabii. Bir fırsatını bulup, ona yıllar önce danışmaya geldiğimden, felsefe çalışmalarıma verdiği yönden söz ettim. Yıllar sonra teşekkür etme fırsatını bulmuştum. Bir meslektaş olarak. Bunu da unutmam.

Arda Hocanın seçkin, yapıcı uğraşlarından biri de Yunanistanlı meslektaşlarımızla bizleri yakınlaştırmaktı. Kendimi evimden yakınlarımdan uzak ve mutsuz hissettiğim bir yerdeydim. Erdinç Sayan'dan aldığım bir mektup bana Arda ağabeyin beni de bu amaçla yapılacak toplantılardan birine davet ettiğini haber veriyordu. Bu çağrı bana büyük onur verdi. Yine karşılaştık. Çelebi kişiliğini, inceliğini biraz daha yakından tanıma fırsatım oldu. Onu Yunanlı dostlarımız, meslektaşlarımız da çok seviyordu, o da onları. O dostluğu seviyor, onu hak ediyordu. Lykeum'da dolaştık. Keşke bahçede de dolaşabilseydik. Bahçe gönlümüzde kalacak.

Arda Denkel, sevgili Arda Hocamız çok okunacak, düşünceleri üzerine çalışmalar yapılacak. Bir yol gösterici olarak anılacak. Örnek olarak görüle-

cek, gösterilecek. Yapıtları yayımlanmaya devam edecek. Ama yazmayacak, hocalık etmeyecek, ağabeylik yapmayacak. Onun var olduğunu hissetmeyeceğiz. O bizi hissetmeyecek. Çok yazık.

## ARDA'YA TEŞEKKÜR

**Karanfil Soyhun**

Hocam, sizi kaybettiğimizi duyunca acıyla farkına vardım: ben size açık ve net bir şekilde teşekkür etmemiştim. Belki geç ama...

Sanırım bana iki büyük hediyeniz var, teşekkürü gerekli kılan. İlki felsefenin açık ve net bir şekilde yapılabileceğini bizlere göstermeniz. Ta 13-14 yıl önceki derslerinizin detaylarını hatırlıyorum. Öylesine net ve açıktılar ki. O derslere gösterdiğiniz inanılmaz özenin sonuçlarıydı bunlar.

Ama sadece dersler değildi bu özeni görenler. Biz, öğrencilerinizde gördük bu özeni. Bizleri öğrenci kategorisine sokmadan, bireyler-dostlar olarak gördüğünüz ve her tür desteği verdiniz.

Bunlar çok değerli hediyeler. Çok teşekkür ederim, Hocam.

Özlem, Doğan (2000). "Ahlâk Hukuku Önceler." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 29-44.

# AHLÂK HUKUKU ÖNCELER*

**Doğan Özlem**

## GİRİŞ

*Hukuk Felsefesi ve Etik: Kavramlar, Sorunlar, Yaklaşımlar* konulu bu seminer, adının belli ettiği üzere, hukuk felsefesi ve etik arasındaki bağıntıları, öncelikle "ahlâk", "hukuk", "ahlâk felsefesi (etik)", "hukuk felsefesi" kavramlarının tanımlanıp irdelenmesi ve bağıntıların bu irdeleme zemininde kurulmasını amaçlıyor. Dolayısıyla burada iki felsefe alanının temel kavramlarının tanımlarına ağırlık veren bir seminer çalışmasının gerçekleşeceği, tartışmaların tanımlarda ve her iki alanın kavramları arasındaki bağıntılarda yoğunlaşacağı bellidir. Ben de bildirimin önemli bir kısmını önce bu kavramların tanımlanıp irdelenmesine, daha sonra bunlar arasındaki bağıntıları, tarihsel örneklere başvurarak, ahlâkın hukuku önceleğine ilişkin tezim doğrultusunda kurmaya ayırdım. Öyle ki, bildirimin önemli bölümünü tanımlar ve kavramsal bağıntılar oluşturdu.

Seminerin amacına uygun olacağı inancıyla, bildirimi üç bölüm hâlinde planlıyorum: A-İlk bölümde, "ahlâk" ile "hukuk" ve "ahlâk felsefesi" ile "hukuk felsefesi" terimlerinin anlamlarını, ahlâkın hukuku önceleğine ilişkin tezimi pekiştirmek amacıyla irdelemeye ve buna bağlı olarak ahlâk ilkelerinin hukuk ilkelerine göre teorik önceliğe sahip bulunduklarını göstermeye çalışacağım. B-İkinci bölümde, tezimi, hukuku ahlâk, siyaset ve ekonominin uzantısında bir tarihsel/kültürel ürün olarak görmemizi sağlayacak birkaç tarihsel örnek üzerinde durmak suretiyle, bu kez pratik/tarihsel planda pekiştirmeyi deneyeceğim. C-Sonuç bölümü niteliğindeki üçüncü bölümde, son iki yüz yıldır Batı tarihinde önemli rol oynayan ve bizde de yansımalarını bulan liberal ahlâk, liberal hukuk, liberal ekonomi ve liberal siyaseti, ahlâkın (ve ayrıca ekonomi ve siyasetin de) hukuku önceleğine en son ve en yaygın örnekler olarak, Türkiye'deki ekonomik ve siyasal uygulamalarla da koşutluk kurarak, birkaç yönden eleştirip değerlendirmeye çalışacağım.

---

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı Başkanlığı ile İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanlığı'nın 07-08 Ekim 1999 tarihlerinde İstanbul'da düzenlemiş oldukları *Etik ve Hukuk Felsefesi: Kavramlar, Sorunlar, Yaklaşımlar* konulu seminerde bildiri olarak sunulmuştur.

## A- Tanımlar, Ortaklıklar ve Ayrımlar

Önce, "ahlâk" ve "hukuk", daha sonra "ahlâk felsefesi (etik)" ve "hukuk felsefesi" terimlerinden ne anladığımı kabaca belirtmeliyim:

*1.1. Ahlâk:* Ahlâkın, "iyi" olduğuna yaşama deneyimiyle veya refleksiyonla inanılan ya da irdelemeksizin benimsenmiş veya bir otorite tarafından dayatma yoluyla benimsetilmiş bir yaşam anlayışından, bir yaşam tarzından kaynaklanan kurallar ve bu kurallara uygun eylemler bütünü olduğu söylenir. (Bu durumda "kötü"nün, bu kuralların ve bunlara uygun eylemlerin karşıtı kurallar ve eylemler olacağı bellidir.) Bu kuralların birbirleriyle tutarlılığı ve kendi aralarında hiyerarşik bir düzeni her zaman olmayabilir. Buna karşılık felsefeler ve dinler, kendi açılarından, bir ahlâksal tutarlılık ve bir kurallar hiyerarşisi peşinde koşmaktan geri kalmazlar. Zaten ahlâksal yaşamın felsefî veya dinsel yönden temellendirilmesindeki amacın, ahlâksal yaşamı belli felsefî ilkeler veya dogmalarla tutarlı bir kurallar hiyerarşisine göre düzenlemek olduğu bellidir. Ne var ki, bir toplum içerisinde ve belli bir tarihsel dönemde bireylerin veya bir toplumsal kesitin, hatta bütün olarak bir toplumun fiilen yaşadığı ahlâk veya ahlâkların böyle bir tutarlı ve hiyerarşik kurallar bütününe dayandıkları oldukça şüphelidir. Normatif bir kurallar bütünü olarak bir ahlâk öğretisi ile toplumsal/tarihsel bir fenomen, bilfiil yaşanan bir şey olarak ahlâk arasında tam bir örtüşme, ancak bir ideal olarak kalır. Öyle ki, bir fenomen ve *yaşanan bir şey olarak ahlâk* arasında tam bir örtüşme olmadığı, bizzat insanlık tarihinin bize öğrettiği bir husustur.

Öbür yandan ister *bireysel* ister *toplumsal* bazda anlaşılsın; ahlâksal eylemi ahlâksal olmayan eylemden ayıran bazı ölçütler de tabiî ki vardır: Bunların başlıcaları; (i) bizzat benimsenen veya töre, alışkanlık, dinsel görenek vd. yollarla benimsetilmiş bir kurala dayanarak eylemek ("gereklilik", "doğruluk", "erdem"), (ii) başkalarını gözetmek ("ödev", "eşitlik", "özgecilik"); (iii) eylem sırasında belli seçenekler arasından birini veya birkaçını bilinçli olarak tercih etmek ("irade", "özgürlük"); (iv) eylemin doğuracağı sonucun tüm getiri ve götürülerini peşinen kabullenmek, üstlenmek ("sorumluluk"); olarak sıralanabilir.

Anglosakson felsefe geleneğinde, ahlâkı *birey* temelinde tanımlama eğiliminin ağır bastığı bilinir. Bu gelenekte ahlâk, bireyin kendine göre yaşadıklarının, kendisine rehber ettiği ilkelerinin, kurallarının ve bu ilke ve kurallara uygun eylemlerinin bir bütünü sayılır. Ne var ki *birey* bir toplum içerisinde, bir tarihsel miras temelinde, bir öznelerarasılık ortamında var olabilir. Bu temelden kopuk ve bu ortamdan bağımsız, kendinden menkul (otokton) bir *birey,* fiktif bir şeydir; onun bir gerçekliği yoktur. Böyle görüldüğünde, ahlâk, her zaman, tekil insanın diğer insanlarla karşılıklı ilişkilerinde kaynağını

bulur. Ahlâksal varoluş olarak insan, öncelikle toplumsal grup oluşturmasıyla ve bu grup içerisinde yaşamını sürdürmesiyle karakterize olur. Onun başkalarıyla birlikteliği zemininde gerçekleştirdiği bu grup yaşamının ürünleri olan ilkeler, kurallar, inançlar, bu grup yaşamının gerçekleştiği andan itibaren, aynı tekil insanı belirlemeye, ahlâksal seçim ve tercihlerinde onu yönlendirmeye başlar. Bununla birlikte bu grup yaşamı içerisinde tekil varoluş olarak insana, eylemleriyle ilgili olarak, dar veya geniş çapta seçimler yapma, tercihlerde bulunma, mevcudun sınırlarını aşma olanağı sağlayan bir alan da hep kalır. Tekil insanı ahlâksal yönden *birey* kılan en önemli yön, bu alanda mümkün olduğu kadar çok seçim ve tercihte bulunabilmesi, eylemlerini bu seçim ve tercihlere göre yönlendirebilmesidir. Fakat bu alan ne kadar geniş olursa olsun, tekil insanı, tüm seçim ve tercihlerini sadece kendisinden hareketle, otokton bir halde gerçekleştiren bir "salt birey" yapmaya yetmez. Böyle bir "salt birey" yoktur, olamaz. Sonuç olarak ahlâk, varoluşunu, daima bir tarihsel/sosyal çevre içerisinde bulunmakta ve aynı zamanda bu çevrenin oluşumunda önemli bir etken olmakta bulur.

*1.2. Hukuk:* Hukuku, (i) amaçsal/normatif, (ii) işlevsel, olmak üzere iki yönden tanımlamak mümkündür. (i) Amaçsal/normatif yönüyle hukuk; toplumsal düzenin sağlanması amacı doğrultusunda, bireylerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen bir normlar bütünü olarak karşımıza çıkar. Bu normlar bütünü de, çoğunlukla ve özellikle Batı hukuk geleneğinde, kendisine kaynaklık eden bir üst-hukuk olarak "doğal hukuk" zeminine bağlıdır. (ii) İşlevsel yönüyle hukuk; kendilerine uyulmadığı takdirde devletin koyduğu yasalara (pozitif hukuk yasaları) dayalı olarak yine devletin zorlayıcı eliyle gerçekleştirilen yaptırımlara yol açan, düzenleyici kurallar topluluğu (pozitif hukuk kuralları) olarak da anlaşılabilir.

Yukarıda ahlâkı "birey"e dayalı olarak tanımlamanın sakıncalarına değindim. Bununla ilgili olarak; (i) ahlâksal yaşamda bireyselliğin ancak sınırlı bir seçim ve tercih alanı için geçerli olabileceğini; (ii) bu seçim ve tercihlere bağlı eylemin, kişi amaçlamamış olsa bile, en nihayet toplumsal bir etkisi ve sonucu olacağını; (iii) ahlâkın, oluşumu itibariyle esasen "toplumsal" olduğunu ve kaldığını; belirttim. Şimdi, "kamu hukuku" ve "özel hukuk" ayrımı yapmak gelenek olmakla birlikte, hukuk alanında da, "özel hukuk"un ancak "kamu hukuku" çerçevesi içerisinde bireyin tercih ve seçimine bırakılmış hususlara ilişkin bir hukuk olabileceğini belirtmeliyim. Sonuç olarak hukuk da, varoluşunu, ancak tarihsel/toplumsal bir çevrede, kamusallık alanında bulabilir.

*1.3. Ahlâk ve Hukukun Ortak ve Farklı Yönleri:* Yukarıdaki genel belirlemeler, ahlâk ve hukuk arasındaki bazı önemli ortaklıkları ve ikisini birbirinden ayıran temel ayrımı da bize gösterebilir.

Bazı ortaklıkları şöyle sıralamak mümkün görünüyor: (i) bir kez her ikisi de ancak, insanların birlikte yaşamalarındaki zorunluluğun bir sonucu olarak oluşan toplumsal yaşam içerisinde varoluş bulabilirler. Ahlâk ve hukuk, herşeyden önce, herkesin istediğini yaptığı yerde ortaya çıkacak olan kaosu önlemek gibi bir pratik zorunluluğun ürünleridir; (ii) her ikisi de bir kurallar bütünü olarak karşımıza çıkarlar; (iii) her ikisi de dayandıkları ilkelerin niteliği bakımından normatiftirler; bu demektir ki bir "olması gereken" tasarımından hareketle oluşur veya oluşturulurlar; (iv) birer toplumsal fenomen olarak, her ikisi de tarih içerisinde değişebilirlik özelliği taşırlar. Ahlâk ve hukuk, çağdan çağa, kültürden kültüre değişikliğe uğradıkları gibi, aynı çağ veya kültür içerisinde de değişikliğe uğrarlar. Bu nedenle ahlâk ve hukuktan birer toplumsal/tarihsel fenomen olarak söz etmek gerektiğinde, onları çoğul olarak kullanmak, "ahlâklar" ve "hukuklar"dan söz etmek uygun olur.

İki alan arasındaki temel ayrım da şöyle belirtilebilir: Ahlâk kuralları kişilerin ve grupların ortak yaşayışlarında benimsenmiş ve örf, âdet, teâmül, gelenek, görenek yoluyla olduğu kadar, bunlara göre sınırlı kalsa da, bireysel irade, seçim ve tercih yoluyla da kurumlaşmış olan kurallardır. Bu kurallara aykırı davranışlar, ancak ayıplama ve kınama, gruptan dışlama gibi tepkilere yol açabilir. Buna karşılık hukuk kuralları kişilerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini genel olarak düzenlerler ve bu kurallara aykırı davranışlar, devletin yaptırımına ve zor kullanımına yol açar. Hukukun olduğu yerde devlet (veya bazı komünal topluluklarda olduğu gibi, devletin işlevini ikâme eden bir yaptırımcı grup) vardır. Hukuk kurallarını ahlâk kurallarından ayıran en önemli yön, hukuk kurallarının devlet (veya yaptırımcı grup) gücüyle sağlanmış bir yaptırımının bulunmasıdır.

*2. "Ahlâk Felsefesi (Etik)" ve "Hukuk Felsefesi":* Yukarıdaki "ahlâk" ve "hukuk" tanım ve betimlerine koşutluk içerisinde, "ahlâk felsefesi (etik)" ve "hukuk felsefesi" kavramlarını tanımlayıp betimlemeye geçebilirim.

*2.1. Ahlâk Felsefesi (Etik):* Herhangi bir ahlâk, kendi "iyi"sinin ve kendi "kötü"sünün ne olduğunu, normatif ve postüla niteliğindeki temel öncül veya öncüller hâlinde belirler ve "özgürlük", "eşitlik", "ödev", "sorumluluk", "yükümlülük", "gereklilik", "erdem" vd. kavramları, normatif olarak düşünülmüş bu postülalara göre tanımlar. Ve en nihayet "doğruluk" (ahlâksal doğruluk) da, postülatif/normatif olarak benimsenen "iyi" ile bu "iyi" gözetilerek yapılan eylemler (ahlâksal eylemler) arasındaki tutarlılık olarak görülür. Bu, ahlâklar çokluğu kadar "doğruluk" (ahlâksal doğruluk) olması demektir. İşte, ahlâk felsefesi (etik), ahlâklar çokluğu içerisinde karşımıza hep çıkan bu temel kavramlar üzerine bir yeniden irdeleme, çözümleme, eleştirme ve bu kavramların anlamlarını yeniden belirleme, çeşitli ahlâkları, ahlâk tiplerini gösterme, bunların özelliklerini, benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyma girişimidir. Bu yönüyle ahlâk felsefesine *meta-etik* adını verenler de vardır.(1)

Ne var ki, daha çok yüzyılımız Anglosakson felsefesinde karşılaştığımız bu "meta-etik" terimi, çeşitli ahlâkların nötr, tarafsız ve nesnel bir bakışla ele alınabileceği, onların birer olgu hâlinde incelenebileceği varsayımına, pozitivizmin bu temel sayıltısına itibar edenlerin kullandıkları bir terimdir. Oysa böyle bir "meta-etik"in imkânsızlığını savunanlar, ahlâklar çokluğunun farkında olunsun veya olunmasın, yine ancak herhangi bir ahlâk içerisinden görülebileceğini ileri sürenler (özellikle relativistler ve tarihselciler) vardır. Bu nedenle bir "ahlâk felsefesi (etik)," hem çeşitli ahlâkları inceleyen hem normatif olması dolayısıyla kendisi bir ahlâk olan veya bir ahlak öneren, bu demektir ki aynı anda iki zemin üzerinde hareket eden bir disiplindir.

*2.2. Hukuk Felsefesi:* En yaygın biçimsel tanımıyla hukuk felsefesi, insan ilişkilerini karşılıklı haklar ve yükümlülükler açısından ele alan felsefe disiplinidir. "Hak" ve "adalet" kavramlarını çözümleyen, çeşitli hukuk sistemlerinin irdelemesini, çözümlemesini ve eleştirisini yapan, hukukun özünü, otoritesini, toplumdaki rol ve işlevini görüp göstermeye çalışan tutumuyla olgusal olduğuna inanılan bir zeminde hareket eden "hukuk felsefesi", aynı zamanda tüm tekil hukukların, hukuk düzenlerinin üzerinde "evrensel hukuk normları" arayan tutumuyla normatif kalır. Öyle ki, "hukuk felsefesi" ile "hukuk" (tekil hukuklar, hukuk sistemleri) arasında, tıpkı "ahlâk felsefesi (etik)" ile "ahlâk" arasındaki ayrımda olduğu gibi, giderilemez türden bir bulanıklık vardır. Bu bulanıklık, daha "hukuk felsefesi"nin başlıca sorunlarında hemen kendisini gösterir: 1. Hukuk nedir?, 2. Hukukla ahlâk arasında nasıl bir ilişki vardır?, 3. Toplumsal ve ekonomik koşullar hukuku nasıl etkiler? 4. Yasalara "iyi" ve "kötü" diye değer biçme imkânı veren değişmez ilkeler ve normlar (doğal hukuk) var mıdır? İlk üç soru, hukuk felsefesinin olgucu, irdeleyici, çözümleyici tutumunun anlaşılmasına elverirler. Fakat özellikle dördüncü ve son soru, hukuk felsefesinde, incelenen hukuklar çokluğunda zaten içerilmiş olan normatifliğin üzerine en üst düzeyde normlar, "doğal hukuk normları" veya "evrensel hukuk normları" denilen normlar koymak isteyen bir yön, yani sonuçta kendisini de en üst derecede normatif kılan bir yön olduğunu görmemizi sağlar. Böylece hukuk felsefesi, tıpkı ahlâk felsefesi (etik) gibi, iki zemin üzerinde hareket eder. Bu demektir ki, hukuk felsefesi; (ı) pratikte bir hukuklar çokluğu hâlinde karşımıza çıkan hukuk fenomenini ve özellikle mevcut ve yürürlükteki hukuk kurallarını yani *pozitif hukuk* kurallarını tanımlayıcı, irdeleyici, çözümleyici bir tutumla ele alırken; (ıı) öbür yandan bu pozitif hukuk kurallarının en üst ve değişmez olduklarına inanılan veya zaten öyle oldukları düşünülen ilkeler, *evrensel hukuk ilkeleri* denilen ilkeler bakımından bir değerlendirmesini yapar ve tekil hukukların sınanmasını ve denetlenmesini sağlayacak evrensel ölçütler bulmaya, tüm insanlar için ortak bir üst-hukuk geliştirmeye çalışır. Özellikle bu ikinci ve en üst derecede normatif yönüyle hukuk felsefesi, evrensel olduğuna inanılan temel kural

ve normlara dayalı olarak "eşitlik", "özgürlük" ve özellikle "adalet", "hak" kavramlarını tanımlamaya çalışır. Bu nedenle normatif hukuk felsefesi, çoğunlukla doğal hukuk öğretilerinin alanı olarak da karşımıza çıkar.

Bu betimlemeler, normatif yönüyle hukuk felsefesini herhangi bir hukuktan ayırma güçlüğünü yeniden karşımıza çıkarıyor. Nasıl ki ahlâk felsefesi (özellikle Anglosaksonların "meta-etik"i), salt betimleyici ve çözümleyici kalamıyor ve açık veya örtük, normatif olmak gereğini duyuyorsa; hukuk felsefesi de, salt betimleyici ve çözümleyici kalamamakta, kendisi norm arayan ve üreten bir tutumla çalışmak gereği duymaktadır.(2)

*3. Ahlâk Hukuku, Ahlâk Felsefesi (Etik) Hukuk Felsefesini Önceler*

*3.1. Hukuktan Önce Ahlâk Vardı:* İnsan toplulukları, toplumlaşma aşamasına geçtiklerinden bu yana, her dönemde herhangi bir ahlâka sahip olmuşlardır. Buna karşılık devlet ve hukuk, ahlâka göre geç ortaya çıkmış fenomenlerdir. Devletsiz ve hukuksuz toplumlar olmuştur; fakat ahlâksız (bir ahlâka sahip olmayan) toplum olmamıştır. Tarihsel olarak, ahlâk hukuku önceler. Ahlâk felsefesi (etik) de, felsefe tarihinden bildiğimiz üzere, tarihsel olarak hukuk felsefesini öncelemiştir. Bu tarihsel öncelik yanında, bir mantıksal öncelikten de söz etmek gerekir. Hukuk felsefesi, hemen her zaman, en temel öncüllerini ahlâk felsefesinden almıştır, almak zorundadır. Bir hukuk normu, her durumda ve öncelikle bir ahlâksallık taşır. Örneğin Kant'a göre herhangi bir hukuk, en nihayet, ifade edilmiş olsun olmasın, postüla niteliğindeki, ahlâksal öncüllere dayanır. Ve üstelik Kant, bilindiği üzere, sadece "hukuk"tan değil, "hukuk etiği"nden söz etmenin doğru olacağını belirtir (I. Kant, *Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri,* 1797, b.24, a.26). Felsefe tarihi içindeki yeri bakımından da hukuk felsefesi, geçmişleri binyılları bulan felsefe disiplinleri yanında, ancak geçen yüzyıldan bu yana adından söz edilen, çok yeni bir disiplindir. Gerçi hukuk fenomeni ve hukuk sorunları, hiç şüphesiz felsefe tarihinin erken dönemlerinden beri felsefe içerisinde ele alınmışlardı; fakat buradan hareketle "hukuk felsefesi" adıyla bir felsefe disiplininin oluşumuna ancak Yeniçağ felsefesinde ve özellikte 19. yüzyılda tanık oluyoruz. Ve bu genç disiplin içerisinde zaman zaman, gençliğe özgü bir ataklığın belirtisi olarak, hukuku etiğin üstüne koyma veya onu hiç olmazsa etikten bağımsız kılma çabalarına bile rastlanmıştır. Oysa yine Kant'a bakacak olursak, bu gibi çabalar bile, açık veya örtük, bilinçli veya bilinçsiz, etik postülalara dayanmaktan başka bir şey yapamamışlardır (I. Kant, yukarıda anılan eser; b.32).

*3.2. Hukuk Felsefesinin Diğer Disiplinlerle Bağı:* Hukuk fenomenini ve normatif hukuk sistemlerini ele alan yönüyle hukuk felsefesi ahlâk felsefesinden bağımsız olamayacağı gibi, ekonomi öğretilerinden, devlet ve siyaset felsefelerinden de bağımsız olamaz. Çünkü hukuk, her dönemde, ekonomi, dev-

let ve siyasetle iç içe ortaya çıkan bir fenomendir. Hukuk felsefesi ekonomi öğretilerinin, devlet ve siyaset felsefelerinin katkı ve sonuçlarından yararlandığı ve yararlanmak zorunda olduğu için, örneğin mantık ve ontoloji gibi asal ve bağımsız bir felsefe disiplini değildir, olamaz. Çünkü "hukuksal" olan, aynı zamanda "ahlâksal" ve "siyasal"dır da. Buna bağlı olarak, hiçbir hukuk düzeni, ekonomik ve siyasal düzenden bağımsız bir varlık kazanamaz. Hukuk normları aynı zamanda ekonomik, ahlâksal ve siyasal normlardır ve bir yaşam görüşü ve ideolojiden bağımsız olarak ortaya konulamazlar.(3)

### B- Hukuka Ürün Olarak Bakmak

Şimdi, yukarıdaki son belirlemeleri pekiştirecek ve iddiaları destekleyecek tarihsel örnekler üzerinde durmak gerekecektir. Bunun için önce hukuk, ekonomi, ahlâk, devlet ve siyasette ortak kavramlar olarak geçen dört temel kavramın, "eşitlik", "özgürlük", "adalet" ve "hak" kavramlarının, eksik ve yetersiz de olsa kısa tanımlarını vermek, daha sonra bunların ve özellikle bunların içerisinde "eşitlik" ve "özgürlük"ün tarihsel düzlemde ne ifade ettiklerine değinmek gerekecektir. Çünkü "hak" ve "adalet" kavramları, ancak "eşitlik" ve "özgürlük" kavramlarıyla ilinti içerisinde tanımlanabilirler.

*1. Ekonomi, Ahlâk, Devlet ve Siyaset Öğretilerini Buluşturan Kavramlar:*

*1.1. Eşitlik:* Çok formel ve yaygın bir tanımına göre, eşitlik, ahlâksal ve genellikle toplumsal bir ideal olarak, insanların birbirleriyle, aynı insan doğasına sahip olmak bakımından, aynı konum ve değerde olmaları hâlidir. İlke olarak eşitlik, insanların birbirleriyle eşdeğerde olduklarını, bundan dolayı insanlar arasında ayrım gözetilmemesi gerektiğini dile getirir. Ne var ki, bu eşitlik tanımı genel ve formel bir tanımdır. Buna karşılık özellikle ilke olarak eşitlik, tarih içerisinde değişik dönemlerde değişik anlam içerikleriyle karşımıza çıkar. Örneğin ilkçağın eşitlik tanımına göre, insanlar beden yönünden olmasa da, akıl (logos) yönünden eşittirler. Akıl, herkese eşit olarak dağıtılmıştır ve aklın yolu birdir. Bu demektir ki, hayvan olarak değil, fakat akıl sahibi varlık yani insan olarak, aklın herkese dağıtılmış olmasından (distributio rationis) dolayı, eşitiz. Ortaçağ bu eşitlik tanımını değiştirir. Ortaçağa göre hayvan olarak da, insan olarak da eşit değilizdir. Fakat Tanrı, insanları tinsel yönden eşit görür. İnsanlar dünyevî yönden değil, fakat Tanrı'nın nezdinde eşittirler; Tanrı Mahkemesi (Eskaton) önünde, herkes aynı konum ve değerdedir. Yeniçağla birlikte yeni ve kapsamlı bir eşitlik tanımı ile karşılaşırız. Yeniçağda eşitliğin dört anlamı üzerinde durulur: (ı) ahlâksal (ve belirleyici) anlam: insan (Tanrı için bile) araç değil, amaç olmalıdır; o yalnızca insan olması dolayısıyla değerlidir ve bu değer tüm insanlar için aynıdır; (ıı) siyasal anlam: insanlar

yöneticilerini eşit oy ilkesine göre seçerler; (iii) hukuksal anlam: insanlar yasalar önünde eşittirler yani aynı değerdedirler; (iv) ekonomik anlam: insanlar maddî refahtan kendi yetenek ve ihtiyaçlarıyla orantılı olarak pay alırlar; varolan yoksulluğu en aza indirmek, ekonomik eşitlik ilkesi gereğidir.

*1.2. Özgürlük:* Bilindiği üzere bu kavram, özellikle Yeniçağın başlarından günümüze, "eşitlik" ile birlikte düşünülen ve dile getirilen bir kavramdır ve onun da ahlâksal, siyasal, hukuksal ve ekonomik anlamları vardır. (i) ahlâksal anlam: özgürlük, kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi hâlidir. Buna göre ahlâksal yönden özgür olan insan, kendisini dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirebilen insandır. Kişinin başkalarının buyruk ve isteklerine göre değil de, kendi isteklerine göre davranabilmesi, onun özgür olduğunu gösterir. Özgürlük, insanın kendi tercihlerine, akla dayalı kararlarına, iradesinin buyruklarına göre eyleyebilmesidir. Özgür insan, varolan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme ve yaptığı seçimin gereğini yerine getirebilme gücüne sahip olan insandır. Kant'a göre özgür insan, dış koşulların, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği koşulları aşabilen, kendi ideallerine, isteklerine ve hedeflerine uygun davranabilen insandır. Aynı insan, kararını özgürce verdiği duygusuna, özgürlük duygusuna sahiptir. (ii) siyasal anlam: kişinin yaşama ve mülkiyet haklarının devlet karşısında önemi ve önceliği vardır (liberalizm); kişi, bireylerin ortaklaşa sahip olduğu ekonomik refah, sosyal haklar ve güvencelerin varlığı ve bunların daha da artması oranında özgürdür (sosyalizm); 3. hukuksal anlam: birey, devletin bireylerin birbirleri ve devlet karşısındaki haklarını yasalarla güvence altına aldığı ortamda hukuksal özgürlüğe sahiptir (liberal hukuk devleti); bireylerin kişisel hakları, onların ortaklaşa sahip oldukları haklardan, toplumsal barışı tehdit edecek, toplumun ortak çıkarlarını bazı bireylerin çıkarları lehine daraltacak şekilde fazla olamaz (sosyal hukuk devleti); (iv) ekonomik anlam: bireyin ekonomik özgürlüğü, onun özgür girişimciliğiyle eşdeğerdir; ihtiyaçların en iyi şekilde karşılanacağı mekanizma, pazar ekonomisidir (liberal ekonomi); bireyin özgür girişimciliği, toplumun ortak refahı ve gelir dağılımında denge ve eşitliğin sağlanması amacıyla sınırlandırılabilir, devlet bu denge ve eşitliği sağlamak amacıyla kendisi ekonomide faal rol üstlenebilir (karma ekonomi, sosyal planlama).

Görüldüğü üzere, Yeniçağdan bu yana özgürlüğün tanımında iki ana ideolojinin, liberalizm ve sosyalizmin etkili olduğu açıktır.

*1.3. Adalet:* Yukarıdaki tanımlarından da anlaşılacağı üzere, "eşitlik" ve "özgürlük" birer idealdirler, normatif yoldan tanımlanmışlardır. Bunların yaşama geçirilmeleri, uygulamaya konulmaları gerekir. İşte, adalet, bir toplumda başta eşitlik ve özgürlük olmak üzere, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması hâlidir. Adalet,

herkesin, hak ettiği ödül veya cezayla karşılanması gerekliliğidir. Adalet, en yüce, nesnel ve mutlak olduğuna inanılan bir değerin anlatımı olarak, insanın eylemini ahlâksal açıdan değerlendirmede de en yüksek ölçüttür. Adalete, eşitliğin somut olarak gerçekleşmiş hâli olarak bakanlar da vardır. Ve bu görüşte olanlar, ahlâk ile hukuk arasındaki en doğru bağın da burada kurulabileceğini düşünürler. Buna göre hukuk, her şeyden önce bir ahlâksal ideal olan eşitliğin toplumsal yaşama geçirilmesinde dayanılması gereken normlar bütünüdür. Adaletin de dört anlamı vardır: (ı) ahlâksal anlam: adalet, ahlâksal planda, doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru muamele biçimlerinde karşımıza çıkar; (ıı) siyasal anlam: karşıt görüş ve çıkarları olan insanlar arasında hakka en uygun bir denge oluşturulmuş olması hâlidir. (ııı) hukuksal anlam: Bir kimsenin haklarıyla başkalarının (toplumun, halkın ve nihayet devletin) hakları arasında bir uyum bulunması hâlidir (hukuksal adalet); (ıv) ekonomik anlam: maddî refahın herkese ihtiyacına, değerine göre ve hak ettiği oranda dağıtılması hâlidir (sosyal adalet).

*1.4. Hak:* Bireye, varolan yasalarla, evrensel beyannameler (İnsan Hakları Beyannamesi) veya en azından sözlü bir gelenekle tanınan belli şekillerde hareket etme özgürlüğü, yetkisi ya da imkânına "hak" denebilir. Hak, insana Tanrı adına hareket ettiğine inanan ve toplumu buna inandıran kral ya da yasa, toplumsal bilinç veya gelenek gibi bir otorite kaynağı tarafından verilen, desteklenen, kutsanan yetki, özgürlük veya ayrıcalıktır. Böylece o, bireylere toplumsal ilişkiler ve ahlâk bakımından tanınan davranış özgürlüğünü bizatihi içerir. Dolayısıyla "hak" diye bir şeyden, ancak toplumsallık ve ahlâksallık ortamında söz edilebilir. Hakkın da dört anlamı vardır: (ı) ahlâksal anlam: belli eylem ve faaliyetleri (başkalarına zarar vermeden) gerçekleştirme hakkı; (ıı) siyasal anlam: vatandaşlık, siyasal parti kurma, seçme, seçilme, partilere girme, siyasal iktidarı eleştirme, sansüre veya kovuşturmaya uğramama hakları; (ııı) hukuksal anlam: hukuk sistemini ithamlara karşı savunma, başkalarını suçlama, başkaları karşısında korunma, yasaları değiştirme, yasalar önünde eşit muamele görem hakları; (ıv) ekonomik anlam: iş ve meslek sahibi olma, işsiz kalmama, mülk edinme, ticaret yapma hakları ("insan hakları" başlığı altında toplanan; yaşama, özgürlük, eşitlik, mutlu olma, çalışma, eğitim alma, sağlıklı yaşama, meslek sahibi olma, uygun bir yaşam standardına ulaşma, sansüre ve kovuşturmaya uğramama, mahremiyeti muhafaza, özel yaşamın korunması, konut dokunulmazlığı, haberleşme özgürlüğü, yerleşme ve seyahat özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, bilimsel, felsefî ve sanatsal faaliyette bulunma özgürlüğü vd. haklar, bu dört hak türünü de içerirler).

*2. Devletin ve Hukukun Tarihsel Gelişimlerine İlişkin Birkaç Not:*

*2.1. Devlet ve Hukukun Kaynağı:* Toplumlaşmayla birlikte, tarımsal "artı ürün" veya "ekonomik artık"ın paylaşımı ve topluluğun kendisini koruma

ve yönetme gereği, askerlik, rahiplik, zenaatkârlık, tüccarlık, yöneticilik vd. mesleklerin ortaya çıkmasını ve böylece yöneten-yönetilen ayrımını yaratmıştır. Bu süreç aynı zamanda ahlâkın, örf ve âdetlerin de ortaya çıkış ve yayılış sürecidir. Fakat bunlar, birlikte yaşamanın gereklerini sağlama ve güvenceye alma konularında yeterli değillerdir. Birlikte yaşama kurallarını belirlemek ve bu kuralları uygulayacak bir yaptırımcı güç tesis etmek gerekiyordu. Devlet ve hukuk böyle ortaya çıktılar. Şunu da görüyoruz ki, diğer işlevleri yanında devletin sürekli kalan bir işlevi, hukuk üretmek olmuştur. Bu devlet, ister bir küçük site, ister bir imparatorluk olsun, kendi varoluşunu, büyük ölçüde, hukuk üreten ve ürettiği hukuku uygulamaya sokan kurum olmasında bulmuştur. Hukuk üretilirken ahlâk (özellikle dinsel ahlâk), örf ve âdetler yanında ekonomik üstünlüğü elinde bulunduranların çıkarları da bu üretim işinde yönlendirici olmuştur. Bu demektir ki, bir yaşam görüşü, bir inanç veya ideolojiden bağımsız, nötr bir hukuk üretimine tarih tanık olmamıştır. Zaten yazılı hukukun, kodifikasyonun bilinen ilk örneği olan Hammurabi kodeksi, bu belirtilenleri yeterince doğrulamaktadır.

Çağlara göre devlet ve hukukun gelişimlerine bakıldığında, eksik ve kaba değinmeler düzeyinde kalsa bile, şunların altı çizilebilir:

*2.2. İlkçağ:* İlk site devletlerinde hukuk dinsel ahlâk hâlinde karşımıza çıkıyor. Ne var ki, hukuk bu devletlerde genellikle din kaynaklı bir görünüme sahip olmakla birlikte, burada dinsel ahlâk yerleşmiş çıkarların yasalarca korunmasının kılıfı olma işlevini de yüklenmiş görünmektedir. Üretimde en üst düzeye ulaşmış olmak, sosyal adaleti sağlamaya yetmemiştir ve gelir paylaşımı hep siyasete egemen olanların iradesine bağlı kalmıştır. Din, gelir paylaşımındaki adaletsizliğin örtülmesinde de sık sık kullanılmıştır. Romalı Patriçiler pek de dindar kimseler değillerdi. Fakat yoksul Pleplerin dindar olmaları ve dindar kalmalarını sağlamak için sürekli gayret sarfetmişlerdir. Ayrıca aynı Patriçiler, Milâttan sonraki ilk yüzyıllarda, kendi çıkarlarına dokunmayan her dine hoşgörülü davranmışlar, Hiristiyanlığı da din olduğu için değil, ihtilâlci bir halk hareketine dönüşme potansiyeli taşıdığı için ezmeye çalışmışlardır. Fakat Patriçi-Plep kavgasının en önemli sonucu, Roma'da tarihin gördüğü en önemli hukuklardan birinin üretilmesine yol açması olmuştur. Hukuk, yani Roma Hukuku, dinsel/ahlâksal referanslı olmaktan çıkmış, çıkar sahipleri olarak iki grubun, Patriçi ve Pleplerin pazarlıkları sonucu oluşan laik bir nitelik kazanmıştır. Ve yurttaş olarak insanla devlet arasındaki ilişkiler, ilk kez Roma'da yazılı olarak ve net bir biçimde düzenlenmiştir. Roma cumhuriyetten imparatorluğa, yani çok etnisiteli bir yönetim şekline geçince, ister istemez çok hukuklu bir düzeni benimsemiştir. Fakat Roma hukuku, bir çeşit üst-hukuk olarak, imparatorluğun en ücra köşesinde bile geçerliliğini korumuştur.

Batı Roma'nın yıkılışı ve ortaya çıkan boşluğu Kilise'nin doldurmaya

girişmesi sonucu, hukuk üretme bir süre devletlerden Kilise'ye geçmiş oldu. Doğu Roma'da, Bizans'ta ise, Justinianus, Hıristiyan ve Stoa ahlâklarından izler taşıyan Corpus Juris'i (Justinianus Kodu) gerçekleştirdi. Çok daha sonraları Osmanlılar da, kendi hukuklarını üretirlerken, İslâm'dan olduğu kadar, artık yaklaşık bin yıllık bir geleneği olan Justinianus Kodu'ndan da yararlanmayı ihmal etmediler. Fatih Sultan Mehmet ve Kânunî Sultan Süleyman'ın ünlü kânunnâmeleri, tıpkı Roma'da olduğu gibi, çok hukukluluğun üstünde bir çeşit üst-hukuk işlevi gördüler.

Batı Ortaçağında Kilise-devlet çatışması, hukuk üretiminde kimin söz sahibi olacağı konusundaki çatışmayı da içerir. Dünyevî (secular) hukuku temsil eden kral veya imparator ile dinsel (religional) hukuku savunan papalar arasındaki çekişme, bin yıldan uzun bir süre hukuk üretiminde belirleyici olmuştur. Bu aynı zamanda dinsel ahlâk ve laik ahlâk savunucuları arasındaki çekişmeyi içerir.

*2.3. Yeniçağ:* Burjuvazinin 15. yüzyıldan itibaren eskiye oranla çok hızlı bir gelişme ve güçlenme gösterdiği bilinir. Güçlenen bu yeni sınıfa artık mahallî pazarlar yetmiyordu. Daha büyük pazarlar ancak bir kralın yönetimindeki bir birlikle yani "ulus" adı verilen bir birlikle mümkündü. Ulus, pazarın genişliği ve güvenliği bakımından şarttı ve bu, beraberinde, bir ortak kültüre, "ulusal kültür"e geçişi de gerekli kılıyordu. Devlet, artık ulusun hukuksal ifadesi ve somutlaşmasıydı ve ulus için hukuk üreten ve bunu güvenceye alan kurumdu; öyle olması gerekiyordu. Bununla birlikte, devletin hukuk üretmesinde burjuvazinin etkin gücünün belirleyici olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Ulus-devlet bir burjuva tasarımı olmayı bugün de sürdürüyor. Sanayileşme ve emperyalizm, Avrupa'nın kendi kurallarını bütün dünyaya kabul ettirmesi ihtiyacını da bu arada doğuruyor. Bu da artık dinsel kaynaklı olamayacak ve her türlü tekil hukuk düzenleri için bir üstbelirleyici olacak olan yeni bir doğal hukuk anlayışının üretimine yol açmıştır. "Evrensel insan hakları" konseptinin tarihsel arka planında yatan motifler bunlardır. "Evrensel insan hakları" konseptini bu Batı-merkezci sosyo-ekonomik ve siyasal motivasyon bağlamından bağımsız olarak ele almak, ya safdillik ya da cehalet göstergesidir. 18. yüzyılda daha da güçlenmiş olan burjuvazi, iktidarı artık kralın da elinden almak istemiştir. Aydınlanma felsefesi ve liberalizm akımı, hukuk üretme işini yine devlete bırakmakla birlikte, artık devlet anlayışında bir değişiklik meydana gelmiş bulunuyordu. Devlete, devlet olmanın en önemli işlevi olarak, artık, insanların özgürlüklerini ve doğuştan olduğu ileri sürülen haklarını göz önünde tutmak ve korumak zorunda olan bir "hukuk devleti" olma işlevi, bir bekçi devlet olma görevi yüklenmiştir (4 Temmuz 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 1787 Amerikan Anayasası). Yani hukuk, bireyi devlete karşı taraf kabul etmektedir ki, bu, ifadesini sivil toplum-devlet ayrımında bulmuştur. Artık devlet, hukuku yapan, fakat yaptığı

hukukla kendisini de sınırlandıran devlet olmalıydı. 1789 Fransız Devrimi'nin etkilerinin günümüze kadar geldiğini biliyoruz. Bu devrimin hukuk-devlet ilişkisi açısından en önemli sonucu şu olmuştur: Hak ve özgürlükler devlet tarafından verilmez, tanınır (hukuk devleti). Ne var ki, devlet, gücü kendinde olan, toplum üstü bir varlık değildir. Devletin arkasında da daima bir egemen güç veya bir egemen güçler koalisyonu, bir siyasal otorite bulunur. Dolayısıyla kâğıt üzerinde tanınan hak ve özgürlüklerin en ölçüde yaşama geçirilmiş olduğu, egemen güçlere karşı verilen hak ve özgürlük mücadelelerinin başarı oranına bağlıdır. Bu nedenle, "hukuk"tan söz edildiği her durumda, önce "devlet"e bakmak gerekir.

*3. Hukuktan Önce Hukuku Yapan Devlete Bakmak:* Her zaman egemen güçlerin güdümünde olmuş olan devletin "Şunları yapmayacağım, kendimi şunlarla sınırlandıracağım, hukuk devleti olacağım" demesi hiç de yeterli olmamıştır. Yasalar önünde eşitlik, yoksula anlamlı gelmemiştir. Mesken dokunulmazlığı ve mülkiyet hakkı, evsiz barksız, mülksüz insanlar için hiçbir önem taşımamıştır. Sanayileşme ve kapitalistleşmeyle birlikte üretimde en üst düzeye ulaşmak, üretmek ve durmadan üretmek, sosyal adaleti sağlamaya yetmemiştir. Kısacası hukuk devleti, yoksulluk ve sosyo-ekonomik eşitsizliklerin giderilmesinde etkili olamamıştır ve olamazdı da. 1830 ve 1848 ihtilâlleri bunun böyle olduğunu açıkça göstermiştir. Bunların etkisiyle "sosyal devlet" fikri doğmuştur. "Sosyal devlet", liberalizmin "hukuk devleti"nin farkında olmadığı, tanımadığı haklardan; eğitim alma, çalışma, sağlıklı yaşama, iş ve meslek sahibi olma, uygun bir yaşam standardına ulaşma vd. haklardan söz eder. Yoksulluk ve işsizlik bireyin kendi sorunu değildir, bunlar kişisel sorunlar sayılamazlar, bunlardan devlet sorumludur.

## C- Günümüzde Ahlâk-Hukuk İlişkisi: Bir Liberalizm Eleştirisi

Tekrarlamalıyım: Ekonomik çıkarlardan, ahlâksal inançlardan, siyasal tercih ve güç dengelerinden bağımsız ve hele bunları önceleyen bir hukuk düzeni yoktur, olmamıştır. Son iki yüzyıllık Batı tarihi, daha önceki yüzyıllara, hatta binyıllara oranla, bu fenomenin çok daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bugün de "hukuk devleti" ve "sosyal devlet" kavramlarını tartışmaya devam etmemizin tarihsel arka planında, Batı'ya özgü liberal ekonomi, liberal ahlâk ve liberal siyasetin ve bunlar doğrultusunda üretilmiş olan "liberal hukuk devleti" konseptinin yetersizliği yatmaktadır. Bu nedenle, bildirinin sonuç bölümü niteliğindeki bu bölümde, liberalizmin birkaç yönünü vurgulamak ve ahlâk felsefesi (etik) ve hukuk felsefesi arasındaki ilişkiyi bu çerçevede değerlendirmek istiyorum.

*1. Liberalizmin İki Yüzü:* Özellikle son yıllardaki yazılarımda liberalizmle ilgili olarak altını sürekli çizmeye gayret ettiğim birkaç hususu bura-

da da belirtmem gerekiyor. Liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmaz. Bu yüzlerden birisi "siyasal liberalizm" teriminde ifadesini bulurken, diğeri "ekonomik liberalizm" olarak anılır. Siyasal liberalizmle birlikte düşünülmesi gerektiği ileri sürülen "hukuksal liberalizm"in ise, insan hakları ve demokrasi temelinde "hukuksal eşitlik" fikrine dayandığı belirtilir. Siyasal liberalizm, her ne kadar hukuksal liberalizme dayanır görünse de, uygulamada o, liberalizmin öbür yüzü olan ekonomik liberalizm zemininde yükselir. Ekonomik liberalizm, insanların beden ve yetenek yönünden eşit olmadıklarını, insanlar arasında zekâ ve beceri farklılıkları olduğunu, yetenekli ve beceriklilerin bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, serbestçe mülk ve kapital sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların "özgür girişimcilik"leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Liberalizmin hukuksal planda kalan ve fakat reelleşemeyen, sözde eşitlikçi ve ekonomik planda kalan ve fakat reel olan eşitsizlikçi yüzleri arasındaki gerilim, aslında asla giderilemez, yumuşatılamaz türden bir gerilimdir. Ekonomide sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıfın diğer sosyal sınıf karşısında üstünlüğünü, insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavırlı bu liberalizm, hukuk alanında "hukuksal liberalizm" doğrultusunda bir formel eşitliği gözetmeye (hiç olmazsa görünüşte) ne kadar gayret ederse etsin, kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların üstesinden gelememiştir, gelemez. O böyle bir gayreti, ancak, bu sorun ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehdidin büyüklüğü oranında kerhen başvurmuştur. Tarih bize, bu tehdidin azalması oranında liberalizmin pervâsızlaştığını, hatta özellikle ekonomide (kapitalist ekonomi) vahşîleştiğini öğretiyor. Zaten tarihsel olarak bakıldığında, liberal demokratik hukuk devleti, üstüne ne kadar "evrensel insan hakları" türünden cilâlar çekilmiş olursa olsun, uygulamada, burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Bu nedenle hukuksal liberalizm, teoride eşitlik fikrine dayansa da, uygulamada ekonomik liberalizmin ürünü olan eşitsizlikçi kapitalist sosyo-ekonomik düzenin bir örtüsü, bir cilâsı olmaktan kurtulamaz. Çünkü hukuksal liberalizmin, ekonomik liberalizmin "özel mülkiyet" ve "özel girişimcilik" kavramları üzerinde inşa edilmiş eşitsizlikçi yapısını değiştirecek bir gücü yoktur. Dolayısıyla onun eşitlikçiliği, uygulamada, sadece yasalar önünde bir formel eşitlik sağlamaktan öteye geçemez ve o bile pek işlemez. Hukuksal eşitlik ekonomik ve sosyal eşitlikle tamamlanmadığı yani bir sosyal hukuk devleti amaç edinilmediği sürece; liberal hukuk devleti, kurulu kapitalist düzene hizmet etmeye devam eder. Ve bugüne kadar liberal hukuk devletinin bir sosyal hukuk devletine dönüşmemiş olduğu da belirtilmelidir.

Günümüzde evrenselci bir söylem içerisinde sunulan liberal hukuk devleti konsepti, kapitalizmin eşitsizlikçi ruhuna ve hegemonyasına hiç dokunulmadan, bunlara hiç değinilmeden, dünya çapında yaygınlaştırılmak isteniyor. "Globalleşme" sloganı altında, günümüzde, Batı kapitalizminin kendisini hukuksal ve tabii daha da önemlisi, ekonomik anlamda dünyaya tek seçenek olarak kabul ettirme girişimine tanık oluyoruz. Bu nedenle nötralite ve olgusallık izlenimi bırakan "globalleşme" terimini, onun bir öznesinin bulunduğunu, bu öznenin Batı kapitalizmi olduğunu hatırlayarak, "globalleştirme" olarak anlamak ve kullanmak gerekir. Ben liberal demokratik hukuk devleti konseptinin böyle bir yayılmacılık için araçlaştırıldığını, onun, Batı kapitalizminin kendi varlığını idame ve dünyaya hükmetmek amacına hizmet eden bir işlev yüklendiğini düşünüyorum.

2. *Hukuka Ahlâk, Ekonomi ve Siyasetin İzinden Bakmak:* Hukuk, ekonomik çıkar, ahlâksal ve siyasal ilke ve tercihler doğrultusunda üretilen ve şekillenen bir şeydir. Günümüzde liberal hukuk bunun en açık kanıtıdır. Çıkar ve tercihler her dönemde çeşitli ve hatta karşıt şekillerde görünürler. Dolayısıyla hukuk üretiminde de her dönemde farklı çıkar ve anlayışlar belirleyicidir. Hukukun, tarih boyunca, bir temel norm veya temel normlar dizisine dayandırılmak istendiği açıktır. Ne var ki, bu temel norm veya temel normlar dizisi, devlete yön veren güçlerin aslî eğilimlerinin ve tercihlerinin belirlediği de açıktır. Bu aslî eğilim ve tercihler toplamına "ideoloji" denmesinde bir sakınca yoktur. Bu aslî eğilim ve tercihlerin, özellikle 18. yüzyıldan bu yana Batı'da "evrensellik" kisvesi altında ifade ediliyor olması, onların belli güçlerin, yani toplumların ve uluslararası toplumun egemenlerinin tikel kalan kendi tercih ve eğilimleri olduklarını ve bu yüzden evrenselleşememiş hâlde kaldıklarını, bu tarihsel realiteyi değiştiremez. Bu, ahlâkta, ekonomide, siyasette olduğu gibi, hukukta da bir evrenselliğin olmadığı, başka ve özellikle rakip eğilim ve tercihler olduğu sürece de evrensel olamayacağı anlamına gelir. "Evrensel" adı altında sunulmuş ve yürürlüğe konulmaya çalışılmış olan tüm ahlâklar, hukuklar, ekonomik düzenler ve siyaset anlayışları, tarihselliğe, bu demektir ki geçiçiliğe ve tekilliğe yazgılıdırlar. Onlardan herhangi birinin bugün egemen ve yaygın pozisyonda olması, evrensel olduğu ve evrensel kalacağı anlamına asla gelmez. Liberal "hukuk devleti" için de bu böyledir. Günümüzün en önemli sosyal sorunları, bana göre, özgürlüğü eşitliğin önüne koyan özgürlükçü (liberalist) ahlâk ve liberal hukuk devleti konsepti karşısında eşitliği özgürlüğün önüne koyan eşitlikçi ahlâk ve "sosyal hukuk devleti" konseptinin zayıflamış veya zayıflatılmış olmasıyla bağıntılıdır.

Bildirimde, ahlâkın hukuku önceledığini, "hukuk"tan söz edildiğinde, aynı zamanda ekonomi ve siyasetten de söz etmenin kaçınılmazlığını, hangi hukuku benimseyeceğimizi ahlâksal, ekonomik ve siyasal tercih ve eğilimlerimizin belirlediğini göstermeye gayret ettim. Ben liberalizmin eşitsizlikçi

ekonomi ve siyaset anlayışının, globalleştirme dayatmasının, dünyada ve bizde giderek artan olumsuzluklara yol açacağını gözlüyor ve bu görünümüyle liberalizme dünyada ve bizde karşı çıkılmasının önce ahlâksal, daha sonra ekonomik, hukuksal ve siyasal bir gereklilik olduğunu düşünüyorum.

Ahlâk felsefesi (etik) ile hukuk felsefesinin temel kavram ve sorunlarının, herhangi bir ahlâk ve herhangi bir hukuk anlayışından bağımsız olarak tanımlanıp irdelenmesinin ve tartışılmasının mümkün olmadığı, özellikle son 250 yıldır bu kavram ve sorunların liberal ve libaral olmayan anlayışlar ve tabii ki ideolojiler çerçevesinde tartışılmakta olduğu açıkça görülmelidir. Libarilizmin bu konu ve sorunları (üstelik küçümseyici bir tavırla) ideolojiler üstü bir zeminde tartışmak gerektiği hususundaki iddiasını da, liberalizm savunucularının bir ideolojik taktiği olarak değerlendirmek gerektiğini, hatta bunun bir tuzak olduğunu ve bizim ülkemiz gibi ülkelerin düşünen insanlarının bu tuzaktan sakınmak zorunda olduklarını vurgulamak istiyorum.

**DİPNOTLAR**

(1) Burada "ahlâk" ve "etik" kavramlarının birbirine sürekli karıştırılan ve birbiri yerine kullanılan kavramlar olduklarına dikkat etmek gerekir. Her iki terim de etimolojileri bakımından benzer, hatta aynı anlamlara sahiptirler. Bununla birlikte, felsefe tarihinin eski dönemlerinden ve özellikle geçen yüzyıldan beri, onlar birbirinden ayrı tutulmaya da çalışılmıştır. Buna göre, "ahlâk", her topluma, her kültüre, her çağa özgü olarak değişik çeşit ve tipler hâlinde karşımıza çıkan, çokluk gösteren bir fenomendir. Buna karşılık, "ahlâk felsefesi" karşılığı olarak "etik" terimi, örneğin geçen yüzyıldan bu yana Alman felsefe geleneğinde (ve özellikle N. Hartmann'da), çeşitli ahlâklar üzerine bir irdeleme, çözümleme ve eleştiri geliştirmeyi görev edinmiş olan bir felsefe disiplininin adı olarak kullanılır. Böyle bir etkinlik tarzına Anglosakson geleneğinde 20. yüzyılın ortalarından beri, ayrıca "meta-etik" adının verildiğini görüyoruz. Ne var ki, çeşitli ahlâkları irdeleme, çözümleme ve eleştirme işinin de herhangi bir ahlâkın içerisinden yapılabileceğini, yani bu işin, farkında olunsun veya olunmasın, bir ahlâksal kalkış noktasından bağımsız olarak gerçekleştirilemeyeceğini haklı olarak ileri sürenler (özellikle relativistler ve tarihselciler) için, "ahlâk" ve "etik (veya: "meta-etik") terimleri arasındaki ayrım çoğunlukla bulanık, zorlama ve yapay bir ayrım olarak kalır. Bu görüş sahiplerine göre, ahlâkları ahlâklar-üstü bir noktadan inceleme imkânı yoktur. Bununla birlikte bu görüş sahipleri bile, bir tarihsel/toplumsal fenomen olarak "ahlâk" (veya "ahlâklar") ile bunları irdeleme, çözümleme ve eleştirme tarzı olarak "etik" arasında ayrım yapılmasının bir gereklilik olduğunu ileri sürmekten geri kalmazlar. Bu ayrımdan hareket edildiğinde, günümüzde yaygın olarak kullanılan "tıp etiği", "bilim etiği" vb. terimlerin uygunsuzluğu görülür. Bunların yerine "tıp ahlâkı", "bilim ahlâkı" vb. terimleri kullanmak gerekir. Fakat tabii ki, tek tek meslek alanlarının ahlâklarını genellikle ve irdeleme, çözümleme ve eleştirme amaçlı olarak ele alan bir "meslek etiği"nden de ayrıca söz etmek gerekir. "Etik"in bir alt dalı olarak "meslek etiği", çeşitli mesleklerin "ahlâk"larını konu edinir. (Bkz: D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi (Ders Notları)*, Ege Ü. Ed.Fak. yayını, İzmir 1981; D. Özlem (çev./der.), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. baskı, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1997, s. 333-389).

(2) Anglosakson etikçilerin önemli bir kısmı, 1980'lere kadar, bir "meta-etik"in normatif olmak zorunda olmadığını, onun sadece betimleyici ve çözümleyici kalabileceğini ısrarla belirtmekten vazgeçmemişlerdir. Fakat yaptıkları betimlemeler ve çözümlemelere, ahlâklar çokluğu içerisinden bir ahlâkın, kendi *liberal ahlâk*larının yön verdiğini ya görememişler, ya görmek istememişler veya bunun üstünü örtmeye çalışmışlardır. Hukuk felsefecileri ise, buna karşılık, hukuk felsefesinin sadece betimleyici, çözümleyici kalamayacağını, normatif olmak zorunda olduğunu açıkça söylüyorlar. Meta-etikçilerin kendi normatif tutumlarını örtme çabaları, şüphesiz sonuçta yine herhangi bir "ahlâk" (liberal ahlâk) açısından ve ahlâklar çokluğu içerisindeki hemen her tekil ahlâkta karşılaştığımız "dürüstlük", "içtenlik" gibi ahlâksal değerler ışığında değerlendirilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkıyor. Meta-etikçilerin bize şunu söyleme yükümlülükleri vardır: Her meta-etik, örtük olarak, yaşayan veya yeni olarak önerilen herhangi bir ahlâkın içerisinden konuşabilir; başka türlüsünü yapamaz. Her meta-etik, ne kadar olgusal ve olgucu bir dille sunulmuş olursa olsun, ancak ve sadece ahlâksal öncüllerle çalışabilir.

(3) Hukuk felsefesinin bu bağımlılığı, onun önem, değer ve statüsünü düşürmez. Tam tersine hukuk felsefesi; ahlâk felsefesi, ekonomi öğretisi, devlet felsefesi ve siyaset felsefesi başta olmak üzere, felsefenin birçok alanıyla sürekli ilişkide olmanın, bunların kavram ve tasarımlarını kullanmanın, bunlarda dile getirilmiş görüş, anlayış ve öğretilerin bilgisine sahip olmanın bir gereklilik olması dolayısıyla, hatta bunlardan belli yönlerde daha karmaşık ve daha yoğun bir problematiğe sahiptir. A. Comte, kendi bilimler sistemi içerisinde sosyolojiyi son sıraya koyar. Onun sisteminde en temel bilim fiziktir ve fizik, en temel bilim olması ölçüsünde basittir. Bir üst basamaktaki kimya fiziğe göre daha az temel ve fakat ondan yararlanmak yani ona bağımlı olmak zorunda olduğundan dolayı ondan daha karmaşıktır. Daha sonra sıralanan biyoloji ve astronomi de, aynı şekilde, kendisinden önceki bilime göre daha az temel ve fakat daha karmaşıktır. Son sırada yer alan sosyoloji ise, bu bilimler sistematiğinde, kendisinden öncekilere göre en az temel ve fakat hepsinden yararlanmak zorunda olduğundan dolayı en karmaşık bilim olacaktır. Tam bir koşutluk kurulmasa da, benzeri bir durum hukuk felsefesi için de geçerlidir. Hukuk felsefesi, diğer disiplinlere bağımlılığı oranında, karmaşıklığı ve dolayısıyla önem, değer ve statüsü yükselen bir disiplindir. Disiplinler arası bağımlılık, disiplinlerin değerini düşüren değil, tam tersine yükselten bir husustur.

Rızatepe, Harun Akıncı Semiha (2000). "Olabilirlik, Olasılık ve Olağanlık." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 45-64.

# OLABİLİRLİK, OLASILIK VE OLAĞANLIK

**Harun Rızatepe - Semiha Akıncı**

Gökleri ve yeri yaratan Allah, onların
benzerlerini yaratmaya kâdir değil midir?

Ya Sîn Sûresi

İngilizcede possibility, probability, propensity; Osmanlıcada imkân, ihtimâl ve ıttiyâd.

Bir kavramın kimliğini, içlemini, kaplamanı, belirlemenin en iyi yollarından biri de birkaç akraba kavramla karşılaştırmak, benzerlik ve farklarını ortaya koymaktır. Bu yazıda yukarıda anılan üç kavram arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınacak. Bunu yaparken şu ana başlıkları serimleyeceğiz.

0- Giriş, özet;
1- Temel kavramlar;
2- Kripke semantiği;
3- Temel kavramlarımızın belirlenmesi;
4- Zaman zincirlerinde değişme;
5- Başka kavramlarla ilişkiler;
6- Tartışma.

## 0. GİRİŞ, ÖZET

Açıklayıp aralarındaki ilişkileri belirlemeye çalışacağımız temel kavramlar başlıkta anılanlar: olabilirlik, olasılık ve olağanlık. Bunlara bağlı olarak beklenirlik, *(expectancy)*, eğilim *(trend)* düzenli tekrarlama *(reğular recurrence)* ve doğa yasası *(natural law)* gibi yakın akraba kavramları da aynı açıklama bağlamında belirginleştirip farklılıklarını açıklamaya çalışacağız. Bu amaçla önce Kripke semantiğini özetle anlatacak, sonra bu sistemin zaman içinde oluşumdan söz etmeye yeterli bir genleşimini geliştireceğiz. Uyduru *(fiction)*, tasarım *(imagination)*, olabilirlik ve anılan öbür kavramların ilişkilerini incelemeye de yer vereceğiz. Anılanlar gibi kimi bilim kavramlarının incelenmesini kapsamasına rağmen bu çalışmayı bilim felsefesi alanın-

da olmaktan çok çözümsel *(analytic)* felsefe alanında bir deneme saymak eğilimindeyiz, çünkü asıl yapılan kavramlara, aralarındaki ilişkileri anlatmak yoluyla, belirginlik getirme işidir. Kuşkusuz, böylece çözümsel felsefe yaklaşımıyla bilim felsefesine katkı önerilebileceği savına destek getirmekten memnun oluruz.

Önerilecek başlıca yenilik (bundan sonra hep 'OD' kısaltmasıyla anılacak) olabilir dünyaların zaman zincirlerinin baklaları olarak tasarlanmasına yer veren-bir OD genleşimidir: anılan kavramların çözümlenmesi bu kurunuma *(construction)* dayandırılacak. Bu kurunum Kripke semantiğini kullandığından, böyle yazıları Türkçe'den okuyacakların da bu sistemi iyi bilecekleri öngörmediğimizden, önce Kripke semantiğini az çok açıklayacak bir kısım sunacağız; bunun matematikle pek de arası olmayan sıradan felsefe okuyucuları için de yararlı olabileceğini umuyoruz.

## 1- TEMEL KAVRAMLAR

Olabilirliğin sınırları çok geniştir; günümüz modal mantık yazarlarına göre mantıktan başka sınırı yoktur olabilirliğin: bir şey ya da olayın betimi açıkça veya çıkarımla ortaya konacak biçimde çelişkili değilse betimlenen şey ya da olay olabilir, mümkündür. Olabilirliğin başka sınırları da olabileceğinin hiç olmazsa düşünülebileceği, buna göre türlü olabilirlik derecelerinin tasarlanabileceği, böyle derecelerin, olabirliğin bir başka belirleyici özelliği sayılan tasarlanabilirlik ölçütüne göre mümkün oldukları, savunulacak. Şu aşamada ise mantıkla sınırlı olabilirlik anlayışına bağlı kalacağız.

Bir yandan mantığa büsbütün aykırı, düpedüz çelişkili, anlatılanların konularının da pekâla tasarlanabileceği benimsenirse tasarlanabilirlik ölçütünün çelişkisizlik ölçütünden daha kapsayıcı olduğu savunulabilir. Öte yandan zamanda ters yöne gitmek gibi hiç de çelişkili olmayan anlatıların bile olabilirlik dışı olduğu, çünkü zihinde bile belirgin olarak tasarlanamayacakları, böyle geri gitmelerle ilgili anlatılarla ilgili kimi sorulara cevap verilemeyeceği (günümüz bilim felsefesinde tartışılan bir konudaki münazaranın bir tarafını tutanların öne sürdükleri gibi) benimsenirse tasarlanabilirlik ölçütünün çelişmezlik ölçütünden daha az kapsayıcı olduğu, daha sınırlı bir anlayışa yol açtığı öne sürülebilir. Şu gözlem bile konumuzun, ana besini tartışma olan, felsefeye ne kadar uygun bir konu olduğunu gösterir.

Olabilirliği çelişkisizlik sayan anlayışa göre olabilirlik kavramının içlemi anlatısının, dile getirilişinin, çelişkisiz olmasından ibârettir: bir şey veya olayı çelişkiye yer vermeyen bir ifadeyle anlatabiliyorsak o şey veya olay mümkündür. Sıradan düşüncede olabilir nenlerle var olan *(exist, have being)* nenler örtüşür: varolan her nen olabilirliğini varolmakla kanıtlamış olur, tersine her olabilir nen en azından tasarım, anlatı, konusu olarak, bir kavramlar

yumağı olarak, vardır. (Bizim uzay-zaman uzanımımızda belli bir yeri olmaya var olmak değil, güncel (aktuel) olmak diyoruz, örneğin kavramları da var saydığımızdan) Oysa 20. yy. modal mantığında olabilir nenler güncel olan -*actual*- nenlerden çok daha büyük bir sınıf oluştururlar: olabilir dünyaların herhangi birinin öğesi olan bir nen olabilir bir nendir, oysa ancak güncel dünyanın öğesi olan nenler gerçek, yani varolan, nenlerdir. Güncel dünyanın hangisi olduğuysa, en azından bir kurguya *(construal)* göre önceden belli değildir, her an yeniden belirlenir. Bu ayrılık Kripke modeliyle sıradan olabilirlik anlayışı arasındaki uyuşmazlığın temelidir.

Bu yazıda zamanda yer alan şeylerden söz edilecek yalnız, değişmez şeylerin (örneğin kavramların) ontik konumlarıyla hiç ilgilenmeyeceğiz. Başlıca iki türlü değişir şey var: olaylar ve nesneler. Olayları dile getiren ifadelere önerme, nesneleri dile getiren ifadelere adıl denecek. Başlıca iki türlü adıl var: özel adlar ve betimler. Özel adların imlemleri zaman ve mekanda sınırlı alanlarda geçerli olan kullanım kurallarıyla, pragmatik kurallarla belirlenir. Betimlerin anlamıysa ilgili dilin semantik kuralları aracılığıyla belirlenir, dil varlığını -değişmeden- sürdürdükçe bu anlam da değişmez. Betimlerin anlamları bileşenleri olan sözlerin anlamlarına bağlı olarak belirlenir. Özel adlar -belli bir kullanım bağlamında- tek bir nesneyi imlerler, oysa betimler uyan bütün nesnelere uygulanabilir, bu bakıma -özel değil de- genel adıllardır.

Nesnelerle olaylar arasındaki fark daha belirgindir: i- Nesneler başka başka olaylarda, kimliklerini koruyarak, yuvalanabilir, bileşen olarak yer alabilirler, olaylar ise nesnelerin yapısında yer alamazlar, ii-Olaylar bir kerelik şeylerdir: olur, biter, yiter gider; oysa nesneler daha uzun ömürlüdür, farklı zaman dilimlerinde varlıklarını sürdürür, yuvalandıkları olaylarla birlikte yitip gitmezler. Örneğin her insan doğumundan ölümüne türlü cefâ çeker, aynı insan, aynı kişi olarak çeker bütün çektiklerini. Semiha bir daha doktora veremez, o olay bitmiş gitmiştir. Ama liseyi bitirmesi olayında da, lisans alması olayında da, dişlerini yaptırması olayında da hep o aynı Semiha yer alır, farklı zamanlardaki olaylarda özüne özdeş kalmış, aynı şey olarak katılmıştır onlara. Ne aynı bedendir bu olayların ortak bileşeni, ne de aynı kimlik *(personality)*, ama her ne ise 'Semiha' özel adının imlemi, işte o değişmeden kalır. Besbelli Semiha da, herkes gibi, günün birinde yok olacaktır. "Ecelinin gelmesi" tabîr edilen o son olayına katılınca ama çok olaya daha katılmış olacaktır o olana kadar.

iii- Olayları dile getiren ifadeler, önermeler, ya doğru, ya yanlış olurlar: olmuş bir olayı aslına uygun anlatan önermelere doğru, aslına uymayan biçimde (hilâfı-hakîkat) anlatan önermelere yanlış denir. [Hiç olmamış olayları anlatan ifadelerin konumu tartışmalıdır, ama bunların da olan bir olayı dile getirmedikleri, öyleyse yanlış sayılmalarının doğru olacağı, görüşü yaygın

olarak benimsenir.] Oysa nesneleri dile getiren ifadeler kendi başlarına ne doğru, ne yanlış, hatta ne de uyduruk olabilirler. Olsa olsa bir özel adla bir betimin, ya da iki ayrı betimin, aynı şeyi imlediğini öne süren önermeler doğru ya da yanlış olur. "Harun hem kel, hem aksi bir ihtiyar sakattır" önermesi Harun'un nasıl olduğunu bétilmemekle kalmaz, -sonundaki "-dır"- lafı yüzünden- öyle olduğu iddiasını öne sürer, olan bir durumu, (fazlaca uzun süren) bir olayı dile getirir, ondan dolayı doğrudur; anılan özellikler gerçekten andığı özel adın imleminde bulunduğundan doğrudur. Buna karşılık andığı özellikleri belli bir konuya bağlamayan "selülitleri yüzünden iştah açıcı görünen şey" ifadesi bir betimden ibâret olup doğruluğu yanlışlığı söz konusu değildir.

'Olabilir' nitelemesi hem nesnelere, hem de olaylara uygulanır: olabilir nesneler olabilir olayların bileşeni olarak tanımlanabilirler, ama olabilir nesneleri konu alan her olay olabilir olay değildir. Semiha'nın genç ve güzel olması mümkün olduğundan Semiha bir olabilir nesnedir; ama Semiha'nın hem 75 yaşında, hem de genç olması olayı mümkün değildir, bu durumun konusunun pekâlâ mümkün olmasına rağmen. ["Genç" nitelemesini "yaşı kırkın altında" diye tanımlarsak son anılan olayın çelişkili bir önermeyle dile getirildiği, öyleyse mümkün olmadığı, daha açık ortaya çıkar.] Olamaz nesneler açık veya (son örnekteki gibi) örtük çelişki içeren betim ifadeleriyle anılanlardır: "hiç çocuk doğurmamış ana" betiminde olduğu gibi. Olamaz nesneler besbelli hiçbir olabilir durumun bileşeni olamazlar. Özel isimlerin imlemlerinin hep olabilir nesneler olacakları kabul edilir: değil olmayan, olabilmesi bile söz konusu olmayan nesneleri adlandırmak abesliğin on yedinci gücünde bir saçmalık olur.(1) Olabilir-olamaz niteleme ikilisinin başka anlamlarına ilerde değinilecek.

İlgileneceğimiz öteki iki temel kavramı, olasılık ve olağanlığı, belirginliğe kavuşturmak için bunu yapmakta kullanacağımız birkaç başka kavramı inceleyeceğiz önce. Bir nesne *cinsi* belli bir betime uygun, o betimi sağlayan, tüm nesneleri kapsayan çokluktur. *[Cins* ve *tür* sözlerini ayrı anlamlarda kullanıyoruz.(2): türler olağanda üreyebilen, soyları olan, canlı nesneleri kapsayan çokluklardır. Buna göre türler cinslerin küçük bir alt-topluluğunu oluştururlar. Her nesne -herhangi- bir cinstendir, ama örneğin bilgisayar işlemcilerinin türü yoktur, olsa olsa cinsi vardır. Günlük dilden sözler alıp farklı anlamlar verirken böyle belirlemeler yapmak çözümsel felsefenin verdiği önemli yükümlülükler arasındadır.]

Cinslerin kimileri -çoğu?- cins isimlerle anılırlar: "bilgisayar," "öğretim üyesi," "deprem alarmı", "kokulu mor leylâk" gibi. Bir cins ismin imlediği nesneleri tanıyabilen herkes anılan nesnelerin, aynı cinsten olmalarını sağlayan, ortak özelliklerini bilemeyebilir. [Örneğin Harun leylâk kokusunu yirmi metreden tanır, ama "nedir bu kokusunun belirleyici özellikleri, *anlat* bir, *di-*

*le getir* dense gelmez gerisi. Olağanda ancak insan yapısı şeylerin görsel özelliklerinin kavramsal çözümlemesini yapabiliriz: şeftâli tadını sözlerle anlatabilecek, çilek tadının farkını dile getirebilecek kaç kişi çıkar.] Bir nesnede bir *n* özelliği olmaması durumunda *C* cinsinden sayılmıyorsa *n*'ye *C*'nin *zorunlu bir niteliği* taşıyıp taşımadığını saptamak yeter: *C* olmanın zorunlu koşullarından hepsini, öyleyse haydi haydi belli birini, taşımayan hiçbir nesne *C* cinsinden sayılamaz.

Hemen belirtmeli ki cinslerle ilgili bu türlü zorunluluk mantıksal bir zorunluluk değil, mevcut kavram yapımızdan kaynaklanan dilsel-kavramsal bir zorunluluktur: bu kavram çerçevemizi yansıtan bu dili kullanmamıza bağlıdır anılan türden zorunluluk. Oysa ne kavram çerçevemizin, ne de ilgili dilimizin değişmeden kalması hiç de zorunlu değildir, aksine bunların sürekli değiştiğini ortaya koyan kanıtlar vardır. Beyaz olmayan kuğuların yalnız mümkün değil, gerçek bile oldukları fark edilmiştir bu yüzyılın başlarında(3). Anılan değişiklik kuğu cinsinde değil, hangi özelliklerin kuğuların zorunlu nitelikleri sayılacaklarıyla ilgili, sonunda insan kararına bağlı, dilsel kurallarda meydana gelmiştir. Buna göre semantik zorunluluk diyebileceğimiz böyle zorunluluklar başvurulan belli bir kavram çerçevesine -*frame of reference*- göre belirlenen, ve onunla birlikte pekâlâ değişip zorunlu sayılmaktan çıkması mümkün, hatta olağan, zorunluluklardır. O dili gereği gibi kullanmanız koşuluyla zorunludur böyle doğruluklar, ama o dili değiştirirseniz semantik zorunluluklar listeniz de değişecektir. Böyle geçici semantik doğrulukların çoğunlukla olağan sayılan doğruları dilin yapısına ithâl etmekten kaynaklandığı öne sürülebilir.

İşte olağanlık çelişkisiz betimli, öyleyse pekâlâ mümkün, olmakla birlikte alışkanlıklarımıza, iyice yerleşip kitaplara bile geçmiş alışkanlıklarımıza da uygun olma durumudur: olağan şeyler çokluğu mümkün şeyler çokluğunun bir alt öbeğidir. Olağandışı şeyler, buna göre, çelişkisiz betimleri olduğu halde beklenti ve alışkanlıklarımıza aykırı olan şeylerdir: garip, tuhaf şeylerdir doğrucası. Olabilir şeyler yalnız mantığa uygun olmakla yükümlüdürler, oysa olağan şeyler mantık yanında birikmiş, onaylanmış bilgilerimize de, bilimsel saydığımız her türlü bilgimize de, uygun olmalıdırlar. Neyin bilimsel sayıldığı zaman içinde değişebildiğine göre neyin olabilir sayılacağının da zamana göre değişmesi beklenir: İ.Ö. 5. yüzyılda İkarus'un uçması çok olağandışı sayılmış olmalı, oysa 18. yüzyılda Hâlet Çelebi "olağandışı" anlamında kullanılır, ondan bu ayrım yalnız bilim bağlamında değil, günlük yaşamada da vurgulanmasında yarar olan bir ayrımdır.

Benzer bir anlam belirlemesine daha gerek duyuyoruz: yasa -kanun kavramları arasındaki, günlük kullanımda hemen hiç gözetilmeyen ayrımı belirgin kılmalıyız. Kanunları şaşar beşer bireylerinden kurulu kurullar çıkarırlar, şu ya da bu yetkiye filan dayanarak; ve başka beşer kurulları bu kanunları de-

ğiştirirler, en çok birkaç on yılda bir. Yasaları ise bir rivâyete göre Allah koymuştur, evrenin yapısı gereği yürürlüktedirler, değiştirilmeleri bir yana, kendiliğinden değişmeleri bile söz konusu değildir: ezelî ve ebedî olarak yürürlüktedirler. Şaşar beşerlerin yasaları eksik, kısmî, yüzeysel olarak kavrayıp yorumlamaları, dile getirmeleri olağan işlerdir, ama bunun suçu yasaların değil, onları dile getirip anlatmaya çalışan insanlarındır: hep aynı yasanın git gide daha iyi, daha genel dile getirilişlerinin ortaya çıkarıldığını söyleyebilmemiz bu yüzdendir; değişen yasalar değil, dile getirilişleridir. Olağanlığın dereceleri ayırt edilecekse -ki biz bunun çok yararlı olacağına inandığımızdan ilerde böyle bir sınıflama önereceğiz- en güçlü olağanlık yasalara uymanın getirdiği olağanlıktır: yasalara uygun olmayan mantık kurallarına uysa da bu evrenimizin kuruluşuna aykırı olacaktır. Bu ölçüde olağandışı şeylerin mümkün sayılması bile çok tartışmalıdır; ancak bambaşka bir evrende yer almaları tasarlanabilir.

Olasılık kavramının açıklanması için de iki yardımcı kavrama gerek duyuyoruz: belirginliğini arttırma *(refinement)* ve alt öbek *(subset)*. $B_2$ betiminin $B_1$ betiminin belirginliğini arttıran bir betim olması $B_2$'de $B_1$'de geçen betimsel ifâdelerin hepsinin, ve bunun yanında $B_1$'de geçmeyen başka betim ifâdelerinin de geçmesi demektir. Örneğin "uzun sayılmayacak boyda güzel hanım öğretim üyesi" betimi "hanım öğretim üyesi" betiminin belirginliğini arttıran bir betimdir: önceki betimde, sonrakinde geçmeyen, "güzel" ve "uzun sayılmayacak boylu" betim ifâdeleri de geçiyor. $B_2$ $B_1$'in duyarlığını arttırıyorsa $B_2$ $B_1$'den daha az şeye uygulanabilir, olağan olarak[4] $B_2$ $B_1$'in duyarlığını arttırıyorsa $B_2$'nin örneklerini kapsayan öbek $B_1$'in örneklerinden oluşan öbeğin alt öbeğidir: $B_2$ örneklerinden oluşan öbek $S_2$, $B_1$ örneklerinden oluşan öbek $S_1$ ise, $S_2$'nin her üyesi $S_1$'in de üyesidir, ama tersi doğru olmayabilir. Bu durumda ilgili öbeklerin anılan betimlerin *kapsamları (extension)* oldukları söylenir. Anılan betimleri oluşturan betimleyici ifâde öbeklerine de ilgili betimlerin *içlemleri (intension)* denir. Mill'e göre betimlerin içlemleriyle kapsamları ters orantılıdır: içlem arttıkça kapsam azalır. Bu ilişki zorunlu olmamakla birlikte olağan olarak yürürlüktedir.

Olasılık bir $B_1$ betiminin karşılığı olan $S_1$ öbeğiyle onun bir $S_2$ alt öbeği arasındaki ilişkidir: $S_2$ üyelerinin S1 üyelerine olan sayısal oranına B1 örneği olan şeylerin aynı zamanda B2 üyesi de olmalarının *olasılığı* denir. Yukarda anlatılan Mill ilkesi gereği olasılıklar sıfır ile bir limitleri arasında belirler. Söz konusu şeylerin gerçekleşmiş şeyler, nesneler veya durumlar, olmaları örtük olarak anlaşıldığından ve gerçek şeylerin hep, ne kadar büyüko lursa olsun, sonlu sayıda olacakları da yine örtük olarak varsayıldığından[5] olasılık gerçek şeyler kümeleri arasında hep tanımlı olacaktır, ama bu kavramın olabilir şeyler öbeklerine de uygulanıp uygulanamayacağı araştırılmaya değer.

Görüldüğü gibi ele alacağımız temel kavramların en yalın, en az sorun-

lu olanı olasılık, en sorunlu olanıysa olabilirliktir. Olağanlıkla ilgili sorunlar ise "olağan" sözünün farklı anlamlarını ayırmakla sınırlı kalacak gibi görünüyor.

Bu kavramları günümüz olabilirlik mantığında kullanılan Kripke semantiğini temele alan bir zamanlı olabilirlik *(temporal possibility)* kurgusu bağlamında işlemeye çalışacağız, bu yüzden Kripke semantiğine bir bölüm, zamanla ilgili düşüncelerle bir yandan temel kavramlarımız, öte yandan Kripke semantiği arasında ilişki kurmaya da bir bölüm ayıracağız. Bu bölümlerde önde gelen amaçlarımızdan biri sıradan felsefe okurunu sözü aşırı matematiğe boğarak kaçırmamak olacak, ama bu konuda sonuna kadar gitmek de kavram belirginleştirmesi olarak tasarladığımız felsefî amacımıza ulaşmamızı büsbütün engeller: bulduğumuz dengenin onaylanacağını umuyoruz.

## 2- KRİPKE SEMANTİĞİ

Kripke'nin modal mantıkların semantik yorumları konusundaki çalışmaları 1960'lı yılların ilk yarısında akademik dergilerde yayınlandı ve 1980'lerin ortalarına kadar felsefî ve matematik mantık çalışmalarının ilgi odaklarından biri oldu. Bunun nedenlerini anlatmak için modal mantıktan, daha temelde ise biçimsel mantıktan söz etmek gerekiyor. Başlı başına önemli böyle konuları böyle bir yazı boyutlarına gereği gibi sığdırmanın mümkün olmayacağı umarız teslîm edilir; biz ancak gerekli olduğuna inandığımız kadarıyla sınırlı kalacağız, yine de uzunca olması kaçınılmaz böyle sapmalar için okuyucunun hoşgörüsüne sığınıyoruz.

Biçimsel mantık 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı, 20. yüzyılın ilk yarısında gelişti. "Aristoteles'den beri mantıktaki en önemli gelişme" olarak nitelenen gelişmeden daha çok matematikçiler ile matematikten de anlayan felsefeciler -örneğin bu alanın piri sayılan Gottlob Frege- sorumluydular, bu durumun etkisiyle biçimsel mantık -ve yakın bir akrabası olan kümeler kuramı- birer matematik dalı olarak lanse edildiler. Günümüzde felsefecilerin, kolaylarına geldiği için, döne döne yıllar boyu okuttukları mantık temel matematik derslerinde yarım devrede okutulup geçilmektedir. Amaç çıkarımların geçerliliğinin biçimsel işlem dizileriyle denetlenmesidir.

Önermeler mantığında -'ve', 'değil' gibi- önerme operatörlerine dayanan çıkarımların denetlenmesi söz konusudur.(6) Önermelerin anlamları, düşünce içerikleri, bu amaç açısından dikkate alınmadığından önermeler harflerle temsîl edilirler, olağan olarak P ile T arasındaki harflerin majisküleriyle(7). Anılan geçerlilik denetlenmesi işinin yapılması için türlü algoritmalar veya startejiler geliştirilmiş, her birini bulan(lar) "yeni bir mantık sistemidir bu" diye şişinip kitaplar bastırmışlardır. Bunlardan bence -HR- en iyisi *Gentzens Schliessen* denen algoritmadır. Basit önermeler yapılarında hiçbir öner-

me operatörünün yer almadığı önermelerdir; ya basit olan veya basit önermelerin değilemelerinden *(negation)* meydana gelen önermelereyse yalın önermeler diyebiliriz.

Önermeler mantığının önemli özellikleri arasında doğruluğu-korur *(truth-preserving)* olmasını ve tümleşik *(complete)* olmasını anabiliriz. Bu sistemin bütün çıkarım kuralları totolojilerle dile gelir, yani basit önermelerine yapılacak her doğruluk değeri dağılımı *(assignment)* bu çıkarım kurallarını dile getiren önerme şablonlarının hep 'doğru' değerini almalarına yol açar. Bu yüzden bu kurallar uyarınca yapılan çıkarım adımlarından oluşan her çıkarım *(deduction)* doğruluğu-korur[8], yâni bütün öncülleri doğru olup sonucu yanlış olamaz, önerme temsilcilerine yapılacak hiçbir doğruluk değeri dağılımına göre. Daha ilginç olanı, bu çıkarım sistemi tümleşiktir: Doğruluk değeri belirleme yoluyla doğruluk-saklar olduğu saptanabilen her çıkarım şablonu önermeler mantığının az sayıda belitinden az sayıda temel çıkarım kuralı uygulanarak çıkarsanabilir, biçimsel olarak kanıtlanabilir: buna göre belitlerden çıkarsanabilen teoremler öbeğiyle doğruluk değeri çözümlemesi yoluyla hep-doğru *(tautological)* oldukları gösterebilen şablonlar öbeğinin öğeleri aynıdır: bu öbeklerden birinin her öğesi ötekinin de öğesidir, ve tersi.

Doğruluk değeri çözümlemesi yöntemine semantik yöntem, salt biçimsel kurallar uyarınca çıkarımlar yapma yöntemine sentaktik yöntem denir: Önermeler mantığında[9] semantik ve sentaktik yöntemlerin aynı sonucu vermesi bir yandan sentaktik sistemin amaca uygunluğunun güvencesini verirken bir yandan sentaktik sistemin istenildiği ölçüde güçlü olduğunu, her güvenli çıkarımı kanıtlamaya yeterli olduğunu gösteriyordu.

Modal[10] önermeler mantığı önermeler mantığına 'Zorunludur' operatörünün eklenmesiyle ortaya çıkar. Zorunluluk, ve bir önermenin değilinin zorunlu olmaması olarak tanımlanan 'Olumsaldır', operatörlerinin kullanış kurallarını farklı belitlerle belirleyen[11] farklı modal mantık sistemleri geliştirildi bir sıra. [Tavladan satrançtan bıkan modal mantık sistemleri oynar olmuştu diyesi.] Amaca uygun olarak bu sistemlerin her birinde biçimsel çıkarımlar için kurallar veriliyor, üretilen kanıtların kurala uygun olup olmadıkları biçimsel olarak denetlenebiliyordu. Ne var ki ne belitlerin, ne de kanıtlanan önerme şablonlarının, *doğru* olup olmadıklarına karar verilemiyordu.

Kabul edilen başat anlayışa göre bir ifâdenin doğru olması dile getirdiği durumun gerçek olması, zaman-uzay uzanımı içinde yer alıyor ve almış olması demektir: doğru önermeler olanı anlatan önermelerdir.[12] Oysa Kripke semantiği ortaya çıkana kadar modal mantık sistemleri için böyle tekâbüliyetçi bir doğruluk ölçütü ortaya konmamıştı. "P önermesi doğrudur" demek P'nin anlattığı durumun -her ne ise o durum- gerçekleşmiş olması demektir: bir $Y_B$ yorumuna göre P'nin "SA yaş bakımından HR'den küçüktür" önermesini dile getirdiği düşünülürse $Y_B$(P)'nin doğru olduğu ilgili kişilerin nüfus

kağıtlarına bakılarak saptanabilir; "P zorunludur" iddiasının doğruluğu nasıl saptanır peki?

Daha önemlisi her biri ayrı sonuçlar veren farklı modal mantık sistemlerinin hangisinin doğru olduğu, gerçeğe uygun olduğu nasıl saptanır? Matematikte de iksavların, koyutların bağımsız doğruluğu saptanamaz, ama o alanda üretilen çeşitli sistemlerin hemen hepsinin uygulanabildiği, ilgili yorum evreninde doğru olduğu saptanabilen modelleri vardır: örneğin Öklides geometrisinin küçük boyutlu uzaklıklar için, tam sayılar sisteminin ayrık *(discreet)* çokluklar için doğru olduğu gösterilebilir. Sanal sayılar sisteminin bile bir yorumlama alanı vardır, daha doğrusu sanal sayılar sistemi o özel alanda doğru sonuçlar versin diye tanımlanmıştır: önce bir özel modelin doğruluklarını yansıtmak için kurulmuştur, ama her biçimsel sistem gibi o özel model alanıyla eş yapılı *(isomorphic)* tüm sistemlerin de bütün doğrulukları-nı yansıtır.

Özetle söylenirse uygulaması olmayan matematik alanı yok gibidir: ilkece olmasa bile uygulamada her matematik alanı en az bir uygulama alanının kimi[13] yapısal doğruluklarını yansıtır. Bir matematik alanı ne kadar soyut ise o kadar az sayıda yapısal özelliklerini yansıtır modellerinin, ama o kadar da çok sayıda farklı modeli olur, olağan olarak. Bu soyutluk -modellerinin çok sayıda doğruluğunu yansıtmak ters bağıntısını Mill'in içlem- kaplam ters orantılılığı kuralının bir genellemesi sayabiliriz. Şimdi kimilerinin şişinerek öne sürdükleri gibi biçimsel mantık, özellikle de modal mantık sistemleri, birer matematik dalıysa bu biçimsel sistemlerin de uygulama alanları, yapısal özelliklerini yansıttıkları modelleri olması beklenir. Salt mantık tasarlanabilir, abes olmayan, her alanda geçerli olduğundan şu alanda doğru, bu alanda yanlış olması söz konusu değildir: her modelin salt mantıksal yapısını yansıtır salt mantık.

Oysa modal mantık için durumun böyle olmadığı epey erken ortaya çıktı: Brouwer ilksavına aykırı kimi önerme şablonlarının öteki -örneğin $S_4$- sistemlerden sonuç olarak türetilebilmesi bu işin meraklılarını bir ölçüde tedirgin etmişti filvâki, sistemlerin farklı, üstelik bağdaşmaz, iddialar dile getirdikleri, başka başka tellerden çaldıkları, ortaya çıkmış oldu böylece. Bu durum sistemlerin mantık gibi genel-geçer savlar öne sürmediklerini, ya bir grubunun, ya bir başka gurubunun tercih edilmesi gerektiğini gösteriyordu. Adı 'mantık' konmuştu bu sistemlerin, ama salt mantığın en belirgin özelliğini, genel-geçer olma özelliğini, taşımıyorlardı. Üstelik hangi ilkeye göre tercih yapılacağı da belli değildi, çünkü, yorumlama kuralları, semantik kuralları, olmadığından hangisinin ne dediğini belirleyip ona göre bakınmak, araştırmak imkânı da yoktu.

$S_A$ çıkarım sisteminin $S_B$ sistemini kapsaması demek $S_B$'nin her savanın[14] $S_A$'nın da bir savı olması demektir. Üretilen modal mantık sistemleri

arasında girift kapsama bağıntıları olduğu saptanmıştı bu alanda çalışanlarca.[15] En kapsamlı sistem $S_5$'dir, ama Brouwer beliti öbür belit takımlarından bağımsızdır: sisteme alırsanız bir yeni sistem, almazsanız öbürünü kapsamayna bir başka sistem bulunur. Bu niye böyledir, farklı sistemler zorunluluk konusunda neleri farklı vaz etmektedirler ki bu farklar ortaya çıkıyor? Böyle soruları usûlünce cevaplamak için anılan modal çıkarım sistemlerinin hepsine uygulanabilecek bir yorumlama yöntemi, herkesin aklının yatacağı bir yorumlama sistemi, bir semantik öğretisi gerekiyordu.

İşte Kripke semantiğinin bunu yapabileceği umulurdu. Modal mantıklar için bir semantik, bir yorumlama kuramı getiriyordu. Umulan amaca, farklı biçimsel modal mantık sistemlerini doğruluk temelinde ayırmaya, yaramadı bu yorumlama olanağı, çünkü Kripke o sıralar inceleme konusu olan herdir modal mantık sistemine ayrı bir yorumlama kuralı getiriyor, genel-geçerliği *(validity)* ve tümleşikliği o özel sisteme göre tanımlıyordu. Sistemlerinin her birinin ayrı semantik kuralları vardı, ve bu ısmarlama kurallara göre her biri kendine göre güvenirli (sound) ve tümleşik çıkıyordu. Böyle olunca da tabii hangisi doğru sorusu abes kaçıyordu: her biri kendine göre, bir çeşit, doğruydu.

Kripke semantiği modal mantıkları olabilir dünyalar *(possible worlds)* cinsinden yorumlar. [Bundan sonra "olabilir dünya" ifâdesini OD kısaltmasıyla göstereceğiz.] Bir OD sayılabilir sonsuz [$N_0$] sayıda yalın önermeden oluşur, yâni her OD'de her basit önermenin ya kendi, ya da değili *(negation)* yer alır. Belli bir yorum fonksiyonu yalın önermeleri belli bir $OD_i$'e yansıtır, hartalarsa *(maps)* $OD_i$'de bulunan yalın önermeler o yoruma göre doğru, değilli eşlenikleri ise yanlış olur. Yapılarında başka mantık değişmezleri olan bileşik önermelerin doğruluk değerlerini basit önermelerin doğruluk değerlerine göre belirlemeyi sağlayan algoritmalar vardır[16]. Bunlardan yararlanılarak ne kadar uzun olursa olsun her önermenin ilgili yoruma göre doğruluk değerinin ne olduğu belirlenebilir.

Kripke semantiği ortaya çıkana kadar bu anlatılan işlevi gören algoritmalar ancak modal olmayan, düz (?) mantık sistemleri için geçerliydi. Örneğin "ya P ya değil-P" önerme şablonunda P yerine hangi belli önerme konursa konsun o belli önerme her yorum altında doğru olacaktır. OD'leri öyle tanımladık ki her OD'de her önermenin ya basiti, ya da değili bulunacak; buna göre yukarda verilen önerme şablonunun her özel örneği her yorumda, hangi OD'de yorumlanırsa yorumlansın, doğru olacaktır. Kripke semantiği birinci düzeyden mantıkta totoloji olduğu, her yorumda doğru çıktığı, kanıtlanan her önerme şablonunun her örneğinin, kendi tanımladığı anlamda da, zorunlu olduğunu kanıtlıyordu[17]. Öyle olsun diye imâl edilmişti Kripke semantiği, şaşılacak bir tarafı yoktu buraya kadarının.

Ancak Kripke semantiği her ayrı modal mantık sisteminde *o sistemin* bütün savlarını[18] geçerli çıkarsın diye de imâl edilmişti: ayrı modal mantık

sistemlerinin her biri için *ayrı* genel-geçerlik tanımları veriyor, herdir modal mantık sisteminin savlarının OD'lerin farkıl alt kümelerinde hep-doğru sayılmalarını sağlıyordu. Düz mantıktan -çok?- farklı olarak modal önerme şablonları bütün OD'ler için değil, ancak *kimi* OD alt kümeleri için doğru oluyor, *yalnız* o alt kümeler için genel-geçer olabiliyorlardı. Bunu sağlamak için Kripke OD'ler arasında birkaç farklı bağıntı olacağını öne sürüyordu. Bu bağıntıların başka başak özellikleri olacaktı: $B_i$ geçişli, $B_S$ bakışımlı *(symmetric)* bir bağıntı olarak tasarlanıyordu örneğin. Farklı modal çıkarım sistemlerinin yorum alanları *(domains of interpretation)* aralarında bu $B_i$ bağıntılarından biri olan bütün OD'lerin öbeği olarak belirleniyordu. Bundan anlaşılan farklı modal mantık sistemlerinin farklı bağıntılarla bağlı olabilir dünyalar arasında tanımlı farklı olabilirlik anlayışlarının bu dünyalar arasında yürürlükte olduğu varsayılan bağıntıların biçimsel özellikleriyle yansıtılabileceğiydi.

Bunun ilginç bir sonuç olduğunu inkâr etmek bizden ırak olsun: ama bu yorumun düz mantık için yürürlükte olan genel-geçerlik ve hep-doğruluk anlayışından epey farklı olduğunu, bundan önemli ölçüde zayıf bir anlayış ortaya koyduğunu da herkes teslîm etsin lütfen! Düpedüz genel-geçer önerme şablonları bütün OD'lerde doğrudur, ama zorunlu -hangi modal mantık sistemine göre zorunlu, onu belirtmezseniz olmuyor- önerme şablonları ancak aralarında şu ya da bu özellikleri olan bir bağıntı OD'lerin hepsinde doğrudur. Söz konusu 'zorunlu' yükleminin başlangıçta "hep-doğru, mantıkça doğru' nitelemesini yansıtır da o konuda yeni bir şeyler bulup söylememize yol açar" ümidiyle mantık sistemi içine alınmaya kalkışıldığı düşünülürse varılan sonucun acınası durumu daha bir belirgin ortaya çıkar: "mantıkça doğru, her hâl-ü kârda doğru" nitelemesini temsîl eden bir çıkarım sistemi yerine aralarında kimi muğlak bağıntılar olan kimi OD öbeklerinde hep-doğruluğu temsîl eden envayı-çeşit türetim oyunu üretilmiştir. Alın o modal mantık sistemlerinizin tümün üde ..., oyalanmaya devam edin -diyelim-.

Biz bu yazının ilerisinde Kripke'den esinlenmiş bir semantik kullanacağız, ama modal mantıklarla ilgimiz çok sınırlı olacak. Buna rağmen önereceğimiz yorumun eleştirdiğimiz yetmezliklerin, tuhaflıkların, olabilirse hiçbirine yer vermeyeceğini gösterebilmeyi umuyoruz. Bu semantik anlayışını, ve temel kavramlarımızın bu bağlamdaki yorumlarını, serimlemek bundan sonraki bölümün işi.

### Zaman Zincirleri ve Değişme

Önereceğimiz anlayışın özü şu: modal kavramlar durağan, değişmeyen ortamlarda değil, zaman içinde oluşan, değişen ortamlar bağlamında anlaşılmalı, yorumlanmalıdırlar.

Yorum evrenimizde OD 'ler var yine: herdir OD sayılabilir sonsuz yalın önermelerin bir öbeği. Bunların farkı en az bir yalın önermenin birinde basit, ötekinde değillenmiş olarak yer alması. $OD_i$'de basit geçen her önerme $OD_k$ da değillenmiş, $OD_i$'de değillenmiş geçen her önerme $OD_k$'de basit olarak geçiyorsa $OD_i$nin $OD_i$'nin *eşleniği* olduğunu söyleyeceğiz. Her OD'nin eşleniği de tanımlıdır. Sayılabilir sonsuz kümelerin herdir öğesinin basit mi değilli mi olduğunu denetlemeye ulgulamada imkân olmadığından herhangi bir sonlu yalın önermeler kümesinin modellerinden söz ederken o kümedeki önermelerin hepsini doğrulayan alt kümeleri olan bütün OD'leri söz konusu etmek gerekir; tanım gereği böyle doğrulama alt kümelerinin her birinin ancak sonlu sayıda yalın önerme öğesi olacaktır, bu yalın önermeler sonlu kümesini alt küme alan sonsuz üyeli kümelerin, OD'lerin, sayısıysa hep $N_0$ çoklukta olur. Buna göre ister istemez sonlu sayıda önermeden[19] meydana gelen belli önerme kümelerinin her birinin $N_0$ doğrulayıcısı, modeli olacaktır.

OD'ler arasında üç bağıntı tanımlı: i- Alt küme bağıntısı: $R_S$, ii- öncelik bağıntısı: $R_T$, iii- içerme bağıntısı: $aR_Eb$ ancak b'nin her modale a'yı da doğrularsa; bu bağıntıların terimlerinin OD'ler olması söz konusu. Önereceğimiz kurunumda *(construction)* 1- $OD_i\ R_T\ OD_i$ $OD_i\ R_S\ OD_i$ ve 2- $OD_i\ R_T\ OD_i$ $OD_i\ R_E\ OD_i$ yâni 1- Bir zincirin her önceki öğesi bir sonrakinin -öyleyse bütün sonrakilerin- alt kümesidir, ve 2- Bir zincirin her öğesinin her modeli ondan önceki bütün zincir öğelerinin de modelidir. İşte aralarında bu üç bağıntı tutan OD kümelerine zaman zincirleri *(temporal chains)* diyeceğiz. (2) her zaman zincirinde mazîde[20] doğru olmuş olan önermenin -ne zaman öne sürüldüğü belirtilmek koşuluyla, besbelli- atîde de hep doğru kalacağını, olmuş olanın olmamış duruma geçmeyeceğini, öne sürüyor -olanla ölenin çâresi yok-. (1) daha kökten bir şey söylüyor: mazîde öne sürülmüş hiçbir iddia atîde kadük olmaz, öne sürülmemiş olmaz.

Önermelerin durumlar dile getirdikleri benimsenirse daha kolay anlaşılır fark: (2) zaman zincirlerinde durumların biriktiğini, arttığını ama eksilmediğini, öne sürüyor, (1) ise her anlık OD'nin bütün mazîsini de içinde taşıyacağını, deyim yerindeyse unutulup arada kaynayan durumlar olmayacağını, söylüyor. (2) doğru olmasaydı kimi mümkün gleeceklerde İsa çarmıha gerilmeyecekti[21], ama (1) doğru olmasa kimi mümkün gelecek zaman dilimlerinde, diyelim her yılın Eylül ayı boyunca, İsa'nın çarmıha gerildiği doğru olmayacak, ama Ekim ayının birinci gününün ilk saniyesinde tekrar doğru olmaya başlayacaktı. (1) zaman zincirlerinde olayların böyle hacıyatmaz gibi batıp çıkmadıklarını öne sürüyor.

Bu fırsatla şimdiye kadar belirtmekten -niceleme mantığına bulaşmak gerekmesin diye- çekindiğimiz bir ayrımı anmak yararlı olacak: önermeler durumları anarlar, dile getirirler, durumları ise başlıca iki tür bileşenleri vardır: bireyler ve yüklemler. Bu ayrım yapılırsa (1)in bireylerle, (2)nin ise du-

rum bütünleriyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. (1)in geçerli olmadığı zaman zincirlerinde -olmayan şey konusunda önerme, durum olamayacağından- (2)de geçerli olamaz. Oysa (1)in doğru olmasına rağmen -aynı şeyler farklı durumların öğeleri olup böylece farklı önermeler doğru olabileceğinden- (2)nin geçerli olmayacağı OD kümeleri[22] kolayca tasarlanabilir. Musa'nın nehre bırakılmayıp bir çalı altına bırakıldığı, oradan da birdişi kurt tarafından alınıp büyütüldüğü bir OD ile gerçek olanı arasına (2) tutmaz, ama Dev Anasını Kaf dağında oturup iki de oğlu olduğu OD ile gerçek olanı arasında (1) tutmaz. Bizim tanımımıza uyan kümeler kümelerinde -OD'ler kendileri yalın önerme kümeleri, zaman zincirleri öğeleri OD olan kümeler- böyle salt kurgusal *(fictive)* tezahürlere yer yok: zaman geçmişi koruyarak oluşuyor. Bu yüzden -belki biraz tuhaf ama- zaman zincirlerinde yer alan önermeler hep geniş zamandaki *-aorist-* cümlelerle dile geliyor: "HR'nin dedesi Prizren göçmenidir, Çanakkale şehîdidir" gibi. Zincirlerin baklaları arasında bir sıralama bağıntısı tanımlı, ama yüklemler zamanlı değil; öncelik illâ ki belirtilecekse söz konusu önermenin ilk hangi zincir baklasında yer aldığı belirtilebilir. Sonraki baklaların her birinde, yâni o zincirin bütün âtisinde, yer alacaktır bu önerme. Zincirlerin ilk ve son baklalarının tanımlı olmalarını beklemiyoruz, her zincir "ezelden ebede" uzanıyor. Uygulamada tüm *-whole-* zincirlerle değil, zincir kesimleriyle *-segments-* uğraşacağız, ancak doğru kesimleriyle uğraşabildiğimiz gibi.

Zaman zincirlerinin sonu açık, bitmemiş yapkılar olduklarını düşünüyoruz. Gerçek dünyada Greenwhich'e göre her saniye için her zaman zincirinin sonrasız, o ana göre nihaî, bir baklası olacaktır, ama her zincir önü açık bir yapkı olacağından bu anlık OD'lerin hiçbiri sonuncu bakla olmayacaktır, herdir bakla bir OD'dir, zaman zincirleri OD'lerden oluşan bu uzayda *-space-* büyüyüp gelişirler, son baklanın âtisi olmaya uygun her bakla bir sonraki bakla olmaya adaydır. Bir baklanın âtisindeki her baklanın bir öncesindeki -ve öyleyse öncesindeki bütün- baklaları alt küme kabul etmesi gerektiği hatırlansın. Bu konuşlu sağlayacak birden çok baklanın hep OD'ler uzayında bulunabileceğini kabul edeceğiz: bu bakımdan zaman zincirleri hep gelecekleri belirlenmemiş, gelecekleri oluşum süreci içinde peyderpey belirlenen, kurgunlar *(constructions)* olacaklardır.[23]

OD'ler uzayında birden çok zaman zinciri -veya zincir parçası- olup olmadığı sorusunu açık bırakıyoruz; insan anlığı birden çok zaman zinciri tanıyamaz, ama pekâla düşleyebilir, tahayyül edebilir. Olamayacak, mantıkça imkânsız, durumlar, durum örgülerinin tahayyül bile edilemeyeceklerini kabul etmeye eğilimliyseniz, -HR gibi- birden fazla zaman zincirine de aklınız yatıyor demektir, ama ne bunu, ne tersini deneysel olarak -insancık sınırları içinde- kanıtlamanız mümkün olmayacaktır. Açıkça belli olduğu gibi hayal gücüne, yaratıcı imgelem yetisine, düpedüz yaratıcılığa, prim veren, sanatkâ-

rane, bir kurunum serimliyoruz. Deriz ki bilimin kimi önemli kavramlarını böyle bir çerçeveye oturtmak gerekir. Bir yandan düşünürken öte yandan düşüncenin yaratıcılığına yer vermemeyi bizim akla, düşünmeye saygımız kabul etmiyor.

Önerilen bu kurgunda asıl önemsediğimiz kavramların serimlenmesine artık geçebiliriz, ama genel-geçerliği her OD'de yer almak olarak tanımladığımızı belirtmek istiyoruz: hiçbir olabilir dünyada çelişkiye yer yoktur, çünkü çelişkili olan akla, mantığa aykırıdır, mantığa aykırı olan da asla olabilir değildir. Bu imkânsızlığı düşüncenin gerçekliğe uygunluğunun en temel beliti sayıyoruz. Var olmayı tasarım konusu olabilme, kabili tahayyül olma, olarak kabul etseniz bile bu böyledir: akla aykırı olan tasarlanamaz bile, aklın yapısına aykırı olmak, abes olmaktır çelişkili olmak.(24)

## Kimi Başka Kavramlarla İlişkiler

"Olabilirlik"le işimizi geçen bölümün sonunda hallettik: konu uzayımızdaki her OD bir olabilir dünyadır, adı üstünde. Böyle OD'lerin öğeleri olan önermeler çelişmezler: birinin dediğini öteki mantıkça nakzetmez.(25) Ama tutarsızlığın ancak bir türü, en ölümcül türü, çelişki; ne yazık ki başka türleri de var, öldürmese de süründüren. Aşağıdaki örneklerin hep aynı söylem bağlamında *(frame of reference)* hiç değişme geçirmemiş bir ortamda aynı konu(lar) hakkında(26) öne sürülmüş önermeler olarak anlaşılmalarını diliyoruz.

İ- x şişmandır, x zayıftır; y z'den büyüktür, z y'den büyüktür(27); $a_1$ $a_2$'den öncedir, $a_2$ $a_1$'den öncedir; x yaşayan bir ölüdür; A zaman başlamadan da vardı, zaman sona erdikten sonra da var olmaya devam edecek; bu çeşit abesliğe, saçma tutarsızlığa semantik bağdaşmazlık diyeceğiz. Deyimin asıl kullanımını biraz çekiştirerek *contradictio in adjecto* da diyebiliriz böylesi non-durumlara: semantik olarak bağdaşmadıkları için anılan önerme çiftleri, ikisinin de doğru olacağı mümkün durumlar olamaz; teker teker pekâla anlamlı, imlemli olsalar da bir arada olunca imlemden yoksun kalırlar, tıpkı mantıkça çelişen önermelerde olduğu gibi. Mantığa aykırı değildir böyle önermelerin ortak doğrulukları, dilen, dile getirilen kavramların, yapısına aykırıdır; ancak doğru kullanıldıkta olanı, olabilecek olanı, anlatan dilin bir de böyle asfalyası vardır yapısında: abesi anlatmaya kalkılırsa böyle mayası tutmamış saçmalıklar verir, yanılıp da inanmaya kalkan olmasın diye Semantik tutarsızlık mantık tutarsızlığından çok daha sık rastlanan bir saçmalama cinsi olmasına rağmen -biçimselleştirmesi çok daha güç olacağından, fark etmesi de acık daha akıl kullanmayı gerektirmesinden olsa gerek- hemen hiç ilgi çekmemiştir yazında. Oysa ikisinin ortak yanları hiçbir koşulda olamayacak,

gerçekleşmesi tasarım gücü ne kadar gerilirse gerilsin mümkün olamayacak, önerme çiftlerine dayanmalarıdır.

İİ- Böyle olamaz durum betimleyen tek önermeler de vardır, ve bunlar mantıkçı felsefe yazınında daha çok ilgi görmüştür. "O hem Baba, hem Oğul, hem de Kutsal Ruh'dur" gibi öğreti bileşenlerine imân etme taleplerine duyulan aklî tepkinin bunda etkin olmuş olduğu düşünülebilir. Kimi bahtsızlar için kullanılan "hem erkek, hem kadındır o" gibi nitelemelerde sözlerin asıl anlamlarından çekiştirilerek kullanılmaları böyle betimlerin saçmalıklarını -küçücük- bir ölçüde kurtarsa bile ufak çocuklar "bana beş köşeli bir üçgen çiz şuraya, üç boyutlu olacak ama" gibi talepler getirirken böyle saçmalıkların kaynağını da kolayca tanıtlamamızı, teşhis etmemezi, sağlarlar. Oluştukları sözlerin anlamları bilinmeden, ne dendiğini aklından geçirmek mümkün olmadan, öne sürülen böyle tanımlar yine semantik saçmalıklardır, ama bağdaşmazlık önermeler arasında değil, önermenin konularını betimleyen sözler arasındadır: aynı insana, ciddî ciddî, hem erkek hem kadın denmez: anılan kavramlar birbirlerini dışlayıcı *(mutually exclusive)* kavramlardır, birlikte kullanılmalarına cevaz yoktur, dil açısından cevaz yoktur[28]. Herhangi bir şeyi betilmemekten aciz oldukları için imlemleri yoktur böyle içten çelişkili betimlerin; imlemsizliklerinin sorumlusu doğa değil, dildir.

İİİ- Çok genel olarak söylenirse öncülü kabul edip sonuca karşı çıkmak olarak nitelenebilir son ele alacağımız tutarsızlık türü. a) Ruh bedenin bir yan görünümüdür *(epiphenomenon)*, b) Beden kabirde çürüyecektir, c) ama ruh daha iyi bir âleme göçüp ebediyete erecektir. Kimsenin en uluhî rüyalarına karışmayız, ama doğruluksa maksat, bu üç önerme birlikte doğru olmaz: (a) ve (b)yi kabul edip arkasından c'yi de -aynı doğruluk anlayışına göre[29]- kabul etmezlik edemezsiniz. a'ya da. -akıllı adamların çoğu defa yaptıkları gibi-, b'ye de -nevrotik *demans* vakarlarında görülebildiği gibi- karşı çıkabilirsiniz, ama ikisini de benimseyip yalnız c'ye karşı çıkmak *demans*la filân mazeret bulmaz. [HR der ki "Ya bir de ölüp yitmeyecek olsaydık, akıllara sezâ, o durumda hâlimiz nice olurdu, tasarlayabilen var mı? Rahmeti rahmânın en güvenilir, şaşmaz tezahürüdür ecel, hayırlısı nasip olsun hepimize.]

Olabilmez, OD'lerin öğesi olamayacak, tutarsız, önerme veya önerme takımlarını kısaca saymaya, anlatmaya çalıştık. Buraya kadar söylenenler belli zaman zincirlerinin özelliklerinden bağımsız olan, olayları betimleyen dillerin düşünsel yapısına dayandıklarından her türlü OD ve zaman zinciri için geçerli olan belirlemelerdi.

Zaman zincirleri açısından olasılık ise zincirlerin özelliklerine, kimliklerine bağlı olarak belirlenen bir kavramdır: iki olay türünün örneklerinin zamanda birlikte[30] meydana gelmelerinin olasılığı belli zaman zincirlerinin

özelliklerine bağlıdır: önceki baklalarda birlikte meydana gelen olayların sayısının o olayların hepsine oranı ne ise (örneğin yirmi yaşını aşmış ve lise bitirmiş kişilerin sayısının yirmi yaşını aşmış kişilerin hepsinin sayısına oranı ne ise) aynı zincirin ilerdeki baklalarında da aşağı yukarı aynı oran olarak kalması beklentisidir olasılık: sayısal ölçüsü ise herdir bakladaki oranların, yakın zamandaki baklalara ağırlık tanınarak[31] hesaplanan, belli bir ortalamasıdır. Buna göre olasılıklar şimdinin ürünü değillerdir: zaman içindeki birikimin, tekrar tekrar meydana gelmenin, ürünleridir.

Eğilim *-propensity-* kavramı da böyle zamana, belli zaman zincirlerinin yapılarına, evveliyâtlarına, bağlı olarak belirlenir: A türü olayların B türü olaylarla birlikte ortaya çıkma olasılığı yüksekse, üstelik A tipi olayların oluşu irâdeye bağlı ise, A türü olayların B türü olaylar yol açmaları eğilimi olduğu söylenir. Eğilimler çoğunlukla B tipi, sonuç, olayların oluşturulması (ya da önlenmesi) istenen bağlamlarda ilgi çeker. Böyle bağlamlarda denetlenebilen olay tipine 'neden', meydana getirmeye eğilimi olduğu olay türüne 'sonuç' denir. Yasalar güncel dünyayı kapsayan her zaman zincirinde olasılığı 'bir' olarak beliren nedensel ilişkileri (az çok dakik olarak) dile getirirler. Yasaların zorunlu olmaları güncel dünyayı kapsayan her zaman zincirinde geçerli olmaları, zorunlu olmamaları ise güncel dünyayı kapsamayan, fiktif, kimi zaman zincirlerinde geçerli olmamaları demektir. "Yasalar zorunlu mudurlar, değil midirler?" gibi sorulara böyle ne şişi, ne kebabı yakmayan, ama ilgili kavram hakkında önemli açıklamalar getiren, cevaplar üretebilmek çözümleyici felsefenin belirleyici hüneridir.

Bir tür olayın beklenirliği o tür olayın örneklerinin belli koşullarda ortaya çıkmasının olasılığıdır, buna göre önbileşenleri birden çok olan nedensellik ilişkilerinin olasılığı olarak anlaşılabilir. Çoğu zaman epey girift önbileşenlerin söz konusu olduğu bağlamlarda 'olasılık' yerine kullanılır: Iodos havanın yağmur getirmesinin olasılığından, ama yüksek enflâsyonun yatırımlara durgunluk getirmesinin beklenirliğinden söz edilir, çünkü ikinci ilişki epey karmaşık bir nedensellikler yumağına dayanır.

Eğilim epistemik, insan aklına dayanan, bir beklenirlik ilişkisinin ontik dayanağıdır: bir beklenirlik ilişkisi varlıktaki hangi nedensel ilişkiler yumağı yüzünden ortaya çıkıyorsa işe o yumağın kendisi bir eğilim *-trend-* oluşturur.

Gerçeklik güncel OD'nin de (en ilerdeki, en uçtaki) öğesi olduğu biricik zaman zincirinin öğesi olan durumların, ve böyle durumlarda yuvalanan nenlerin, genel özelliğidir: ancak bu maksimal zincirin dışında kalan OD (ve OD zincirleri) üyeleri gerçek olmayan mümkün şeylerdir [Gerçek şeyler haydi haydi mümkün olduklarından "gerçek *olmayan* mümkün şeyler" diye belirtmek gerekir.] Bu ayrımı böylesine basite indirgemesi bile zamanlı OD yaklaşımının felsefe açısından değerli sayılabileceğinin bir belirtisidir.

Üç zorunluluk derecesi ayırt ettik: i) mantıksal zorunluluk, ii) semantik

zorunluluk, iii) doğal, doğa yasalarından kaynaklanan zorunluluk. Mantıksal zorunluluk her OD'de, bütün OD zincir parçalarında, geçerlidir; doğal zorunluluk ancak güncel dünyanın uç baklası olduğu geçerlik zinciri için geçerlidir, ama bu zincirin her alt parçasında *(segment)*, öğesi olan her OD'de, geçerlidir, semantik zorunluluk ise bu gerçeklik zincirinin aynı kavram çerçevesinin egemen olduğu alt parçalarında geçerlidir. Buna göre verilen sıralama aynı zamanda anılan üç türlü zorunluluğun genellik, güçlülük, bakımından sıralamasını da belirlemektedir.

Semantik zorunluluğu insanların değiştirebildiğini, fesih edebildiğini, gördük. Böyle de zorunluluk olur mu? Semantik zorunluluğu kimin feshedebildiği sorulursa bu soruya da cevap verilebilir: teker teker bireyler değiştiremezler kavram çerçevelerini, kimler değiştirebiliyorlarsa(32). Bu bakımdan bireyler bakımından semantik kuralları benimsemezseniz, aklı evellik edip başka ilişkiler önerir, savunursanız -yaratıcı felsefecinin yaptığı budur- böylece hemen değiştiremezsiniz yürürlükteki kavram yapkısını: ne yazık ki siyasete pek benzeyen bir kamuya benimsetme, kamuya mâl etme süreci vardır arada. Bu süreci başaranlar çoğu zaman popülarizatörler olur, yapkıyı çatıp önerenlerin ömrü pek nadiren yeter ektiğini biçmeye(33)

Yalnız mantıksal zorunlulukların geçerli olup öbür tür zorunlulukların geçerli olmadığı OD'lere kurgusal, *fictive* dünyalar denir. Kurgusal olmanın daha kısa, özlü bir betimini bilmiyorum(34). Değişme nedir?" sorusuna da bundakinden daha net bir cevap verilmiş olduğundan haberim yok: değişme bir OD'nin yerini farklı bir OD'nin almasıdır.

## Tartışma

Felsefe açısından önemli saydığımız bir kavram yumağındaki kavramların içeriklerini, ilişkilerini belirlemek amacıyla Kripke tarafından öne sürülen Olabilir Dünyalar düşüncesinden kalkan bir zaman görüşü geliştirip buna başvurduk. Bu düşüne Kripke tarafından modal mantığın semantiğini belirlemek amacıyla geliştirilmiş olmasına rağmen bu çalışmada modal mantık hiç ele alınmadı, özellikle de hangi biçimsel türetim sisteminin önerdiğimiz görüşün doğruluklarını yansıtmaysa en uygun sistem olduğunu araştırmadık. Bu ilginç bir itirâzdır: yapılması pekâla değerli, öneml bir araştırma öneriyor. Kısmetse ilerde bu konuya da eğiliniz, biz eğiliriz veya belki başkası eğilir. Ama asıl amacımız temel kavramları incelemekti, biçimsel modal mantık çalışmalarına dalmak değil.

Zaman zincirlerinin temel yapkısal özelliklerini belirleyen belitler de tartışılabilir tabiî, biz de zevkle tartışırız, ama burada değil artık. Bunları belit olarak benimsedik, oluşturdukları zaman zinciri anlayışını kullandık; bir de dönüp ayrıntılı tartışmasına, savunmasına girseydik belitlerin büsbütün

okunmaz, sabır tüketici bir metin ortaya çıkardı. Bu konuda tartışmaya ciddi olarak istekli, -donanımlı!- okur çıkarsa bunu dahi tartışmaktan zevk duyarız.

"Amma da çok lâf ettiniz ha!" eleştirisine cânı gönülden katılıyoruz: öne sürülen görüşler bir ölçüde yeni olduğundan daha az yazmayı beceremedik, bu kadarı yeterli olursa ona dahhi şükrederiz.

24.10.1999

**Kimi İlgili Yayınlar**


Adams, R.M. (1974): "Theories of Actuality", *Nous* 8, sf. 211-231.

Ricker, P. (1987). "Reducing Possible Worlds to Language", *Philosophical Studies* 52, sf. 331-355.

Bacon, J. (1988): "Four Modal Modellings", *Journal of Philosophy* 17, sf. 91-114.

Carnap, R., (1947): *Meaning and Neccessity,* U. of Chicago Press, Chicago.

Chislolm, R.M. (1967): "Identity Through Possible Worlds, ...", *Nous* 1, sf. 1-8.

Davidson, B., & Pargetter, R. (1980): "Possible Worlds and a Theory of Meaning for Modal Language", *Ausralasian Journal of Philosophy* 58, sf. 235-259.

Forbes, G. (1985): *The Metaphysics of Modality,* Oxford, Clarendon Press.

Forbes, G. (1989): *Languages of Possibility,* Oxford, Blackwell.

Fraasen, B. & Lambert, K. (1981): "Meaning Relations, Possible Objects and Possible Worlds", in K. Lambert, ed.: *Philosophical Problems in Logic.*

Fisk, M. (1973): *Nature and Necessity,* Indiana U.P.

Hintikka, J. (1967): "Individuals, Possible Worlds and Epistemic Logic," *Nous* 1, sf. 32-62.

Kripke, S. (19653): "Semantical Considerations on Modal Logic", *Acta Philosophica Fennica* 16, sf. 83-94.

Kripke, S. (1980): *Naming and Necessity,* Cambridge, Edward Univ. Press.

Menzel, C. (1990): "Actualism, Ontological Commitment and Possible Worlds Semantics", *Synthese* 85, sf. 355-385.

Partee, B.H. (1977): Possible Worlds Semantics and Linguistic Theory", *The Monist* 60, sf. 303-326.

Plantinga, A. (1976): "Actualism and Possible Worlds", *Theoria,* sf. 139-160.

Plantinga, A. (1974): *The Nature of Necessity,* Oxford, Oxford U.P.

Rosen, G. (1990): "Modal Fictionalism", *Mind* 99, sf. 327-354.

Rosenthal, D.M. (1976). "Possibility, Existence and an Ontological Argument", *Philosophical Studies* 30, sf. 185-191.

Syrms, B. (1976): "Possible Worlds: Physics and Metaphysics", *Philosophical Studies* 30, sf. 323-332.

**DİPNOTLAR**

(1) Ciddî bağlamlarda tabiî; uçuk öykülerde olabilir bu, ama o öykülerin de kendileri baştan sona abestir.

(2) İngilizce 'sort-kind', eski dilde 'çeşit-nevi' farkını böyle karşılamayı umuyoruz.

(3) Avustralya'da yaşayan bir kuş türünün siyah tüylü olmak dışında beyaz kuğuların bütün öbür zorunlu niteliklerini taşıdıkları fark edilince ak tüylü olma niteliğini kuğu olmanın zorunlu niteliklerinden *saymamaya* karar verdi bir zoologlar kurulu. Bu örnek neyin zorunlu olduğu sorununun bir ölçüde de saymaca, itibâri, olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Neye ne ad vereceğine insanlar karar veriyor, son aşamada. Ama zorunlu sayılan bir niteliğin bir belli nesnede olup olmadığı nesnel bir durum, o husus keyfî ve indî *(subjective)* değil: "yok efendim, kuğular hep beyaz olur, o yüzden bunlar da kuğu iseler beyaz olsalar gerektir" yollu usavurmalara cevaz vermiyor bilim. Söz kullanımlarına sözümüz geçiyor, nesnelerle ve kavramlarla oynayamıyoruz. [Kan ter içinde oluşturup on yıllarca emek verdiğimiz çocuklarımıza da söz geçiremediğimiz gibi.]

(3) Örneğin kaçımız göz yanıltıcı ölçüde insana benzetilmiş bir robotun kan hücresi ayrışımı raporuna gerek duyarız onu insan olarak benimsemek için?

(4) Hep değil: "Ancak suda üreyebilen deniz balıkları" betimi "Deniz balıkları" betiminin duyarlığını artırır, ama, bütün deniz balıkları ancak suda üreyebildiklerinden, önceki betimin örnekleriyle sonrakinin örnekleri aynı çokluğu, aynı öbeği, oluştururlar.

(5) Son zamanlarda bu varsayım tartışılmıştır, ama olasılıktan söz edebilmek için bu varsayımın benimsenmesi gereklidir: sonsuz çokluklar arasında oran kavramı tanımlı değildir.

(6) Önermeler mantığı niceleme mantığının bağımsız bir bölümüdür; modal mantık daha çok önermeler mantığı üstüne kurulduğundan -işi uzatmamak bakımından bizim de işimize geldiğinden, açıkçası bu yazıda niceleme mantığını ele almayacağız.

(7) Bu beş harf yetmezse alt indekslere başvurulur: $P_1$, $R_1$ gibi. Önerme eklemlerini temsîl etmek için o kadar çeşitli özel işaret kullanılmıştır ki birini seçip onu göstermenin bir yararını görmüyorum.

(8) Bu konuların ayrıntılarını veren birçok iyi kitap arasında G.E. Hughes & M.J. Cresswell: *An Introduction to Modal Logic,* Methuen, 1968; bir yandan konuyu tüketici olarak, ama bezdirmeden, işleyen, öte yandan görece kolay anlaşılır, bir kitap olarak önerilebilir. Bizim açımızdan en ilginç olan 10. bölümdür.

(9) Ve birinci düzeyden niceleme mantığında *(first-order quantificational logic):*

(10) "Kiplik Mantığı" deniyor yenileyin.

(11) Brouwer aksiyomu, $S_2$, $S_3$, $S_4$ (1, 2, 4) $S_5$ gibi çok sayıda farklı modal mantık sistemi türemişti, biçimsel modal mantıkla uğraşıldığı sıralar.

(12) bu anlayış tekâbüliyetçi *(correspondential)* doğruluk anlayışıdır. En ciddî rakîbi olan tutarlıkçı *(coherential)* doğruluk öğretisi doğruluğun ancak kuram içi bir uygulaması olduğunu, kuramın belitlerinin tanım gereği, çıkarımsal sonuçlarının da sistem uyarınca, doğru olacaklarını, doğruluğun başka anlamı olmadığını öne sürer. Modal mantıklar için biçilmiş kaftan olan bu doğruluk anlayışının biçimsel mantıkçılar tarafından bile benimsenmemiş olması onlar adına umut verici bir belirtidir.

(13) Bütün değil, ancak sistemin biçimsel yapısında yansıyan yapısal özellikleriyle ilgili doğrulukları kavrar biçimsel sistemler.

(14) İlksav ya da türev sav *(teorem)*, ikisi de sistemin savları oluyor, genelde.

(15)

(16) Zâten modern mantığın özü böyle algoritmalar tanımlamasındadır, gerisi hep buna dayanır.

(17) Bu söylenen niceleme mantığı *(quantificational logic)* için de geçerlidir, ama modal mantıkla niceleme mantığı şimdiye kadar pek bağdaştırılamadığından (ayrı türden şeylerin ayrı düzeylerde nicelenmesi gerek çünkü, o da işi zenci saçına çeviriyor) biz bu tarafa hiç dönüp bakmayacağız bile.

(18) Belit veya kanıtlanmış sonuç" anlamında kullanıyoruz bu sözü.

(19) Önermeleri yazılı şeyler, kodlanabilir şeyler, saymak bize yakın geliyor: böyle olunca her kod sonlu bir zincir ele alacağından ancak sonlu sayıda farklı kod olabilir. Öyleyse önerme kümeleri de belli önermelerin kümeleri de sonlu olacaklardır. OD'lerin sonsuz olduğunu öne sürmenin gerekçesi ortaya çıkabilecek önermelerin sayısına keyfî bir sonlu üst sınır getirmemektir. Başka söyleyişle OD'ler potansiyel sonsuzdurlar, aktüel sonsuz olmalarına yetecek kadar ayrı önerme üretilemez, ama üretilebilecek önermelerin bir belli üst sınırı da yoktur. Doğal sayılar kümesi için de durum tam böyle olduğundan (çünkü sayılar da kodlanabilir olmalı) yalın önermeler kümesinin sayılabilir sonsuz çoklukta olduğunu öne sürmenin yanıltısı yoktur.

(20) Geçmişte; böyle özel bağlamlarda Osmanlıca'dan yararlanmayı Latince'den yararlanmaktan daha ayıp saymıyoruz.

(21) Belki kırbaçlanacaktı Pilate tarafından, ama cezalandırma durumu yine kalacaktı mazide.

(22) Zaman zinciri olmanın her üç koşulunu birden sağlamadıklarından (1) eksikli OD kümelerine 'zaman zinciri' dememiz yerinde olmaz.

(23) Bu anlayış tektanrılı dinlerin kader, ezelden belirlenim *(prdestination)* anlayışının zıddıdır, daha çok Bergson'cu bir anlayışı kavramsal zaptı rapta koyuyor.

(24) Oysa modal mantık sistemlerinin hiçbirinin bu kadar geniş bir genel-geçerlik *(validity)* anlayışını sunmaya yeterli olmadığını biliyoruz. Bu bakımdan sunduğumuz kurunum Kripke semantiğinden esinlenmiş olsa bile modal mantıklarla hiçbir yakınlığı yoktur. Herhangi bir biçimleştirme (formalisation) ukalalığından kaçınmamız bu yaklaşımın bir başka veçhesidir.

(25) 'Değilleme' gibi -tiksindirici olabileceği bit tecrübe sâbit- bir neolojizm yerine bu bağlamda cuk oturan Osmanlıca bir sözü tercih ettim. Özür dilemem gerek mi? -HR

(26) Ciddiyetle, edebî kaygı filan olmaksızın;

(27) '<' ile gösterilen bağıntıyı kastediyoruz, '≤' ile gösterileni değil.

(28) Bu aykırılıkta doğanın hiç payı olmadığını öne sürmüyoruz: dilin şöyle veya böyle oluşmasında en büyük etken doğanın yapısı olmuş olsa gerektir; yine de, bu etkileşim sayesinde, dile işlemiş doğrulukları doğaya değil, dile bağlamak çözümsel felsefenin, günahıyla sevabıyla, yerleşik bir yaklaşımıdır.

(29) "Gönlün kendince öyle doğruları vardır ki akıl onları kavrayamaz" öğretisine cânı gönülden katılmakla birlikte bu yazı bağlamında yalnız aklı doğrularını dikkate alıyoruz.

(30) Tam eşzamanlılık olmayabiliyor bu birliktelik: bir hacim suyun ısınmasıyla buharlaşması arasında olduğu gibi öncelik-sonralık ilişkileri de böyle birlikte tezâhür sayılabiliyorlar.

(31) Artan olasılıklar büyüyen olasılıklardır.

(32) Bu meretin değiştiği besbelli, demek birileri değiştiriyor. Ama teker teker bireylerin değiştiremedikleri de bit tecrübe sâbit. Gerisini belirlemek epey zor, bu yazının amaçları dışında.

(33) Yaratımın hemen her alanında böyle olur bu iş: önerilerinin halka indiğini en çok pahalı hanım terzileri, modacılar, görüyor.

Sezgin, Erkut (2000). "Wittgenstein: Bilgi ve Kesinlik Üzerine." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 65-81.

# WITTGENSTEIN: BİLGİ VE KESİNLİK ÜZERİNE

**Erkut Sezgin**

Wittgenstein *Kesinlik Üzerine* başlıklı incelemelerinde en kesin olarak bildiğimizi düşündüğümüz, deney ve gözlem önermelerimizin temeli sayılabilir deneylerimiz üzerine konuşuyor. Bilindiği gibi Descartes, insan bilgisini kesin temeller üzerine oturtmak üzere, bilginin temellerinin kesinliğini sorgulamaya açmıştı. Bize en kesin gelen bedeni deneyimlerimizin bile yanılsama, düş olabileceğini hatırlatarak, kesin olmadıklarına işaret ediyor, onları yöntem kuşkusu altına alıyordu.

Her ne kadar, Descartes Tanrı'nın varlığının kanıtına dayanarak deneysel bilginin temeli olan bedeni deneyimlerimizin güvenilirliğini sonradan teslim etmişse de, bilginin temeli olarak burada sözkonusu insan bedeninin deneyimine bu deneyimden söz edişine Kartezyen dediğimiz bir bakışı beraberinde getirir. Nasıl bir bakıştır bu? Gövdeyle bilinci yerkaplayan ve yerkaplamayan tözler olarak birbirinden ayıran, aralarındaki ilişkiyi bir dış ilişki olarak temsil eden, bu temsile göre anlayan/açıklayan bir bakış sözkonusu. Bu nedenle, gövdenin hep bir yanılsama, düş durumunda olması varsayımı, bu varsayımı kurmak için "gövde", "davranış", "düş görmek", "düşten uyanmak" vs. kavramları kullanan, bu kavramlarla düşünen *zihin* varsayımını ileri süren Descartes'a bir çelişki içinde görünmez. Descartes bu kavramsal ayrımlarla düşünmeyi öğrenmiş gövdenin durumunu (modal oluşunu) veri almasına karşın, düşünmeyi dilden ve bedenden soyutlayan, onlarla önermeler arasındaki bağlantıyı dış bağlantı olarak temsil eden bir bilgi kuramı kurar. Kuşkusuz kendi kuramının kavramsal iç çelişkisinin farkında değildi ve dil, düşünme ve bedenin dilin kavramsal ayrımlarına temel olan olguları arasındaki birbirine gönderen, biri ötekinden ayrı anlaşılamayacak olan iç bağlantılı ilişkilerin de.

Wittgenstein, *Kesinlik Üzerine*'de, baştan gövdenin varlığından, yaptığı işten vs. kuşku duymanın, "gövde", "el" vs. kelimelerin anlamından da kuşku duymayı beraberinde getireceğine işaret eder. Bu kelimelerin anlamlı dediğimiz; doğru veya yanlış kullanımlarının ne anlama geldiğini anlayışımızla, bu kullanımların gövdenin yaşamında devam eden sonuçlarının birbirine bir sistem oluşturacak biçimde örülmüş olduğundan hareket eder. Sözgelimi, "fren pedalı" işleyen bir sistemin yapısı içinde el veya ayağımızla basma hareketini uyguladığımız zaman, sistemin hareketini yavaşlatma veya durdur-

ma sonucunu yarattığımız, bu sonucu almayı beklediğimiz, bu sonucu almak üzere kullandığımız bir araçtır. Sistemin yapısından bağımsız olarak herhangi bir şey veya hiçbir şeydir. Benzer şekilde kullandığımız kavramlar, onları kullanan insanlar yapılandırmış oldukları bir dil sisteminin kullanıcısı, işleticisi olarak sistemin içinde yer alırlar, kelimeleri çevrelerine, dünyaya uyguladıkları zaman, çevre/ya da dünya, kelimelerinin kullanımının —fren kolunun sistemin hareketinde yarattığı sonuçlar misali— kullanıcısının beklentilerine, eylemlerine yapısal olarak karşılık veren mantıksal bir sistem/mekan oluşturur. Sözgelimi, fren kolunu çektiğim, veya fren pedalına bastığım zaman sistemin hareketinin yavaşlamak yerine hızlandığını görsem çok şaşırırdım!

Görülebileceği gibi, düşünmenin dille bağlantısı, dili öğrenen insanın sadece tek tek kelimelerin kullanımını değil, çevresini ve dünya'yı görüş ufkunu da yapılandıran, oluşturan, bir 'dil sisteminin' içinde davranma, hareket etme tekniklerini öğrendiğine işaret ediyor. Böylece dil oyuncusunun düşünme ve görüş ufku, içinde yer aldığı dil sisteminin çevresini yorumlama teknikleriyle, kurallarıyla belirlenir görünüyor.

## I

Hipotezler (varsayımlar) kurarak doğruluğunu test ettiğimiz, kesinliğinden emin olduğumuz önermeler, kendileri bu önermeler gibi doğrulanamayacak, dili ve dünyayı birlikte düşünmemizi gerektiren, birinin ötekini yapılandırdığı, böylece dil sistemini yapılandıran önermelere dayanır. Bu nedenle Wittgenstein, daha ilk paragrafta, deneysel önermelerin kesinliğinin, *kendilerinin olduğundan daha kesin olamayacağını* söyleyerek başlıyor. Deneysel önermenin, örneğin bir hipotezin, doğruluğunu test eden ve belli bir kesinliğe bağlayan kesinlik kararının, bu kararın da üzerinde temellendiği deneysel önermelerin olduğunu ve onların *neyse o olan* kesinliğini gündeme getiriyor. O halde ne gibi önermelerdir bu önermeler; hipotetik olarak kurduğumuz, doğruladığımız, belli bir kesinlik derecesi içinde sözettiğimiz "bilgi önermelerinden" farkı ve benzerlikleri nelerdir?

Bunlar dünyayla "iç bağlantılı" diyeceğimiz, dünyayı ve dili yapılandıran, anlamını, verilen bir durumda dünyayı, sözcüğün uygulanma, anlamlandırılma koşullarını düşünerek anladığımız, anlamlandırdığımız bağlama ait, anlamlandırılması öğrenildiği, uygulandığı koşulları tanımayı gerektiren önermelerdir. Yani, belli koşullarda insan denen bedeni organizmanın koşullara gösterdiği bir tepki ve ifade fenomeni olarak koşulları içinde anlamı anlaşılan, öğrenilen hareket tarzları, yorumlar, adlandırmalarla ilgilidirler. Hipotez kurmak, olaylar arasında nedensel bağlantı (causal) ilişki kurmak, sonra hipotezin doğruluğunu deney ve gözlemle test etmekle ilgili bir faaliyettir.

Hipotetik önermeler, doğruluğu test yöntemleriyle doğrulanmak/yanlışlanmak üzere tasarlanan önermelerdir. Hipotezlerle araştırma yapan bilim insanı, kullanmayı/metodolojisini öğrendiği sınama yöntemleriyle sınanabilir önermeler kurar. Basit olarak böyle bir önerme aralarında neden sonuç ilişkisi olduğu düşünülen olaylardan sözeder. Fakat olaylardan söz ederken olayı tanıtan kavramlar, adlandırmalar kullanır. Bu adlandırmalar ya olayları laboratuvar koşullarında, ya da günlük dilde onları tanıdığımız koşullarda bizi gözönüne almaya, düşünmeye çağırır.

Yani olaylar arasında nedensel bağlantı kuran bir önerme, insanın daha önce tanımış olduğu olayları ayırdeden kavramları, onları ayırdetme yöntemlerini veri/öndayanak alarak onlar arasında hipotetik bir bağlantı kurar. Hipotetik nedensel bağlantı varsayımına 'dış bağlantı' dersek, bir dış bağlantı kurmayı mümkün kılan, olayları bize tanıtan kavramlardır; bu olaylarla onları adlandıran kavramlar arasındaki iç bağlantılardır; bu bağlantıların kurulmasına temel olan olgulardır. Nesneleri, olayları tanımaya, ayırdetmeye, adlandırmaya temel olan olgular.

Felsefede bu olgulara da "deney adı verilmiş, bu deneylerin bize nesneleri, olayları tanıttığı söylenmiştir. Fakat sorgulama derinleştirilip, bu deneylerden tam olarak ne gibi olguları anlamamız gerektiği sorulduğunda, burada sözkonusu deneyi, bedene, bedenin davranışlarına ve bedenin duyumlarına kadar analiz eden bilgi felsefelerinin varsayımlarıyla karşılaşıyoruz. Başta Descartes bu analizi yapıyor ve analiz ettiği bütün bu varlıkları algılayan/düşünen yer kaplamayan bir zihin (res cogitans) varsayımını kullanıyor. Böyle bir zihin varsayımına karşı, zihni deney üzerinde temellendirmek isteyen "deneyci" filozoflar bile, Wittgenstein bedenin etki ve tepkilerinin bağlamından soyutlanmış olarak bir duyuma içgözlemle özel olarak ad verilemeyeceğini, duyumun böyle bir adla tanınamayacağını açıklıkla gösterinceye kadar, duyumlarına içgözlemle dikkat eden bir zihin ve onun düşünmesine, mantık yürütmesine dair epistemolojik deneyim varsayımlarından kendilerini kurtaramamışlardır. (Özellikle Russell, Ayer vb.)

Bu nedenle, nesneleri, olayları tanımaya adlandırmaya esas olan olguların ve bu olguların içinde tezahür ettiği *durumun* açıklıkla anlaşılması, bir hipotezin dille ve doğrulanmayla bağlantılarının ne anlama geldiğinin anlaşılması için de kritik önem taşıyor.

Bu tanıma gövdenin kendisini etkileyen çevresine karşı gösterdiği tepkilerden, başlayarak, bu tepkileri insanın kendi hayatında dilin araçları olarak kullanışına, bu kullanışın sonuçlarının başka kullanışların içine örülmesine uzanmaktadır. Bir kavramın kullanımı, birçok faaliyetle birlikte, başka kavramları ve onların adlandırdığı "nesneleri" kullanmayı öğrendiğimiz faaliyetlerin içine örülmüştür. Gövdenin koşullarından ve faaliyetinden bağımsız olayların ve nesnelerin ne varlığından, ne algılanmasından söz etmek doğru-

dur. Oysa Descartes'ın res extensa (yer kaplayan şey) tanımı şeylerin özünde nasıl olduğuna dair bir tanımdır. Bu sonuca varan da gövdenin nesnelere dair tanıması değil, yer kaplamayan şeyin, res cogitans'ın, düşünmesidir.

## II

İnsanın gövdesinden bağımsız düşünmesi, yer kaplamayan düşünen şey varsayımı sağduyusal sezgimize bir taraftan aykırı görünmekle birlikte, diğer taraftan yine sanki sağduyusal olarak benimsediğimiz, giderek içselleştirdiğimiz bir durum olarak görünüyor. Yani gerçekten sorgulamadığımız, tabiatı üzerinde açık bir görüş edinmediğimiz için, bazı örnekler karşısında Descartes'çi varsayımlarla aramızda varsayım mesafesi bile taşımayan bir duruş içinde onları benimsemiş olduğumuza işaret edilebilir. En sade bir örnek, kendi iç dünyamızla, düşüncelerimizle, niyetlerimizle, imgelerimizle, duyumlarımızla olan ilişkiyi, dış dünyayla ilişkilerimizden ayırmış olarak tasarlamamız; bilinç yaşamını bedenin davranışlarından ayırmamız olabilir. Bu ayrımı yapmaya bizi zorlayan bütün düşüncelerimiz, Descartes'ı hiç bilmeksizin bile Descartes'ın kanıtlamalarına temel aldığı açık ve seçik bazı düşüncelerin bizim de sorgulamaya gerek görmeyecek kadar açık ve seçik bulduğumuz düşünceler olduğuna tanıklık eder gibidir. Fakat diğer taraftan, düşünmenin gövdemizle bağlantılı olması da bize çok açık gelen bir olgudur. Şöyle düşünürüz genellikle: Düşünme, beyine ve organizmaya bağlı bir süreçtir; dolayısıyla da gövdeye. Fakat, düşünmeyi beyin ve organizma aracılığıyla gövdeyle bağlantılandıran bu görüş düşünmenin gövdeyle, gövdenin durumuyla, *durumsal karakterli* davranışlarıyla, eylemleriyle, bu eylemlerin dilin düşünceli kullanımıyla bağlantısını kavrayan mı, yoksa bizi yanlış yönlendiren bir görüş müdür? Bu kararı kestirmeden vermek, doğru yanıtı kestirmeden, sözgelimi Wittgenstein'dan öğrenmekten çok, bu soruları yanıtlamak üzere kendimizin sormasi, bu sorularda gizlenen varsayımlarımızı tanıyarak, olgular hakkındaki görüşümüzün, farkına varma yetkinliğimizin değişim geçirmesi bu araştırmalarda yol almak, bir sorunun yanıtını görmek, bulmak anlamına geliyor. Gerçekten de, dünyayı öznele ve nesnele, özneye ve nesneye bölen düşünme alışkanlıklarımızı, farkede tanıya, dili kullanmaya temel olan *insanın durumuna* değgin açık bir görüşe doğru yol almak sözkonusu. Öte yandan bu açıklık, kavramları dünyaya yansıtarak, doğrulamalar yaparak kendimize "bilgi", ya da doğruluğu kanıtlanmış önermeler yardımıyla yarattığımız *belirlilik alanının* çevresini görmemize yardımcı bir açıklık. Fakat, tuhaf bir şekilde bir açıklıktan beklediğimiz bize daha belirlilik sağlayan bir açık kavrayış olmak yerine, belirlenebilirliği, temelleri, üzerinde hiçbir kontrolumuz olmayan olguları farketmeyi gereksiyor.

## III

Bilgi kesinlik inancımızı arttırmaz mı? Bilgi, nedenleri üzerinde kontrolumuz olmayan, dilin kullanımına temel ve kural olan olgulara dayanıyorsa, bilginin kesinliği burada sözkonusu olguların kesinliğinden fazla olamaz. Öte yandan bilginin kullanımının her zamankinden daha fazla insan hayatına girdiği, enformasyon ve iletişim teknolojisi çağında bilginin bir dil olgusu olması, dilin olgularının tezahür ettiği insan durumlarıyla, bilgi/doğruluk adına sahiplendiğimiz düşünceler/önermeler arasındaki ilişki bizi ilgilendirmiyor. Bu ilgiyi meraklı felsefecilere bırakıyoruz. Gerçekten de, Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine* incelemeleri böyle bir meraka hitap ediyor. Yani bilgi aracılığıyla dünyayı tanımaya, anlamaya çalışan insandan öte, kendi bilgisinin ve bu bilginin tanıttığı gerçekliğin tabiatını da merak etme sınırına kadar bilme, anlama arzusunun içinde yaşadığı insana. Yukarda değindiğim ilgisizlik, bilgiye onun sınırlarına duyarsız —sınır gözetmeyen— bir bağlılık şeklinde kendini açığa vuruyor. Aynı nedenle, bilgi adına öğrenilenlerin, inanılanların, deneyle doğrulanan gerçekliğin kesinliğine de, deneyin neyse o olan kesinliğinden daha fazla kesin bir bağlanma; farklı yorumları, bilim dışı, bilim öncesi, dogmatik inanışlar olarak dışlama tepkileri gösterme şeklinde tezahür ediyor. Bu, bilimsel bilgiyi bilimsel olmayandan ayıramayacağımız anlamına gelmiyor elbette. Fakat, bilimsel düşünme ve bilginin temelleri üzerine felsefi/kritik bir kavrayış edinmeksizin bilime ve bilimsel bilgiye bağlanmanın semptomatik sonuçlar doğurduğuna işaret ediyor. Aynı şey, felsefeye, felsefe bilgilerine nasıl bağlandığımıza bağlı olarak felsefe için de söylenebilir. Fakat bu durumda sorun bilimden, felsefeden çok; bilgiyi araştırma süreçlerine katılmaksızın, insanı araştırmaya koşan sorularını sormaksızın, kullanmalık/enformasyon olarak öğrenmekle vs. ilgilidir.

## IV

Bilginin sınırlarını gözetebilmek bilginin temelleri üzerine felsefi bir araştırmayı, bu araştırmaya katılmayı gereksiyor. Deneyle doğruladığımızı söylediğimiz önermelerin dili kullanma etkinliği şeklinde tezahür eden olgularla bağlantılarını açıklıkla farketmemize yardımcı olacak bir sorgulamayı yapmamızı talep ediyor. Küçük bir karşılaştırma olarak, ünlü bilim felsefecisi Popper, bilimin varsayımların doğrulanmasıyla değil, yanlışlanmasıyla ilerlediğini söyleyen görüşüyle ünlüdür. Yani, doğrulanan varsayımlar yanlışlanabilirlik özelliğini taşıyan, araştırma sürecinde bilgi sistemimizle daha tutarlı, daha sistemli birleşen önermelerle değiştirilmeye açık olan önermelerdir. Eldeki varsayımları doğruladığı düşünülen deneyler eldeki bazılarını da yanlışlamaktadır. Sanırım Popper'in bilimin kesinliğinin, yanlışlanmaya açık bi-

limsel varsayımların kesinliği kadar olduğunu vurgulayan bu görüşü, ününü felsefi derinlikten çok, bilimsel bilgiye olan bilginin sınırlarını gözetemeyen dogmatik bağlılığa ve onunla birlikte giden politik güdülenmelere karşı liberalizmin felsefesine uygun pragmatik bir bilgi ve bilim felsefesi olmasına borçludur. Çünkü burada, önermeleri doğrulayan veya Popper'e göre yanlışlayan *deneyin* bilginin temelleri üzerinde görüşümüzün gereksindiği açıklığı sağlayacak olguların, doğrulama yanlışlama oyununun kuralı olan olguların, açıklığa kavuşturulmasına götürecek bir derinlikte kavranması sözkonusu değildir. Tersine, kuralın dil oyunundaki yapılanması açısından yanıltıcı bir yönü vardır: Kuşku oyununun oynanabilmesini önce oyunu kuşku duymaksızın oynayabilmeyi öğrenmeye borçlu olduğumuz gibi; yanlışlamanın olabilirliğini önce oyunun kuralları olan önermeleri öğrenmiş olmaya, kurala karşı yapılan yanlışlığın oyunu öğrenememek, oynamaya katılamamak, anlamlarına geldiğini öğrenmiş olmaya borçluyuz. Popper'in saptayımı görülebileceği gibi, önermelerin doğrulanma ve yanlışlanma mantığının yapılanma ve işleyişine nüfuz eden bir görüş değildir. Kısaca, Popper'in bilimsel doğruluğun kesinliğini yanlışlanabilirlik ilkesi üzerine temellendirmesi, bilgi ve kesinlik kavramlarının çözümlemesi üzerine temellenmez. Daha çok, empirik olarak, bilimsel doğrulukların tarihsel olarak değişimine değgin bir gözlem/saptayım üzerine temellenir: Sanki, "bakın daha önce şunlar doğrulanmıştı, sonra yanlışlandı; onların yerini eldeki bilgi sistemiyle daha tutarlı, açıklayıcı birleşen açıklama modelleri, varsayımlar, kuramlar aldı..." der gibidir. İşaret edildiği durumu dikkate alınca, hak vermekten kaçınılamaz ölçüde de doğrudur gerçekten. Gelgelelim, kuramsal/deneysel bilgi ve doğruluğun "bilgi sistemimizle", "bilgi sistemimizin" dil sistemiyle mantıksal ilişkisini, dolayısıyla buradaki yanlış anlamalarımızı bize farkettirecek felsefi derinliği yoktur. Eğer yukarda işaret edilen türden felsefi bir merakımız yoksa, bu eksiklik eksik olarak farkedilmeyecektir bile. Pragmatik insan için, bilgiyle ilişkisi pragmatik değerlerle belirlenmiş insan açısından, dogmatik bilimsel doğruluk inanışlarının eleştirisi olmak için yeterince bir kanıttır çünkü; ve bu tür savlara karşı, liberal toplumsal gelişim söyleminin politik felsefi tartışmalarında geçerlidir. Kısaca, Popper'in bilimsel bilginin yanlışlanabilirlik ilkesine göre ilerlediği görüşü popülerliği ile orantılı olarak bu kesinliğin dilin oyuna kural olan olgularında ifadesini bulan kesinlikle bağlantılı değildir. Bu durum, bilimsel dil faaliyetinin, bilginin temelleri olarak dilin olgularıyla bağlantılarının açıkça kavranmamış olarak alınmasının doğal sonucudur. Görüşün taraftarları, genellikle bilginin doğruluğunun yanlışlanmaya açık olduğu ilkesini empirik olarak savunurlar. Empirik bilginin mutlak bir kesinliği olmadığını söylerler. Söylenmeden kalan, fakat bildiğimiz kabul edilen, sorgulanmasına gerek görülmeyen şey, kesinlik kavramından ne anladığımızdır. Yani bu yaklaşımda kesinlik kavramının çözümlenmesi sözkonusu değildir. Sözgelimi, kesinlik 0

ile 1 değerleri arasında olasılık hesabı içinde yaklaştığımızda bize, koşullara, eldeki verilere bağlı olarak bir olasılık derecesine bağlayabileceğimiz kullanıma hazır (operational) bir kavram olarak görünür. Sorun kesinlik değil, eldeki bilginin kesinliğine hangi olasılık derecesinde güveneceğimizdir. Sözgelimi mantıksal/matematiksel apriori bir doğruluk bizim için 1 değerinde olup yüzde yüz bir kesinlik/güven inanışını temsil eder. Bir temsile inandığımızı, bu temsili inanışın yüzde yüz kesinlikte olmasının nelerin üzerinde temellendiğini hiç düşünmeyiz ama. Popper'in kesinliği sorgulamaksızın temsili/operasyonel bir inanışı veri aldığı, deneysel bilginin kesinliğinin 1 mutlak değerini alamayacağına işaret eden bir tartışmaya dayandığı söylenebilir. Benzer/akraba akıl yürütme biçimleri analitik, dedüktiv, matematiksel *(apriori)* önermelerle, empirik *(a posteriori)* önermeler arasında yapılan karşılaştırmalarda da gözlemlenebilir. Bu karşılaştırmalarda da sorgulanmayan, fakat açıkça anlaşıldığı sanılan kavramlar, apriori doğruluk/kesinlik kavramları ve dayandığı temellerdir. Apriori önermenin doğruluğu ve kesinliğinin zorunlu olduğu ve bunun apaçık anlaşıldığı varsayılmakta; bu kesinliği, doğruluğu deneyle karşılaştırılarak saptanan önermelerin taşımadığı söylenmektedir. Deneyle karşılaştırılan önermeler olarak doğruluğu test edilen varsayımlar alındığında bu görüş anlaşılır görünmekle birlikte, "bu benim elimdir" gibi bir önerme sözkonusu olduğunda, burada önermeyi doğrulayan deney, gövdesini, elini kullanan insanın durumuyla karıştığı için işleri karıştırmakta; önermeleri deneysel ve apriori olarak sınıflayan, aralarındaki karşılaştırmadan bu önermelere değgin zorunlu doğru/kesin ve yanlışlanmaya açık/kesin olmayan vs. sonuçlar çıkaran mantıkçının işini zorlaştırmaktadır. Wittgenstein mantıkçının kavramları operasyonel olarak alan, deneye, deneysel önermelere ve mantıksal önermelere operasyonel olarak, anlamlarını sorgulamaksızın, fakat bu operasyonlara uygun tanımlamalarla (kategorize eden) yaklaşımından kökten farklı bir yaklaşım sergiliyor. Bu, mantığın bilgi, doğruluk, kesinlik gibi kararlara varırken gözönüne aldığı mantıksal ölçütlerin açıklığa kavuşturulmasıyla, mantığın dayandığı, işlediği temellerin açıklaştırılmasıyla ilgilidir; mantığı operasyonel olarak kullanan mantıkçının teknik yaklaşımından farklı olarak mantık felsefesinin yaklaşımıdır.

Bu iki yaklaşım farkı felsefeyle, dilin her alanda teknik, pragmatik amaçlı kullanımı arasındaki farkla karşılaştırılabilir. Bununla beraber, felsefede bile mantığı sorgulamaksızın, onun kullanım tekniklerini deneysel, apriori önerme sınıflandırma ve tanımlamalarına aracı kılan kuramsallaştırmalar, bilginin kesinliğine bu sınıflandırma ve tanımlamaların kavramlaştırmaları içinden bakma eğiliminde, kendini "analitik", "mantıksal deneyci" vs. adlandırmalarla sunan akımlar vardır.

Genellikle anglosakson felsefe dünyasında gelişen bu felsefe akımlarından Wittgenstein'ın yaklaşımı mantığın üzerinde temellendiği "deneyle-

ri" ve mantığın onlara bağlı olarak dilde kendini gösteren işleyişini açıklaştırmak merakıyla bir yol ayrımı oluşturuyor. Gerçekte bu merakın felsefe için yeni olmayan, onun özünde süregiden bir merak olduğuna işaret edilebilir. Wittgenstein'ın özgün katkısı burada sözkonusu mantığın ve dilin işleyişinin üzerinde temellendiği "deneyleri", gövdenin tepkileriyle, dışavurumlarıyla, bu mantığın uygulanmasına kural oluşturduğu bağlamda açıklaştırması, kuralın izini gövdenin yaşam biçimlerinde, dil oyununda kendini gösteren olası formlarında sürmesi; ucunu açık bırakmasıdır. Dili/kavramları pragmatik, teknik amaçlarla görüş ufkunu pragmatik olarak belirlemeye koşullanmış insanın eğilimlerine uygun düşmeyen; onu rahatsız etmesi olası; ucu belirsizliğe açılan bir görüş açıklığıdır bu! Ne de olsa insanın bütün dil faaliyeti, bilimsel faaliyeti de dahil, görüş ufkunu çevreyi kullanmaya dayalı bir eylem alanı halinde belirlemeye yönelmiştir. Böylece, felsefeyi doğuran merak yoksa, mantık felsefesine, bilginin, doğruluğun, kesinliğin bu mantık felsefesinin temelinde aydınlatılmasına ihtiyaç da yoktur. Çünkü bu aydınlatmanın ışığında beliren, alıştığımız belirlilikten çok problematik, belki kimimize göre tehditkar, bizi ucu açık, ötesi belirsiz bir görüş ufkuyla yüzyüze getiren tuhaf bir açıklıktır. Bu tür tehditkar, ucu açık belirsizliklere sinema, roman, sanat atmosferinde kendimizi açmaya hazır olmakla birlikte, hayattaki gerçekliğine kendimizi açmayız. Bu nedenle olsa gerek, bir sinema filminin, şiirin yaratıcı atmosferinden pragmatik koşullanmalarına bir ferahlık olarak hızla geri döner insanlar. Sanatın ve felsefenin insan duyarlığında değişim yaratma umudunu biraz hayal kırıklığına uğratarak.

> Tiyatroda sahne arkasında yangın çıkar, soytarı halkı ikaz için sahneye çıkar; şaka yapıyor sanılarak alkışlanır. İkazı tekrarlar, daha da çok alkışlanır. Sanırım dünya tam böyle sona erecek: onu şaka sanan uyanık zekâlıların alkışlarıyla.
>
> *Kierkegaard*

Bilgi, deney, doğruluk, kesinlik, mantık üzerine mantığı teknik olarak kullanan felsefecilerin şöhretini, aynı pragmatik, operasyonel duruşu paylaşan uyanık zekâlıların tezahüratına borçlu oldukları da söylenebilir. Fakat, tek duruş bu olmadığı gibi, felsefenin özgün duruşunun da bu olmadığı, daha derin bir anlama, anlamak için anlamak gibi pragmatik olmayan bir meraktan kaynaklandığı; insanlığa, insanlık durumuna değgin bir merakın insanın kendini başı ve sonu belli olmayan bir açıklıkta bulmasından, ucu belirsizliğe açık görüş ufku önünde kendi yolunu, bir *kazazede* misali (benzetme Ortega y Gasset'in) kendi ışığıyla aydınlata ilerlemeye yazgılı olduğunu sezmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Böylece sözkonusu ucu belirsizliğe açık konumlanışın mutlak bir karanlığın belirsizliğinde değil, ken-

di ışığının aydınlatması altında bir arzudan esinlendiği; kazazedenin kendi kaderine böyle bir arzuyla bağlı olduğu da doğrudur: *Amor fati*. Sanatı ve felsefi düşünmeyi önü ve sonu belirsiz aynı ucu açık alanda buluşturan da sanırım burada sözkonusu arzunun çağrısıdır. Wittgenstein'ın şu benzetmesinde şiirsel olanı da yine belki böyle bir arzunun çağrısına açık olanlar duyumsayabilir:

> Şehrin çıkışına kadar bize yol gösteren kılavuzumuz bizden ayrılacağı noktaya gelince, işte buradan sonra bu yoldan devam edersiniz, diye gösterir; oysa görünen bir yol yoktur ortalıkta.
>
> *(Culture and Value)*

## V

Wittgenstein'ın bilginin kesinliğine yaklaşımı; adına "kesinlik" dediğimiz inanışla, adına "bilgi" dediğimiz doğruluk/gerçeklik inanışı arasındaki iç bağlantılı durumun, epistemolog bilgi teorisyeni mantıkçının "bilgi deneyimi" olarak sık sık sözettiği durumun açıklaştırılmasıyla ilgilidir. Sorgulama, her şeyden önce, böyle bir deneyim varsayımının kavramsal karıştırmalarını kendimiz için keşfetmemize yardımcı, sorgulamanın karmaşık yollarında yolumuzu bulmada bize yardımcı bir kılavuz gibidir. Çünkü apaçık örneklenir gibi görünen bilgi deneyimi varsayımı, epistemolog mantıkçının veya kendimizin varsayma eğiliminde olduğu kadar açık değildir. En açık görünen, bir bilgi ve deneyim olarak kendi elime, bir ağaca vs. işaret ettiğimiz bir durumda olup biten nedir? İşaret edilen, işaret edenden bağımsız orada bizim dışımızda durmakta mıdır? Deney orada olana işaret yardımıyla dikkatimizin yönelmesi ve onu bilgi olarak algılaması mıdır? —Bu fenomenler dili kullanmayı karakterize eden dil faaliyetlerinden ayrı düşünülebilir mi— örneğin sanki, dili kullanmaya öncel olan bir zihin sürecine özel bir algılama/bilgi deneyimi gibi? Öte yandan bir dil sisteminin ve sistemi kullanma faaliyetinin içinde ve onun parçası olarak bilginin nesnelliği, sözgelimi bilimsel inanışlarımızın nesnelliğiyle, farklı kültürlerin, dil sistemlerinin, ilkel toplumların inanışları arasındaki fark ne gibi nesnel kriterler üzerinde temellenir?

Görüldüğü gibi, bilgi deneyimi üzerindeki sorgulamanın derinleştirilmesi bilgi kuramcısı (epistemolog) mantıkçının bilgiye operasyonel yaklaşımının varsayımlarından kurtarıldığında basit görünen sorun karmaşıklaşıyor. Fakat bu karmaşık görünen yolların coğrafyasında, sorgulamaları yardımıyla Wittgenstein bizi ustaca dolaştırır; sonra yolumuza devam etmek üzere ayrıldığı yerde, devam yolunun ortada görünmediği açıklıkta buluruz kendimizi. Devam yolunun görünürde olmamasını bir eksiklik olarak algılamayız ama; o karmaşık yolların coğrafyasını tanımış olarak çıktığımız açıklığa bir değ-

şim sürecinin içinden geçmiş olarak çıkmış olabiliriz; bilgi, doğruluk, kesinlik, inanış vs. kavramlar hakkında, dil sisteminin işleyişini; düşünmemizi, varsayımlarımızı nasıl yönlendirdiğini tanımış olarak, görüş ufkumuzdaki dünyanın kaotik belirsizliği tehdit olarak algılanmak zorunda değildir; parçası olduğumuz bilinmezliğe duyarlığımızın teması içinden bir uyanış da olabilir. Düşünme düşünen insana yardım edebilir ve ancak düşünen insan düşünen insana şükran duyabilir.

Hayatımızda, insan ilişkilerinde, şükran duygusunun paylaşılmasından başka her şeye yer olmasının bir nedeni de operasyonel kavram kullanma alışkanlıklarının hakim olduğu dilin, yüksek duyarlıklı düşünmeye alan bırakmamasıyla ilgili olabilir mi?

## VI

Wittgenstein dış dünya hakkındaki bilginin sorgulanması bağlamında Moore'un "İşte bir el" diye, böyle bir bilgiyi dile getiren önermeye ve önermenin öne sürdüğü dış dünya hakkındaki bilgi deneyimi varsayımını *Kesinlik Üzerine* başlıklı incelemelerinde çok değişik açılardan irdeler. Moore belli bir haklılık payıyla, deneylerimizin nedeni olan bir dış dünya varsayımından hareketle "dış dünyanın" bilinemeyeceği, ona dair bilgi savlarının kesin olarak doğrulanamayacağı görüşlerini işleyen İngiliz deneyci felsefesinin dış dünya ve deney hakkındaki varsayımlarına kontrast sağlayacak bir dış dünya deneyimine ve bilgisine bir örnek olarak elini ve eli hakkındaki bilgisini kanıt olarak ileri sürer.

Görülebileceği gibi sorun "dış dünya", ve "deneyim" kavramlarının olgularla karşılaştırılabilir açıklığını gerektiren bir sorun; Moore da, bu açıklığa yardımcı olacak bir olguyu örneklediğini düşünüyor. Öte yandan Moore'un örneği bu amacı gerçekleştirecek açıklığa ne ölçüde sahip, ne ölçüde karşı çıktığı savın, sorunu doğuran varsayımlarını kendisi de, farkında olmaksızın, paylaşıyor? Wittgenstein Moore'un örneğinin dış dünya bilgisine ve deneyimine kanıt olmak dışında, dilin bir parçası, kullanılabilir bir önermesi olarak, onu söyleyebileceğimiz durumlara, bu söylenen durumda anlaşılabilirliğine ve anlaşılabilirliğinin paylaştığımız kesinliğine itiraz etmez; ona dili, kavramları kullanmaya temel ve kural olan insan gövdesinin paylaştığımız eğilimleri, yetenekleri bağlamında açıklık getirmeye çalışır. Öte yandan, böyle bir önermenin dış dünyanın bilgisi olma ve deneyimini örnekleme savının eleştirisini ona tam cepheden yöneltir. Öyle ki, *Kesinlik Üzerine*'nin kimi okurlarına dış dünya hakkındaki kesin bilginin olanaksızlığının savunucusu bir kuşkucu olarak bile görünmüştür.

Wittgenstein, kesinliğin bilgiyle verildiğini, bilgi üzerinde temellendiğini düşünmüyor. Bu da bilgiyle kurduğumuz ilişki içinde yanlış anlaşılma-

ya açık görünüyor. Çünkü çeşitli doğrulamalar, testlerle bilgimizin güvenilirliğini, dolayısıyla kesinliğini arttırırız. Sorun bilginin dille ilişkisinin, onun üzerinde temellendiğinin ve onun dayandığı dil olgularının neyse o olan kesinliğinden daha fazla kesin olmadığının açıklaştırılmasıyla ilgilidir. Başta da belirtildiği gibi bu ilişkiye kabul göstermekle birlikte, ilişkinin tabiatı ve sözkonusu olgular üzerinde dili pragmatik amaçlarla kullanma alışkanlıklarımız yüzünden, düşünmek, açık bir kavrayış edinmek gereğini duymuyoruz. Böylece burada kabul gösterdiğimiz, bilginin dili kullanma faaliyetinin bir parçası olduğu gerçeği, orada, bilginin nesnelliğini ve kesinliğini "dış dünya" temeline dayandırmamıza bir engel oluşturmuyor. Örneğin bilimsel bilgiye dayalı inanışlarımızı, "bilim öncesi" veya ilkel toplum inanışlarıyla karşılaştırırken bu inanışların bir dil ve kültür faaliyetinin parçası olduğunu unutarak düşünüyoruz. Bilimsel faaliyetin doğruluğunun bir dış dünya nesnelliği temelinde değil, fakat dünyayı kullanma ve kullanmaya yönelik yapılandırma, analiz, varsayım, test yöntemi vs. ile içiçe geçmiş dil faaliyeti temelinde yapılandığını açıkça göremiyoruz. Temsil araçları dilin yapısal formlarıyla, temsil edilen gerçekliğin iç içe geçtiği bir dil ve kültürün içinde bunu görmek ayrı bir merakı, çabayı, ilgiyi gerektiriyor.

Kesinliğe dönelim; kesinlik bilgiyle verilmiyorsa o zaman ne ile veriliyor? Wittgenstein, kuşku oyununun, söylediğimiz sözün doğruluğundan kuşku duymanın, metodolojik doğrulama yöntemleriyle önermeye varsayım olarak muamele etme vs. bilimsel faaliyetin, kuşku dışı kalan, oyuna kural olan hareket tarzlarını, uygulamaları temel aldığına işaret eder. Dili öğrenen çocuğun öğrendiklerini uygulamayı kuşkuyla değil, kuşku duymaksızın güvenle uyguladığını hatırlatır.

> "... bir çocuk kendisine öğretilenden derhal nasıl kuşku duyabilir? Bu sadece onun bazı dil oyunlarını öğrenmeye yeteneği olmadığı anlamına gelebilir." *(Kesinlik Üzerine,* 283.)

> Bir çocuk sütün varolduğuna inanır mı? Bir kedi farenin varolduğunu bilir mi? (478.)

> Çocuklar, kitaplar varolurlar, koltuklar varolurlar, vs. vs., diye öğrenmezler - kitapları gidip getirmeyi, koltuklarda oturmayı, vs. vs.'yi öğrenirler. (476.)

## VII

Bilgi, kuşkunun çocuğudur. İnanışları deney ve gözlemle test yöntemleriyle doğrulama metodolojilerini, bu metodolojilere uygun, test edilebilir, önermeler (varsayımlar) kurma biçiminde kendini gösteren bilimsel faaliye-

ti burada sözkonusu yöntem kuşkusuna borçluyuz; yöntem kuşkusunu ise mantıksal düşünmeye, ussallığa (rasyonaliteye). Rasyonaliteyi neye borçlu olduğumuza gelince, Descartes'a göre, dedüktiv, apriori doğrulukları düşünme yetisini taşıyan zihne; yöntem kuşkusuyla bütün bilgilerimiz ve inanışlarımızı askıya aldığımız zaman, bu kuşkuyla düşünen zihnimizin kendini a priori bir kesinlikle, yer kaplamayan şey (res cogitans) olarak tanımasına.

Wittgenstein gövdenin bütün inanışları ve modaliteleri üzerine yayılan böyle bir yöntem kuşkusunun, sözgelimi elimden, elimin gövdemin bir uzantısı olarak yaptığı işten kuşku duymanın, el ve diğer sözcüklerin anlamını ortadan kaldırdığına; böyle bir kuşkunun kendi rasyonalitesinin temelleriyle çelişkisine açıklık kazandırarak ilerler; rasyonalitenin ve onun ürünü bilginin, kesinliğin, temelleri olan olguların açıklaştırılmasına yönelik bir araştırmayı derinleştirir.

> Her dil oyunu kelimelerin 've nesnelerin' tekrar tanınması üzerinde temellenir. Bunun bir sandalye olduğunu, onun 2X2 4 olduğunu öğrendiğimiz şaşmazlıkla öğreniriz. (455.)
>
> Bu nedenle, bunun elim olduğundan (her ne anlamda ise) kuşku duyarsam, bu kelimelerin anlamından da, o halde, neden kuşku duymayayım? (456.)
>
> O zaman, kesinlik dil-oyununun tabiatında yatar mı demek istiyorum? (457.)

Dil-oyununun tabiatında yatan kesinlik neden ibarettir? Sorunun yanıtı dil oyununa kural olan olguların tabiatına yakından bakmayı, sözkonusu olguların bağlamında neler olduğuna bakışımızı çevirebilmeyi gereksiyor. Fakat bunu yapmak o kadar kolay değil; gerçek bir zorluk, olgulara çevirmek istediğimiz bakışımızı, biz pek farkında olmaksızın yönlendiriyor. Moore'un "işte bir el", "işte bir ağaç" vb. örnekleri bu zorluğa, olgulara çevirdiğimiz bakışımızın kendisini yanlış yönlendirmesine tipik bir örnek olarak incelenebilir. Ne de olsa, burada Moore'un seçtiği örnek sadece Moore'un bildiği olguları değil, hepimizin deneyimi olabilecek bir olguyu öne çıkarıyor. Öte yandan, Moore'un "işte bir el" diye elini bilmeyi, tanımayı öne çıkaran örneği, insanın elini tanımasının, bilmesinin asıl temsilcisi olguları ve bağlamını ne ölçüde doğru kavrayan bir örnek; ne ölçüde, sözgelimi Descartes'ın yer kaplayan şeyleri algılayan düşünen özne varsayımının bakış açısından, yani bu varsayımlarla arasında kritik bir mesafe olmaksızın, elinin varlığı ve bunun bilgisi hakkında bir savdır? Burada, ihtiyacımız olan kritik mesafeyi Wittgenstein'a borçluyuz. Dilde adlara ve adlandırdıkları nesnelere analiz edilmiş bir dil ve dünya tasarımını veri alarak, ondan hareketle di-

li ve gerçekliği düşünen bir öznenin varsayımlarıyla düşünmekten kurtulamayışımız, düşünmemizin bu mesafeyi kolay kolay kazanamadığına işaret ediyor. Wittgenstein, Moore'un "işte..." diye örneklemek istediği, öne çıkardığı durumda, öznenin nesnel gerçekliği tanıdığı, ayırdettiği, bildiği orijinal bir bilgilenme deneyimi varsayımını; böyle bir sözün dilin bir parçası olduğu durumda nasıl işleyeceğini; böyle bir sözü gerektiğinde söyleyebilmek için neleri, dile ve dünyaya dair neleri kullanmayı, kendi gövdemiz dahil, öğrenmiş olduğumuzu düşündürerek çözündürme yolunu izler. Dili, nesnelerin adlarını, kavramları hangi koşullarda öğrendiğimiz, onları ne gibi durumlarda, oyunda kullanımından önce ve kullanımından sonra gerçekleşen koşulları içinde düşünmek, "dış dünya hakkında bilgi edinmek", "dış dünyayı tanımak" kavramlarını anlamlandırmada yol göstericidir; "dış dünya", "nesnel gerçeklik" kavramlarına yükleme eğiliminde olduğumuz metafizik anlamla, günlük dilde geçerli anlamlarını birbirinden ayırdetmemize yardımcıdır.

Bu vb. nedenlerle Wittgenstein metafiziğe karşıt bir felsefenin sözcüsü olarak ünlenmiştir; fakat burada çürütülen dildeki gerçekliğe dil-dışı bir öz atfetmeye, bu özün bilinmesi, bilinememesi tartışmasına yönlendiren dil ve dünya tasarımlarının ardındaki zihne ve zihnin bilmesine dair varsayımlardır. Onlara karşıt olarak, dili ve dünyayı karakterize eden olguların, neyse öyle olarak, nedensel açıklamalara temel olan fakat kendileri ona indirgenemeyen olguların, neyse o olan kesinliklerinin dile, dil dolayımı içinde bilmeye, bilgiye, temel ve kural olan yönünün açıklaştırılması sözkonusudur. Kesinlik, olguların kural olarak paylaşıldığı yerde, çocuğun kuralı örnekleyen uygulamaları, kuşku duymaksızın gerçekleştirmesiyle, uygulamanın beklenen, ön görülen sonuçlarına varmasında kendini gösterir.

## VIII

Fakat bu kesinlik ne türden bir kesinliktir? Bilginin, doğrulanmış, test edilmiş, varsayımların bize sunduğu kesinlikten farklı bir kesinlik, belirsizliğin ya da aynı anlamda kaosun devinimi içinde oynak bir kesinlik sözkonusudur: Karşıda uzaktaki görünüşe yaklaştıkça, manzaranın değişimi içinde gördüğüm gerçekliğe dair yorumunun da değişikliğe uğradığı; yorumunun doğruluğu hakkındaki kesinlik inanışımın da değişiklik gösterdiği sonsuz bir oyun sözkonusudur.

> Beim Philosophieren muss man in's alte Chaos hinabsteigen, und sich dort wohlfühlen.
>
> Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*[1]

Fakat, değişikliklere değil, kullanmalık (enstrümantal) amaçlarla değişiklikleri, benzemezlikleri, farklılıkları değil, benzerlikleri, tekrar edilebilir özellikleri çevremde ayırdetmeye, tanımaya koşullanmış dikkat etme alışkanlıklarım kesinliği de çevresinde bu yönelim doğrultusunda arama, sabitleme eğilimini içinde taşır; olasılık hesapları içinde 0 ile 1 arasında belirsizliğe bir belirlilik derecesi kazandırmaya çalışır; bu belirlilik çerçevesi içinden ona nasıl muamele edeceğine, davranacağına dair bir tavır alır. Giderek, kesinlik sorununu sadece bu çerçeve içinde görür. Bu bakışın felsefede kendini gösteren sonuçlarından biri bütün gerçeklik inanışlarını doğrulanabilir veya (Popper örneğinde olduğu gibi) yanlışlanabilir varsayımlarla kıyaslamaktır; veya Ayer örneğinde olduğu gibi, doğrulanabilirlik/yanlışlanabilirlik özelliğini bir anlamlılık ölçütü olarak (mantıksal pozitivizm/empirizm), Occamlı'nın usturası gibi kullanmaktır; bu ölçüte uymayan inanışları, bu inanışları içeren önermeleri, anlamsız olarak dilden traş etmektir.(2) Ya da, empirik inanışların matematiksel, dedüktiv önermelerin 1 değerini alan kesinliğine karşılaştırmayla, empirik önermelerin doğruluğunun bu mantıksal değeri alamayacağından hareketle, "dünyanın beş dakika önce yaratılmış olabileceği" gibi (Russell), bize paradoksal gelen, dünyaya değgin inanışlarımızla bağdaştırmakta zorlandığımız; mantıksal mı, yoksa mantıkçı gösterisi bir önermeyle mi karşı karşıya olduğumuza karar vermekte zorlandığımız önermeler ortaya koymaktır. Bu tutum mantığı, mantıksal düşünmeyi, mantıksal doğrulukları sorgulamaksızın operasyonel olarak kullanmayı, bu operasyonel tavrı bütün dilsel inanışların kritiği olarak dile ve gerçeklik inanışları üzerine yaymayı karakterize ediyor. Avrupa felsefesi ile Anglosakson felsefe dünyası arasında bir yarılmaya da kaynaklık eden bu tutum pek de doğru olmayan bir adlandırmayla "analitik felsefe" olarak adlandırılır. Oysa, sorun bana göründüğü kadarıyla, felsefenin analitik olmasında değil, analitik mantığın kendi temellerini sorgulamaya gönüllü olmayışıyla; bu temelleri sorgulamanın felsefe ve mantık adına oynadığı kendi oyununu bozacağını için için hissetmesiyle; bu nedenle operasyonel mantıkçılık oyununun eleştirisi olan bir mantık felsefesine tabiatında konformist olan semptomatik bir tepki ile ilgilidir. Çünkü, böyle bir mantık felsefesi, insanı kendi üzerinde, bilgiye ve mantıksal düşünmeye temel ve olanak olan olguların derinden tanınması temelinde, böylece insanlık temelinde bir görüş açıklığını talep eden bir felsefe etkinliği olarak, mantığın operasyonel kullanımına dayalı çıkarsama eleştirileri, mantık gösterileri yapmaktan çok daha zor bir yol oluşturuyor. Çünkü insanı her şeyden önce, *"kendini tanı"*, ilkesine bağlı olarak, dili kullanan insanı karakterize eden olguların bağlamında, kullandığı mantığın faili olan insanı, onun mantıksal gerçeklik inanışlarının mantığının temeli olan olguları tanımasını talep ediyor. Fakat *autentik* bir arzuyla merak etmedikçe kim bu yolu seçer? Sorun böyle bir arzuyu içinde taşımakla, taşımamaktan doğan bir karşıtlıkla ilgili görünüyor.

## IX

Aşağıdaki alıntı, yukarda değindiğim kaos'un tabiatıyla kesinlik arasındaki ilişkiyi biraz daha açıklaştırmaya yardımcı olacak sanıyorum:

> Moore'un *"Biliyorum ki o bir ağaçtır"* dediğini duyduğu zaman, insan birden, onun hiçbir surette halledilmemiş olduğunu düşünenleri anlar.
>
> Sorun, aynı anda insana belirsiz ve bulanık gelir. Sanki Moore onu yanlış bir ışık altına koymuş gibi.
>
> Sank, boyanmış bir resmi (diyelim ki boyanmış bir sahne-düzenini) görüyorum ve neyi temsil ettiğini en küçük bir kuşku duymaksızın uzaktan derhal tanıyorum. Fakat şimdi, daha yakınına yaklaşıyorum mesafeyi adımlayarak. Ve farklı birçok renk lekesi görüyorum o zaman, hepsi oldukça belirsiz olan ve hiçbir kesinlik sunmayan.
>
> *(Kesinlik Üzerine,* 481.)

Sanki, "Biliyorum" metafiziksel bir vurguya gelememiş gibi. (482.)

*Kaos,* sözcüğün klasik anlamının çağrışımından farklı olarak, kesinlik inanışının ifade bulduğu olguların bağlamında, paylaşılan insan yönelimlerinin, tepkilerinin sonuçlarının kendini gösterdiği yerde, kaosun kendiliğindenliğinin (groundless) kendini açığa vurduğu (manifest) düzlemde kendiliğindenliğin, sanki karmaşadan çok tuhaf ve (kozmik) bir uyumu da dalgalandırdığını insana farkettirebilir. Ne de olsa, insanlar bazı insanî tepkileri, yetenekleri paylaştıkları için kural gözeten davranışlar, yetenekler ortaya koyuyorlar; oyunun kurallarını öğrenerek oyuna dahil olmayı sürdürüyorlar. Oyunun ucu açık olması, kuralların değişik yorumlara, değişik devam yollarına açık olmasına işaret ettiği kadar, insanlar bu yetenekleri her ne sebeple kaybettiği zaman oyunun bozulabileceği olasılığının da açık olduğuna işaret ediyor. Kuralların üzerinde temellendiği kuralın, mantıksal açıklayıcı bir öncül olarak verilmediği, olgular tarafından olguların kendiliğindenliği ve paylaşımı temelinde, yani kaos temelinde kendini gösterdiği saptayımına kendimizi yakın veya itici bulmamız ise kendi kendimizi, kendi kaderimizi, nasıl kendini gösteriyorsa öyle olarak, sevmeye (amor fati) ne kadar hazır olduğumuzla ilgili bir sorun. Kesinliğin de kendini nasıl ortaya koyuyorsa öyle olarak, bilgilenme metodolojilerimize bağlı edindiğimiz doğruluk kesinlik inanışlarımızın görüşümüze ön yargı olmasına mesafeli kalarak araştırılması da bu sevgiyi içimizde duymakla bağlantılı görünüyor.

*(Philosophia: Bilgi sevgisi diye karşılanır çoğu zaman. Ama burada sözkonusu bilgi ve ona duyulan ilgi, çağımızdaki enformasyon temelli pragmatik, teknik, enstrümental... bilgiye duyulan ilgi ve sevgiden ne kadar farklıdır! Gerçekten de, bu ikinci tür bilginin egemenliği aşamasında bu fark, kendisini felsefe araştırmalarından soyutlamış yeni bir üniversite, bilgi ve bilim insanı tarzında (modalitesinde) gösteriyor. Sosyolojik, pragmatik ilgilerini felsefeyle karıştıran, felsefeye bu ilgiyle yaklaşan, bu ilgiyi felsefe ilgisi sanmakla kendini gösteren sosyolojik bir fenomen yürürlüktedir.*

*Felsefede sözkonusu bilgi sevgisi, bilginin, dilin ve düşünmenin faili insanın, faili olduğu duruma ilişkin bir farkına varma sürecinden, insan açısından sözkonusu modal koşullanmaların aşılmasının potansiyelleri ile ilgili bir araştırmadan, bu araştırmayı besleyen hayatiyet arzusundan ayrılabilir görünmüyor.*

Elimize, gövdemize, veya bir ağaca işaret ettiğimiz zaman, dikkatimizi bir "dış dünya gerçekliğine mi çevirmiş oluruz? Bu dikkat altında bir dış dünya gerçekliğini mi algılıyoruz? "Dış" sözcüğü gerçekliği, dünyayı, neyin dışına, neye göre, yerleştiriyor? "dış" ve "iç" kavramlarını evin, odanın, bahçenin, vs. içi dışı hakkında kullanıyoruz. Evden, odadan, bahçeden, dışarı çıkıyoruz, veya içeri giriyoruz vs. Bu eylemleri, yaşama biçimlerini paylaşan insan, bu kavramları kullanmayı kolaylıkla öğreniyor. "Dış dünya"dan sözettiğimiz zaman "dış" ve "iç" sözcüklerini günlük bağlamı dışına kaydırarak farklı bir duruma işaret etmek için kullanıyoruz. Dilde günlük amaçlar doğrultusunda kullandığımız gerçekliğe dikkatimizi çevirdiğimiz zaman, onu bilmeyi, tanımayı, gerçekliğin değişimi ve çoğulluğu arasından onu ayırdetmeyi gerçekleştiren zihinsel edimi tekrar ettiğimizi, örneklediğimizi düşünmeye meylediyoruz.

Kesin bir bilgiye sahip olduğumuza tanıklık etmek üzere, dikkatimizi elimize, kolumuza, gövdemizin yaptığı işe, önümüzdeki ağaca çevirerek içimizden şöyle demek gelmiyor mu: Bundan kuşku duyarsam, artık bütün bilgilerimden, gerçeklik inanışlarımdan kuşku duymam gerekir! Moore'un dış dünyanın varlığına kanıt olarak ileri sürdüğü tartışma mantığı (argüman) da, bunu yapıyor zaten. Gerçekten de, bütün gerçeklik inanışlarımızı kuşku altına almak, yöntem kuşkusu adına bile, olanaklı değil; çünkü elimden, gövdemin yaptığı işten kuşku duymak, el, gövde ve diğer sözcüklerin anlamından kuşku duymayı beraberinde getiriyor; onların anlamını öğrendiğimiz, bu sözcüklerin anlamlarının korunduğu koşulların, oyuna kural olan koşulların böyle bir kuşkuyla bozulduğuna işaret ediyor. Oyunun oynanması, elimi, gövdemi, eylemlerimi, anımsama tepkilerimi, kuşku duymaksızın kullanabilmemi talep ediyor. Kuşku oyunu, oyunun kuşku kabul etmeyen kurallarının kendi-

liğindenliğinin korunduğu temeller üzerinde geçerli. Bu kendiliğindenliğin kesinliğini sorgulamamız, dilin ve düşünmenin mantığı üzerinde görüşümüzü açıklaştırmanın bir yolu olabilir; ve bizi düşünme, dil ve dünyanın birbirinden soyutlanabilir olmayan olgularını ve bağlamını farketmeye götürebilir.

Burada sözkonusu netleşmeyi, açıklığı elde etme, bir farkedişe biraz daha netlik ekleme çabası olarak felsefe araştırması, gerçekten de, gözün gördüğü netlik alanına değil, onu içine alan, görüşün doğrudan netlik alanı içinde olmayan, görüş alanının çevresini görünür kılmaya çalışan ressamın görme ve resmetme çabası ile benzerlik içindedir. Felsefeci de, ressam da benzer bir zorlukla karşı karşıyadır. Ona dikkatimi çevirmeye çalıştıkça görüş alanımın çevresi resmin netlik alanının dışında kurulur. Zorluk, gördüğümüz nesneleri, görünüşleri, temsili yapıları, dilden/kültürden edindiğimiz kavramsal, enstrümental kullanma teknikleri içinden görmeye alışmış olmamızla; görüşümüzü, onlara yönelttiğimiz dikkati bu alışkanlıkların yönetmesiyle; dünyaya bu pragmatik ilgilerle aramıza mesafe koyarak bakamayışımızla ilgili görünüyor. Bilginin çerçevelediği dünyayı da, onun kavramsal alışkanlıklarının dayatması dışında, ressamın bakışının yüzlediği sorunsala benzer bir sorunsalı yüzleyerek göre-yazması gibi düşüne yazmaya ihtiyacımız var. Ne de olsa, dünyaya değgin yitirmiş olduğumuzun ne olduğunu farketme, onu yeniden bulma umudu hep vardır.

Wittgenstein'ın şu değinileri de bu bağlamda daha iyi anlaşılabilir belki:

> İnsanın —belki de halkların— hayret duymaya uyanmaları gerekir. Bilim, onları yeniden uyutmanın aracıdır.
>
> Düşünür bütün ayrıntıları çizmeye çalışan ressama çok benzer.

İnsanlar, bugün, bilim adamlarının kendilerine birşeyler öğretmek için; şairlerin, müzisyenlerin, vb. ise hoşça vakit geçirtmek için varolduklarını sanıyorlar. Berikilerin kendilerine öğretecek birşeyleri olduğu akıllarına hiç gelmiyor?(3)

**DİPNOTLAR**

(1) Felsefe yaparken insan, o eski kaos'a kadar inmeli ve orada rahat hissetmeli.
(2) Biz, A.J. Ayer, *Language Truth And Logic*, Victor Gollanoz, 1967.
(3) Ludwig Wittgenstein, *Yan Değiniler*, Türkçesi Oruç Aruoba, Altıkırkbeş yay., 1999.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (2000). "Eski Yunandan Günümüze Bilim ve Felsefe." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 82-97.

# ESKİ YUNANDAN GÜNÜMÜZE BİLİM VE FELSEFE

**Vehbi Hacıkadiroğlu**

Eski Yunan'ın sanat, bilim ve felsefe alanlarındaki başarılarından her zaman hayranlıkla söz edilmiştir. Birçok düşünüre göre günümüz biliminin de felsefesinin de temeli Eski Yunan döneminde atılmıştır. Bu dönemin ünlü düşünürleri arasında Sokrates, Platon ve Aristoteles'in adlarının insanlık tarihinde bir yıldız gibi parladığı görülür.

Buna karşı Arisetoteles'in, Batı toplumlarında bilimsel gelişmeyi 2000 yıl geciktirdiğini öne süren düşünürler de çıkmışsa da, bunun, bir fantezi olmaktan öte önemli bir görüş olduğunu kabul edenlerin sayısının hiç de yüksek olmadığını sanıyorum. Ben burada, bir yandan Aristoteles'in bilimsel gelişme üzerindeki olumsuz etkisiyle ilgili görüşteki doğruluk payının hiç de düşük olmadığını, bir yandan da onun felsefe üzerindeki olumsuz etkisinin bilim üzerindekine bakışla çok daha güçlü ve daha uzun süreli olduğunu göstermeye çalışacağım.

Hemen belirtmem gerekiyor, bu söylediklerim, insanlık tarihini böylesine etkileyen bu büyük filozofların üstün düşünme güçleri karşısında duyduğum hayranlığı azaltmıyor. Ancak, onların bilim ve felsefeye yaptıkları hizmete dayanmayan bu hayranlığın ne anlama geldiğinin iyi bir açıklamasını verebilecek durumda da değilim.

Öte yandan, Aristoteles'in bilimsel gelişmeyi geciktirdiğini öne sürenlerden bir bölümü, onu, Miletos'lu filozofların başlattığı bilimsel araştırma yöntemlerini saptırmakla suçlamışlardır. Ben bu suçlamanın da doğru olduğunu sanmıyorum. Çünkü Aristoteles'in yaptığı, gerçekte, Miletos'lu filozofların başlattıkları masal, söylence ve astroloji karışımı birtakım düşünceleri dizgesel bir biçime sokmaktan başka bir şey değildir.

Ne arıyorlardı Miletos'lu düşünürler? Önce şu görüşe bakalım: "Yunanlılar, doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş olan bir bilimin, bir felsefenin, ilk yaratıcılarıdır."(1) Dünya üzerine hemen hiçbir şeyin bilinmediği bir zamanda "Nesneler neden yapılmıştır? Nesneler nasıl varolur, nasıl değişir nasıl yok olur? Biz neyiz, nereden geldik, nereye gidiyoruz? Görüntülerin ardında hangi sürekli töz ya da tözler bulunur?"(2) türünden sorulara bir yanıt arayarak bir sonuç elde edileceği düşünülebilir mi? Bilim alanındaki bütün gelişmelere karşın, günümüzde de büyük bölümü anlamsız sorulardır.

Bu durumda, Miletos'lu filozofların bu sorulara fiziksel dünya ve fiziksel nesneler üzerinde düşünerek yanıt aramaları onların bilimsel düşünceye yönelmiş oldukları anlamına gelmez. Gerçekten, ilk maddenin (arkhe) sudan (Thales), havadan (Anaximenes), ateşten (Herakleitos) ya da toprak, su, hava ve ateş gibi dört maddeden (Empedokles) oluştuğunu öne süren filozoflar, bu maddelerin nitelikleri, insanların o maddelerden nasıl yararlanıp onlardan gelebilecek zararlardan nasıl korunabilecekleri konusunda herhangi bir araştırmaya girişmedikleri gibi, onların böyle araştırmalar yapmayı düşündükleri bile söylenemez.

Şimdi de şunu soralım. Doğruyu ve bilgiyi her şeyden üstün tutan Miletos'lular doğru bilgiyi nerede arıyorlardı? "6. Yüzyılın Yunanlıları, evreni, öncelikle algıda göründüğü biçimiyle anlamaya çalışmışlardı."(3) Yani evreni ve onu oluşturan nesneleri yalnızca karşıdan seyredip, algıları üzerinde birtakım zihinsel işlemler yaparak onların ne olduğunu anlamaya çalışıyorlardı. (Doğal olarak buradaki 'seyretme' sözcüğü yalnızca görsel duyunun değil, beş duyudan herhangi birinin ya da birkaçının kullanılması anlamına geliyor).

Böylece Miletos'lular için "...nesneler, biçim, büyüklük, katılık, renk, tat, koku, sivrilik, parlaklık gibi niteliklerin (bunlara bundan sonra 'duyu-verileri' adını vereceğiz-V.H.) toplamından başka bir şey değildir."(4) Tam bu noktada gerçek bilginin ne olduğu ve onun nasıl kazanıldığı konusunda bir açıklama yapmazsak Miletos'luların bu bilgi anlayışındaki sakatlığın görülmesi zorlaşacaktır. Bu yüzden önce bu açıklamayı vremeye çalışacağız.

İnsanı hayvandan ayırt eden temel niteliğin, salt içgüdülerinin yönetiminde davranan hayvan karşıtı olarak, insanın, nasıl davranacağına kendisinin karar vermesidir. İnsan özgürlüğü de bu, içgüdülerden bağımsızlık anlamına gelir. Nasıl davranacağına kendisi karar verecek olan insan, nasıl bir sonuç alacağını önceden görebiliyor, yani önceden düşünebiliyor, demektir. Bu da, genel olarak, doğadaki bir olaydan sonra hangi yeni olayın ortaya çıkabileceğini önceden düşünebilmek anlamına gelir.

Bu "önceden düşünebilme" ya da "önceden-görme" gücüne 'bilgi' adını veriyoruz. Felsefede 'bilgi' sözcüğü çok değişik anlamlarda kullanılmıştır. Hatta bilgiyi bir önceden görme gücü olarak tanımlamayı ancak 19. Yüzyılda Auguste Comte düşünebilmiştir. Oysa bir A olayından sonra B olayının geleceğini önceden görebilen insan, A olayı ortaya çıktığında B'nin geleceğini bildiği için, gerekirse önlem alabilmekte ya da B olayının ortaya çıkmasını istediğinde A olayını gerçekleştirerek istediğini elde edebilmektedir. Böylece insan, içgüdülerinin değil, bilgisinin gösterdiği yoldan giderek dünyayı istediği yönde değiştirme özgürlüğünü kazanmaktadır.

İnsan, özgürlüğünü ve bu yoldan da insanlığını bu "önceden görme" gücüne borçlu olduğuna göre, biz de, başka bir anlama geldiğinin açıkça anla-

şılmadığı durumlarda 'bilgi' sözcüğünü bu anlamda kullanacağız. Böylece bilgiye ve doğruya, belli bir olaydan sonra hangi olayın ortaya çıkacağını görebilmek ya da dünyayı değiştirerek daha iyi yaşam koşulları sağlayabilmek için değil de, doğruca bilginin kendisi için yöneldikleri kabul edilen Yunanlıların gerçek bilgiye ulaşmalarının olanaksız olduğunu da kabul etmek gerekiyor.

Öte yandan Yunanlılar 'bilgi' sözcüğünden "nesnelerin ne olduğunun bilgisi"ni anlıyorlar ve bunu, yukarıda belirttiğimiz gibi, salt dünyayı karşıdan seyrederek elde etmeye çalışıyorlardı. Böylece, bilginin ancak deney yoluyla elde edileceğini kabul eden düşünürler bile bunun, "duyu-deneyi" ile elde edileceğine inanıyorlardı. Yani onlara göre nesneler öznede uyandırdığı katılık, renk, tat, koku gibi niteliklerin toplamından oluşuyordu. böyle bir bilgi anlayışının onları iki türlü çıkmaza götürmesi de kaçınılmazdı.

Bu çıkmazlardan biri "nesnenin ne olduğunun bilgisi"nin tümüyle anlamsız oluşuydu. Nesnelerin "bir şey" olduğunu bilmek o "bir şey"in ne olduğunu bilmeyi gerektirir ki, bu, sonu gelmeyen bir döngüselliğe götürür. İkinci çıkmaz da duyu-deneyi ile elde edilen niteliklerin nesnelerin ne olduğunu bildirmek şöyle dursun, nesneler için belirleyici sayılacak türden hiçbir bilgi vermediğidir. Bunu bir maden parçası örneği üzerinde açıklamaya çalışalım.

Bir maden parçasının, kokusu ve tadı olmadığına ve kendiliğinden ses de çıkarmadığına göre, onu seyretme anlamındaki bir duyu deneyi bize yalnızca onun rengini, kılığını ve bir de sertliğini bildirebilir ki bunlar arasında bizim o nesneyle ilgili olarak bilmek istediğimiz niteliklerden hiçbiri yoktur. Bizi ilgilendiren nitelikler o madenin nemli bir ortamda paslanıp paslanmadığı, genellikle asitlerde çözünüp çözünmediği ya da içinde özel olarak çözündüğü bir asidin bulunup bulunmadığı, ısı ya da elektrik için iyi ya da kötü iletici olduğu, işlenebilir olup olmadığı türünden niteliklerdir. Bu nitelikler de nesneyi seyrederek değil, onu, nemli bir ortamda bir süre tutma, değişik türden asitler içine atma, onu çekiçle işlemeye çalışma türünden (kısaca 'laboratuar deneyi' diyebileceğimiz türden) deneylerle öğrenilir.

Böylece Miletos'lu filozofların, evrenin, dünyanın ya da nesnelerin ne olduğunun bilgisini edinme arayışına girerek, bilimsel düşüncenin temelini atmak ya da onu geliştirmeye çalışmak şöyle dursun, en basit bilgileri bile bulabilmeye yönelik hiçbir çaba harcamadıkları görülüyor. Bu durumda onların bilimselmiş gibi görünen kimi düşüncelerinin de gerçekte bilimsellikle bir ilgisi olamaz.

Sözgelimi "Atomculuk'un ortaya atılması ve özellikle Demokritos'taki dizgesel biçimini kazanması,"(5) çağdaş bilimin temelini oluşturan atomculuğun ilk adımı gibi görünebilir. Ancak yalnızca maddenin tükenmezliğinin bir anlatım biçimi olarak ortaya atılan "atom" kavramının bilimsel düşünceyle

bir ilgisi olamaz. Bu kavramın bilimsellik kazanabilmesi için 19. Yüzyılda Dalton'un, atomla nesnelerin fiziksel ve kimyasal özellikleri arasında kurduğu bağlantıların, bulunması değilse bile, bu yönde birtakım araştırmalara girişilmesi gerekir.

Lecippus'un ortaya attığı "Hiçbir şey rastlantı ürünü değildir, her şey bir sebep ve zorunluluktan doğar"(6) ilkesi de, ilk bakışta sanıldığı gibi bir bilimsellik taşımaz. Bu ilkede 'sebep' yerine 'neden' sözcüğü konsa bile bu yalnızca dünyanın bir yaratılış yasası olarak kaldığı sürece burada bilimsel düşünce söz konusu olamaz. Bilimsel düşünce birtakım nedenlerle etkileri arasındaki bağlantıların araştırılmasını ve böylece dünyayı değiştirerek insan yaşamını düzeltmenin yolları üzerine birtakım bilgiler edinilmesini gerektirir.

Miletos'lu filozoflarda bilimselliğe en yakın deney olarak "Empedokles ve Anaxagoras'ın, bir tulumu havayla doldurarak yaptıkları deney"(7) gösterilebilir. Ancak bu deney de yalnızca havanın maddesel bir varlık olduğunu göstermek için yapılmıştır. Hava basıncından yararlanma ya da korunma yollarının araştırılması düşünülmediği için bu da bilimsel düşünce yönünde atılmış bir adım sayılamaz.

Böylece, Miletos'lu filozoflardan Atina'lı filozoflara, bilim ve felsefeyle ilgili olarak şu ilkelerin kaldığını görüyoruz:

1) Bilgiye bilginin kendisi için ulaşmak gerekir.

2) Bilgi nesnelerin ne olduğunun bilgisidir.

3) Nesnelerin bilgisi, onların bizim üzerimizdeki etkisinin algılanması anlamına gelen duyu deneyi ile elde edilir. Nesnelerin başka nesneleri nasıl etkilediğinin ya da bizim onları nasıl değiştirebileceğimizin bilgi bakımından önemi yoktur.

Bu ilkelerden üçü de hiçbir olumlu sonuca götürmeyen içi boş ilkelerdir. Önce bilgi belli bir şeyin, genellikle bir "nedensellik bağlantısı"nın bilgisi olabilir, "bilginin kendisi" diye bir şeyin bir anlamı yoktur. Öte yandan, tıpkı bilginin ne olduğunun bilinemeyişi gibi, nesnelerin ne olduğu da bilinemez. Nesnelerle ilgili bilgimiz, ancak, onların başka nesneleri nasıl etkilediğinin ya da başka şeylerin onları nasıl etkilediğinin bilgisi olabilir. Son olarak, nesnelerin bizim duyu organlarımızı etkilemesiyle ortaya çıkan duyu-verilerinin nesneler için belirleyici sayılabilecek hiçbir bilgi vermediğini, yukarda ayrıntılı olarak belirtmiştik.

Burada 'duyu-deneyi' ('duyu-deneyimi' için de durum aynıdır) teriminden, yalnızca duyumların algılanarak zihinde ideye ya da bilgiye dönüşmesini değil, zihinde bu ideler üzerinde yapılan işlemlerin tümünü de birlikte anlamak gerekiyor. Böylece, cisimlerin renk, kılık, ses, koku türünden nitelikleri zihinde ne kadar işlenirse işlensin, bunlardan bir önceden-görme sağlayacak türden gerçek bir bilgi elde edilemez.

Atinalı filozofların iki önemli temsilcisinden birincisi olan Platon, Miletos'lu filozoflardan kalan ilkelerden üçüncüsünün yanlışlığını hemen görmüştür. Gerçekten Platon "Bedenimin sıcaklık duyduğunu biliyorum diyelim, bunu ancak 'bedenim sıcak' diye dile getirebilirim yani bir önerme biçimine sokarım"(8) dedikten sonra, bunu söyleyebilmek için "beden" ve "sıcaklık" kavramlarının önceden bilinmesi gerektiğini belirtiyor ve bu kavramları nasıl öğrenebildiğini araştırmaya başlıyor. (Platon'un bir duyumun, burada "sıcaklık" duyumunun, kendi kavramını ya da bilgisini bile veremeyeceğini belirtmesi son derece ilginçtir).

Zaman içinde büyük değişikliklere uğrayan İdea'lar öğretisinin ayrıntılarına girmeden, Platon'un bilgi anlayışını şöyle özetleyebiliriz: Ölümsüz ruh nesnelerin İdealar dünyasındaki asıllarını (yani İdea'ları) eski yaşamından tanımakta, duyular dünyasında bulunan ve İdeaların bozuk birer kopyası olan nesneleri görünce eski bilgilerini anımsamaktadır. Böylece Platon duyu-deneyinin bilgi vermediği, yalnızca daha önceden bilinenleri anımsatmakla kaldığı gerçeğini görmüş, fakat anımsadığımız bilgileri nerede ve nasıl öğrenmiş olduğumuz konusunda fantastik bir varsayımda bulunmakla kalmıştır.

Aristoteles, içinde yaşadığımız dünya ile "düşünce dünyası" denebilecek bir varsayımsal dünya arasındaki bu Platon'cu ayrılığa haklı olarak karşı çıktı. O böylece dünyadaki tikel nesnelerle, bunların biçimleri (form) olarak gördüğü İdealar arasındaki ayrılığa da karşı çıkıyor ve formların (bunlara 'genel kavram' da diyoruz) nesnelerin kendilerinde bulunduğunu öne sürmüş oluyordu.

Platon'un inandırıcılıktan en uzak olan yanına haklı olarak karşı çıkan Aristoteles, bu kez de, gerek Platon'un gerekse kendisinin nesnelerin bilgisi olarak gördükleri genel kavramların nasıl bilineceği sorunuyla karşılaşıyordu. Çünkü Platon, İdeaları ruhun daha önceden tanıdığını, nesnelerin uyardığı duyu-verilerinin bu bilgiyi yalnızca anımsattığını öne sürerek İdeaların nasıl bilinebildiği sorusunu yanıtlanmış sayıyordu.

Buna karşı tümelin tikelde bulunduğunu kabul eden Aristoteles, "tikeldeki tümel öğeleri soyutlayabilen anlığın tümevarımı da sezgi sayeşinde gerçekleştirdiğini"(9) öne sürerek, nesnelerin bilgisinin nasıl edinildiğini açıklamış olduğuna inanıyordu. Yani Aristoteles duyu-deneyinin, nesnelerin tikel bilgisini verirken bir yandan da tümeli görmeyi sağladığını öne sürüyordu. Aristoteles'in bu büyük yanılgısının ilerde bütün felsefeyi nasıl bir boş sözler yığını durumuna düşürdüğünü yazının akışı içinde göstermeye çalışacağız.

Burada hemen belirtmek gerekiyor, Aristoteles'in yanılgısı, insanda tikeldeki tümeli görme gücü bulunduğunu öne sürmesi değildir. İnsan, iyi bildiği bir konuda gerçekten tikel bir olaydan bir genel bilgiye varabilir. Sözgelimi bir bakır telin elektriği ilettiğini tikel olay olarak gözlemleyen bir kim-

se, eğer elektriğin iletilmesi konusunda yeterince bilgisi varsa, 'tümevarım' adı verilen özel bir genelleme yöntemine başvurmaya gerek görmeden hemen "Bakır elektriği iletir" biçimindeki genel bilgiyi öğrenmiş olur. Bu bakımdan bir sorun yok demektir.

Aristoteles'in bilgi konusundaki çıkmazının, Miletos'lu filozoflardan gelen birtakım yanlış görüşleri, olduğu gibi kabul etmesinden kaynaklandığını yukarda belirtmiştik. Bu yanlış görüşlerden biri, bilginin, nesnenin ne olduğunu bilmek anlamına geldiğiydi. Başka bir yanlış da bilginin duyu-deneyi ile, yani nesneleri yalnızca seyrederek elde edileceği idi. Bu yanlışlardan birincisine, İdeaları nesnenin ne olduğununun bilgisi olarak ortaya atan Platon da düşmüştü. İkinci yanlıştan Platon anımsama kuramıyla kurtulmak istemiş, fakat getirdiği çözümün inanılmazlığı Aristoteles'i ondan uzaklaştırarak Miletos'luların yanlışını kabule zorlamıştı.

Yukarda nesnenin ne olduğunu bilmenin olanaksızlığını belirtmiş, gerçek bilginin, sözgelimi bakırın ne olduğunun bilgisi değil, bakırın önemli niteliklerinin bilgisi olduğunu öne sürmüştük. Ancak burada yeni bir sorun ortaya çıkıyor. Gerçekten, denebilir ki, bakırın bir niteliğini bildiğimizi söyleyebilmemiz, sözgelimi "Bakır elektriği geçirir" diyebilmemiz, kısaca, bakırdan söz edebilmemiz için onun ne olduğunu bilmemiz gerekmez mi?

Gerekmez, çünkü bakır, belli bir dilde kendisine 'bakır' adı verilen nesnedir. Bu nesnenin niteliklerini öğrendiğimiz ölçüde bakırı tanımış oluruz. Her nesnenin niteliklerinin sayısı sonsuz olduğundan "Bakır şu, şu ve şu niteliklerin toplamından oluşur" demek olanağı da yoktur. "Bakır bir madendir" dediğimizde de, bakırın ne olduğunu değil, onun niteliklerinden birini belirtmiş oluruz. Bakırın belirleyici nitelikleri onun başka nesnelerle olan ilişkilerini gösteren niteliklerdir. Duyusal nitelikler, belirleyici niteliklerinden bir bölümünü bilmekte olduğumuz nesnelerin karşımızdaki nesne olup olmadığını anlamamızı sağlar.

Böylece, gerek Miletos'lu filozoflar gerekse Sokrates, Platon ve Aristoteles bilimsel düşüncenin ya da bilimsel düşünceye dayanan bir felsefenin temelini atabilmiş değillerdir. Buna karşın, geleceğin bilim ve felsefesinin yönünü belirleme bakımından son derece etkili olan Aristoteles'in ortaya attığı kimi yanlış yöntem ve bilgilere, Batı dünyasında, uzun süre hiç karşı çıkan olmamıştır.

Aristoteles'in bu yanlış sonuçlara nasıl vardığı üzerinde biraz düşünüldüğünde, onun görüşlerinin nasıl olup da böylesine etkili olduğunu anlamak olanaksız görünüyor. Gerçekten Aristoteles, kendince birtakım uslamlamalarla, boşluğa bırakılan cisimlerin ağır olanlarının hafif olanlara bakışla daha hızlı düştüğü türünden yanlış bir sonuca varıyor ve bu sonucu yüksekçe bir yerden boşluğa bırakılan değişik ağırlıklardaki cisimlerin düşme hızlarını ölçerek denetlemeye gerek görmüyordu.

Yine Aristoteles, dünyanın üst yanında bulunan Ay'ın yetkin biçimde bir cisim olması gerektiğini düşünüyordu. Ona göre cisimlerde en yetkin biçimin küre olması gerektiğinden Ay da kusursuz bir küre olmalıydı. Galilei'nin, çağının bilim insanlarını bu yanlış bilgilerden kurtarabilmesi için 2000 yıllık bir sürenin geçmesi gerekecektir.

Aristoteles'ten 2000 yıl sonra Galiei, dürbününü Aya çevirip de, çağının bilim insanlarına "Gelin bakın, Ay Aristoteles'in öne sürdüğü gibi kusursuz bir küre değil, orada da dünyada olduğu gibi dağlar ve dereler var" dediği zaman kimse dürbünle bakıp onu onaylamaya yanaşmamıştı. Aristoteles'in son derecede zayıf bir gerekçeye dayanarak ortaya attığı bir görüşünün böylesine etkili olabilmesi gerçekten şaşırtıcıdır.

Böylece Aristoteles'in, gerek bilimle gerekse bilimin gelişmesine yardımcı olabilecek bir felsefeyle ilgili olarak, geleceğe hiçbir şey bırakmadığını görüyoruz. Tersine, onun her iki alandaki olumsuz etkisinin tam bir açıklamasını yapabilmenin olanaksız olduğu söylenebilir.

Bütün bunlara karşın Eski Yunan'da gerçek bilim ve felsefenin başlangıcı olacak türden hiçbir doğru görüşün ortaya atılmadığı da söylenemez. Kimi toplumların insanlarının başka toplumların insanlarının kölesi olmak üzere yaratıldığını öne süren Aristoteles'in yaşadığı dönemde "Yalnız Yunanlılar kendi aralarında değil, Yunanlılarla Barbarlar da eşittir"[10] diyebilen Sofistler, insanın bilimsel açıdan tanımında günümüzün birçok düşünüründen daha ilerdedirler.

Üstelik, yalnızca insanlar arasındaki ilişkiler üzerinde düşünüyormuş gibi görünen Sofistler, gerçekte doğa bilimlerinin de temelini oluşturabilecek türden görüşler ortaya atmışlardır. Sözgelimi Protagoras "Salt bir varlık yoktur, nesnelerin nitelikleri, bir andaki birbiri üzerindeki etkilerinden doğmaktadır. Bundan dolayı hiçbir nesne için 'Bu şudur' diyemeyiz"[11] derken, Sofistlerin dışındaki hemen bütün Yunan filozoflarının ve günümüze dek hemen bütün Batılı filozofların da düşeceği türden bir yanılgıdan tümüyle kurtulmuş görünmektedir.

Burada "nesnenin ne olduğu"nu bilmenin olanaksızlığının yanında, nesnelerin bilgisinin edinilebilmesi için, onları seyretmek değil, onların birbiri üzerindeki etkilerini araştırmak gerektiği de açıkça belirtilmektedir. Yazık ki Sofistler Platon ve Aristoteles gibi, kendilerini hiç anlamamakta ve çevrelerini etkilemelerine engel olmakta direnen, olağanüstü güçlü iki tartışmacıyla karşılaşmışlar, üstelik günümüzde de onların uygun gördüğü gibi anlaşılmaktadırlar.

Öte yandan yine Eski Yunanda Aristoteles'ten yüz yıl sonra, felsefede değilse bile bilim alanında büyük başarılara ulaşmış olan Arkhimedes'in hidrostatik ve katılar statiğiyle ilgili buluşları büyük bir bilimsel devrimin başlangıcı sayılabilir. Ancak bu başlangıcın ardından da bilimsel bir ilerlemenin

geldiğini gösteren hiçbir belirtiye rastlanmıyor. Böylece, Sofistler gibi aşağılanmış olmasa bile Arkhimedes'in de, içinde yetiştiği çevreden hiçbir şey almadan ve o çevreye hiçbir şey vermeden gelip geçtiği söylenebilir.

Roma ve Bizans aracılığıyla Eski Yunan kültürünün mirasçısı olan Batı toplumları da, Sofistler şöyle dursun, Arkhimedes'in değerini anlayabilmek için bile Aristoteles yöntem ve kurallarıyla kıyasıya bir çatışmaya girmek zorunda kaldı. Bilim alanında bu çatışmadan yengiyle çıkan Batı toplumlarının, felsefe alanında kesin bir yenilgiye uğradığı söylenebilir. Şimdi de bunun nasıl olduğunu anlamaya çalışalım.

17. Yüzyıl başlarına dek bilimle felsefeyi birlikte ve tümüyle Aristoteles'in etkisi altında yürüten Batılılar, o tarihte, İngiltere'de F. Bacon'ın İtalya'da da G. Galilei'nin gösterdiği yoldan giderek, bilim alanında Eski Yunandan beri süregelen tabuları yıkmakla işe başladılar. Bunun, bilgi alanında, tam bir devrim olduğu kuşkusuzdur. Bu devrim, yalnızca bilginin elde edilme yollarında değil, bilginin ne olduğu ve niçin elde edilmek istendiği konularında da yeni bir anlayış getiriyordu.

Artık bilgi, salt bilgilenmek için değil, insan yaşamını iyileştirmenin yollarını bulmak için isteniyor, nesnelerin ne olduğu değil onların, dünyayı değiştirme bakımından işlevlerinin ne olabileceği üzerinde duruluyordu. Üstelik bu bilgiler, nesneleri karşıdan seyrederek yani onların duyusal niteliklerini algılayıp onlar üzerinde birtakım zihinsel işlemler yaparak değil, laboratuarlarda nesnelerin birbirini nasıl etkileyip birbirinden nasıl etkilendiklerini gözlemleyerek elde edilmeye çalışılıyordu.

Bu yöntemin uygulanmaya başlamasıyla birlikte Batı toplumlarında bilimsel gelişmenin baş döndürücü bir hız kazandığı görüldü. Öyle ki, bu gelişmenin başladığı tarihten önceki yüz binlerce yıllık insanlık tarihinin, daha önceki bölümünü bir yana bıraksak bile, yazının icadından beri geçen 7000 yıllık bölümü içinde bisikleti bile bulamamış olan insanlık, o tarihten sonraki 400 yıl içinde Aya gidebilmiş ve uzayda dolaşabilecek bir düzeye gelmiştir.

Bu öyle inanılmaz bir gelişmedir ki bunun, uzun süren bir hazırlık dönemi geçirmeden, yalnızca bir deney yönteminin bulunmasıyla gerçekleşebildiğini kabul etmek kolay olmuyor. Gerçekte, çok uzun sürmüş olmasa bile bir hazırlık dönemi de geçmemiş değildir. Dünyanın yuvarlaklığını birtakım uslamlamalarla değil de, onun çevresini dolaşarak kanıtlamaya çalışan denizcilerin, bu gelişmenin hazırlayıcısı oldukları söylenebilir. Ancak bu hazırlık, yöntemin bulunmasından sonraki gelişmelerin sağlanması için değil, yöntemin bulunması içindir.

İlk bakışta, laboratuar deneyinden yararlanmanın başlamasıyla yalnızca doğa bilimlerinin gelişebileceği, bu tür deneylerden yararlanamayan insan bilimlerinde böyle bir gelişmenin olanaksız olduğu düşünülebilir. Ancak böyle

olmamış, doğa bilimlerinden 200 yıl kadar sonra da olsa, toplumbilim, ekonomi, ruhbilim gibi bilimler ortaya çıkmıştır. Bu, doğa bilimlerindeki gelişmenin, bir yandan düşünürlerin her alandaki gözlem gücünü artırırken, bir yandan da insan konusundaki bilgiyi geliştirmiş olmasına bağlanabilir. Nitekim insan konusundaki en önemli bilgiyi, insanın bir evrim ürünü olduğunun bilgisini doğa bilimleri vermiştir.

Böylece, bilimin salt Aristoteles'in etkisinden kurtulamamak yüzünden uzun süre yerinde saydığı ve bu etkiden kurtulur kurtulmaz dev adımlarıyla ilerlemeye başladığı, yalnızca Bacon'ın açıklamalarından değil, bu ilerlemenin bir anda başlayıp gittikçe hızını artırarak sürüp gitmesinden de anlaşılmaktadır. Öte yandan, Eski Yunan'ın etkisinden kurtulamayan felsefenin, bilimsel gelişmeye ayak uydurmak şöyle dursun, yerinde saymaktan başka bir şey yapamamış olmasının da bu konuda yeterince öğretici olduğu söylenebilir.

Çağdaş felsefenin kurucusu sayılan ve analitik geometriyi bulmasıyla bir matematik dehası olduğunu kanıtlamış olan Descartes'ın felsefe alanında içine düştüğü durum, felsefenin yerinde sayışının en açık belirtilerinden biri sayılabilir. Açık ve seçik olarak bilinmeyen hiçbir şeyin doğru olduğunu kabul etmeme ilkesinden yola çıkan Descartes'ın, bilginin açık ve seçik oluşunun kanıtları olarak ortaya attığı gerekçeler karşısında, o büyük dehanın bu duruma nasıl düşebildiğine şaşırmamak olanaksızdır.

Descartes'ın ünlü "Düşünüyorum öyleyse varım" önermesini biraz irdelemenin onun durumunu açıklamaya yeteceğini sanıyorum. Her gün yaşamını sürdürmek için dünyayı değiştirme eylemine girişen ve bunda büyük ölçüde başarılı olmasına karşın var olduğundan kuşku duyan bir insan karşısındayız. Böyle bir insan, zihninde, düşünmek ve varolmak gibi iki kavram bulunduğunu ve bunlardan birincisinin ikinciyi de gerektirdiğini biliyor ve kendi varoluşunu bu yoldan öğrenmiş oluyor. Bunun, dünyadaki nesnelere şöyle bir baktıktan sonra o nesnelerin ne olduğunun bilgisini ediniverdiğimizi öne süren Aristotelesçi görüşten bir ayrımının bulunduğu düşünülebilir mi?

Her şeyden kuşku duyan Descartes, doğal olarak, Tanrının varlığından da kuşku duyacaktır. Ancak ona göre "sonsuz ve en yetkin varlık"(12) düşüncesi Tanrının varlığının açık ve seçik kanıtıdır. Descartes'la aynı zamanda yaşayan Galilei, bu türden kanıtlara bir değer verseydi bilimsel gelişmeyi başlatabilir miydi? Yine Descartes, nesnelerin ne olduğunun bilgisini duyu-deneyiyle elde ettiğimiz konusunda tam olarak Eski Yunan düşüncesine uymuştur. Gerçi o, duyularımızın bize doğru bilgi verdiğinden bir an için kuşku duyar. Ancak yetkin bir varlık olan Tanrının kendisini her zaman aldatmakta olamayacağını düşünerek bu kuşkusundan da hemen kurtulur.

Descartes ruh ve beden ayrılığı konusunda da Eski Yunandan bir adım daha ileri gidebilmiş değildir. Onun için bu konuda bütün sorun, yer kapla-

mayan ruh ile yer kaplayan bedenin bir bölümü olan beynin nasıl olup da uyum içinde çalışabildiğidir. Çünkü beynin hemen her organı çifttir. Oysa yer kaplamayan ruh beynin ancak bir tek noktasıyla bağlantı kurabilir. Fakat bu sorun da, beyinde çift olmayan bir organın, kozalaksı bezin, bulunuşuna dayanılarak bir çözüme bağlanmış olur.

Bütün bu, ancak "çocuksu" olarak nitelenebilecek türden sorun-koyma ve çözüm-getirmelerin, Descartes gibi, yalnızca matematikte değil doğanın mekanizmini anlamada da üstün bir düşünce gücü gösteren bir düşünürün, felsefe alanına girdiği anda Eski Yunan düşüncesinin sınırları içinde nasıl sıkışıp kaldığını gösteren çarpıcı örnekler olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Üstelik Descartes'ın bu durumunun çağdaş felsefenin de durumunu gösterdiği söylenebilir. Çünkü Descartes'tan günümüze dek gelen düşünürlerin hemen hepsi, Descartes'ı çağdaş felsefenin öncüsü saymakta birleşmiş gibidirler. Descartes'ın kanıtlama biçiminin hiçbir inandırıcı yanının bulunmadığı göz ardı edilmekte, sağlam bir kanıt bulununcaya dek her şeyden kuşku duyma yöntemi onun parlak bir buluşu olarak kabul edilmektedir. Gerçekte Descartes'tan sonra gelen filozofların da epistemoloji konusundaki tutumları, onun, Eski Yunan epistemolojisini aşan herhangi bir yöntemin başlatıcısı olmadığını açıkça göstermektedir.

Nitekim İdealist filozoflara geçmeden önce Deneyici filozofların tutumuna bir göz attığımızda Locke da, Berkeley de, Hume da dış dünyanın bilgisinin, hem de tıpkı Eski Yunanda olduğu gibi, nesnelerin niteliklerinin değli de, nesnelerin ne olduğunun bilgisinin, duyu-deneyi ile elde edildiğini öne sürmüşleridr. Öyle ki, duyu-deneyinin nesnelerin varolduklarının bilgisini bile veremeyeceği gerçeğinden yola çıkan Berkeley, nesnelerin yalnızca algılandıkları sürece varoldukları türünden, ne anlama geldiği anlaşılmayan görüşler ortaya atabilmiştir. Ona karşı hiç kimse "Yediğim zaman açlığımı gidereceğini bildiğim şu ekmek parçasının onu algılamadığım zaman varolmadığını söylemenin anlamı nedir?" diyememiştir.

Öte yandan gerek Locke'un gerekse Hume'un altın kavramı üzerine verdikleri örnekler şaşırtıcıdır. Çünkü "altın" kavramı,

Locke'a göre: sarı, ağır, ateşte eriyip yok olmaz, altınsuyunda çözünür,(13)

Hume'a göre ise: sarı, ağır, işlenebilir, eriyebilir, altınsuyunda çözünür.(14)

Burada sayılan niteliklerden, sarı renk dışında hiçbirinin duyu-deneyi ile yani altını karşıdan seyrederek öğrenilemeyeceği açıktır. Bu nitelikleri bulabilmek için altını tartmak, çekiçle dövmek ve altınsuyuna atmak türünden bizim kısaca 'laboratuar deneyi' diyeceğimiz türden deneyler gereklidir. Bu, Locke ve Hume'un Eski Yunandan beri süregelen "duyu-deneyi" yanılgısından kurtulmuş oldukları anlamına gelir mi?

Bu anlama gelmiyor, çünkü gerek Locke'un gerekse Hume'un deney konusunda söyledikleri arasında duyu-deneyinin ötesine geçip laboratuar deneyine yöneltimde bulunan en küçük bir belirti bulunmuyor. Üstelik gerek Locke'un gerekse Hume'un izleyicisi sayılan filozofların verdikleri örneklerin hepsi duyu-deneyi ile elde edilecek türden niteliklerdir.

Sözgelimi Locke'un en ünlü izleyicisi olarak bilinen Condillac, düşünme ve bilme gücünün kazanılmasını, canlı bir insan yapısında olup duyu organları işlemez durumda bulunan bir heykel örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Condillac'a göre bu heykel, duyu organlarının birer birer işlemeye başlamasıyla, kendisinde duyumlar uyandıracak kadar yakınında bulunan her şeyin bilgisiyle birlikte, yargı, düşünme, soyutlama ve uslamlama da içinde olmak üzere her türden zihinsel etkinliklerde bulunma gücünü kazanabilecektir.

İlk bakışta Condillac'ın, bu örnekle, Eski Yunandan beri süregelen ve bilginin duyu-deneyi ile kazanıldığını kabul eden bir felsefe geleneğininin gülünçlüğünü bütün açıklığıyla göstermek, bu geleneğin bir karikatürünü çizmek istediği sanılabilir. Çünkü bir filozofun böyle bir görüşü savunması inanılmaz bir durum gibi görünür.

Ancak gerçek durum hiç de böyle olmamış, Condillac, algılama ve bilgi edinme olayını en iyi açıklayan filozof olarak çağdaş felsefedeki saygın yerini almıştır. Çünkü duyu-deneyi ile bilginin ilişkisi konusunda başka filozofların söyledikleri de Condillac'ın görüşlerinin biraz örtülmüş bir biçimi olmaktan öteye gidememiştir. Hem de bu, yalnızca Deneycilerde değil, İdealist filozoflarda da böyledir.

İdealistlere geçmeden önce Deneycilerden son bir örnek olarak, 20. Yüzyılın önemli filozoflarından birini, Ayer'ı gösterebiliriz. Ayer domatesi şöyle tanımlıyor: "...yuvarlak ve bir ölçüde şişkin, kırmızı ve belli bir derinliği olan bir yüzey parçası."(15) Bu tanımın, belli bir besin ve vitamin değeri olan bir sebze olarak bildiğimiz domates üzerine hiçbir bilgi vermediği gerçeğini bir yana bırakıyorum. Domates için kırmızılık yuvarlaklık gibi birkaç duyusal nitelik bulduğumuzu kabul etsek bile, domatesi değli de "sebze"yi tanımlamak istesek hangi nitelikleri bulabileceğimiz sorusunu, ne Ayer'ın kendi kendine, ne de başka düşünürlerin Ayer'a sormaya gerek görmemesine ne demeli?

Duyu-deneyinin bilgi verdiği biçimindeki bu son derece sakat anlayışı yalnızca Deneyci filozoflarda değil, İdealist ya da Rasyonalist olarak tanınmış olan filozoflarda da görüyoruz. Böylece Kant'a göre zihnimizde apriori kategorilerden türetilen içi boş kavram kalıpları vardır ve nesnelerin ne olduğunun bilgisini veren kavramlar bu içi boş kalıpların dışsal duyumlarla doldurulmasıyla oluşur. Yani nesnelerin bilgisi renk, tat, koku gibi duyumların toplamından oluşur.

Nitekim Kant "öznenin kavramında bulunmayan bir şeyi yüklemde de vermez" diye tanımladığı analitik yargılar için bir örnek vermek istediğinde ancak "Altın sarı bir nesnedir"(16) örneğini bulabilmiştir. Domatesi duyusal niteliklerle tanımlayan Ayer'a sebzeyi nasıl tanımlayacağını sormayı düşündüğümüz gibi, Kant'a da altının sarı rengine dayanarak verdiği yargının benzerini maden kavramı için nasıl vereceğini sormak gerektiğini düşünebiliriz.

Hegel'e gelince, o, felsefeyi tümüyle bir metafiziğe dönüştürmekte, dünyayı bir mutlak usun ürünü olarak görmekte ve böylece sıradan insanın yaşamıyla hiç ilgisi olmayan bir dizge kurmakta ne kadar direnirse direnşin, nesnelerin bilgisinin nasıl oluştuğu konusuna gelince duyu-deneyinden başka bir yol düşünemeyen sıradan bir filozof olup çıkmaktadır. Hegel'e göre de, sözgelimi "taş tümeli incelendiğinde onda, beyazlık, yuvarlaklık, sertlik vb. dışında bir şey yoktur."(17)

Özetlersek, Locke ve Hume'un "altın" kavramı için önerdikleri "işlenebilirlik" ve "altınsuyunda erime" gibi nitelikler nesneler üzerine bilgi verir fakat bu niteliklerin bilgisi gerek Deneyci gerekse İdealist filozofların bilgi kuramlarına uygun olarak elde edilemez. Buna karşı gerek Deneyci gerekse İdealist filozofların bilgi kuramlarına göre elde edilen nitelikler de nesne üzerine bilgi vremez. Doğal olarak "nesnelerin ne olduğunun bilinebilirliği", ve "bilgiye bilginin kendisi için ulaşmak gerektiği" türünden görüşler de bilginin işlevi konusunda tam bir bilgisizliğin belirtisi olmaktan öteye gidemez.

Burada düşünmek gerekiyor. Bilgi konusunda böylesine büyük yanlışlıklar içinde bulunan felsefe, dünyayı bilgisiyle değiştiren, böylece insanlığını da özgürlüğünü de bilgisine borçlu olan insan konusunda doğru görüşler ortaya koyabilir mi? Gerçekten, günümüzden 2500 yıl önce gelip geçen Sofistler bir yana bırakılırsa, felsefede insan üzerine önemli bir görüş belirten bir filozofa rastlamıyoruz.

Yakın zamanlara dek, dizge kurucu büyük filozoflar dizgelerini Platon ya da Aristoteles'ten birinin, ya da ikisinin birden, etkisi altında kurmuşlar, günümüz filozofları da yakın çağların o büyük filozoflarının, dolaylı yoldan yine Platon ya da Aristoteles'in, etkisi altında kalarak, ayakları yere basan bir felsefe geliştirememişlerdir. Böylece felsefede, insanlığın evrensel değerlerinin ortaya konması bir yana, insanı hayvandan ayıran temel niteliklerin bile inandırıcı bir açıklaması yapılamamıştır.

Bilgi konusunda Aristoteles'ten beri süregelen boş inançlardan kurtulamayan felsefe, bir bilim olma iddiasından tümüyle vazgeçmiştir. Öyle ki en basit konularda birbirinin tam karşıtı olan iki görüş, felsefede, aynı doğruluk düzeyinde iki görüş olarak kabul edilebilmektedir. Nedensellik kuramı ve matematik önermeleri bu bakımdan çok ilginç örnekler oluşturdukları için, bunlar üzerinde biraz durarak konuyu aydınlatabiliriz.

Hume, nedensellik bağlantısının kendince bir açıklamasını yapmış ve bunun gerçek bir bağlantı olamayacağını öne sürmüştür. Hume'a göre nedensellik bağlantısının izlenimi bulunmadığı için, onun idesi yani bilgisi de olamaz. Bu bağlantı, sürekli olarak art arda gözlemlediğimiz iki durumun sürekli birlikteliğine alışmamızla ortaya çıkan ruhbilimsel bir durumun anlatımıdır.

Hume'a göre iki şeyi kaç kez birlikte gözlemlemiş olursak olalım, bunların gelecekte yine birlikte olacağına güvenemeyiz. "Biz doğanın akışında bir değişmeyi en azından kavrayabiliriz. Bu da böyle bir değişikliğin kesinlikle olanaksız olmadığını kanıtlamaya yeter."[18] Böylece Hume, yalnızca duyu-deneyinin bilgi verdiğini kabul etmekle kalmayıp, duyu-deneyinin doğrudan doğruya vermediği bir bilginin olanaksız olduğunu da kabul ederek nedensellik bağlantısının pekin bir bağlantı olmadığına karar veriyor.

Kısaca, Hume'a göre deney yalnızca bize izlenim veren nesnelerin ne olduğunun bilgisi türünden, hiç anlamı olmayan ve hiçbir yerde kullanamayacağımız bilgiyi veriyor, buna karşı nesneler arasındaki bağlantıların izlenimi olmadığı için, o bağlantıların bilgisini değil de alışkanlığını veriyor. Bu, Eski Yunan geleneğine tam boyun eğiş şu sonucu veriyor: dünya üzerine pekin yani her zaman doğru ve geçerli bilgi edinmemiz olanaksızdır.

Kant da bilginin duyu-deneyinden elde edildiğini kabul etmekle birlikte, iki noktada Hume'dan ayrılır. Birincisi, ona göre insan zihninde, duyu-verilerinden kavramların kurulmasını sağlayan apriori kategoriler ve onlardan türetilen apriori kavram kalıpları vardır. İkincisi de, yine zihnimizde, duyu-deneyinden elde etmediğimiz, tersine duyu-deneyinden bilgi üretmeyi olanaklı kılan apriori kavramlar ya da bilgiler vardır. İşte nedensellik kavramı bu apriori karvam ve bilgilerden olduğu için, nedensellik bağlantısı pekin bir bağlantıdır.

Öte yandan yine Kant 5+7=12 biçimindeki matematik önermesinin pekin bilgi verişine dayanarak, matematik önermelerinin hem dünya üzerine hem de pekin bilgi veren önermeler olduğu sonucuna varıyor. Kant genellikle kendisinin de çelişkili kabul ettiği bu durumu, tıpkı nedensellik bağlantısı durumunda olduğu gibi, matematik önermelerinin apriori bilgi verişine bağlıyor. Üstelik böylece matematik önermelerini, insanda apriori bilgiler bulunuşunun en inandırıcı kanıtı olarak gösteriyor.

Oysa B. Russel ve Frege gibi büyük matematik filozofları apriori bilgi türünü kabul etmediklerinden, pekin bilgi verdiği tartışılmaz olan matematik önermelerinin dünya üzerine bilgi vermediğini savunmak zorunda kalıyorlar. Sonuç olarak 5+7=12 önermesinin dünya üzerine bilgi verip vermediği gibi, hemen her türden bilginin ilk adımı sayılacak kadar basit bir konu, salt felsefenin bilgi konularındaki yetersizliği yüzünden, günümüzde bile çözülmemiş bir sorun olarak ortada durmaktadır.

Şimdi felsefenin bu usa sığmaz duruma nasıl düştüğünü görmek üzere konuyu yeniden gözden geçirelim. Hume, Eski Yunandan gelen, bilginin duyu-deneyi ile elde edildiği geleneğinden yola çıkarak, izlenimi olmayan olayların bilgisinin de olamayacağı sonucuna varmış, olaylar arasındaki bağlantıların izlenimi olmayışından, bu bağlantılarla ilgili olarak, bilgi sandığımız durumların birer alışkanlıktan başka bir şey olmadığını öne sürmüştür. Bu durumda, Kant da içinde olmak üzere hemen bütün filozoflar dünya üzerine bilgi veren önermelerin pekin bilgi veremeyeceğini kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Ancak Kant bu Aristotelesçi görüşün bir bölümünü değiştirerek, salt o bölüm için geçerli olmak üzere Platoncu bir görüş ortaya atmış, insanda birtakım apriori bilgiler (İdealar gibi demek istiyor) bulunduğunu, bu türden bilgilerin hem dünya üzerine hem de pekin bilgi verdiğini, matematik önermelerinin de böyle olduğunu öne sürmüştür. Böylece, ünlü filozof Kant'ın, Aristotelesçi bir görüşün yanlışlığı yüzünden bir çıkmaza saplandığı zaman hemen Platoncu bir görüşe sığınarak çıkmazdan kurtulmaya çalışması ilginçtir.

Ancak Kant'ın, haklı olduğu bir konuda haklılığını kanıtlamak için Platon'a sığınmasının kendisine bir yarar sağlaması olanaksızdır. Çünkü insanda apriori bilgiler bulunduğunu kanıtlamak matematik önermelerinin dünya üzerine pekin bilgi verdiğini kanıtlamaktan daha zordur.

Ben Felsefe Tartışmaları'nın 20. Kitabında "Matematik Önermeleri" adlı yazımda matematik önermelerinin apriori bilgiye dayanmayan bir açıklamasını vermeye ve böylece dünya üzerine pekin bilgi veren önermelerin de bulunduğunu kanıtlamaya çalıştım. Fakat buradaki konumuz, Eski Yunan etkisinin felsefeyi bir bilim olmaktan nasıl uzaklaştırıp onu bir mitoloji durumuna düşürdüğüdür. Mitolojinin kendine özgü güzellikleri ne olursa olsun yine de felsefenin mitolojiden çok farklı bir düşünce sistemi oluşturacak biçimde yepyeni bir yapıya kavuşturulması gerekir.

Böylece, insanlığın sorunlarından hiçbiri için çözüm aramayan bir çağdaş felsefe anlayışı karşısında bulunduğumuzu kabul etmek gerekiyor. Filozoflar, insanlar arasındaki ilişkilerin tarihini inceleyerek gelecekle ilgili görüşlerini belirtecek yerde soyut bir insan kavramı üzerinde, uygulama değeri olmayan görüşler ortaya atmayı yeğliyorlar.

Sözgelimi varoluşçuluğun, özgürlüğe yargılı olma, korku, yabancılaşma ve hiçlik (J.P.Sartre) ya da iç sıkıntısı, bunalım be boğuntu (M. Heidegger) içinde bunalmış olan insanı hangi dönemin, hangi ortamın insanıdır? Yoksa her dönem ve her ortamda aynı olan ve filozofça düşüncelere dalmaktan başka derdi olamayan bir "Tanrının yarattığı insan" örneği karşısında mıyız?

Oysa insan olarak hepimizin ortak derdi insanlar arasındaki ilişkiler alanında değil midir? Tarih boyunca insanlar arasındaki ilişkilerde her zaman karşılaşılan yıkım, kıyım ve sömürü düzeninin insanlığın değişmez yazgısı

olup olmadığı konusundan daha önemli ne olabilir? Bütün insanlığın mutluluğunu sağlayacak bir düzenin bulunması olanaksızsa bile, bunu aramak ya da niçin bulunamayacağını açıklamak, eğer felsefenin değilse, hangi düşünce etkinliğinin işlevleri arasında bulunacaktır?

Eski Yunandan başlayarak bütün Batı felsefesinde, Sofistlerin bir an için parlayıp sönen çabaları bir yana bırakılırsa, insanlar arasındaki ilişkiler konusunu ele alarak insanlığın gerçek sorunlarına çözüm arayan tek felsefe disiplininin Marksizm olduğu söylenebilir. Ancak konusunu seçerken Eski Yunan felsefesinin etkisinden kendini kurtarabilen Marksizmin, açıklamalarının daha ilk adımında yeniden o kısır felsefenin kucağına düştüğü görülür.

İçinde yetiştiği kapitalist düzenin aksaklıklarını saptamada büyük bir gözlem gücü gösteren Marx, felsefesini, Hegel'i ayakları üzerine dikme ya da Hegel felsefesini tersine çevirme temeli üzerine kurmaya çalışmıştır. Oysa bu, yanlış bir yazıyı tersinden okumakla onun doğruya dönüşeceğini kabul etmeye benzemektedir.

Gerçekten, insanlığın gelişmesini İdeanın açılışı olarak açıklamaya çalışan Hegel'e karşı "maddenin gelişmesi" düşüncesini ortaya atan Marksizm, değişik gibi görünen bir yoldan, yine ereksel yani bilimsel düşünceye aykırı bir gelişme kuramı sergilemiş oluyor. İnsanlık tarihi insan topluluklarının değişik koşullar altında değişik biçimlerde geliştiğini açıkça göstermekteyken, Marx Batı toplumlarının gelişmesini insanlığın doğal gelişmesinin bir örneği olarak görüyordu.

Böylece Marksizm de, insanlığın gelişmesinde, bilgi artışının belirleyici etkisini bir yana bırakmış ve Eski Yunandan beri süregelen "Tanrının yarattığı insan" kavramına göre düşünmeyi yeğlemiştir. Oysa insanlık tarihi, insanlığın büyük bölümüyle ilişki kuramadıkları için bilgisini artırma olanağını bulamayan topluluklarda, Marx'ın insanlık için doğal gelişme aşamaları olarak gördüğü devrimlerin hiçbirinin gerçekleşmediğini açıkça göstermektedir.

Marksizmin de Eski Yunan geleneğinden kurtulamamış olmaktan ileri gelen başarısızlığını gördükten sonra çağdaş felsefenin insanlığın herhangi bir sorununu çözmesini beklemenin boşuna bir bekleme olduğunu kabul etmek gerekiyor. Hatta belki de konuyu yalnızca çağdaş felsefeyle değil, doğrudan doğruya, Eski Yunandan beri süregelen felsefe anlayışıyla ilgili olarak ele almak yararlı olacaktır.

Çünkü öyle görünüyor ki düşünce alanındaki büyük yanlışlık, 17. Yüzyıl başlarında bilim yepyeni bir deney anlayışı üzerinde kurulurken, düşünme biçimi olarak, bilimin dışında bir de felsefenin bulunmasının gerekli görülmesinden kaynaklanmaktadır. O tarihe gelinceye dek, biri "bilim" öteki de "felsefe" olmak üzere iki ayrı türden düşünme etkinliğinden söz edilemezken o tarihte böyle bir ayrılığın gerekli görülmesinin bir nedeni olmalıdır.

Böyle bir ayrılığın kabulü için bir tek neden gösterilebilir. Bu da, yeni bilgi anlayışının tek düşünme biçimi olarak kabul edilmesi durumunda Eski Yunanın, başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere, olağanüstü parlaklıkta yıldızlarla dolu düşünce dünyasını tümüyle bir yana tamak zorunda kalma olasılığı karşısında duyulan ürkü (panik) olabilir.

Eğer bu ürküden kurtulup bilimsel düşünce dışında başka bir düşünme biçiminin olamayacağını kabul etmek olanağı bulunabilseydi, o zaman bu düşünce biçimini anlatmak için tek bir ad yani 'bilim' adı yeterli olurdu. Böylece bilim alanı, bu gün olduğu gibi, yine biri "doğa bilimleri" öteki de "insan bilimleri" olmak üzere ikiye ayrılır ve düşünce dizgesi bu yoldan geliştirilmeye çalışılırdı.

Böyle bir bilim anlayışına göre canlılarla ilgili bilimlerin bitkibilim (bottany), hayvanbilim (zoology) ve insanbilim (anthropology) adları altında üç ayrı bilim dalı olarak belirlenmeleri gerekirdi. Böylece insanbilim, "bilen özne"nin bilimi olarak, gerek doğa bilimleri gerekse insan bilimleri karşısında bir "ana bilim" kimliği kazanırdı.

Bir kez insanbilimin de öteki bilimlerle aynı türden bir bilim olduğu kabul edildikten sonra onun, bütün bilimlerden önce gelme (mantıksal öncelik) özelliği göz önünde tutularak ona özel bir ad verilmekte bir sakınca bulunmazdı. Bu özel adın 'felsefe' olarak seçilmesiyle, düşünce tarihi içinde bir kuyruklu yıldız gibi gelip geçen Eski Yunan düşüncesine de özel bir saygı göstermekten geri kalınmamış olurdu.

**DİPNOTLAR**

(1) Macit Gökberk, Felsefe Tarihi 1990, s. 14.
(2) Rex Warner, The Greek Philosophers, 11. Edition, s. 9.
(3) Arda Denkel, Demokritos/Aristoteles, s. 10.
(4) A. Denkel, a.g.y. s. 11.
(5) A. Denkel, a.g.y. s. 64.
(6) Rex Warner, a.g.y., 11. Edition s. 46.
(7) a.g.y., s. 49.
(8) W.T. Stace, Hegel Üstüne, Çev. Murat Belge, 1976 s. 24.
(9) A. Denkel, a.g.y. s. 125-6.
(10) M. Gökberk, a.g.y. s. 46.
(11) a.g.y. s. 43.
(12) a.g.y. s. 267.
(13) J. Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. V. Hacıkadiroğlu, 1992, s. 189.
(14) D. Hume, A Tretise of Human Nature, 1978, s. 16.
(15) Felsefe Tartışmaları, K.9, s. 12.
(16) R.P. Wolf, Ten Greek Works of Philosophy, 1969, Prolegomena, s. 307.
(17) W.T. Stace, Hegel Üstüne, çev. Murat Belge, 1976, s. 122.
(18) D. Hume, a.g.y. s. 89.

Erkızan, H. Nur (2000). "Aristoteles'te Düşünmenin İki Boyutu: Tanrı ve İnsan." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 98-106.

*Saygıdeğer insan ve düşünür Arda DENKEL*

# ARİSTOTELES'TE DÜŞÜNMENİN İKİ AYRI BOYUTU: TANRI VE İNSAN

**H. Nur Erkızan**

Aristoteles'i izleyen birçok düşünür ve yorumcu *De Anima III. 4 ve III. 5* ile birlikte *Metaphysics XII. 6 ve XII. 8*'de Aristoteles'in düşünme kuramının içerildiği konusunda aynı düşünceyi paylaşır görünmektedir. Ancak, Aristoteles'in yukarıda sözü edilen yerlerde düşünme üzerine söylediklerinin ne geçmişte ve ne de bugün farklı tartışmaların ve de yorumların odağında bulunduğu gerçeği inkar edilebilir. Diğer birçok şeyin yanı sıra, bütün problemlerin ve yorumların temelinde yer alan şey, Aristoteles'in felsefesinde *nous*'un, yani aklın ne gibi bir işleve, anlama ve öneme sahip olduğudur. Fakat, hemen hemen bütün Aristotelian yorumcuların üzerinde anlaştığı bir nokta var ki o da *De Anima III. 4 ve III. 5*'te Aristoteles'in *nous*'un işlevine ilişkin birbirine karşıt iki farklı kavranımı öne sürdüğüdür. Ve onlara göre, *nous*'un birbirine karşıt bu iki farklı kavranımı arasında bir uzlaşmayı sağlamak neredeyse imkansızdır. Çünkü, *De Anima III. 4*'te Aristoteles *nous*'un işlevini bir doğa filozofunun yaklaşımına uygun bir biçimde ele alırken *(naturalistic)* III. 5'te onu, yani *nous*'u ya insanda bulunan aşkın bir ilke veya aşkın bir ilkenin insandaki uzantısı olarak *(transcendentalist)* görür gibidir. Birinci yaklaşım insandaki *noetik* aktiviteyi bireysel bir temelde ele alırken,(1) ikinci yaklaşım daha çok *De Anima III. 5* üzerinde yoğunlaşarak, insanın sahip olduğu noetik yanı aşkın olan ile veya tanrısal olan ile bağıntılı olarak ele alır ve bu bağlamda Aristotelian yorumcuların *nous*'a ilişkin dört ayrı yaklaşıma ulaştıkları söylenebilir.(2) Örneğin, St. T. Aquinas, W.D. Ross ve J. Lear'a göre De Anima III. 5'te Aristoteles'in söz ettiği *nous* esas olarak insana ilişkindir ve o, böyle bir şey olarak insandaki ölümsüz olan yanı tanımlar.(3) Bir diğer yoruma göre ise, De Anima III. 5'te sözü edilen *nous poietikos* insandaki *noetik* etkinliği açıklamak için zorunludur ve bu anlayışın kendisi özellikle F. Brentano, S. Clark, D. Hamlyn ve C. Khan tarafından savunulmaktadır.(4) Başka bazılarına göre, *De Anima III. 5*'te Aristoteles, *Metahpysics XII*'de sözü edilen aşkın akılsal varlıklara olan yönelimi devam ettirir ve bu temelde o, bireysel *noetik* aktivite ile hiçbir bağıntı ya da bağlantı içermez.(5) *De Anima III. 4 ve III 5*'in bu yorumu K. Wilkes ve E. Anscombe tarafından sert bir bi-

çimde ele alınarak eleştirilir. Son olarak, özellikle I. During ve W. Jaeger ile birlikte diğer bazı Aristoteles yorumcuları, *De Anima III. 4 ve III. 5* arasında bir tutarsızlık olduğundan söz ederek, birbirine karşıt bu iki *nous* kavranımının Aristoteles'in Platon'dan devraldığı bir miras olduğu görüşünde birleşirler.

Aristoteles'teki *nous* kavramının bu dört ayrı kavranımına karşın M.W. Vedin yeni bir Aristoteles yorumunun da temelinde yer alacak olan *De Anima III. 4, III. 5 ve Metaphysics XII*'de *nous* üzerine söylenenlere ilişkin kendi kavranımını geliştirir.(6) Wedin'e göre Aristoteles'te *nous*'un işlevini ve önemini ele alan ve yorumlayan düşüncelerin hiçbiri başarılı olamamıştır; çünkü onlar Aristoteles'in *nous*'a ilişkin söyledikleri ile onun felsefi söyleminin özünü oluşturan düşünce arasındaki bağıntıyı kuramamışlardır. Wedin, işlevselci yaklaşım olarak nitelendirilebilecek anlayışında, Aristoteles'teki *nous* kavramını aşkın bir yorumun ötesinde ele alır ki, bu *De Anima III. 5 ve Metaphysics XII, 6.8*'i de içerir. Wedin'in kavranımının temelinde, düşünmenin iki ayrı boyutunda yer alan insansal ve tanrısal düşünme ayrımı yatar. Ona göre her iki düşünme ne benzerdir *(isomorphic)* ve ne de aynıdır *(identical)*. Wedin'in üzerinde ısrarla durduğu bir diğer nokta ise, *De Anima III. 5*'te *nous poietikos*'u tanımlayan niteliklerden hiçbirinin onu tanrısal kılmaya yetmeyeceği ve dolayısıyla da insansal ve tanrısal düşünmenin bir ve aynı türe ait olamayacağıdır. Ona göre, bir şeyin kendisine tanrısal nitelik yüklemek, o şeyin kendisini tanrısal kılmaz. Bu temelde Wedin, dilsel düzlemde tanrısal niteliklerin görelileştirilmesi gereği üzerinde durur. İnsanın sahip olduğu bazı nitelikler, insandaki en tanrısal olanı ifade edebilir; ama bu onun, yani insanın tanrı olduğu veya onunla hem ontolojik ve hem de işlevsel bakımdan bir ve aynı türe ait olduğu anlamına gelmez. Örneğin *Nicomachean Ethics*'in X. kitabının 7. bölümünde Aristoteles kendi ereğini kendi içinde taşıyan akılsal yaşamın gerçek mutluluk olduğunu belirtirken, böyle bir yaşamı da tanrısal olarak niteler. Ancak bu ne insanı ne de böyle bir yaşamı Tanrı ile aynı kılmaz.(7) Dolayısıyla Wedin'e göre, *De Anima III. 5*'te *nous poietikos*'u tanımlamak için kullanılan sıfatlar ne *nous poietikos*'u tanrısal *nous* olarak görmeye ve ne de onu Aristoteles'in *Metaphysics XII*'te söz ettiği Tanrı ile özdeş kılmaya izin verir.(8) Ona göre *nous pathetikos* ve *nous poietikos* ayrımı insanda düşünmenin nasıl meydana geldiğini açıklamaya yöneliktir; ne bundan fazlasını ve ne de bundan eksiğini.(9) Ancak öyle görünüyor ki, Wedin'in Aristoteles'teki *nous* kavramının yeni yorumuna dayanan bu anlayışı yine de tanrısal ve insansal düşünmeyi açıklamada neden insan aklının tanrıdan bağımsız olması gerektiğini, daha açık bir ifade ile, neden insansal düşünme ile tanrısal düşünmenin aynı olamayacağını yeterli bir biçimde ve açık olarak ortaya koyamamaktadır. Bunun nedeni ise, Wedin'in tanrısal ve insansal düşünmenin özünü belirlemede gösterdiği başarısızlıktır. Nitekim

konu ile ilgili tartışma R. Norman'ın tanrısal ve insansal düşünme arasındaki farkı bir derece farkına indirgemesiyle iyice derinleşmiş bulunmaktadır. İşte çalışmanın bundan sonraki bölümünde Wedin ve Norman'ın konu hakkındaki düşünceleri ele alınarak, neden her iki anlayışın Aristotelian kavranımın özüne yaklaşmayı başaramadıkları gösterilmeye çalışacaktır.

*Metaphysics*'in IX. kitabının 6. bölümünde Aristoteles aktivite *(energeia)* ve hareket *(kinesis)* arasında bir ayrım yapar. Buna göre, aktivite kendi ereğini kendi içinde taşır; onun kendisinden başka yönelebileceği başka herhangi bir erek yoktur. Dolayısıyla, aktivitenin sonucu olan bir şeyden, daha açık bir ifade ile, herhangi bir *üründen* söz etmek imkansızdır. Buna karşın *kinesis*'in sahip olduğu kendine içkin bir ereği yoktur. O, bir bakıma homojendir. Muğla'dan Marmaris'e gitmek isteyen bir kişinin hareketine neden olan araç ne olursa olsun hareket olması bakımından homojendir. Ve amacın kendisi Marmaris'e ilişkindir; oraya ulaşmakta içerilmiştir.(10) Düşünmenin iki ayrı boyutunu teşkil eden insansal v etanrısal düşünce ele alınırken göz önünde tutulması gereken en önemli nokta budur. Çünkü, Aristoteles yukarıda sözü edilen bölümde, görmenin yanısıra düşünmeyi de *energeia*, yani aktivite olarak sınıflandırır. İşte Wedin'in, Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı'nın ve insanın ontolojik boyutta kavranımında var olan eksiklikte burada ortaya çıkar. O, Tanrı ile insanın ontolojik bakımdan derecelendirilmiş bir farklılığa sahip olduğu anlayışını red eder; ama Aristoteles'in insansal düşünmeyi *energeia* olarak görmesine dayanarak tanrısal ve insansal düşünmenin özde aynı olduğunu, aradaki farkın olsa olsa bir derece farklı olabileceğini öne süren Yeni-Platoncu yaklaşıma karşın tatmin edici bir yanıt vermekten de uzak görünür.

Norman'a göre tanrısal ve insansal düşünme en azından tür bakımından aynıdır. Dolayısıyla, bu iki düşünme biçimi arasında özsel bir ayrımdan söz edilemez.(11) Öte yandan, Charles Kahn, Aristoteles'in düşünme kuramını ele alırken özellikle *Metaphysics XII 7-9* ve *De Anima III. 5* üzerinde durur.(12) Onun *super-rationalist* olarak da nitelendirilebilecek anlayışına göre, insan ve tanrı hem ontolojik ve hem de epistemolojik bakımdan isomorfik, yani eş bir yapıdadır. Norman, Kahn'a karşıt olarak, aynılık kuramını, *(the samaness theory)* geliştirir ve o *De Anima III. 5* yerine *De Anima III. 9* üzerinde yoğunlaşır. Norman'a göre, Aristoteles'in *Metaphysics XII. 7 ve 9*'da tanımladığı tanrısal düşünce esas olarak insansal düşünmeden farklı değildir. O, *De Anima III. 5*'te tanımlanan *Aktif Aklın (nous poietikos)* tanrısal niteliklerinin insan aklına da atfedilip edilemeyeceği ile ilgilenmez. Norman'ın üzerinde yoğunlaştığı problem, tanrısal düşünmenin ne olup olmadığına ilişkindir. Tanrı gibi değil, Tanrı için düşünmek ne demektir? Ona göre eğer buna yanıt verilebilirse, insansal düşünmenin ve düşüncenin tanrısal düşünmeden ayrı olup olmadığı da yanıtlanabilir. Ve Norman'a göre, tanrısal düşünme insansal dü-

şünmeden farklı değildir. Çünkü, biz bir objeyi onun maddesinden bağımsız olarak soyut bir biçimde düşündüğümüzde, tanrısal düşünmeden farklı bir düşünme gerçekleştirmiş sayılmayız. Norman'ın konu ile ilgili düşüncelerini daha yakından görebilmek için tartışmayı üç ayrı bölümde ele almak uygun olacaktır. O, aşağıda sıralanan üç ana düşünce üzerinde durur:

1. Aristoteles *De Anima*'da iki tür düşünmeyi ele alır ki bunlardan biri kendiliğinden düşünmedir ve o, *Metaphysics*'te belirtilen düşünme biçimiyle aynıdır.

2. Aristoteles'in *Metaphysics*'te tanımladığı *İlk Hareket Ettirici*'nin düşünme biçimiyle insansal düşünme arasında özsel bir farklılık yoktur. Her iki düşünme arasındaki farklılık bir derece farkından ileri gitmez.

3. Aristoteles *Metaphysics XII. 9*'da Tanrı'nın kendi kendini düşündüğünü söylerken, bu aslında O'nun düşünsel aktivitesinin salt teorik bir aktiviteden ibaret olduğunu ifade etmekten başka bir anlama gelmez.

Şimdi, Norman'a göre, *De Anima 429 b5-9*'da biz iki tür düşünme ile karşılaşmaktayız.

a) Pasif Düşünme b) Aktif Düşünme

Buna göre, zihin önce şeylerin formlarını alır ve o, ancak böylelikle salt bir potansiyel olmaktan kendini kurtarır. Yani, zihin şeylerin formlarını alma yolu ile kendini gerçekleştirir ve böylelikle düşündüğü şey ile özdeşleşir. İşte ancak bu aşamadan sonradır ki, zihin kendi kendini düşünülebilir. Fakat, Wedin haklı olarak Aristoteles'in *De Anima 429 b5-9*'da iki ayrı düşünmeden söz etmediğini belirtir.[13] Ona göre, sözü edilen yerde, Aristoteles insanda düşünmenin nasıl meydana geldiğini açıklamak için düşünmenin aktif ve pasif olan yönüne gönderimde bulunur. Bu nokta da Wedin ile aynı düşünceyi paylaşmakla birlikte onun, Norman'ın insansal düşünmenin iki yanını ayırt ederken, ikincisini tanrısal düşünme ile aynı kılmasına ilişkin yönelttiği eleştirisini yetersiz buluyorum. Herşeyden önce, insansal düşünme oluş ve yok oluş alanında meydana gelmektedir. Başka bir ifade ile, o, dış dünyayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, yukarıda söylenenlerle bağıntılı olarak, insan zihninin düşündüğü şey ile özdeşliğinin bir sürece bağlı olduğu açıktır. Yani, insansal düşünme hem hareket *(kinesis)* ve hem de aktivite *(energeia)* boyutuna sahiptir. Öyle ki, "zihnin düşündüğü şey ile aynı olması" ifadesi bile, insansal düşünmenin sürecin dışında meydana gelmediğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. buna karşın, Aristoteles *Metaphysics*'te Tanrı'nın düşündüğü şey ile özdeş olduğunu ve O'nun düşüncesinin objesinin bizzat kendisi olduğunu belirterek, tanrının kendi kendisini düşündüğünü belirtir. İşte bu nedenle, insansal ve tanrısal düşünme birbirinden özsel bakımdan ayrıdır. Aristoteles her ikisini de *energeia* olarak tanımlamakla birlikte,

ancak tanrısal düşünmenin mutlak anlamda *kinesis*'ten bağımsız olarak, *energeia* olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Norman'ın öne sürdüğü ve *De Anima*'nın insana ilişkin düşünme kuramıyla düşüncelerle *Metaphysics*'te tanrısal düşünme üzerine söylenenlerin uyuştuğu savı doğru görünmemektedir.

Norman'ın ikinci tezine gelince, o, tanrısal ve insansal düşünmenin tür bakımından aynı olduğunu öne sürer; çünkü *Metaphysics XII. 7*'de *Hareketsiz Hareket Ettirici*'nin kendi kendini düşündüğü söylenir ki, Norman için bu bütün teorik düşünme biçimlerinin ortak bir özelliğidir.(14) Bu ise, aslında *Hareketsiz Hareket Ettirici*'nin kendine özgü bir düşünme biçimine sahip olduğunu inkar etmekten başka bir anlama gelmez. Konu ile ilgili *pasaj Metaphysics 1072 b 18-24*'dedir. Burada, Aristoteles düşünmenin hangi bakımdan tanrısal olarak nitelendirilebileceği üzerinde durur. Ona göre, eğer düşüncenin tanrısal olan bir yönü var ise, bu onun aktivite olmasında içerilmiştir. Bu anlayış, açık olarak, *De Anima*'da öne sürülen düşüncelerle uygunluk içindedir. Eğer, tanrısal düşünmenin niteliği aktivite ise, insansal düşünmenin kendisi de aktivite olması bakımından tanrısal olanın içinde yer alır. Ancak, unutulmaması gereken bir nokta var ki o da tanrısal düşünmenin hiçbir *kinetik* öğe içermemesidir. Tanrı mutlak *energeia* olması bakımından en yetkin varlıktır ve O'nun düşüncesi her türlü süreçten bağımsızdır. Norman'a göre ise eğer insan, Tanrının her zaman içinde bulunduğu duruma bazı zaman katılabiliyorsa, bu insanın ve Tanrı'nın özde birbirinden ayrılmadığını, ayrı olmadığını gösterir. Aradaki fark olsa olsa bir derece farkı olabilir; çünkü insansal düşünme aktif ve pasif yanları içerirken, tanrısal düşünme bu iki *yönlülüğü* dışarıda bırakır. Başka bir ifade ile, Tanrı'nın düşüncesi süreçlerin dışındadır. Bu ise, Norman'a göre, tanrısal ve insansal düşünce arasında özsel bir farklılığın bulunduğuna işaret etmez. Ancak, burada altının çizilmesi gereken iki nokta var I) Norman, insansal düşünmenin iki yön içermekle birlikte onun aktivite olduğunu söylemekte haklıdır. Fakat o, bunun tanrısal düşünme ile aynılığı sağladığını söylemesi bakımından yanlıştır. Çünkü Tanrı mutlak aktivite olması bakımından en yetkin bir varlıktır. Buna karşın, ne insan zihni ve ne de insansal düşünme hiçbir biçimde mutlak aktivite olarak ele alınamaz; çünkü her ikisi de potansiyel olma durumuna sahiptirler. Bu da Tanrı ile insan arasında ontolojik bakımından özsel bir farklılığın bulunduğunu gösterir.(15) II) İkinci nokta birinci ile yakından bağıntılıdır. İnsan zihni potansiyel olma durumunu dışarıda bırakmadığından dolayı, insansal düşünmenin kendisi sonsuz ve kesintisiz olamaz. Bu nedenle, insanın, Tanrı'nın her zaman içinde bulunduğu duruma kimi zaman katılan bir varlık olması bakımından O'nunla, yani Tanrı ile aynı düşünsel aktiviteye katıldığı söylenemez. Tanrı her zaman aynı durumdadır. Buna karşın, insanın hem ontolojik ve hem de işlevsel bakımdan sahip olduğu olumsallığın kendisi onu, hem ontolojik bakımdan ve hem de düşünsel aktiviteye katılma bakımından Tanrı'dan uzak

bir yere götürüp bırakır.[16] İşte Norman'ın dikkatinden kaçan da budur. İnsanın düşünsel etkinliği tanrısal düşünmeden özsel bakımdan farklıdır; çünkü birincisi ne sonsuz ve ne de kesintisiz olma niteliğine sahiptir. Oysa Tanrı her türlü sürecin dışında kalan düşünsel aktivitenin biricik öznesidir. Aristoteles'te tanrısal düşünmenin nasıl olup da her türlü olumsallığı, değişmeyi dışarıda dışında bıraktığı ise başka bir çalışmanın konusu olarak ela alınmayı gerekli kılar.

Aristoteles *Metaphysics XII*'de Tanrı'nın ve tanrısal düşünmenin doğasının ne olduğunu tartışmaya O'nun düşüncesinin bir şeye ilişkin olmasının bir zorunluluk olduğunu söylemekle başlar. Çünkü eğer, Tanrı'nın düşüncesine konu olan bir şey yok ise, O uyuyan bir insandan daha fazla bir saygınlığa sahip olamaz.[17] Bu nedenle, Aristoteles *İlk Hareket Ettirici*'nin düşüncesine konu alan bir şey olmadığı anlayışını red eder. Ne olursa olsun düşünmek bir şeye ilişkindir; düşünmenin konusu olan bir şey olmak zorundadır. Fakat Aristoteles, bu arada, düşüncenin niteliğinin düşünceye konu olan şey tarafından belirlendiğini de belirtir.[18] Daha açık bir ifade ile, düşünme ile ona konu teşkil eden şey arasında doğrudan bir bağıntı vardır. Bu bağlamda, Aristoteles, Tanrı'nın düşüncesinin konusunu teşkil eden şeyin bizzat kendisi olduğunu söyler.[19] O *Metaphysics XII. 9*'da *İlk Hareket Ettirici*'nin en fazla tanrısal olan varlık olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Tanrı kendisinden başkasını düşünemez; çünkü bu onun düşüncesinin yetkinliğini tehlikeye atar. Tanrısal düşünme mutlak yetkinliğin ifadesi olarak *mutlak energeia* biçiminde tanımlanır. O, hiçbir değişmeye izin vermeyen, hiçbir değişmeyi içinde barındırmayan bir düşünmedir. Ve eğer, Tanrı'nın düşüncesinin konusu arasına oluş ve yok oluşa tabi varlıklar katılırsa, bu Tanrı'nın düşüncesinde de değişmeye neden olur ki, Aristoteleş'e göre bu kabul edilemez. Tanrı ve O'nun düşüncesi her türlü değişmeden arınıktır. Aslında Aristoteles'te insansal düşünmenin, en azından teorik düşünmenin, nasıl her türlü değişmenin dışında tutularak *energeia* kavramının çözümleninden bağımsız olarak ele alınabileceği de son derece problematik gözükmektedir. Her ne kadar her iki düşünce biçimi *energeia* olarak tanılansa da, bu tanrısal düşünmenin insansal düşünme ile aynı olduğunu kanıtlamaya yetmez; çünkü Aristoteles'te *energeia* terimi birçok anlama sahiptir ve yalnızca Tanrı mutlak anlamda *energeia* olarak tanımlanır. O mutlak *energeia* olan tek varlıktır.[20] Her iki düşünmenin nitelikleri daha açık olarak şöyle ifade edilebilir:

**I. Tanrısal Düşünme:**

a) Tanrı'nın düşüncesine konu olan şey bileşik değildir *(incomposite).*

b) Tanrısal düşünmenin konusu olan varlık maddeden bağımsızdır.

c) Tanrı'nın özü mutlak *energeia*'dır *(ousia energeia).*[21]

## II. İnsansal Düşünme:

a) İnsanın düşüncesinin konusu olan şey bileşik olmak durumundadır *(composite)*.

b) O, olumsallığı ve potansiyel olmayı kendi içinde barındırır.

c) İnsansal düşünme mutlak *energeia* olamaz.(22)

Şimdiye kadar söylenenler dikkate alındığında, ne Tanrı'nın ne insanın, ne de tanrısal ve insansal düşünmenin aynılığından veya türsel benzerliğinden söz etmek olanaklı görünmektedir. Aristoteles *Metaphysics*'te şöyle der: *"Eğer düşünmenin kendisi bir aktivite olmayıp bir potansiyel ise, o zaman tanrısal düşünmenin keşintisizliğinin yorucu ve zor olacağını düşünmek son derece doğru olacaktır."*(23) Buradaki ana düşünce şu: Eğer herhangi bir zihin kendisinden başka birşey düşünme sınırlılığına sahip ise, bu aynı zamanda potansiyel olmayı da beraberinde getirir. Bu neden insanın zihnini bir konudan diğer bir konuya yöneltmesinin yorucu olduğunu da açıklar. Düşünülen şeyin değişmesi, zihnin belli bir potansiyellik durumundan aktivite durumuna geçmesini gerektirir. Bu nedenledir ki, insanın kendisi, böylesi bir durumda, dikkatini yoğunlaştırmak zorundadır. Ancak, Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir; çünkü onun düşüncesinin konusu olan şey hiçbir değişimi içermez. Dolayısıyla, tanrısal düşünmenin kendisi zor ve güç olanı tanımlayan bütün sıfatları dışarıda bırakır, kabul etmez. Onun düşünsel aktivitesinde ne sınırlılık ve ne de süreksizlik vardır. İşte Aristoteles'te Tanrının en yetkin varlık olarak kavranımının temelinde de bu anlayış bulunur. Aristoteles'in ehr anlamda potansiyel olma durumunu ve olumsallığı Tanrı kavramının dışında tutması, tanrısal düşünmenin bir diğer çok önemli boyutunu ortaya çıkarır ki o da şu: Düşünülen düşüneni, yani bir başka ifade ile, düşünmenin objesinin düşüncenin öznesini belirlemedeki önemi. Aristoteles bu kavranımın farkında olarak Tanrı'dan her türlü potansiyel olma durumlarını ortadan kaldırmaya çalışır; çünkü tersi durumda Tanrı'nın düşüncesinin konusu olan varlık veya varlıkların bizzat Tanrı'dan daha değerli, daha önemli olması söz konusudur. Bu ise, düşüncenin konusunu oluşturan varlık veya varlıkların düşünen öznenin düşünsel aktivitesini belirlemesi anlamına gelir ki, bu en azından Tanrı'nın düşünsel aktivitesinin Aristotelian kavranımına bütünüyle aykırıdır. Aristoteles'e göre Tanrı, kendi düşüncesinin objesi tarafından belirlenen bir varlık değildir. O, *Metaphysics*'in *1074 b 30-35* satırları arasında konu ile ilgili olarak şöyle der: "Çünkü, o zaman düşünce ve düşünsel aktivite en kötü şeyleri düşünene de ait olabileçektir ve eğer bundan kaçınılması gerekiyorsa (ve kaçınılmalıdır, çünkü öyle şeyler var ki bunları görmemek, görmekten daha iyidir) düşünsel aktivitenin kendisi en iyi olan olamaz. Dolayısıyla O'nun düşüncesinin konusu bizzat kendisi olmak zorundadır ve O ken-

di kendini düşünür. Çünkü Tanrı yetkin varlıkların en yetkin olanıdır ve O'nun düşüncesi kendi düşüncesinin üzerine bir düşünmedir."

Sonuç olarak şu söylenebilir: İnsansal ve tanrısal düşünmeyi teorik olmak bakımından benzer ya da aynı bulan Yeni-Platoncu anlayış Aristoteles'in Tanrı kavranımının özüne pek de uygun düşmemektedir. Çünkü, Aristoteles, tanrısal ve insansal düşünmeyi ele alırken hiç de her iki düşünmenin soyut olma niteliğini dikkate alır görünmez. O, daha çok Tanrı'nın en yüksek varlık olduğunu ve O'nun düşüncesinin konusunun bizzat kendisinden başka bir şey olamayacağını belirtir. İşte, Tanrı'nın böyle bir varlık olmasından dolayıdır ki, O'nun düşünsel aktivitesi de en yetkin olanı tanımlar. Öyle görünüyor ki Aristoteles'te insansal ve tanrısal düşünmeyi ele alan Yeni-Platoncu anlayışın gözden kaçırdığı en önemli nokta da budur.

Yrd. Doç. Dr. H. Nur Erkızan
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü

**DİPNOTLAR**

(1) Berti, E., "The Intellection of Indivisibles", *In: Aristotle on mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, ed.by; G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, Cambridge, 1978.

(2) Brentano, F., *The Psychology of Aristotle*, trans by: R. George, Berkeley, 1977.

(3) Ross, W.D., *Aristotle: De Anima*, Oxford, 1961.

(4) Clark, S., *Aristotle's Man*, Oxford, 1975.

(5) Barnes, J. "Aristotle's Concept of Mind", Proceedings of tihe Aristotelian Society, 72: 101-114, 1975; aynı zamanda konu ile ilgili bir diğer çok önemli çalışma için: Wilkes, K. *Physicalism*, London, 1979.

(6) Jaeger, W., *Aristotle: Fundementals of the History of His Development*, trans by: R. Robinson, Oxford, 1923.

(7) Wedin, M.V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven and London, 1988.

(8) Wedin, M.V., "Tracking Aristotle's Nous", *In: Human Nature and Natural Knowledge:* Essays Presented to Marjore Greene on the Occasion of Her seventy-Fifth Birtday, ed. by: A. Donagon, A.N Perovich, and M.V. Wedin, Dordrecht, 1986.

(9) 1177a 13-16; 1177 a 20- b26; 1178 b 7-23.

(10) Wedin, M.V., "Aristotle on the Mechanics of Thought", Society for Ancient Greek Philosophy, Portlant, 1988.

(11) Norman, R. *"Aristotle's Philosopher-God'*, Phronesis, 14: 63-74, 1969.

(12) Kahn, C., "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", Archive für Geschichte der Philosophie, 48: 43-81, 1966.

(13) 7. not, s. 230.

(14) 11. not, s. 63-65.

(15) Özellikle; 1072 b 18-24.

(16) 1072 b 24-26; 1218 a 10-15.

(17) 11. not, s. 63-65; 1073 a 4-5; 1074 b 31-33; 1074 b 33-35.

(18) 1074 b 29-30.

(19) 1074 b 33-35.

(20) Şu iki pasajın karşılaştırılması önemli görünmektedir: *De Anima* 430 a 17-19 ve *Metaphysics* 1071 b 20.

(21) *Metaphysics XII. 6 ve 7*'de Aristoteles *Hareketsiz Hareket Ettirici*'nin sıfatlarını şöyle ifade eder: a) O, energeia olan varlıktır, tözdür, b) madde içermez c) zorunlu olarak vardır, d) en yetkin varlıktır, e) parçalara sahip değildir, f) ve bölünemez olandır.

(22) *De Anima III. 4;* özellikle, 431 a 16-17; 429 a 18-21.

(23) 1074 b 28-29. Şu iki pasaj ilgili olduğu konu bakımından çok önemli: 1177 a 21-22 ve 1072 b 14-15.

Eren, Işık (2000). ""Öz" Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 107-114.

# "ÖZ" OLARAK İNSAN VE SANAT İLİŞKİSİ

**Işık Eren**

Takiyettin Mengüşoğlu'nun belirttiği gibi, sanat, kendine özgü bir varlık alanı olarak görülmeyip, sadece bir tür etkinliğin adı olarak görüldüğünde, yani kendi bütünlüğü içinde ve insanla ilgisinde ele alınmadığında, sadece sanat etkinliğinin ve sanat eseri ortaya koymanın ilke ve metotları verilmeye çalışılır (1983:219-220).

Bu saptamanın yerindeliğini Batı Felsefe tarihine bakarak anlamak mümkündür. Gerçekten de Yeniçağ'dan günümüze kadar gelen estetik yaklaşımlar, içlerinde birçok görüşü barındırsa da, bunların birçoğu, sanatı bir varlık alanı, ontolojik bir bütünlük olarak ele almamıştır. Oysa, "felsefî araştırmada obje edinileni çeşitli varlık bağlantıları içinde ele alma, dolayısıyla onunla ilgili daha isabetli bir bilgi ortaya koyma imkanı, ontolojik bakma tarzının bize kazandırdıklarıdır" (1998:20). Böyle bir bakış, sanat gibi, insanla ilgili fenomenlerin incelenmesinde insanı gözardı etmeyi önlemektedir: "İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; insanın fenomen, etkinlik ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması doğaldır" (1998:21). Heidegger, her ne kadar bu yolu eksiksiz olarak yürüyememişse de, problemleri ve onları ele alış tarzıyla ontolojiye dayanan antropolojinin önünü açan birkaç düşünürden biri olarak görülebilir. Onu bu alanda, sanat ve insan bağını hesaba katan, yeni ve tek düşünür olarak görmek mümkün değildir. Felsefe tarihine baktığımız zaman çizginin bir ucunda Aristoteles'i, ona en yakın noktada ise sanata bakma yoluna ilişkin düşüncelerinin en çok benzeştiği Schopenhauer'ı bulmak mümkündür.

Aristoteles sanatı, hocası Platon'un *Büyük Hippias, Symposion,* Phaidros ve Politeia adlı diyaloglarında sanatı ele alış tarzının aksine, sistematik olarak açıklama bekleyen bir alan olarak görmüştür. Platon, sanatı, *Devlet* içinde yurttaşlarla ilgisinin ne kadar olması gerektiğinin saptanması bakımından ele almıştır. Ayrıca, Platon buna ilişkin düşüncelerini güzel ideası gibi metafizik bir karakter içinde tartışmış ve sanat eserinin varlığını ve ölçüsünü bu ideadan pay almayla açıklamaya çalışmıştır. Böyle bir açıklama tarzında sanat ve insan, sanat eseri ve kişi ya da dünya gibi sorulara cevap bulmak da mümkün olmamıştır. İşte Aristoteles'i sanat açıklamasında yeni kılan nokta burada ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'in sanata ilişkin görüş ve açıklamalarının yer aldığı Poetika, ki günümüze eksik ve parçalar halinde gelebilmiştir, tüm eksikliğine rağmen

hareket noktası ve ele alış tarzıyla tüm sanat açıklamalarına sağlam bir zemin olarak tarihte yerini almıştır. Gerçekten de yüzyıllardır her sanat tartışmasında yanında ya da karşısında olunan önemli bir yere sahip olmuş, yüzyılların sanat görüşlerinin belirleyicisi olarak kalmıştır. Üstelik Heidegger de Aristoteles'in felsefe dünyasını biçimlendirme tarzına karşı çıkmış biridir. Yine de biz her iki düşünürün açıklama tarzlarına baktığımızda, günümüz için önemli bir çıkış noktası olarak, bir benzerlik görebiliriz. Her iki düşünür de, sanatı bilgi veren bir etkinlik, insanla ilişkisinde varlık kazanan çeşitli tarzlarda eserlerin mümkün kıldığı bir alan olarak görmüşlerdir. İnsan ögesi içinden çıkarıldığında sanat ve sanat eserinin varlığı problematik olarak görülmektedir.

İsmail Tunalı'nın dilimize kazandırdığı Poetika'nın önsözünde belirttiği gibi, Aristoteles bu eserinde bir sanat ontolojisi yapmış, ama onu sonuna kadar götürememiş, yarım bırakmıştır. (1987:8). Aristoteles sanatı, Platon gibi aşkın bir ögeyle değil, "ontik bütün" olan tek tek sanat eserlerinin incelenmesi, varlık karakterlerinin ortaya konmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Üstelik o, sanatı bir tür dil olarak görmüş, eserleri dilleri bakımından, şiir yanlarıyla ele almıştır. İşte bu, onu Heidergger'le birlikte anmak için uygun bir noktadır. Her iki düşünür de çeşitli tarzdaki sanat eserlerinin yapısını dil ögesi bakımından problem denimiş, farklı dile sahip sanat eserlerinin insana ilişkin bağının farklılığını göstermeye çalışmışlardır.

Heidegger'in görüş ve bakışına uygun ve en yakın noktadaki düşünür ise 19. yüzyıl filozofu Schopenhauer'dır. Her iki filozof da sanatı bir tür "dil" olarak ele almıştır. Bir sanat eserinde ne denli temel varlığa uygun bir dil kullanılırsa, sanat eseri olarak bir eser de o kadar mükemmel olacaktır görüşünü savunmuşlardır. Ayrıca her ikisi de farklı dillere sahip, dolayısıyla da farklı tarzlarda gerçekleştirilen sanat eserlerini ele alarak, onların hakikati açığa çıkarma olasılığını incelemeye çalışmıştır. Hakikat, sanat eseri ve insan ögesi farklı açılardan ve farklı bir tarzla ele alınmış olsa da her iki düşünürü de sanatı, sanat eserinden hareketle ve bilgiyle ilişkisinde ele almaları bakımından aynı çizgide görmek mümkündür.

Aristoteles, Schopenhauer ve Heidegger, önemli bir bakış açısının yolunu açan düşünürler olarak felsefe tarihinde yerlerini almışlardır. Sanata ilişkin açıklamalarında farklı noktalarda ve farklı nedenlerden tıkanmış görünseler de, onları belli bir yolu açan öncüler olarak görmek mümkündür.

Bu çalışmanın kapsamı içerisinde Heidegger'in sanat anlayışı, onun Hölderlin'in şiire bakışı üzerine yaptığı yorum aracılığıyla ele alınacak ve kendi "şiir", "varlık" ve "felsefenin ve dolayısıyla insanın tekrar varlık sahnesine çıkma imkanı hakkındaki görüşleri hatırlatılacaktır. Heidegger'in ele alınmasının nedeni ise, girişten itibaren belirtilmeye çalışıldığı gibi, onun Batı Felsefesinde yer alan birçok düşünürün aksine, sanatı ele alış tarzının bugüne ışık tutacak özelliğe sahip olmasıdır.

Heidegger'in sanata bakışı, sanatı mutlak tin'in kendini dış nesnelerde ortaya koyması diye tanımlayan Hegel'in görüşünü çağrıştırmakta, hatta çağrıştırmaktan öte benzerliği de dikkati çekmektedir. Heidegger de sanat üzerine Batının sahip olduğu en kavrayışlı ve ayrıntılı düşünen filozofu olarak nitelendirdiği Hegel'in *Vorlesungen Über die Asthetik* eserindeki şu görüşlerine katıldığını belirtir: "Bizim için sanat, artık, onda hakikatin varlık kazandığı en yüksek tarz olarak geçerli değildir" (ww.x, 1, s. 134). Belki sanatın hep daha yükseleceği ve kendini yetkinleştireceği ümit edilebilir, ama onun biçimi tinin en yüksek gereksinimi olmaktan çıkmıştır. Tüm bu ilişkilerinde sanat, en yüksek belirlenimi yönünden bizim için geçmişte bir şeydir ve öyle kalır" (ww.x,s.135). (1971:79-80).

Heidegger'e göre, Hegel'in burada sorun edindiği şudur: "Sanat, hâlâ hakikatin bizim tarihsel varolmamız için zorunlu olan bir varlık kazanma tarzı mıdır, yoksa sanat artık bu değil midir? (1971:80). Heidegger sanatın tekrar insanın özü olarak ortaya çıkmasının nasıl mümkün olacağını soruşturmakla, bunu problem edinmektedir. Bugün sanat üzerine yapılan tartışma ve kabullerin neler olduğuna baktığımızda, her ne kadar Heidegger popüler sanatı kastetmese de, artık tüm sanat tartışmaları bu platformda ele alındığı için onun niçin çok önemli bir probleme parmak bastığı görülebilir. Gerçekten bugün sanat insan ilişkisi insanın özüne ilişkin görülebilir mi?

Heidegger'e göre böyle bir ilişki vardır ve bu kendi pazarında sürmektedir. Sanat Eserinin kökeni *Der Ursprung des Kunstwerkes* adlı eserinde tam da bu probleme ilişkin olarak şunları söyler: "Eserlerin kendileri koleksiyonlarda duruyor ve sergilerde asılıyorlar, ama onlar burada, kendileri olan eserler olarak kendinde midirler yoksa burada onlar daha çok sanat endüstrisinin nesnesi midirler? Eserler herkese açık ve sanat zevkine özgü olarak yapılırlar. Resmi kuruluşlar eserleri koruma ve saklama işini üstlenirler. Sanat uzmanı ve eleştirmenler onlarla yaratıcılık bakımından ilgilenirler. Antikacılık ise bunların pazarını sağlar. Sanat tarihi araştırması, eserleri bilimin nesnesi kılar. Ama dönen bu çeşit çeşit dolapta biz eserlerin kendilerine rastlıyor muyuz?... Tüm sanat endüstrisi, en uç noktaya kadar gidebilse ve eserlerin kendileri için işi yürütse bile sadece eserlerin nesne olmalarına kadar gidebilir. Fakat bu onların sanat eseri olmasını sağlamaz" (1971:79-80).

Böyle bir problemden hareket eden Heidegger sanatın ve onun özü olan şiirin ne olduğu ve insanla ilgisini, sanat üzerine yazdığı birçok eserinin yanı sıra Hölderlin'in şiirlerinden hareketle yazdığı kısa yazısında da sergilemektedir. Bu, Turan Oflazoğlu'nun eşsiz güzellikteki çevirisiyle Türk okuyucusuna tanıtılan kısa yazısı hem Heidegger'in sanata ve şiire yaklaşımını hem de onların nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin görüşlerini bulabildiğimiz önemli bir metindir.

Heidegger, bu eserdeki incelemesine neden şiir ve neden Hölderlin? sorularına cevap olabilecek bir başlangıçla girer. Ona göre, Homeros, Sophokles, Virgilius, Dante, Shakespeare ve Goethe de önemli şairlerdir, yazdıkları şiirdir ve üstelik de çalışmalarının verimi Hölderlin'den daha fazla ve süreklidir. Ancak, onların yazdığı sadece bir yazım türü olan şiirlerdir. Hölderlin ise sanatı her alanında sanat kılan ve varlığın dili olan şiiri yaratmıştır; Hölderlin çalışmalarını erken ve aniden kesmiş olmasına rağmen, öz olarak şiiri yaratan kişidir, yani şiirin özünü gerçekleştirmeyi başarmış biridir. Şiirin özünü bir başka ifadeyle öz olarak şiiri yaratmak, öz olarak insanı tarih sahnesine çıkartmanın bir imkanıdır. Bu imkanı ifade edebilmek öncelikle, Heidegger'in Hölderlin'in çeşitli yazılarından seçtiği beş kılavuz sözü üzerine yaptığı yorumları ve bunlar aracılığıyla da onun sanat, şiir ve insan görüşlerine açıklık getirmekle mümkündür. Beş kılavuz söz şunlardır:

1. Şiir yazmak: Bütün uğraşların en masumu "(III, 377).

2. "Mülklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana... kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.."(IV, 246).

3. "Çok şey öğrenmiştir insan.
Göklülerden nicesini adlandırmıştır o,
Biz bir söyleşi olalı
Ve birbirimizden işitebileli" (IV, 343).

4. "Fakat kalıcı olanı ozanlar kurar" (IV, 63).

5. "Erdemlerle dolu, yine de ozanca barınır
İnsan bu yeryüzünde" (VI, 25).

Hölderlin'in 1799 yılında annesine yazdığı mektuptaki "şiir yazmak uğraşların en masumu" (III, 377) olduğunu söylerken, 1800 yılında yazmaya başlayıp, yarım kalan taslak yazısında dili mülklerin en tehlikelisi olarak belirttiği "Mülklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.." (IV, 246) satırlarını yazmıştır. Bu iki ifadede şiir ve dil üzerine sanki bir araya gelemezmiş gibi görünen saptamalara rastlıyoruz. Ancak Heidegger, onların bir araya gelebileceği hatta birbirini tamamlayacağını belirtmektedir. Çünkü şiir kendinden ve varlıktan başka hiçbir talebe kulak asmaması, öğretici, eğitici, iç ferahlatıcı ya da aktarıcı olmayı hesaba katmaması, sadece bir ozan yoluyla şiir olmayı istemesiyle masumdur. Bu anlamda bir şiir yazmak; şiir olan şiir yazmak isteği de kendiliğinden etkinliği masum kılar. Burada bir ard niyetlilik, başka bir ifadeyle de şiir olarak bir varlıktan başka bir şeyi talep etmek söz konusu değildir. O, gerçekliği anlamak ve aktarmak için yapılan bir etkinlik değildir. Adeta bir oyundur; ne zararı ne de yararı vardır, sadece *kendi için* sözlerle oynanır. O halde şiir, dil ülkesinde ve dil gereçleriyle yaratılır (T. Oflazoğlu, 1979:2). Onu tehlike-

li kılan dil olarak bulunduğu alanın insanın da öz olarak bulunduğu alan olmasındandır. Böyle bir alanda yer alan öz olarak dil (öz olarak şiir) insanın kendi özünün koruyuculuğunu üstlendiği gibi, insanın unutulmasının da tek imkanını barındırır. İnsan öz olarak dilde korunur, dilde unutulur. Üstelik de bu alan, bu mülk tamamlanmış değildir; hatırlama ve unutma hep yanyana, her an mümkündür. İnsan dile, dil insana gereksinim duyar, bir tür gerginlik içinde, hep olmayı beklemek vardır.

O halde kimdir insan? diye sorabiliriz. Heidegger'e göre, insan bitkilerden, hayvanlardan; tüm varolanlardan farklı olarak kendisinin ne olduğuna tanıklık etmesi gerekendir. (1979:3) Heidegger'in tanıklıktan bildirmeyi anladığını; bildirmenin de insanın insana yeryüzüne ait olduğunu bildirmek olduğunu düşünürsek, insanın kendini bilen ve bildiren olduğunu söylemek gerekir. Üstelik o, tam da kendi varoluşuna tanıklık ederken kendisi olabilendir.. Demek ki, bu tanıklık insanın varolmasının imkanıdır, varoluşun açığa- açıklığa- kavuşmasının imkanıdır. İnsan tanıklık etme kararını sadece özgür olarak, kendi seçimi olarak verebilir. O, bütün varolanlara ait olmaya tanıklığını tarih olarak gerçekleştirir. Demek ki, tarihin mümkün olabilmesi, insanın kendi olabilmesi, mülklerinden biri olan dille mümkündür. (1979:3).

Dil, insanın mülk olarak sonradan edindiği bir mal değildir. O, insanın tarihsel olarak mümkün olabilmesinin tek imkanı olarak insanın özündedir. Ancak, bu özün gerçekleştirilmeye ihtiyacı vardır. Yani, sahip çıkılmasına, tanıklığa, tarih sahnesinde olma ihtiyacına sadece dille sahip çıkabilir. O, insanın öz olarak kapalı kalmasının da, kapalılık olarak açığa çıkmasının da imkanıdır, bu yüzden de tehlikelidir. Böyle bir dil insanın dünyayla bağını kurar. Tarih dünyanın ağır bastığı yerde vardır. Demek ki, dil, insanın tarihsel olarak var olabilmesinin imkanı olarak ve bu açıdan tehlikeli bir mülktür (1979:4).

Hölderlin'in "Hiç inanmamış uzlaştırıcı" diye başlayan ve yine bitmemiş çalışmaları içinde yer alan uzun ve karmaşık şiir taslağından (3) hareketle Heidegger, insanın bir söyleşi olmasıyla Hölderlin'in ne kastettiğini, kendi görüşlerinin bileşimiyle ifade etmektedir. Ona göre, Hölderlin'in kastettiği şudur: İnsanların varlığı söz içre temellenmiştir, ama insanlar söyleşi ile varlık temelini kazanır, dil de söyleşi olarak özdendir. Söyleşi ve onun birliği bizim varoluşumuzu taşır. "Biz bir söyleşiyiz" demek Heidegger'e göre, "biz birbirimizi işitebiliriz" demektir (1979:6). Yine ona göre, söyleşi ve işitme boyutuyla varolma *zamanı* gerektirir. *Zaman* ise, dilin varlığın diline uymasıyla ortaya çıkar. Öncelik dilde, bu özün sözde ve işitmede gerçekleşmesindedir. Ancak o zaman biz vardır. Tüm bu açıklamalara rağmen, yine de şu sorunun cevabı eksik kalır; "önüne katıp herşeyi sürükleyip yok eden, yutan zamandaki kalıcı olanı kim kavrayıp söz içre temellendirmiş ve zamanı açılıp, yayılan bir zaman kılmıştır?" Heidegger'e göre bu sorunun cevabını Höl-

derlin "Anımsama" şiirinin sonunda vermektedir: "Fakat kalıcı olanı ozanlar kurar" (IV, 63). Hölderlin'e göre "Göklü herşey çabucak geçer" (IV, 163f) ve "emanet edilir ozanların bakım ve hizmetine" (IV, 145).

Ozanın söz içre yaptığının açıkça ne olduğu sorusuna Heidegger'in getirdiği yorum ise şöyledir: Ozan, tanrılara ve nesnelere ad bulmaz, o özden gelen sözü konuşan olarak varolanda öz olanı görür ve adlandırır; böylece o varolan bilinir kılınır. Buna göre diyebiliriz ki, şiir varlığın sözle kurulmasıdır (1979: 6-7). İşte Heidegger'e göre de bu kurma ozanca bir kurmadır ve ozanın sözü özgürce verme anlamında kurmadır; insan varoluşunun temeli üstüne sağlamca oturma anlamında kurmadır (1979:7). Bu içeriklere dayanarak, Heidegger'in ve Hölderlin'in ozan, dil ve kurma kavramlarını nasıl içeriklendirmeye çalıştıklarını görebiliriz ve diyebiliriz ki, şiirin özünü varlığın sözle kurulmasıdır.

Şiir hakkında yapılan bu yorumlara bakarak, şiirin aslında *yurda dönüş* çağrısı yapan, bir kez dile geldiğinde ise *zamanda/zamanla/zaman* olarak sürekli yinelenen ve sadece duyan kulaklar için yakılmış bir türkü olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger'in bu yorumu onaylayabileceğini şu satırlarına bakarak söylenebilir gibi görünmektedir: "şiir varolana eşlik eden bir süs, gelgeç bir coşku, eğlence ve heves değildir. Şiir, tarihi taşıyan temeldir; ama kültürün görünümü, dile gelişi değildir (1979:7). Şiir, içinde doğduğu kültürün yansıtıcısı değil, tarihin ve zamanın yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak hep önce ve sonraya açılan, yöreselden uzakta, belli bir amaç için var kılınan bir dildir.

Heidegger, şiirin eylem alanının dil olduğunu, şiirin özünü dilin özüyle birlikte düşünüp, varoluşun ve bütün nesnelerin özünün kurucusu olarak adlandırmak gerektiğini ifade ettikten sonra, artık şiire öz alanında daha yakından bakabilecek malzemeye sahip olduğumuzu düşünür. Bu malzemelerden biri de, şiirin, dili hazır malzeme olarak kullanmadığı, aksine onu mümkün kıldığıdır. İşte bu yüzden de şiiri anlama çabasının yönü beklenenin ya da bilinenin aksine olmalıdır: "Şiir tarihsel bir halkın ilkel dilidir, ilkel dil, varlığın kurulması olan şiirdir. Öyleyse şiirin özünü dilin özünden değil, dilin özünü şiirin özünden anlama çabası daha uygun olur" (1979:8). Bunun için ise, sanat eserleriyle yüzyüze gelmek ve onlarda hakiki olanı görme çabası içinde olunmalıdır.

Böyle bir istikamet değişimin baş döndürücü bir hızla gerçekleştiği çağımızda unutulan insanı, tüm onu kuşatanların ortasındaki özde "öz" olarak görmemizi sağlayabilir. bu, ozanca üreten sanatçıların eserleriyle sanatın var kılındığı alanı görmek ve eserleri Heidegger'in kastettiği anlamda *koruma* altına almakla mümkün görünmektedir. Diyebiliriz ki, sanat eseriyle karşılaşmak insanla karşılaşma ise, bu karşılaşma neye, nasıl ve neden bakılabileceğini bilgisel bir etkinlik olarak gösterebilen, kişilerin eğitilmesini talep eden kurumlarda, olabildiğince erken yaşlarda ele alınmasıyla gerçekleştirilebilir.

Yoksa sanat sadece bir tür pazarda, estetik olanın pazarlandığı, insanı göstermeyi değil taleplerini biçimlendirmeyi amaçlayan pazarcıların satış alanı olarak kalabilir. Tüm bunları söyleyebilmek için sanat adına olan bitene; sanat eseri, sanatçı diye ortaya çıkana ve *sanat adına, onun için* yapılanlara bakmak yeterli olacaktır.

Bu sonuç, Heidegger'in de vardığı bir sonuç mudur? sorusuna, bir yere kadar evet, cevabını vermek mümkündür. Bu yer ise insan, sanat, dil ilişkisinin gösterildiği, öneminin ve problemlerin vurgulandığı yerdir. Nasıl olacağı sorusunun cevabını ise Heidegger'in işaret ettiği problemi gören ve metni dil bağlamında inceleyerek yürüyen, Heidegger'in kendi görüşlerinde sonca ulaşmasını engelleyen noktayı görüp, onun hesap etmediği etik ve değer felsefesine dayanarak açtığı yolda yürüyen, günümüzde birkaç düşünür ve farklı açıklama tarzlarında buluyoruz.

Bir sanat eseri kendi türünde bir dile sahip, kendinde bir bütünlük ise, o halde her bir eser kendi dili içinde incelenmelidir görüşünden hareket edenler bir eseri anlamak için onu dil açısından incelemenin yeterli olacağını söyler. *Okuma Uğraşı* kitabında Akşit Göktürk, bir eseri anlama yolları üzerine yaptığı incelemede böyle bir savın aldığı yolu ve gelip tıkandığı noktayı göstermeye çalışmıştır: Ona göre sanat belli türden bilgileri bulgulayan ve ileten iletişim, dilin bütünü üstüne kurulan kendine özgü bir dildir. Bir iletişim aracı olarak dili olan eser, eser olabilmesini bir sanat tarzının içinde yer alarak kazanır. Yazın dili değişen insanlık durumunu dile getirirken, dilin gündelik kullanımlarındaki anlamlardan uzaklaşır, iletişimini doğal dilin bütünü, dil içindeki değişik diller, bir de öteden beri süregelen yazınsal anlatım örgüleri üstüne kurulur, ama bunların hepsini belli ilkelerle birleştirerek, gerçek değil kurmaca bir dünyayı sunmaya yönelir (Akşit Göktürk. 1979:170). Böyle tanımlanan bir yazın yapıtı nasıl anlaşılmalı, bunun için de nasıl okunmalı? sorusuna hem geleneksel yaklaşımları hem de günümüzdeki yaklaşımları örnek veren Göktürk, yazınsal okuma etkinliğinin iki yönü olduğunu belirterek, "Birinci yön, metiniçi doğrultusudur, bütün metiniçi dilsel ögelerin ilişkilerini kapsar. İkinci yön ise metindışı doğrultuludur, yapıtın içinde oluştuğu toplumsal tarihsel bağlamı, bir de okurun geçmişini, şimdisini, bütün bir yaşantı birikimini kapsar, okuma ediminin bu iki yönüyle, yazın yaşamı, yaşam da yazını sürekli etkiler" (1979:178-179), demektedir.

Kitabın bütününe baktığımızda, çeşitli tarzlarda karşımıza çıkan yazılı metinleri doğru anlayabilmek için onların farklı okumaları gerektirdiği anlamaktayız. Böyle bir bakış için yazınsal metni nasıl okumamız gerektiğine ilişkin önemli ip uçları vremekte, ancak bir eseri okumayı bilmekle onu değerlendirme -değerini gösterme- arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konmamaktadır. Değerlendirme eksik kaldığı zaman da her bir yazılı eser başka başka kişiler için beğendim, beğenmedim yargısına açık olabilecektir. Oysa,

sanata ilişkin tüm açıklamalar onun insan ve dünya ilişkisine ilişkin bilgisel bir etkinlik olduğunu göstermektedir. Bazı değer yargıları edinmek ise bu bağı kuramadığımızın işareti olsa gerek diye düşünülebilir. İşte böyle bir noktada, yani doğru bir değerlendirmenin gerekliliğine ilişkin noktada, bizi bundan alıkoyanın antropolojiye dayanmayan açıklamalar olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, günümüzde Ioanna Kuçuradi gibi birkaç büyük düşünür bu yoldan yürümekte, değerlendirme etkinliğinin insanla bağını vurgulamakta ve değer, etik bilgisi olmaksızın bir eserin doğru bir değerlendirmesinin yapılamayacağını belirtmektedir. Sayıları az da olsa, bu düşünürler, bizim sanatla doğru bir ilişki kurmamızın yollarını ve imkanlarını göstermektedir.

**KAYNAKLAR**


1- Aristoteles. *Poetika.* (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

2- Göktürk, Akşit. Okuma Uğraşı. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1979.

3- Hegel, G.W. Friedrich. *Estetik Üzerine Dersler.* (Çev: Nejat Bozkurt) *Seçilmiş Parçalar,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

4- heidegger, Martin. *The Origin of the Work of Art.* (Translated by: Albert Hofstadter), *Poetry, Language, Thought.* New York: Harper & Row, 1971.

5- Heidegger, Martin. *Hölderlin ve Şiirin Özü.* (Çev. Turan Oflazoğlu), *Çeviri Dergisi,* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1979.

6- Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.

7- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Günay, Mustafa (2000). "Akıl, Aydınlanma ve Tarihsellik." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 115-125.

# AKIL, AYDINLANMA VE TARİHSELLİK

**Mustafa Günay**

## 1. İnsani Varoluşun Tarihselliği

Tarih üzerine düşünmek, insan üzerine düşünmek demektir. Çünkü tarihte insanı, onun başarı ya da başarısızlıklarını, yükselişlerini ya da düşüşlerini görürüz. Tarihi yapan, oluşturan insan ve eylemleridir. İnsan her zaman tarihsel bir ortam ve yaşama dünyasında yer aldığı için, bu ortam çinde oluşturduğu kavramlarla düşünür ve kendini (yani ürettiği tarihi) anlamaya çalışır. Başka bir deyişle insan, "kendi ürünü olan bir tarihselliğin, bir toplumsal durumun belirleniminde" yaşar, "fakat kendi ürünü olan bu belirlenimin kabuklarını da kırmaya hep açık"tır. Tarihi sürekli bir değişim alanı kılan temel yön de burada bulunmaktadır. Çünkü insan her zaman kendi yaratıcı etkinlikleriyle mevcut olan duruma (geleneğe) bir şeyler eklemekte ve böylece mevcudu değiştirmeye devam etmektedir. Aynı durum, gerçekleştirdiği tarihi anlamaya-bilmeye yönelen birey için de geçerlidir. "Bu sürekli değişmeler, dönüşümler dünyasında o, anlamak için yöneldiği herhangi bir tarihsel dönemi, bu durumda ancak o dönemin tarihsel yapıları, "toplumsal sistemleri" aracılığıyla anlayabilir. Yapıların, sistemlerin tarihsel oldukları ve o dönemlere özgü kaldığı bilinciyle yapacaktır bunu." Zaten birey demek, belli bir toplumsallığın, tarihselliğin ürünü olduğu kadar, çağının ve döneminin belirlenimleri altında bu ürünü değiştirebilen, dönüştürebilen insan demektir.(1)

İnsanı düşünürken, insanın değerlerini ve eylemlerini anlamaya çalışırken, belli bir tarih felsefesine ve tarihsel bir bilince dayanmıyorsak, düşüncelerimizde hep bir eksiklik ve temelsizlik söz konusu olacaktır. Tarihselliğe dayanan insani varoluşu, bu temeli göz ardı ederek anlama olanağı bulmak mümkün görünmemektedir. İşte bundan ötürü filozofların da, özellikle yeniçağ'dan (aydınlanma'dan) itibaren tarih sorununu felsefelerinin gündemine yerleştirdiklerini saptıyoruz. İnsanların "zaman" üzerine düşünmeleri çok eskilere gitse de, "tarih"in ve tarihselliğin farkına varılması oldukça yeni bir şey sayılabilir.

Tarih kavramının ve bilincin (aklın) tarihselliği probleminin sistematik biçimde ele alınışının, Batı kültüründe de çok uzun bir geçmişi yoktur. Tarih felsefesi ve tarih bilimi, Batıda özellikle 19. Yüzyıldan itibaren ağırlık kazanmıştır. Tarihteki olayların asıl özelliği, yani bunların "biricikliği", "bireysel-

liği", "tekrarlanamaz" oluşu artık bu yüzyılda anlaşılmaya başladı. Ancak tarihin gerek olgu gerekse düşünce dünyasında 1789'dan itibaren ön plana çıkması söz konusudur. Özellikle Fransız devriminden sonra uluslar, toplumlar kendilerini adeta bir "tarih seli"nin içinde bulmuşlar, bunun bilincine varmaya başlamışlardır. Bizde de "tarih" kavramının ve bilincinin doğuşunda, kurtuluş savaşı ve devrimlerin rol oynadığı söylenebilirse de, ülkemizde tarih felsefesi, sistemli olarak ele alınmış bir konu ve disiplin olamamıştır.(2)

İnsanın tarihe olan ilgisi ve düşünmesi varoluşsal bir temele dayanır. Gerek tek tek bireyler gerekse toplumlar "geçmiş-şimdi-gelecek bağlamı"nda varoldukları için, ister istemez tarihle bağlantı içindedirler. Gökberk'in deyimiyle, "her tarihsel dönem, kökleri geçmişte olan güçlerden örülmüştür. İçinde yaşanılan tarihsel anın bilinçli bir yurttaşı olunmak isteniyorsa, bu güçlerin bilinmesi gerekir. Bu da, "şimdi-burada varoluşumuzun" dışına çıkıp, tarihsel yaşamla bir bağlantı kurmakla olur. Zamanımızın özel tarihsel durumu ancak böyle kavranabilir. Yalnız, bunun için de tarihsel düşünmeyi öğrenmek gerekir. Önce ne olduğumuzu, sonra da ne olmamız gerektiğini ancak tarih temeli üzerinde anlayabiliriz.(3) Bu konuda "Leibniz'in ünlü bir sözünü hatırlatmanın yeridir: "bugün geçmişi içinde taşır ve geleceğe gebedir."(4) Gerçekten de, şimdiki zamanın hep geçmiş ya da gelecekle bağıntılı olarak yaşanılması, insani varoluşun tarihselliğine işaret etmektedir.

İnsani zamanın hep tarihsel olarak yaşandığını ve devam ettiğini söyleyebiliriz. Geçmişe ilişkin yorumlarımıza, geleceğe ilişkin beklenti ve umutların da aynı anda eşlik etmesi bunun ifadesidir. Yine aynı şekilde geleceğe ilişkin tasarılarımızı ve düşüncelerimizi de belli bir geleneğe dayanarak ve bugün içinde bulunduğumuz belli bir tarihsellik bağlamında gerçekleştirmeye çalışabiliriz. İşte bu noktada, tarihi yapma ve onu anlama bakımından, tarihselliğinin farkında olan insanla, böyle bir bilinçten yoksun olan insanın durumları da farklı olacaktır. Geçmiş-şimdi-gelecek bağlamında, tarih üzerinde düşünmenin insana sağladığı olanaklar ve zenginlikler nelerdir? Tarihsel düşünmeye başlayan insanın durumunda nasıl bir değişme olur? Tarihsel düşünme ve tarih bilinciyle birlikte insan, "sonsuz zaman dizisi içinde yalnız başına olan küçücük bir nokta üzerinde bulunmaktan kurtulur, bu noktayı geriden ileriye doğru uzanan zaman çizgisiyle bağlamayı" başarır: Çünkü "tarih üzerindeki düşünmeden, şimdiye özgü bilincimiz zenginleşmiş olarak kendine döner; geçmişten geleceğe uzanan çizgiyi kavramakla, kendi kendini sağlamlaştırmış olur. Ama yalnız çağın yapısını kavrayan düşünce ile bu yapıdaki güçlere egemen olunamaz. Bunun için bu düşünce ile bilinenin bir de "ethos" ile, geleceği biçimlendirmek isteyen bir istenç ile karışıp işlenmesi gerekir."(5) Çünkü tarihe yönelik ilgi ve düşünme, yalnızca geçmişi merak etmeye değil, aynı zamanda geleceği biçimlendirme arzusuna ve istencine de dayanır.

Geleceği biçimlendirme, tarihin ve kültürün gidişine yön verme, büyük ölçüde insanın etik ve politik eylemleri ve değerleriyle gerçekleşmektedir. Geleceği biçimlendirmede dayandığımız kavramlar ve değerler, tarih anlayışımızın belirginleşmesinde de rol oynamaktadır. Örneğin Kant, tarih felsefesini etik bir temel üzerine kurmuştur. İnsanlığın zaman içindeki bir gelişme süreci olarak anlaşılan tarihte, gerçekleşmesi gereken ahlaksal bir ide'den söz etmektedir. Kant'ın tarih felsefesi ahlaksal gerekliliğe dayanır ve tarihteki akılsallık ve anlam da insanın kurduğu-gerçekleştirdiği bir şeydir. Kör bir determinizm söz konusu değildir. İnsan ancak aklına dayanmakla özgür olabilir. Bir tarih felsefesini olanaklı kılan da, tarihe aklın ve özgürlüğün gelişme alanı olarak bakmaktır.(6) Başlangıçta insanı yöneten içgüdülerin yerini zamanla aklın alması ve böylece insanın yalnızca bir doğa varlığı olmaktan çıkması da bize göstermektedir ki, insanlık tarihi, insanın doğal belirlenimlerden kurtularak özgürlüğe yönelme süreci olmaktadır. Artık insan için söz konusu olan, doğal değil, tarihsel ve kültürel belirlenimlerdir.

## 2. Akıl-Tarih İlişkisi: Hegel, Dilthey, Gadamer

Akla dayanarak tarihi oluşturma ve bu tarihsellik içinde kendine koyduğu erekleri gerçekleştirme, insanın temel belirlenimlerinden biridir. İnsan her zaman, içinde bulunduğu dünyayı ve tarihi anlamlı ve akla uygun kılmaya çalışmıştır. Ancak burada karşımıza, akıl (akılsallık) ile tarih (tarihsellik) arasındaki bağıntı problemi çıkmaktadır. Akıl zaten tarihin kendine içkin ve onu yönlendiren, belli bir ereğe gidişini sağlayan bir ilke midir? Hegel'de olduğu gibi. Yoksa akıl ve akılsallık, tarihi yapan ve bu tarihsel süreç içinde kendini anlamaya çalışan insanın (bireyin) düşünme ve yorumlama yetisi midir? Dilthey'da olduğu gibi. Başka bir deyişle, tarihte aklın yeri nedir? Tarih ve kültür dünyasını tümüyle akıl belirleyebilir mi, yoksa akıldışı (irrasyonel) faktörleri de göz önüne almak mı gerekir? Aklın, yaşamın ve tarihin dinamiklerinden biri olduğu kuşkusuzdur. Ama yaşamayı ve tarihi kuşatan, onu biçimlendiren tek şey akıl değildir. Kuşkusuz ki, insanın toplumsal yaşamı rasyonelleştirme yolunda bir çabası hep mevcuttur. Özellikle Aydınlanma'dan beri bu çabanın Batı kültürünü karakterize ettiği de söylenebilir. Özlem'in deyimiyle, "fakat yaşamın, tarihin kendisi, tüm rasyonelleştirme gayretlerine rağmen, rasyonel şablonlara sığmayan kendi akışı doğrultusunda sürüp gidiyor. Rasyonelleştirme bir çağa, bir kültüre bir süre damgasını basabiliyor. Bir dünya görüşü, bir ideoloji, bir kültürlenme tipi olarak."(7)

Hegel'e göre, felsefe, tarihe yalnızca "akıl" (us) kavramını getirir. Akıl, sonsuz bir "güç" olarak vardır, yalnızca bazı insanların zihinlerinde bulunmaz. Hegel, dünya tarihinde herşeyin akla uygun olduğunu belirtir: "dünya-tarihi, özgürlük bilincinde ilerlemedir, zorunluluğunu tanımamız gereken bir

ilerlemedir."[8] başka bir deyişle, "dünya-tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak ilerleyişini sergiler." Hegel'e göre, "felsefi düşünüşe yakışan, tarihi, ussallığın (akılsallığın) dünyada varolmaya başladığı noktada ele almaktır: ilkin "kendinde" bir olanak olduğu noktada değil, fakat onun bilinç, istenç ve eylem olarak ortaya çıktığı durumda."[9] Tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak ilerleyişi olarak gören Hegel'e göre, doğulular yalnızca "bir kimsenin" (despotun), Yunan ve Roma dünyasıise "bazı kimselerin" özgür olduğunu bilir, kendi çağı ise "bütün" insanların "insan" olarak özgür olduğunu bilir."[10]

Hegel tarihte tin'in (akılsallığın, özgürlüğün) gelişmesini görür, onun serüvenini dile getirir. Ancak Hegel'de akıl, tarihin tümü üzerine konuşur, kendini tarihin oluşturucusu olarak ifade etse de, bir bakıma tarih-üstü bir konumda yer alır. Çünkü bütünsel bir tarih felsefesi üretmenin başka bir yolu yoktur. Burada da karşımıza, tarihin erekselliği, finalite, teodise, rasyonalite-irrasyonalite, özgürlük-belirlenmişlik gibi problemler çıkmaktadır. Tarihteki rasyonalite ve ereksellik, insanın gerçekleştirdiği bir kültür fenomeni ve etik değer olarak görülmelidir, yoksa tarihin kendisinde bir rasyonalite bulunduğunu düşünürsek yanılgılara düşeriz.[11] Tarihi, aklın, Hegel'in anladığı anlamıyla "tin"in bir kendini gösterme şekli olarak düşünemeyiz. Çünkü insan düşüncesinin kendisi tarihseldir. Kendisi tarihsel olan bir düşünmenin mutlak bir pozisyona yükselmesi ve tarihin tümü hakkında konuşması mümkün değildir. Ancak Hegel, tarihi, tarihin kendinde içkin olarak bulunmayan bir şablon içine taşımaktadır. O bir bakıma, sonsuzda gerçekleşecek bir akıl-tarih tekabüliyeti kurmuştur. Oysa Dilthey'a göre, böyle bir tekabüliyeti, kendisi tarih-üstü olan bir akıl, bir "mutlak akıl" kurabilirdi ki, böyle bir mutlak akıl Dilthey tarafından sürekli reddedilmektedir. Onun için aklın kendisi zaten tarihseldir.[12]

Hegel'in herşeyi bilen bir "spekülatif akıl"dan hareket etmesi de, yeniçağ bilinç felsefesinde akla tanınan otonomi ve özerklik sayesinde olmaktadır. Dilthey'da bilincin ve aklın yaşantı'ya bağımlı ve göreceli ve tarihsel olmasına karşılık, Hegel'de kendinin tarih içindeki serüvenini izleyen bir akıl söz konusudur. Sanki akıl, Hegel'de tarih sahnesinde hem yazar, hem oyuncu, hem yönetmen, hem seyirci durumunda bulunmaktadır. Oysa hermeneutik felsefe geleneğinde akıl-tarih ilişkisi, büyük ölçüde Hegel'in bilinç kavramının eleştirisi üstüne kurulmuştur. Bilinç (akıl), her zaman bir bağlam içinde bulunduğundan dolayı; salt, transendental bir bilinç yoktur. Çünkü akıl (bilinç) kendi özgül varoluşuna içinde bulunduğu bir bağlamın farkında olmakla sahip olur. Burada söz konusu olan, kendisinin tarihselliğinin, göreliliğinin farkında olan bir bilinçtir. Bilincin yapısı gereği tarihsel ve göreli olması, tarih içindeki insanı anlamamızı da mümkün kılar: insan "birey" olarak hep tarihsel ve göreli bir konum içinde olan bir varlıktır. Bağlamlar değiştik-

çe, bilincin kendi farkına varma çabası sürüp gitmektedir.(13) Bilincin tarihüstü bir konumda hareketle insanı ve onun tarihini kavraması mümkün olmadığından, akıl kendini ancak tarihsel olarak bilme imkanına sahiptir. Başka bir deyişle, bilinç, kendisi tarihsel olduğundan tarih üstüne genellikle konuşma olanağından yoksundur. Ancak bazen, tarihsel bilincin, kendi tarihselliğini unutması ya da gözardı etmesi söz konusu olabilir. Tanrı dolayımına başvurmak ise, tarihi bir metafiziğin ya da bir teolojinin güdümüne sokmak anlamına gelmektedir.(14)

Dilthey gibi bilincin tarihselliğinden hareket ettiğimizde ise, bize kalan, tarihi hep bugünden geriye doğru yorumlamaktır ancak. Hele geleceği de kapsayacak bir şekilde "tarihin sonu"nu önceden bilen bir teorik akıl, bir mutlak akıl düşüncesi Dilthey'in sürekli eleştirip karşı çıktığı bir şeydir. Onun bilinci tarihselleştirmesi, kendisini relativist bir konuma sokmuş ve o da bunda direnmiştir. Oysa Hegel, tarihi, içerdiği tüm irrasyonel yönlerine rağmen, sonuçta akılsallaşan bir süreç olarak görmektedir. Ve ona bu imkanı veren de, tarihin hem içinde hem de tarihin üstüne yükselebilen bir akıl anlayışına sahip olmasıdır.(15) Bu anlayışın en belirgin niteliği de tarih ve akıl arasında bir tekabüliyeti içermesi ve akılsal olanla gerçek olanın bir özdeşlik durumuna doğru gittiğini ileri sürmesidir. Hegel tarihteki tüm değişmeleri tek bir telos'a (ereğe), biricik bir hakikatin gerçekleşmesine giden yolun geçici uğrakları olarak görmüştür. Hegel'in modern felsefeye "tarihsel zaman" düşüncesini yerleştirmesi ve o güne kadar hep epistemolojik bağlamda düşünülen "Özne"yi tarihsel-toplumsal boyutlarıyla ele alması Dilthey'dan Heidegger ve Gadamer'e kadar pek çok düşünürü etkilemiştir. Ancak Hegel özneyi tarihselleştirirken aynı zamanda tüm insanlık tarihinin "biricik bir özne"sinden de söz etmektedir. Özne her zaman belli bir tarihsellik ve toplumsallık içinde varolabilir. Özlem'in deyimiyle, "özne tarihseldir; fakat tarihin biricik Öznesi diye bir şey yoktur. Tarihin biricik bir telosu olamaz. Tarih, dönemlere ve kültürlere göre özgülleşen bir teloslar çokluğunu içerir."(16)

Dilthey'in tarihin ucunu açık bırakması, tarih hakkında nesnel bilgi elde etme imkanını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bilincin kendisi tarihsel olduğundan ve tarihsel kaldığından, bu bilinçle elde ettiğimiz bilginin kendisi de bir tarih-içi yorum olma durumundadır. Tarihsel açıdan bakıldığında, hermeneutik felsefe geleneğinde, felsefede olsun bilimde olsun, "kesin bilgi", "hakikat" diye bir şeyin olmadığı, ancak bunlar hakkında tasarımlarımız ve yorumlarımız olduğu görülmektedir.(17)

İnsanın tarihsel bir varlık olduğu düşüncesi, aynı zamanda onu kavrama ve anlama yollarının da tarihsel olduğunu ifade eder. İnsani varoluşun tarihselliğinden dolayı, ona ilişkin hiçbir şey bu tarihselliğin dışına (üstüne) çıkarak belirlenemez. Tarihi, ancak içinde yer aldığımız koşullar, sınırlar ve olanaklar çerçevesinde anlayıp yorumlayabildiğimiz için, geleneği de kapsayan

bir "nihai erek ya da son"dan söz etme imkanımız da yoktur. Ancak tarihi ve kültürü kavramlaştırmada, çeşitli filozoflarda transendental ve teleolojik eğilimlerin ağır bastığı görülmektedir. Oysa tarihe ve tarihselliğe yönelmede ontolojik değil, hermeneutik bir yaklaşım tercih edilmelidir. Sonuçta, hermeneutik de tarihi anlama ve yorumlama yollarından biridir. Ama tarihsel ve kültürel gerçekliğe, diğer anlama yollarından daha uygun düşen bir yaklaşım ve düşünme biçimidir. Ama özellikle şunu da belirtmek gerekir ki, tarihi ve tarihselliği yorumlama kullanılan/seçilen farklı perspektifler, aynı zamanda farklı tarih ve tarihsellikleri de dile getirmiş olmaktadır. Örneğin tarihte biricik bir "hakikat"in görünümlerini ve evrelerini (uğraklarını) aramak; ontolojik-metafizik ve transendental bir yaklaşımdır. Tarihin bir "hakikatler" çokluğu olarak görülmesi ise, daha çok hermeneutik ve tarihselci bir yaklaşımdır.

Genel tin'in insan bilinci olarak varolduğunu söyleyen Hegel'e göre, "genel olan, tek insan kafasındaki bir şey değildir, varoluş alanına girmesi gerekir. Devlet işte genelin geçerlilik kazandığı varoluş alanıdır." Hegel'de bireyin; öznelliğinden kurtarılması, ondan sıyrılması gereken bir varlık olarak görülmesi söz konusudur. Bu bakımdan birey olarak insanın insanlığı ancak devlette olanaklıdır. Yine aynı şekilde, öznel ve nesnel istencin "barışması", özgürlük-zorunluluk karşıtlığının ortadan kalkması, tarihsel zaman içinde gerçekleşen devlette söz konusudur."[18] Ancak tinsel olan'ın transendental bir şekilde; dili, düşünceyi ve yaşamı belirlemesi, birey olarak insanın gözden kaçırılmasına, unutulmasına yol açmaktadır. Ama artık çağımızda "insanın kendisini yetkinleştirmesini tarihin amacı olarak görmek, tanrı düşüncesindeki "transendensin" yerine geçmek üzeredir."[19] Böylece, Hegel'de tarihsellik kazanan bireyin (özne), gerçek anlamda tarihin öznesi durumuna gelmesi söz konusudur.

Transendentalizm, bütün metafiziklerin doğasında mevcuttur, teleolojik boyut ise hepsinde bulunmaz. Heidegger'in insan-varlık ilişkisini yorumlayışı ile, Hegel'in öznel tin-mutlak tin ilişkisini konumlayışı, transendentalite açısından benzerlik göstermektedir. Daha önce de söylendiği gibi, tarihselliği tümüyle bilen aşkın (transendental) bir bilincimiz, tarih-üstü bir mutlak aklımız yoktur. Bu nedenle "varlık" kavramının dolayımsız bilgisinden yola çıkmak isteyen Heidegger, tarihselliği aşmak için çok özel bir ontolojiye başvurmuştur. Hegel ve Heidegger'in, değişik şekillerde de olsa, felsefeyi ve aklı tarihin üstüne koyma girişiminde bulunduklarını söyleyebiliriz.[20] Hegel, tikel ile tümeli, bir anlamda tarihsellik bağlamında özdeşleştirmeye çalıştığı için, belli bir transendental pozisyon sağlayıcı bir çözüm arayışı içindedir. Bu durum yalnızca Hegel için söz konusu değildir. Çünkü genel olarak "batı düşüncesi herşeyden önce sabit ve kalıcı nitelikler, "öz"ler peşinde koşan bir düşünce olmuştur. Örneğin Alman idealizmi nelikleri, "öz"leri, "tin"de temellendirmiş, "tin"i tarihsel olarak ileriye giden, en sonunda zamanı aşan ve

sonsuzda "kendinde" olacak olan varolan diye düşünmüştür."[21] Ancak burada, üzerinde düşünülmesi ve yanıtlanması gereken bir soru mevcuttur: herşeyin; tüm eylem ve düşünceler, tüm hakikat iddialarının, tüm perspektiflerin tarihselliği deneyimine sahip bir insan, hep tarihsel kaldığını bildiği bir "an"da, bir "zaman noktası"nda, herşeyin son-olana, "sonsuz" anlama doğru gittiği bir "eskatolojik an"ı görebilir mi?"[22]

Akıl-tarih ilişkisi, 20. Yüzyıl hermeneutiğinde önemli bir yeri olan Gadamer tarafından da ele alınmıştır. Tarih bilincinin ya da tarihsel özbilincin ortaya çıkışını, "belki de yeni çağların başlangıcından bu yana geçirdiğimiz devrimlerin en önemlisi" olarak değerlendiren Gademer'e göre, "çağdaş insana özelliğini veren tarih bilinci, daha önceki hiçbir kuşağın taşımamış olduğu bir ayrıcalık, hatta belki bir ağırlıktır" ya da aynı zamanda. Ona göre, "bugünkü tarih bilincimiz, geçmiş bütün halkların ve çağların geçmişi anlama tarzlarından çok temelli farklılıklar gösterir. Bugünkü tarih bilincinin ayrıcalığı, çağımız insanının günümüzdeki her şeyin tarihsel ve her görüşün görece olduğunun tam bilincinde olmasındadır."[23] Gadamer'in deyimiyle, "bu tarih bilinci şimdi kendini, kendisiyle gelenek arasında iki-yönlü, sorgulayıcı bir ilişkiye oturtmayı bilmektedir; kendini, kendi aracılığıyla ve kendi tarihi yoluyla anlamaktadır. Tarihsel bilinç bir öz-bilinç biçimidir."[24] Akıl anlayışının ve akılsallığın Gadamer'in yapıtında belli bir dönüşüm geçirdiğini söyleyebiliriz. Gadamer, "aydınlanmadan beri böylesine yerleşmiş olan bazı karşıtlıkları (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 her zaman yaşayan bir gelenek içinde elde eder. Gadamer için bu aklın sınırlanması ya da eksikliği değil, ama daha çok insanın sınırlılığından kaynaklanan bir niteliktir."[25] Çünkü akıl, tamamen gelenekler "içinde" işlemektedir. Gadamer'e göre, geçmişi "ölü bir ağırlık" olarak düşündüğümüzde, burada da, gelenek kavramının bir bozuluşu söz konusudur. Yaşayan bir gelenek yalnızca bilgi vermez, ama daima yeniden kuruluş sürecinde bizi bizimlendirir. Gadamer'in değerlendirmesine göre, aydınlanmaya karşı romantik tepki bile gelenek kavramını "doğa gibi, tarihsel olarak verilmiş bir şey" olarak yanlış anlamaya eğilim göstermiştir. Sonuçta aydınlanmanın ve romantik tepkinin her ikisi de geleneği, "verili" ve belirli bir şey olarak düşünmeye; onu yıkmaya ya da yüceltmeye yönelmişlerdir. Ve her ikisi de aklın otonomisiyle gelenek karşıtlığına eğilim göstermişlerdir."[26]

Bu konuda Gadamer, "Hakikat ve Yöntem"de şunları söylemektedir: "bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, akıl ve gelenek arasında böyle kayıtsız şartsız bir antitez bulunmamaktadır. Geleneğin sürekli biçimde özgürlüğün ve tarihin kendisinin bir unsuru olduğu bir gerçektir. En hakiki ve katı gelenek bile, bir kez varolan şeyin süredurumundan dolayı doğa aracılığıyla

daim olamaz. Onaylanmaya, benimsenmeye ve beslenmeye ihtiyaç duyar. Aslında koruma, bütün tarihsel değişmelerde böyle bir etkendir. Ama koruma, göze çarpmasa da, aklın bir etkinliğidir. Bu nedenle yeni olan ya da tasarlanan şey, aklın sonucu olarak ortaya çıkar. Oysa bu bir yanılsamadır. Devrim dönemlerindeki gibi, yaşamın şiddetle değiştiği yerde bile, herşeyin değiştiği sanıldığında daha çok eskinin korunduğunu herhangi bir kimse de bilir ve yeni bir değer yaratmak eskiyle birleşir. Herhalde, devrim ve yenilenme gibi özgürce seçilen bir eylem de daha çok bir korumadır. Aydınlanmanın gelenek eleştirisi ve onun romantik canlandırılmasının her ikisinin de gerçek tarihsel varlıkları olmamasının nedeni budur." (s. 250)[27]

### 3. Aydınlanmanın Tarihselliği

Aydınlanma döneminin ve felsefenin, bizde çoğunlukla belli bir yönüyle ve kalıplaşmış bir şekilde anlaşılması söz konusudur. Bu ise, aydınlanmanın geniş boyutlarıyla kavranılıp eleştirilmesi ve geliştirilmesi yolunda bir engel oluşturmaktadır. Aydınlanmacı düşünceler kadar, ona yöneltilen eleştirilerin de, örneğin akıl ve doğa, gelenek ve gelecek, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiler konusunda önümüze yeni ufuklar açtığını unutmamak gerekir. 18. Yüzyıl (aydınlanma çağı) tümüyle aydınlanmış bir çağ değildir. Burada Kant'ı hatırladığımızda, söz konusu olan; Aydınlanmaya giden bir çağda yaşama bilinci ve bu bilincin kavramsallaştırılmasıdır.

Aydınlanmacı bir söyleme ve geleneğe bile, körü körüne bağlananların pek anlamadığı gelişmelerin, tarihsel süreç içinde ortaya çıktığını göz ardı edemeyiz. Burada şunu belirtmek yerinde olur ki, günümüzde olduğu gibi geçmişte de "aydınlanma"nın ideal ve düşünsel temellerinin karşısında yer alanlar mevcuttur. Aslında, aydınlanma hareketi ve düşüncesi karşıtını zaten kendi içinde taşımaktadır. Nedir bu karşıtlık? En başta, akli "mutlak" otorite olarak görme, bir tür mutlaklaştırma. Bu durum, insanın varoluşunda karşılığını ve temelini bulan başka yönlerin ve kavramların tepkisine neden olmuştur.

Özellikle günümüzde "akıl"la, akılsallıkla hesaplaşmayan, onu sorgulamayan kimse yok gibi görünüyor. Ama büyük ölçüde bir yanılsama eşlik etmektedir bu sorgulamaya ve eleştiri çabasına: aklın eleştirilmesi; herkesin katılabileceği, paylaşabileceği ortak hiçbir kavram ve değer olmadığı varsayımına dayanarak sürdürülmektedir. Gitgide yaygınlaşan söylem ve öğretiler, aklı yeniden yapılandırmayı amaçlayan denemeler olarak değil, daha çok bir çeşit "veda metinleri" olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın akıl despotizmini (iktidarını) aşmak için, akıldışının buyruğuna girmesi pek uygun bir yol olarak görünmemektedir. Değişen yalnızca iktidar olmakta, ona kulluk ise sürmektedir. Kant, bilindiği gibi, insanlara akıllarını

kendi başlarına (ergen bir birey olarak) kullanma cesareti duymalarını önermiştir: aklın özgürce kullanımı. Ama aklın bize değil, bizim ona egemen olduğumuzun açıklığa kavuşturulması gereklidir. Tanrının, doğanın, tarihin rasyonalitesinin yadsınmasından sonra, akıl, gerçek özgürlüğünü insanda (bireyde) bulmak üzereyken, bu imkanın kaybolmasına izin vermemek durumundayız.

Aydınlanmanın idealleri ve ilkeleri, entellektüel kamuoyunda tartışılmakla birlikte, bunların, tüm insanlık için evrensel olma talebini sürdürdüğünü saptayabiliriz. Ancak pratik düzlemde, devletlerin ve güncel politikaların, bu değerleri aynı şekilde önemli ve gerekli gördüğünü ve savunduğunu söylemek mümkün değildir.

Özellikle aydınlanma döneminden itibaren, değişik şekillerde bir kültür ve uygarlık eleştirisiyle karşılaşıyoruz. Ama 19. Yüzyılın sonundan itibaren söz konusu eleştiri ve sorgulama girişimleri, doğrudan bir biçimde pozitivist ve ilerlemeci kültürün kendine yönelmiştir. İlerlemeci tarih anlayışına öteden beri yöneltilen eleştiriler köklü bir değişime uğrar: Bu kez de tarihin reddedilmesiyle karşılaşıyoruz. Bu anlamda "postmodern" olarak adlandırılanların, modernizmle/moderniteyle bir hesaplaşmayı gündeme getirdikleri söylenebilir. Modernizmin çöküşü, bir bakıma Batı'nın dünya tarihinden çekilmeye başlamasıdır. Artık Avrupa-dışı (Avrupalı-olmayan) kültürlerin ve toplumların da bir özbilince varmaya başladıkları söylenebilir. Kültür ya da uygarlığın (bunlar aynı şeydir) Avrupa-merkezli ya da yalnızca Avrupaya ait olmadığı açıklığa kavuşmaktadır. Kültürler arası bir diyalog ve varoluş ilişkisi de "Avrupalılığın eleştirisi"yle kurulabilir. Bugün için, böyle bir süreç yaşandığını söylemek mümkündür. Belki de, Nietzsche'nin "büyük çağların sonuncusu" olarak nitelendirdiği yeni bir Rönesansın içinde bulunuyoruz.

Modernizm-postmodernizm tartışmalarının teorik düzlemde galibi pek belli değildir. Ama pratikte (dünya düzleminde) modernizmin temel ilkelerinin ve değerlerinin gitgide yıprandığını ve hatta ortadan kalkmaya yüz tuttuğunu görebiliriz. Rasyonalitenin (akılsallığın) eleştirisi, bilimci ideolojinin sorgulaması, bir varoluş estetiği olarak ahlakın araştırılması, ayrıca gerek edebiyatta gerekse felsefede "oyun" kavramının ve oyun kuramlarının, bir yaşam tarzını, hatta bir kültür modelini önerir bir şekilde dile getirilmesinin ardında da modernizm-postmodernizm tartışması ve buna ilişkin problemler bulunmaktadır.(28)

Söz konusu problemler "aydınlanma"yı ve aydınlanmacı akıl anlayışını günümüz açısından değerlendirmeyi gerektirmektedir. Aydınlanmayı yeniden düşünmenin ve yorumlamanın bugün için önemli bir ödev olduğunu vurgulayan B. Çotuksöken şunları söyler: "günümüzde bir bakıma Voltaire'i, Kant'ı olduğu gibi tekrarlamak yetmiyor; onlar belki birçoğumuzu memnun ediyor; onlar hâlâ birçoğumuza çarpıcı geliyor. Ama onların anladığı anlam-

da aydınlanmanın neredeyse hiç mi hiç yaşama geçirilmediği de ortada gibi. (Yoksa sunulan bir ütopya mıydı?)"[29]

Kavramsal boyutta hep yeniden düşünmek, "aydınlanma nedir?" sorusunu yeniden sormak gereklidir. Çünkü insanın özgürleşmesi, kendisi olması için, geçmiş bir aydınlanma çağından çok, asıl geleceği aydınlatmaya ihtiyacımız vardır. Bunu gerçekleştirebilmek için de, tarihsel aklın soruları ve eleştirileri dayanacağımız temeller olacaktır. Ayrıca çağımızda aydınlanma çabası ve düşüncesi, modernliğin eleştirisini de içermekle, kendi varoluşunu haklı kılabilir ve bu dünyanın insanların yurdu olarak biçimlenmesine katkılarda bulunabilir. Tarihsel bir bilinçle, dünyayı anlamak ve biçimlendirmek (değiştirmek), insanın yerine getirmesi gereken en önemli ödevlerden ve eylemlerden biridir. Bu açıdan hermeneutik felsefe geleneği, insanın tarihsel varoluşunu kavrayışında beliren ve bu kavrayışı dile getiren bir felsefi yaklaşımdır. Çünkü insan tarihselliği gereği, varoluşunu anlama ve yorumlama durumundadır. Felsefe ise insanın bu çabasının ve eyleminin yaşama dünyası içinde bilincine ulaşma anlamına gelmektedir.

**NOTLAR**

(1) Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, Cilt 2, s. 132-133, Prospero yayınları, 1994.

(2) Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s. 108, YKY, 1997.

(3) M. Gökberk, age., s. 55-56

(4) Akt. D. Özlem, age., s. 126

(5) M. Gökberk., age., s. 56

(6) M. Gökberk., age., s. 125

(7) D. Özlem, age., s. 195

(8) Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 65, çev. Önay Sözer, Kabalcı yayınları

(9) Hegel, age., s. 157-158

(10) Hegel, age., s. 65

(11) Mustafa Günay, "Tarihsellik, Felsefe ve Hermeneutik", Felsefe Tartışmaları 19. Kitap, s. 71-72, 1996

(12) D. Özlem, age., s. 184-185

(13) D. Özlem, age., s. 194 ve 205-206

(14) D. Özlem, age., s. 269

(15) D. Özlem, age., s. 234

(16) D. Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* içinde, s. 191-192, İnkılap yayınevi, 1999.

(17) D. Özlem, Metinlerle Hermeneutik Dersleri Cilt 2, s. 228 ve 257.

(18) Hegel, age., s. 112-113-114-115.

(19) Uluğ Nutku, "Doğada Evrim, Tarihte İlerleme", *İnsan Felsefesi Çalışmaları* içinde, s. 96, Bulut yayınları, 1998.

(20) D. Özlem, age., s. 47.

(21) Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, s. 37, Gündoğan yayınları, 1994.

(22) O. Pöggeler, age., s. 39.

(23) Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, çev. T. Parla, s. 83, Hürriyet Vakfı yayınları.

(24) Gademer, age., s. 90.

(25) R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, s. 37, California University press.

(26) Bernstein, age., s. 130.

(27) Akt. Bernstein, s. 130-131.

(28) Mustafa Günay, "Aydınlanmanın Işıkları Sönüyor mu?", Yelken Dergisi, 12. sayı, s. 9-10, Mart 1996.

(29) Betül Çotuksöken, "Aydınlanma Üzerine", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, s. 71, İnsancıl yayınları, 1998.

Utku, Ali (2000). "Erken Wittgenstein'da Düşünce-Dil Bağıntısı." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 126-133.

# ERKEN WITTGENSTEIN'DA DÜŞÜNCE-DİL BAĞINTISI

**Ali Utku**

## I

Gerçekliğin karmaşık düzlemini yasalandırabilme arzusu, modern düşüncenin baskın karakterini düşünce ve olgu arasında biredir mütekabiliyet olması gerektiği yollu bir ön kabulle örgütlemişti. Nitekim Descartes, Spinoza ve Leibniz'de karşılaştığımız özne-merkezli düşünme biçimlerinde yöntem, düşüncemizin ve dış dünyanın nasıl birbirine uygun hale getirilebileceği yönünde geliştirilmiştir. Tüm bilgilerimizi birbirine eklemleyecek bir büyük sistem, yığılan sabit bir bilgi gövdesi ihtiyacıyla, ideal bir dil kurma eğilimindeki Wittgenstein'ın erken felsefesi ve onun temsil ettiği mantıksal pozitivizmin hareket noktası da, yine düşünce ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyet sistemini kurmaya yöneliktir. Bu anlamda gerçekliğin anlaşılıp anlaşılamayacağı sorunu, yine düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkiye bindirilirken; düşüncenin doğası ile ilgilenmenin bizi dilin doğasını incelemeye götüreceği tezi ön plana çıkar. Gerçekliğin bilinebilir olup olmadığı sorunu ile bir şey söylemenin ne olduğu, gerçeklikle dilin bağıntısının nasıl kurulduğu sorunu birbirinden ayrıştırılamaz. Wittgenstein *Tractatus Logico Philosophicus*'da söz konusu müketabiliyet sistemini düşünce, dil ve gerçekliği birbirine uygun paralel yapılar olarak serimleyen *"resim kuramı"* (picture theory) ile kurduğuna inanmıştı. Biz bu yazımızda Tractatus'un genel dil kuramı çerçevesinde düşünce ile dil arasında kurulan bağıntıyı sorunlaştıracağız.

Gellner'in ifadeleriyle, Wittgenstein'ın hareket noktası epistemoloji geleneği içinde nispeten alışılmamış bir sapmadır; neyin bilinebileceğini olmaktan çok, neyin düşünülebileceğini ve neyin söylenebileceğini, yani anlamı sınırlandırma girişimidir. Bu yüzyılımızı büyük ölçüde niteleyen bir yeniliktir. Çok kullanışlı bir bulgudur. Neyin bilinebileceğinin belirlenmesinde olduğu gibi eğer ortada söylenecek ya da ima edilecek çok sınırlı sayıda şey varsa bu insana kullanılmaya elverişli nihai bir öncüler dizisi sağlayacaktır. Eğer yalnızca sınırlı sayıda düşünce ifade edilebiliyorsa, bu bir çeşit temel oluşturur ve eski istikrarlılığın yerine geçer.(1) Bu anlamda Wittgenstein'ın talebi, kusursuz bir dil yaklaşımıyla söylem alanlarımıza bir takım kısıtlamalar getirmek ve şeylerin karmaşıklığına karşı dilin mükemmel düzenini koyarak kaostan sıyrılmaya çalışmaktır. Nitekim dilde kalarak, dilden, dilin mantığın-

dan hareket ederek kaosa karşı kategorik bir tavır almıştır. Böylece dilde, düşünce, dil ve gerçeklik alanlarının geçişkenliği içerisinde doğruluk ve kesinlik sorununu aydınlatabilecek bir kriter aramaktadır. Bu aynı zamanda tarih içinde ortaya çıkan birçok köklü düşünce sorununu çözebilecek bir kriter arayışıdır. Düşüncenin bir şeye dair olduğunu ve kendisini dilde ortaya koyduğunu düşünürsek, tarih boyunca dini, etik, estetik, bilimsel vb. birçok farklı söylem alanlarının oluştuğunu göz önüne alırsak, Wittgenstein'ın dil ve anlam düzeyinde geliştirdiği çözümlemenin bizi ifade etme (söylem oluşturma) konusunda kesin bir zemine doğru çekmeye ve spekalütif söylem alanlarından koparmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Dil içinde bir kriter elde edildikten sonra yapılması gereken şey, mevcut söylem tarzlarını oluşturan farklı türden önermelerin anlamlarının kontrol edilmesi için doğalarının incelenmesidir. Zaten Wittgenstein *Notebooks*'da bütün işinin önermelerin doğalarını incelemekten ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir.(2)

Wittgenstein eski istikrarlılık yerine geçecek bir kriter geliştirdiğinden o kadar emindir ki, felsefe sorunlarını ele aldığı *Tractatus*'un önsözünde, ileri sürdüğü düşüncelerin tartışma götürmez olduğunu, bundan dolayı da felsefi sorunların esas itibarıyla nihai olarak çözülmüş olduğuna inandığını belirtir.(3) Fakat burada kastettiği şey kitapta felsefi sorunları tek tek ele alarak her birini ayrı ayrı çözümlerine kavuşturduğu değildir. Onun bu ifadeleri, bütün felsefi sorunların aynı türden olduğunu ve sorunların ortak doğasını anlamak suretiyle, onların tek tek çözümlerinin ayrıntılarını halledebileceğimizi ortaya koyar. Felsefi sorunları aynı tür kılan şey ortak doğalardır.(4) Nitekim Wittgenstein yine önsözde, felsefe sorunlarının ortaya çıkış sebebinin dilin mantığının yanlış anlaşılması olduğunu belirtir.(5) Felsefe sorunları, dilin nasıl işlediğinin iyi bir şekilde anlaşılmasıyla çözülebilecektir. Kitabın felsefe sorunlarına yaklaşım tarzı da baştan sona dilin mantığının anlaşılması şeklinde gerçekleşir. Grayling'in de belirttiği gibi, bu kitapta Wittgenstein'ın amacının iki ayrı görünümü vardır. Onun amacı felsefe sorunlarını çözmektir ve bu nedenle de dilin nasıl işlediğini göstermek ister. *Tractatus*'un ortaya koymaya çalıştığı şey dilin anlaşılmasının niçin felsefe sorunlarını çözmesi gerektiğidir.(6)

Wittgenstein, kitabının bütün anlamının şuna benzer bir ifadede toplanabileceğini belirtir: "Söylenebilen her şey açıkça söylenebilir ve üzerine konuşulamayan hakkında susmak gerekir."(7) Bu ifade kitabın "Düşünülebilen her şey açıkça düşünülebilir, söylenebilen her şey açıkça söylenebilir"(8) ve "üzerine konuşulamayan hakkında susmak gerekir."(9) önermelerinin bir bileşimi olarak görünür. Gerçekten de söylenebilenle (düşünülebilen) söylenemeyenin (düşünülemeyen) arasındaki ayrım kitabın ana ilgisidir. Bu iddianın daha açık bir ifadesini Wittgenstein'ın Russel'a yazdığı bir mektubunda da görmek mümkündür: "*Tractatus*'un esas noktası, önermelerle yani dille ifa-

de edilebilen şeyin (ve bu düşünmeyle, düşünülebilen şeyle aynı anlama gelir) ve önermelerle ifade edilemeyen, fakat sadece gösterilebilen şeyin kuramıdır ki bu inandığım belli başlı felsefe sorunudur."[10] Böylece kitabın yöneldiği hedeflere bir sınırlandırma yoluyla ulaşılacağını söyleyebiliriz. Wittgenstein'ın da belirttiği gibi sınırlandırmanın gerçekleştirileceği alan düşüncedir, fakat düşünceye sınır çizebilmek için sınırın her iki tarafını da (yani düşünülemeyeni de) düşünmemiz gerekirdi. "Bu yüzden yalnız dilin içinde bir sınır çizilebilir ve sınırın ötesinde kalan şey ancak saçma olacaktır."[11] Dile sınır koymak, yapısal, işlevsel bir çalışmayı ifade eder. Mantıksal çözümlemeye dayanan yapısal inceleme ise dilin dünyayla ilişkisini olduğu kadar düşünmeyle ilişkisini aydınlatmaya da yöneliktir.

## II

Yaygın bir kanaatı dile getirecek olursak, felsefe ve dil arasındaki ilişkiyi anlamak Wittgenstein'ı anlamaktır. Fakat, Wittgenstein dili bir dilbilimci gibi değil bir felsefeci gibi ele alır. Kendisini dilin nasıl işlediğini açıklamakla görevlendirmiştir. Daha özel anlamda, onun görevi dilin doğası ve dünya ile ilişkisini açıklamaktır. Dil söz konusu olunca ilginin çoğu önermelere ve onların içeriklerine ayrılmıştır.[12] Daha farklı bir ifadeyle *"Tractatus'*un konusu nedir?" gibi bir soruya verilebilecek tek bir cevap vardır: "Önermelerdir, önermelerin doğası ve türleridir." Kitabın düzenlenişini görmenin en iyi yolu onu bu noktadan yani önermeleri merkeze alarak incelemektir.[13] Bu düzlemde derin bir bakış açısı kitabı iki ana bölüme ayırır. Birincisi kitabın 1, 2, 3 numaralı önermelerini ve ikincisi 4, 5, 6 ve 7 numaralı önermelerini içerir. İlk yazılan bölüm olması ihtimali yüksek olan 4 numaralı önermeyle başlayan ikinci bölüm, önermeler mantığı üzerine tezlerle örülmüştür. Bu bölümden sonra yazılmış olması daha muhtemel olan ilk bölüm ise ikinci bölüm için metafiziksel temel oluşturur. Nitekim Wittgenstein *Notebooks*'ta (s. 93) mantık ve metafiziğin ters düzende kitabın iki bölümünü oluşturduğunu belirtir. Kitabın ilk üç önermesiyle son dördü arasındaki bağlantı, özellikle önemli bir geçişi içerir. Bu, "olguların mantıksal resmi olarak düşünce"den, "anlamlı bir önerme olarak düşünce"ye geçiştir. Bu geçiş bizi Aristoteles'in pasif akıldan aktif akla geçişini hatırlatır. Şeylerin kaydedilmesi olan düşünce ve şeylerin ileri sürülen iddiası olarak düşünce arasındaki farka işaret eder.[14] Şunu hemen belirtmeliyiz ki, Wittgenstein muhtemelen *Tractatus*'u hazırlamasının geç dönemine kadar düşünce ve önerme arasındaki ilişki üzerine düşünmemişti. Nitekim *Notebooks* incelendiğinde sürekli önermelerden bahsettiği halde, düşünmenin bir tür dil olduğunu vurguladığı Eylül 1916 tarihli kayıt dışında, resim kuramı ile ilişkisi içinde düşünceden hemen hiç söz açmaması dikkat çeker. Bu da şunu gösterir ki, Wittgenstein'ın düşünce ve

önermenin birbiriyle nasıl ilişkili olduğu konusundaki fikirleri Ocak 1917 ile 1918 yazı arasında, *Tractatus*'u tamamlarken oluşmuştur.(15)

Wittgenstein, *Tractatus*'ta düşünce ve dil hakkındaki tezlerine "genel resim kuramı" olarak adlandırılan genel resimlerin doğası üzerine bazı açıklamalarla girer. Genel resim kuramının dünyanın yapısal çözümlenmesinden hemen sonra, uygun birer yapısal biçim kazandırılarak dünyanın karşısına konulacak olan düşünce ve dilin incelenmesine girişilmeden ortaya konulması rastgele bir tercih değildir. Zira resim ve onun resmettiği şey arasındaki yapısal ilişkilerin tespitine yönelik bu kuram, düşünce, dil ve dünya ilişkisi çerçevesinde şekillenecek olan "önermenin resim kuramı" için temel zemin oluşturmaktadır. Sergilenimi oldukça kısa olmakla beraber, kitabın genel yapısı ve anlamı içersinde önemli bir yere sahip olan düşüncenin ele alınması sırasında da genel resim kuramı çerçeve rolü üstlenir. Nitekim Wittgenstein'a göre "olguların mantıksal resmi düşüncedir."(16) Yani herhangi birisi dünyadaki bir şey (bir olgu) hakkında düşündüğü zaman onun düşüncesi olgunun mantıksal bir resmidir.(17) *Tractatus*'ta mantık kuramsal yapının her seviyesinde temel, geçişken bir rol oynar, düşünce de mantığa göre işlemektedir ve biz mantıksız olan hiçbir şeyi düşünmeyiz.(18) Wittgenstein'a göre düşünce, kendisi bütünüyle resimsel biçim (pictorial form) olan mantıksal yapısından dolayı bir resimdir.(19)

Tıpkı bir resmin resmettiği şey-durumunun olanağını içermesi gibi, düşünce de düşündüğü şey-durumunun olanağını içerir. Düşünülebilen şey olanaklıdır da.(20) Bir şey-durumunun düşünülebilir olması –tasarlanabilmesi– bizim onun bir resmini yapabileceğimizi ifade eder.(21) Anlaşılacağı üzere genel resim kuramında resim ve onun resmettiği şey arasında kurulan ilişki benzer bir şekilde düşünce ve onun mantıksal resmi olduğu şey-durumu arasında da kurulur. Şey-durumlarıyla bu tarz bir ilişki içinde bağlı bulunan düşüncenin doğruluk koşulları da benzer bir şekilde ortaya konulur. "Düşüncenin doğruluk değeri karşılaştırma objesi olmaksızın kendisinden çıkartılamaz. A priori doğru bir düşünce yoktur."(22) Aslında biz herhangi bir empirik olguyu düşünmeksizin düşünemeyiz. Düşüncenin devamlı kendisinden farklı bir şeyle ilgili olması düşünce kavramının bir özelliğidir. Bir düşünce bir olgudur, çünkü o yalnızca nesneleri içerir. Fakat düşünceler yalnızca kendilerinden farklı bir şeye işaret eden olgulardır. Bir düşünce daima bir şeyin düşüncesidir. Bu deneysel bir olgudur, biz bir şeyi düşünmeden düşünemeyiz. Düşüncenin bir şeyi resmetmesi için düşünmekten daha fazlasına ihtiyacımız yoktur. Bir düşünce, özünde "neye dair olduğu" hakkında bir ilişkiye sahiptir. Bir şeyi nasıl resmettiğine dair bir bildiri içermez. Çünkü o sadece fiziksel elementleri içerir. Bu elementlerin bir diğeriyle kesin bir bildiri içermez. Çünkü o sadece fiziksel elementleri içerir. Bu elementlerin bir diğeriyle kesin bir ilişkiye sahip olması düşüncenin kendisinden farklı bir şeyi resmetme-

sinin gerekli ve yeterli durumunu teşkil eder.[23] Bunun yanında doğru düşüncelerin toplamı dünyanın bir resmidir.[24] Dünyanın sadece varolan şey-durumlarını içerdiği hatırlanırsa[25] doğru düşüncelerin varolan şey-durumlarına tekabül ettiği çıkartılabilir. Bu ifade aynı zamanda şuna da zemin hazırlar: Bizim dünyaya dair bilgimiz dünya hakkındaki doğru önermelerce kuşatılmıştır. Dünyayı bilmemizin deneyimler dışında a priori bir yolu yoktur. Yani kendisine işaret eden temel önermelerle reskedilebilen dünya dışında kalan herhangi bir şey hakkında konuşmanın anlamı yoktur.[26]

*Tractatus* dikkatle incelendiğinde, düşünce, dil ve dünya arasında nispeten daha önemsiz bir bağ olarak görünür. Nitekim düşünce hakkında söylenen şey, dil hakkında daha tam ve net olarak söylenebilecektir. Wittgenstein, dilin düşünceyi gizlediğine ve düşüncelerimizin gerçek şekillerinin ancak içinde ifade edildikleri dil çözümlendiğinde ortaya çıkacağına inanır. Ona göre düşüncenin doğasıyla ilgilenmek bizi dilin doğasını incelemeye götürür. Önermelerin ve onların neyi ihtiva ettiklerinin gösterilmesi düşüncenin sınırlarının çizilmesiyle eşdeğerdir. Çünkü düşünce ve dilin sınırları aynıdır. Birincinin araştırılması ikincinin araştırılmasını meydana getirir. Yine *Notebooks'*da düşüncenin bir tür dil olmasından, hem de önermenin mantıksal resmi olmasından ve bu yüzden kesinlikle bir tür önerme olmasından dolayı dille aynı şey olduğunu düşündüğünü belirtir.[27] Dil ve düşünce birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır ve böylece dilin biçimsel yapısının incelenmesi düşüncenin kendisinin aydınlatılması olur. "Düşünce, duyularla idrak edilebilen olarak önermede ifade edilir."[28] Düşüncenin önermede dile gelmesiyle şey-dukumunun düşüncede oluşturulan mantıksal resmi ifade kalıplarına yansımış olur. Zira önerme gerçekliğin biz onu nasıl tasavvur ediyorsak öyle bir modelidir. Demek ki önerme zihnimizde canlandırdığımız şekliyle gerçekliği resmetmektedir.[29] Böylece düşünce, dil ve dünya ilişkisinin merkezine oturur ve önermeden daha temel bir şeyi ifade eder. Wittgenstein bu noktada, düşünme ile konuşmanın, yani dilin aynı şey olduğunu, ancak birincisinin ses oluşmaksızın ruhun içinden kendi kendisiyle bir konuşması olmasına karşın, ikincisinin ise ruhtan fışkıran düşünmenin sesli olarak ağızdan çıkması olduğunu söyleyen Platon'a (Sofist, 263e) yaklaşır. Zaten bilindiği gibi düşünce, dil ve gerçekliğin aralarındaki ilişki sorunu esasen Platon'dan beri felsefenin gündemindedir. Düşünme ile dilin temelde bir olduğunu ve aralarındaki ayrımın nerede olduğunu en iyi anlatanların başında Platon gelmektedir.[30]

Wittgenstein bütün dillerin ortak bir yapıya sahip olduğu kanaatındadır. Aslında gündelik dil, insan organizmasının bir parçasıdır ve ondan daha az karmaşık değildir. Bu karmaşık yapıdan dilin mantığını çıkarmak olanaksız görünür. Düşünce de bu karmaşık yapı tarafından örtülür. Öyle ki örtünün dış biçimi büsbütün başka amaçlar için kurulduğundan ondan düşüncenin biçimi hakkında sonuç çıkarılamaz.[31] Yine de dil her ne kadar karmaşık bir yapıya

sahipse de, bu karmaşık yapıyı anlayabilmemizi sağlayacak uygun bir mantıksal yapısı vardır. Mantıksal çözümleme bize bu canlı, karmaşık yapının durağan çehresini verir. Matematiksel mantık, gündelik dilin pürüzlerini giderek onu saflaştırmak ve idealleştirmek için varolan ve sonuçta uygulandığı dile birtakım kotalar da getiren bir gerçekliktir. Wittgenstein'ın bütün sorunları kendisine indirgeyebileceğine inandığı dili terimleri en ince ayrıntısına kadar tanımlanmış, önermeleri de olguların mantıksal yapılarını kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkla göstermiş kusursuz ve mükemmel bir yapı olarak ele alması her şeyi neredeyse ilkel denilebilecek bir mantıksal-matematiksel sistemin boyunduruğuna sokar. Böylesine kusursuz bir dil yaklaşımı ister istemez bir takım kısıtlamalara yol açacaktır ki, daha önce belirttiğimiz gibi Wittgenstein'ın talebi de bu yöndedir.

Düşünce ve dil arasındaki özdeşlik, düşünülebilen her şeyin linguistik bir ifadede ortaya konulabileceğini gösterir. Böylece düşüncenin ve bundan dolayı da bilginin durumu ve sınırları hakkındaki klasik sorun şimdi söylenebilen ve söylenemeyenin sınırlarının ve durumunun belirlenmesi sorununa dönüşür. Wittgenstein düşüncenin, dilin ve dünyanın –mütekabil yapılar olarak– sınırlarının birbirine uygun olduğunu söyler. Dilin mantıksal sınırları söylenebilenin ve düşünülebilenin sınırlarını ve böylece de varlığı söylenebilen şeyin sınırlarını ortaya koyar.(32) Dikkat çekici nokta şudur ki, Wittgenstein dil ve dünyanın yapısal çözümlemelerinde ve elementlerinin ilişkilendirilmesinde gösterdiği hassasiyeti, düşünce konusunda göstermemiştir. Bu konu epistemolojik değil psikolojik bir çalışma olarak düşünülmüştür. Wittgenstein düşüncenin elementlerinin doğasının incelenmesinin mantıksal ve semantik soruşturmalar için dikkate değer bir şey olmadığını düşündüğünden bu tarz psikolojik soruşturmalara eğilmemiştir.(33) Klasik epistemoloji bir psikoloji felsefesi olarak nitelenince(34) doğal olarak düşünce süreçlerini inceleyen psikoloji felsefesi yerini düşüncelerin kendisini ortaya koyduğu dilin yapısının incelenmesine bırakmalıdır. Zaten Wittgenstein'ın kanaatına göre bütün felsefe bir dil eleştirisidir.(35)

Resim kuramı açısından düşüncenin anlamlı bir önerme(36) ve önermelerin toplamının da dil olduğu(37) göz önüne alınırsa, düşünce üzerindeki sınırlandırma faaliyetini önermeye ve dolayısıyla dile niçin ve nasıl taşındığı daha açık şekilde belirlenmiş olur. Dil düşünceyle doğrudan ilişki kurar ve düşüncenin tasarımlarını, tasarlayış biçimlerini ifade kalıpları üzerinde söylem olarak yansıtmasında, yeniden kurmasında aracılık eder. Şu durumda, Wittgenstein'ın temel ilgisi önermelerin incelenmesi ile dilin yapısının açıklığa kavuşturulması ve ulaşılan sonuçların resin kuramı çerçevesinde başlangıçtaki ontolojik tezle ilişkilendirilmesi olacaktır. *Tractatus* dikkatle incelendiğinde kitabın orta seviyesinde yer alan önerme, mantıksal resim, genel resim vb. konulardaki tezlerin dil ve dünya arasındaki uçuruma köprü kurmak

gibi bir rol üstlendiği görülür.[38] Bu noktada yazımızı *Tractatus*'un düşünceden dile taşıdığı sınırlandırma faaliyetinin düştüğü paradoksal konuma değinerek kapatabiliriz. Wittgenstein düşünmeye bir sınır çizebilmek için düşünülmeyeni de düşünmemiz gerektiğini ve bunun olanaksız olduğunu vurgulayarak[39] sorunu dil üzerinde ele almıştı. Dilin yapısı üzerinde gerçekleştirilecek mantıksal çözümleme dile getirilebileni açıkça ortaya koymak suretiyle dile getirilemeyeni gösterecekti. Yani çerçeve içeriden çizilecek, kendi bünyesine göndermeler yapan ve bu suretle tutarlılığını sağlayan bir sistem kurulacaktı. Oysa nasıl ki, düşünülemeyeni düşünmeden düşünceyi sınırlandıramıyorsak, dile getirilemeyeni dile getirmeden de dile bir sınır koyamayız. Nitekim Wittgenstein kitabının söylenemeyeni söyleme girişiminde bulunduğunu (yani saçma önermeler ileri sürdüğünü) merdiven eğretilemesiyle itiraf eder.[40] Kısaca çerçevenin dışına taşılmış, kendi bünyesi dışına göndermeler yapan ve bu suretle kendisiyle çelişkiye düşen bir sisteme ulaşılmıştır.

**DİPNOTLAR**

(1) Bryan Magge, *Yeni Düşün Adamları*, edit. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985, s. 358.

(2) Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Trans. G.E.M. Anscombe, Basill Blackwell, Oxford, 1969, s. 39.

(3) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Trans. D.F. Pears and McGuinnes, Routledge and Kegan Paul Ltd., London and Henley, 1981, s. 4.

(4) John W. Cook, *Wittgenstein's Metaphiysics*, Cambridge University Press. London, 1994, s. 45.

(5) Wittgenstein, *Tractatus*, s. 3.

(6) A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1988, s. 12.

(7) Wittgenstein, *Tractatus*, s. 13.

(8) *A.g.e.*, (4. 116)

(9) *A.g.e.*, (7)

(10) Grayling, *a.g.e.*, s. 14.

(11) Wittgenstein, *Tractatus*, s. 3.

(12) Grayling, *a.g.e.*, s. 14.

(13) Henry Le Roy Finch, *Wittgenstein, The Early Philosophy, An Exposition of Tractatus*, Humanities Press, New York, 1971, s. 51.

(14) *A.g.e.* s. 256, 257.

(15) David Favrholdt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Humanities Press, New York, 1967, s. 78, 79.

(16) *A.g.e.*, (3)

(17) Grayling, *a.g.e.*, 36.

(18) Wittgenstein, *Tractatus*, (3.03)

(19) Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Harward University Press, Cambridge, Maşachuset, 1973, s. 59.

(20) Wittgenstein, *Tractatus*, (3.02)

(21) *A.g.e.*, (3.001)

(22) *A.g.e.*, (3.05)

(23) Favrholdt, *a.g.e.*, s. 82,83.

(24) Wittgenstein, *Tractatus*, (3.1)

(25) *A.g.e.*, (2.04)

(26) Alexander Maslow, *A Study In Wittgenstein's Tractatus*, University of California Press, Los Angeles, 1961, s. 50.

(27) Wittgenstein, *Notebooks*, s. 82.

(28) Wittgenstein, *Tractatus*, (3.1)

(29) *A.g.e.*, (4.01)

(30) Bkz., Ö. Naci Soykan, *Arayışlar, Felsefe Konuşmaları*, 1. Küyerel Yay., İstanbul, 1998, s. 55.

(31) Wittgenstein, *Tractatus*, (4.002), ayrıca bkz. *Notebooks*, s. 48.

(32) Justus Hartnack, *Wittgenstein and Modern Philosophy*, Trans. Maurice Cranston, New York University Press, New York, 1965, s. 37, 38.

(33) David Favrholdt, *A.g.e.*, s. 82.

(34) Wittgenstein, *Tractatus*, (4.1121)

(35) *A.g.e.*, (4.0031)

(36) *A.g.e.*, (4)

(37) *A.g.e.*, (4.001)

(38) C.A. Van Peursen, *Ludwig Wittgenstein, An İntroduction to His Philosophy*, Trans. Rex Ambler, E.P. Dutton and Co., New York, 1970, s. 32.

(39) Wittgenstein, *Tractatus*, s. 3.

(40) *A.g.e.*, (6.54)

Turanlı, Aydan (2000). "Nietzsche ve İkinci Wittgenstein: Başka Bir Dünya Arayışına Başkaldırı." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 134-142.

# NIETZSCHE VE İKİNCİ WITTGENSTEIN: BAŞKA BİR DÜNYA ARAYIŞINA BAŞKALDIRI[1]

**Aydan Turanlı**

İkinci Wittgenstein ve Nietzsche'nin felsefe üzerine görüşleri birbirine benzerdir. İkisi de felsefeyi bir terapi biçimi olarak görürler. Nietzsche etikte idealleştirmeye karşı çıkarken, Wittgenstein dilde idealleştirmeye karşı çıkar. Bu yazıda Wittgenstein'ın ve Nietzsche'nin görüşlerini çeşitli açılardan karşılaştıracağım.

## I

*Ahlakın Kökeni (The Geneology of Morals)* geleneksel ahlâki değerlerin eleştirisidir. Nietzsche, Plato'nun mükemmel insani "iyi", "bilge", "adil" ve "diyalektikçi" gibi kavramlarla tanımlama çabasını eleştirir. Ona göre bu ahlâki değerlerin doğallığının bozulmasıdır (denaturalization) (Will to Power, Book II 430). Bitkiyi toprağından ayırmaktır. Ahlâki değerler Nietzsche'nin kavramsal analizi ile doğallaştırılır. Nietzsche "iyi" ve "kötü" kavramlarının kökenini onların günlük yaşamda kullanılan "iyi" ve "kötü" kavramlarının ötesinde ve üstünde ahlâki değerler olmadığını göstermek için araştırır. Bunu göstermek için bu kavramların kullanıldığı tarihsel süreçlerin betimlemesine başvurur. Kötünün kökeni bu dünyanın dışında değildir. Bu dünyanın dışında bir köken aramak yerine, Nietzsche bize, "İnsanın hangi koşullar altında iyi ve kötü gibi değer yargılarını oluşturduğunu" (Genealogy, Preface III) araştırmamızı önerir. *Ahlâkın Kökeni'nde* "iyi" ve "kötü" kavramlarının sınıf ilişkisine, yöneten sınıfla yönetilen sınıf arasındaki ilişkiye dayandığına işaret eder. "İyi" üst sınıf tarafından alt sınıfa empoze edilir (Genealogy, First Essay II). "İyi" her zaman üst sınıfı çağrıştırır, bu anlamda da asalet, zihinsel asalet ve ruhsal farklılık ile ilişkilendirilir. Nietzsche'ye göre "iyi" ve "kötü" *a priori* bilgiyle tanımlanmaz. Tarihte bu ahlâki değerler ırk ve sınıfla ilişkilendirilmişti: "iyi" asaletle, kutsallıkla, Aryan olmakla, saflıkla özdeşleştirilmişti. Daha önceleri "iyi", "asil", "mutlu", "güçlü" gibi değerler aristokratla-

(1) Bu yazının aslı Eylül, 1999'da İngiltere'de University of Southampton'da, Politika Bölümü tarafından yapılan "Nietzsche ve Post-Analytic Philosophy" adlı konferansta sunulmuştur.

rın tekelindeyken, Hıristiyanların ve Musevilerin etkisiyle bu durum değişti (Genealogy, First Essay VI). Nietzsche'nin anlayışına göre nerdeyse bütün toplumlarda "iyi" ve "kötü" alt sınıfa, yöneten ve gücü elinde tutan sınıf tarafından empoze edilir.

Nietzsche'nin ahlâki değerler ile ilgili bu analizi *iyi* kelimesini hayırseverlikle ilişkilendirmemizin *a priori* bir zorunluluğu olmadığını gösterir (Genealogy of Morals, First Essay II). "İyi" ve "kötü" kavramlarının anlamlarını değişmez olarak belirleyecek kendi -içinde- anlam diye bir şey yoktur.

Ahlâki değerler ile ilgili "suç", "yükümlülük" ve "adalet" gibi kavramlarda, tarihsel bir perspektiften incelenir. *Ahlâkın Kökeni*'nde. Tüm bu kavramlarda diğer ahlâksal kavramlar gibi sınıf ilişkileri, güç ilişkileri, alım-satım ilişkileri, borçlu-alacaklı ilişkileri perspektifinden görülür.

Nietzsche'nin ahlâki değerleri tanımlayan tek bir karakteristiğin olmadığı inancı, Platon'cu anlayışı tümüyle reddetmesinden kaynaklanır. Ona göre, bir şeyin ve bir geleneğin tüm tarihi, bir amaca doğru ilerlemekten çok, yeniden yorumlamalar zinciridir (Genealogy, Second Essay XII). Bu adımla Nietzsche geleneksel teleolojik açıklamaları reddeder. Bu da anlamın akışkanlığını kabule götürür. Mesela "ceza" kavramının çok çeşitli anlamları vardır (Genealogy, Second Essay XIII). Nietzsche'nin "ceza" kavramının analizinden çıkardığı sonuçlar Wittgenstein'nin kavram analizi ile ilgili görüşleri ile büyük benzerlikler gösterir. "Tüm ceza tarihi ve onun çok çeşitli kullanımlara uyarlanması, en sonunda, parçalanması ve tanımlanması mümkün olmayan bir tür complex içinde kristalize olur" (Genealogy, Second Essay XII) der Nietzsche. "Semiotik olarak yoğunlaşmış bütün terimler tüm bir tanımlanma sürecinden kaçarlar; sadece tarihi olmayan tanımlanabilir" (Genealogy, Second Essay XIII). Nietzsche, bazı durumlarda bir özellik baskınken diğer durumlarda diğer özellikler öne çıkacağı için, kavramı tanımlayan tek bir özellik olmayacağını da vurgular. Bu anlamda "ceza" kavramının kendi içinde bir tanımı olamaz, çünkü bu tanım tarihe, bağlama ve gerçek durumlar içinde kullanımlara tümüyle bağlıdır. Bu Wittgenstein'ın "aile benzerliği" kavramına çok yakındır. Wittgenstein'da kavramların ancak yaşamın akışı içerisinde anlamı olacağını vurgular. Wittgenstein'a göre bizim günlük dilde kullandığımız kavramların çoğu tek bir karakteristikle tanımlanamaz. Kavramın, yakın çevremizdeki dünyada, gerçek özelliklere karşı gelen bir karakteristiği yoktur. Onun için kavramların özsel tanımlaması verilemez.

Bu benzerliklere rağmen Wittgenstein ve Nietzsche'nin görüşü kavramsal analizin metodu açısından farklılıklar gösterir. Nietzsche kavramların kökenlerine iner. Ona göre kavramların ancak tarihsel prespektif içinde anlamları vardır: tarihe, kavramların değişik koşullar altında nasıl kullanıldıklarını göstermek için başvurur. Oysa ki Wittgenstein, kavramlar arasındaki ilişkileri göstererek, kavramlarımızın çoğunun kesin bir tanımlamaya imkan verme-

diğini görmemizi ister. Frege'nin kavramın açık seçik sınırları olmalı anlayışını eleştirirken "Yaklaşık olarak orda dur" (Philosophical Investigations §71) gibi bir şeyin kavramı tanımlamak için yeterli olacağını söyler. "Oyun" gibi bir kavramı tanımlarken örnekler veririz ve onların belirli bir şekilde anlaşılmasını amaçlarız. Bütün oyunlara ortak olan bir şey yoktur. Sadece "çakışan ve birbiriyle keşisen karmaşık bir benzerlikler ağı" (Philosophical Investigations §66) vardır. Wittgenstein tarihe başvurmaz ve kavramların kökenine inmez. Bize kavramların gündelik dilde nasıl kullanıldığına bakıp görmemizi ve onların başka kavramlarla ilişkisini görerek kullanımlarında bir kesinlik olmadığını anlamamızı ister. Diğer taraftan Wittgenstein ve Nietzsche kavramların özsel bir anlamı olmadığı konusunda anlaşırlar. "[B]izim ahlâki değerlerin eleştirisine ihtiyacımız var; herşeyden önce bu değerlerin özsel niteliği sorgulanmalıdır. Bu amaçla biz bu değerlerin ortaya çıktığı koşulları ve nasıl geliştiği ve değiştiğini bilmek zorundayız" (Genealogy, Preface VI) der Nietzsche. Ahlâki değerler kendi içinde "doğru" ya da "yanlış" değildirler. Ahlâki değerlerin özsel anlamından söz edemeyiz. Nasıl ki kendi -içinde- anlam diye birşey yoksa, hiçbir eylemde kendi içinde "adil" ya da "adil-olmayan" diye değerlendirilemez. Hiçbir hukuki sistem evrensel ya da mükemmel değildir.

Nietzsche'ye göre kendi -içinde- anlam, geleneksel metafiziğin "amaç", "töz", "atom", "kendi -içinde- şey" kavramları gibi sadece "dilin tuzaklarıdır" (Genealogy, First Essay XIII). Bu kavramların dünyada gerçek bir karşılığı yoktur: bunlar, nesnel varlığı olmayan, aklın öznel kategorileridir. Metafizik kavramların reddi Wittgenstein felsefesinin de karakteristiklerinden biridir. Wittgenstein, metafizik problemlerin dil tatile çıktığında ortaya çıktığını söyler (Philosophical Investigations, § 38). Nietzsche ve Wittgenstein metafizik kavramların aklın dil içinde yolunu şaşırması ile ortaya çıktığı konusunda anlaşırlar. Tüm bu kavramlar açıklayıcı felsefî teoriler kurmakta kullanılırlar. Nietzsche'ye göre bunlar aklın dilde yolunu şaşırması sonucu yaratılmış kurgulardır. Wittgenstein'a göre bu kavramlarla yaratılan metafizik problemlerden kurtulmak için terapiye ihtiyacımız vardır. Bilim, Wittgenstein'a göre, açıklayıcı olabilir ya da açıklayıcı araçları kullanabilir, ama felsefe betimleyici olmak zorundadır. Bu anlamda ihtiyacımız olan şey mitolojiden ya da metafizikten kurtulmaktır. Bu aynı zamanda Zerdüşt'ün de isteğidir (Zarathustra, First Part, On the Gift-Giving Virtue, 3).

Nietzsche'nin geleneksel metafiziği reddi, ifadesini en iyi "Tanrı öldü" sloganında bulur. "Tanrı öldü" ifadesi aşkın gerçekliğin, duyular üstü dünyanın, mutlak değerlerin olmadığının ifadesidir. Biri değişmez, tümel özlerin mutlak dünyası, diğeri duyular dünyası olmak üzere iki farklı alanın kabulü içinde yaşadığımız dünyayı yanılsama dünyasına indirgemektir. Gerçekliği, duyular dünyasını, değişimi ve çelişkiyi reddetmektir. Nietzsche, ontolojik

düzey açısından eşiti olmayan gerçek ve aşkın idealar dünyası ile, daha aşağı düzeyde görülen duyular dünyası fikrini reddeder. Tek dünya, içinde değişimi ve çelişkiyi barındıran, duyular dünyasıdır.

Aynı şekilde Wittgenstein'da bu doğruluğa özlem ve sürtünmesiz yüzeylere olan tutkuyu eleştirir. "Aile benzerliği" kavramı Platonik anlam anlayışının eleştirisidir. Platonik görüşün nesnelerin özünü saptamaya yönelik soru sorma anlayışı eleştirilir ve tümellerin anlamı olanaklı kılacağı görüşü reddedilir. "Sürtünmenin olmadığı böylece bir anlamda da koşulların ideal olduğu kaygan buz üzerine geldik. Fakat aynı zamanda tam bu nedenle yürüyemiyoruz. Yürümek istiyoruz: onun için *sürtünmeye* ihtiyacımız var. Pürüzlü toprağa dönelim!" (Philosophical Investigations § 107).

Nietzsche "ahlâkın doğallaştırılmasını" (The Will to Power, Book II 461) eylemlerde kesinlikle tanımlar. Eylemlerimiz bilinçlendikçe mükemmelliğini kaybeder. Doğallık, diğer yandan, mutluluk, erdem ve bilginin özdeşleştirilmesi fikrini dışlar. Ahlâkın doğallaştırılması "küçük insan"ın gerçeklerine dönerek mümkün olur. Küçük insanın gerçeklerine dönmek bize verileni olduğu gibi kabul etmekle mümkün olmaz, tam tersine "Asker nasıl egzersiz yaparsa, insanda nasıl davranacağını öğrenmelidir" (Will to Power, Book II 430).

Nietzsche'nin etikte yaptığını Wittgenstein dil felsefesinde yapar. Nietzsche etiğin idealize edilmesine karşı çıkar, etiği doğallaştırır. Wittgenstein dilin idealize edilmesine karşı çıkar ve dilin doğallaştırılmasının "kelimeleri metafizikten gündelik kullanımlarına döndürerek" mümkün olabileceğini söyler (Philosophical Investigations § 116). Doğaldır ki, gündelik bütün zamanlar için geçerliliği olabilecek verilmiş bir şey değildir. Gündelik yeniden ve yeniden tanımlanır.

## II

Geleneksel filozoflar ve Platonik dünya görüşü "saf, iradesiz, acısız, zamansız" bir bilen özneyi varsayar. Nitezsche'ye göre böyle bir süper-bilem mümkün değildir. Mutlak bilgi "saf akıl" ve "saf zeka"yı varsayar. Bu tür bir bilgi anlayışı Thomas Nagel'in "hiçbir yerden olmayan bakış"ını (a view from nowhere) içerir. Nitezsche için bu "hiç kimsenin tahayyül edemeyeceği bir göz" (Genealogy, The Third Essay XII) varsayar. Ama böyle bir göz yoktur, onun içinde "Tüm görme aslında perspektiftir" (Genealogy, The Third Essay XII) der Nietzsche. Perspektifçilik (perspektivism) bir şeyi-birşey-olarak (seeing-something-as-something) görmeyi gerektirir. İnsansal bir perspektifi gerektirir. Wittgenstein, Nietzsche gibi, geleneksel filozofların tersine, bilginin temellendirilmiş doğru inanç (justified true belief) olmadığına inanır.

Geleneksel filozoflara göre bilgi bir başka dünyada bağımsız olarak varolan soyut önermelerin kavranılması, ya da zihinsel önermelerin farkına varılması ile mümkündür. Nietzsche ve Wittgenstein için mutlak bilgi yoktur. Bizden bağımsız ideaların kavranılması bilmeyi bütün zamanlar için mümkün kılmaz. Wittgenstein Gestalt analojisine perspektivizmin önemini vurgulamak için başvurur. Duyguların, eğilimlerin ve güdülerin bilme ile ilgili konularda tümüyle elimine edilmesi kavrayışı köreltir. Spengler'in vurguladığı gibi, bilgi insanın sadece kavrayışla ilgili yanından değil, fakat tüm bir insandan yayılır (The Decline of the West, volume I p.49).

Wittgenstein'a göre bilgi temellendirilmiş doğru inanç değildir çünkü bizim bilgimiz sadece önermesel bilgi ile sınırlı değildir. *Kesinlik Üzerine*'de *(On Certainty)* insan bilgisinin önermesel olmayan, sözsüz anlamaya dayandığını ima eder. Nietzche'nin anlayışına göre de bizim "doğru tecrübelerimiz tümüyle dilsel değildir" "Kemilelerle ifade edebildiğimiz herşeyin ötesine geçmişizdir" (Twilight of Idols, Skirmishes of Untimely Man 26). Bu "sözsüz anlama"nın her iki filozofta da insan kimliğinin ve insan sesinin çok derinliklerine göndermeleri vardır.

Nietzsche ve Wittgenstein'a göre bilginin toplumsal bir doğası vardır. Nietzsche, Wittgensteni gibi, insanlık ve toplumlar tarihinin insanların birbirine söz vermesi ve bir uzlaşmaya girmesiyle başladığını vurgular. Bu anlamda sosyalleşme tahmin edilebilir davranışlarda bulunma ile ilişkilendirilir. Bu süreç bağımsız ve özerk bireyin oluşması ile son bulmalıdır.

Nietzsche'nin kendini bilme (self-knowledge) ile ilgili görüşleri de aynı doğrultudadır. Kendini-bilme içe bakışla ilişkilendirilemez. Kendimizi analiz etmemeliyiz. Kendimizi "bilmemeliyiz". Tabii ki Nietzsche bunları söylerken kendi kendimizi objeleştirmememiz gerektiğini, insanın kendisini bir obje imişcesine kendi önüne koymasının başarısız bir çaba olduğunu söyler. Büyük psikoloğun en belirleyici özelliği kendi kendini araştırmamasıdır; onun kendi kendine ilgisi, merakı, gözü yoktur. Kendi kendine gözü kapalıdır (Will to Power, Book II 426). "Kendi kendimize gözümüz kapalıdır" çünkü kendi, kendini gözlemek yozlaşmadır. Kendimizi objeleştirmek yerine, bunu güdülerimize ya da Nietzsche'nin ifadesi ile gizli kameramıza *(camera obscura)* bırakmalıyız (Twilight of Idols, Skirmishes of Untimely Man 7). Wittgensteni'ın da kendimizle ilgili bilgi konusunda söylediği şeyler Nietzsche'nin bu konudaki görüşlerine benzer "Benim kendi sözlerime ilişkim diğer insanların [sözlerine ilişkimden] farklıdır (Last Writings on the Philosophy of Psychology p.9). "Benim kelimelerim ve eylemlerim beni başkalarını ilgilendirdiğinden tümüyle farklı bir şekilde ilgilendirir... Ben onlarla bir gözlemci olarak ilişkilendirilemem" (Last Writings on the Philosophy of Psychology p.10).

## III

Nietzsche ve Wittgensteni için saf aklın kategorileri *a priori* değildir. Nietzsche'ye göre mantıksal kurallar ve kategoriler yaşamın korunması ve geliştirilmesi için yararlı araçlardır. Wittgenstein aynı şekilde özün gramer ile ifade edilebildiğini söyler (Philosophical Investigations § 371), ve gramerin uzlaşım (Remarks on the Foundations of Mathematics part I § 74) olduğuna işaret eder. Mantıksal kurallar ilkece değişebilir ve doğrulukla ilişkisi yoktur. Objektif gerçekliği yansıtmazlar. Mantıksal kurallar ilkece değişebilir ve doğrulukla ilişkisi yoktur. Objektif gerçekliği yansıtmazlar. Mantık, anlama, formüle etme ve soyutlama için yararlı bir araçtır. Nietzsche'de saf aklın kategorilerinin bir amaca uygun olduğunu söyler: kendi türümüzü anlamak ve korumak. Mantıksal kuralların pragmatik bir kullanımı vardır ve bu kullanım tek gerçekliktir (The Will to Power, Book III 514). Öklidçi uzay nasıl koşullu bir "doğruluk" ise mantıksal kategorilerde bizim için yaşam koşulları olduğu ölçüde "doğru"lardır (The Will to Power, Book III 515). Çelişmezlik ilkesi, üçüncü halin olmazlığı ilkesi ve özdeşlik ilkesi gibi mantığın temel kanunları bizim için koşullu doğrulardır. Koşullu olmaları ilkece alternatif konunları elememelerinden kaynaklanır. Bizim bunları kabulümüz dış dünyada birşeye karşı geldikleri için değildir. Bu anlamda bakıldığında bunlar *a priori* doğrular ya da öneden-varolan idealar değildir.

Nietzsche'ye göre mantıksal doğru kendi-içinde-doğru (truth-in-itself) değil, fakat "biyolojik bir zorunluluktur" (biological compulsion) (The Will to Power, Book III 515). Aynı yüzeyi, aynı anda mavi ve kırmızı olarak görememek insan doğasının bir özelliğidir. Bu Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine* adlı kitabında söylediklerine çok benzerdir. Wittgenstein'a göre benim a ile a'nın özdeş olduğunu bilmem, dış dünyanın olduğunu bilmem, insan olduğumu bilmem, atalarımın olduğunu bilmem, iki elimin olduğunu bilmem dolaysızdır. Wittgenstein'ın *Weltbild Sätze* olarak adlandırdığı bu cümlelerle ilgili bilgimiz, nasıl bildiğini bilmeden bilmeye benzer. Wittgenstein'a göre mantıksal cümleleri de içeren *Weltbild Sätze*, kendimiz için bir gerçeklik yaratmaya çerçeve oluşturur. Bu cümleler doğru ya da yanlış değildirler; çünkü onlar "doğru" ya da "yanlışı" mümkün kılarlar (On Certainty § 94).

Nietzsche'ye göre geleneksel felsefede mantığın gerçek dünyadaki özleri yansıttığı varsayılır. Bu anlayış, görünen ve gerçek dünya, koşullu ve koşulsuz dünya, varlık ve oluş gibi ayrımları da içeren daha büyük bir resmin küçük bir parçasıdır. Bu metafizikçilerin kızgınlığının *(ressentiment)* sonucudur. Nietzsche "daha değerli, başka bir dünya tasavvur etmek, insanın acı çekmesine yol açan bu dünyadan nefretin ifadesidir; metafizikçilerin gerçekliğe karşı kızgınlığı *(ressentiment)* burada yaratıcıdır" der (The Will to Power, Book III 579). Acı olduğu için bu dünyadan kaçmak çilecilikle (asceti-

cism) sonuçlanır. Asteki ideale saygı duymak saf ve doğallıktan uzaklaşmış (denaturalized) bir dünyaya özlem duymaktır. Sürtünmesiz yüzeylere, aşkın, saf, doğru, ideal, mükemmel bir dünyaya özlem duymak, bu dünyada acı çeken metafizikçilerin kızgınlığının *(ressentiment)* sonucudur. Metafizikçiler bu dünyayı olduğu gibi kabul etmedikleri için pek çok açıklayıcı teoriler kurarlar. Asetik ideale saygı duyan filozofu eleştirirken Nietzsche "ikenceden kurtulmayı şiddetle ister" (Genealogy, The Third Essay, VI) der. Geleneksel filozof veya çileci papaz devam eder: "Benim krallığım bu dünya değil" (Genealogy, The Third Essay XX). Bu, içinde insanın acı çekmediği başka bir dünyaya özlemdir. Bu dünyadan kaçıp başka yanıltıcı, kurgusal, sahte bir dünya yaratmaktır. Bu, içinde kimsenin acı çekmediği doğruluk dünyasına özlem duymak, değişmez bir dünyaya özlem duymaktır. Çelişkinin, değişimin, aldatıcılığın, acı çekmenin nedeni olduğu varsayılır; diğer bir deyişle duyular aldatıcıdır; tüm talihsizlik duyulardan gelir; akıl hataları düzeltir; o bakımdan akıl değişmeze giden yoldur. Bir başka deyişle, bu dünya yanlıştır, olması gereken dünya vardır. Bu doğruluğa istek (will to truth), başka bir dünya arayışı, olması gereken dünyaya özlem üretken olmayan düşüncenin sonucudur. Üretken değildir çünkü olması gereken dünyayı yaratmaktan kaçışın sonucudur. Metafizikçiler, gerçek, değişen, aldatıcı, kendi içinde çelişkili dünya yerine, yarattıkları "doğru" dünyayı koymayı tercih ederler. Kendileri için bir dünya yaratmak yerine, varolan, aşkın ve doğru dünyayı keşfetmeye çalışırlar. Diğer taraftan, Nietzsche'ye göre aşkın dünya "doğallığı bozulmuş" (denaturalized) bir dünyadır. (The Will to Power, Book III 586).

Metafizikçilerin kızgınlığı *(ressentiment)* yüzünden yaratılan bu döngüden çıkış yolu, doğruluğa istekten çok yaşama istek duyma ile mümkündür. Doğruluğa istekten vazgeçilmesi ise ancak varlıkla Dionysus'cu bir ilişkiye girmekle mümkündür. Bu Wittgenstein'in terimleri ile "sineğe sinek-şişesinden çıkacak yolu göstermek" (Philosophical Investigations § 309)te ifadesini bulan yeni felsefeye yol açar.

Nietzsche, Dionysus'culuğu trajik ile tanımlar. Ona göre, trajedinin amacı, Aristo'nun önerdiği gibi, arınmak *(catharsis)*, acı ve terörden kurtulmak değildir. Yaşama "Evet" diyerek onaylamaktır. Yaşama istek (will to life) Dionysus'cu eylem ile ilişkilendirilir: Dionysus'cu yaklaşım, genellemelere, mükemmel bir dünyaya ve doğruluğa özlem duyan asetiklerin davranışlarına alternatif olarak sunulur. Dionysus'cu tavır yaşamın bütünlüğü içinde yani sonsuz yeniden oluş (eternal recurrence) içinde onaylanmasıdır. Dionysus'cu birey yaşamı "çıkarmadan, ayrım yapmadan, seçmeden" (The Will to Power, 1041) onaylar. Dionysus'cu tavır, Goethe, Napoleon, Michelangelo gibi cesur, fiziksel ve ruhsal olarak sağlıklı, yaşamı bütünlüğü içinde yani sonsuz yeniden oluş (eternal recurrence) içinde onaylaan kişiler tarafından temsil edilen bütünlük (totality) ile tanımlanır. Bu sonsuz yeniden oluş fikri

Wittgenstein tarafından da ima edilir. Wittgenstein Spengler'den çok etkilenmiştir (Culture and Value p.20). Spengler gibi, o da, kültür ve uygarlığı ayırmamız gerektiğini söyler (Culture and Value p.6). Spengler'e göre kültür bir toplumun yaşantısındaki erken döneme karşı gelir ve kültür döneminde insanlar arasında ruhsal bir bağ oluşturur (Culture and Value p.6).

Kültür dönemi bilimde ve sanatta büyük yaratılarla karakterize edilir. Uygarlık, diğer yandan, artistik ve bilimsel başarıların ve kültürün büyük yaratılarının gerilemeye başladığı dönemdir. Uygarlık döneminde bireyler daha önce yapılmış çalışmaları geliştirmekten öteye geçemezler. Kültür ruh ile ilişkilendirilebilirken, uygarlık akılla ilişkilendirilir. Uygarlık, kültür döneminin zorunlu, organik ardılıdır. Uygarlık döneminde insan kendi kendine yabancılaşır. Wittgenstein, Spengler gibi, uygarlık dönemini sevmez: "Uygarlığı -evleri, ağaçları, arabaları, vb. -insanı köklerinden, azametli ve sonsuz olan herşeyden ayıran birşey gibi düşünme eğiliminde olmamız çok *dikkate değerdir.* Bizim uygarlaşmış çevremiz, ağaçları ve bitkileri ile, ucuz bir şekilde selofana sarılmış ve azametli olan herşeyden koparılmış gibi çarpar bizi" der (Culture and Value p.50). Spengler'a göre kültür dönemi dahilerin dönemidir. Wittgenstein, Nietzsche gibi, dahilerin kültür döneminde önemli bir etkisi olduğunu vurgular. Yetenekli bireyi, dahilerden ayırır: yetenekli ona göre daha önce yapılmış çalışmaları geliştirebilir, ancak yeni teknikler yaratabilme yeteneği yoktur. Dahilerin, diğer yandan, eski teknikleri dönüştürme yeteneği ve cesareti vardır. Dahi sadece yetenekle karakterin toplamı değildir, fakat "kendini özel bir tip yetenek halinde gösteren karakterdir" (Culture and Value p.35). Spengler'in kültürlerin sürekli doğan, büyüyen, gerileyen ve ölen organik bir yapısı olduğu anlayışı, Nietzsche'nin sonsuz yeniden oluş fikrinde ifadesini bulan yaşam ve ölüm, yaratma ve yıkma, doğanın karşı güçleri arasında sonsuza kadar süren çelişki fikrine benzerdir. Wittgenstein'da bu sonsuz yaratma ve yıkma, doğum ve ölüm ritmine inanır: bizim içinde bulunduğumuz uygarlık sürecinin bir gün yeniden bir kültür dönemine dönüşeceğini düşünür (Culture and Value p.64). Bu olduğunda 18'inci, 19'uncu ve 20. yüzyılların çok enteresan olan gerçek keşifler tarihi tekrarlanacaktır der (Culture and Value p.64).

Özetlemek gerekirse ikinci Wittgensteni ve Nietzsche metafiziği elimine etme çabası ile, yaşamın onaylanması, gündelik yaşamı, toplumu ve yaşama karşı Dionysus'cu bir yaklaşımı savunmaları ile birbirlerine yaklaşırlar.

## KAYNAKÇA


Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power,* edited by W. Kaufmann, translated by W. Kaufmann and R. Hollingdale. New York: Random House. 1967.

*Twilight of the Idols,* in *The Ponrtable Nietzsche,* edited and translated by W. Kaufmann. New York: The Viking Penguin. 1982.

*Zarathustra,* in *The Portable Nietzsche,* edited and translated by W. Kaufmann. New York: The Viking Penguin. 1982.

*The Genealogy of Morals,* translated by Francis Golffing. New York: Anchor Books. 1990.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West.* Volume I. New York: Alfred A. Knopf Inc. 1926.

Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics,* edited by G.H. von Wright, R. Rhees, and G.E.M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe. Cambridge: The MIT Press. 1978.

*Philosophical Investigations,* edited by G.E.M. Anscombe and R. Rhees, translated by G.E.M. Anscombe. 2nd edn. Oxford: Basil Blackwell. 1967.

*Last Writings on the Philosophy of Psychology.* Volume II, edited by G.H. von Wright and H. Nyman, translated by C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue. Oxford: Basil Blackwell. 1993.

*Culture and Value,* edited by G.H. von Wright in collaboration with H. Nyman, translated by P. Winch. Oxford: Basil Blackwell. 1980.

*On Certainty,* edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, translated by D. Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell. 1969.

Neslioğlu, E. Funda (2000). ""Kendini Gerçekleme" Ütopyası ya da "Ütopya"nın Gerçeklenmesi." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 143-149.

# "KENDİNİ GERÇEKLEME" ÜTOPYASI YA DA "ÜTOPYA"NIN GERÇEKLENMESİ

**E. Funda Neslioğlu**

"Kendini gerçekleme", doğal olarak geleceğe ilişkin soruları da içinde barındıran bir düşüncenin ürünü olmakla beraber, bu tür sorulara verilecek cevaplar ise genel olarak gerçekleştirme gücümüze ve koşullara bağlı farklı insansal olanaklar üzerine düşünmeyi gerektirir. "Kendini gerçekleme"ye bir gelecek aramak ise toplumsal, kültürel ve eleştirici, normatif boyutlarıyla *daha iyi yaşam* kuramlarından ya da başka bir deyişle ütopyalardan ayrı düşünülemez. Bir anlamda ütopyanın geleceğe yönelik oluşu ve eleştirici kimliği, "kendine yabancılaşma" sorununun aşılmasında ve "kendini gerçekleme"ye bir gelecek aramada önemli bir işleve sahiptir.

İnsan doğasına ilişkin tartışmalar beraberinde "gerçek/doğru/tam insan yaşamı"nın neliği sorusunu da getirir; bu da doğal olarak bizi içinde bulunduğumuz çağda ve gelecekteki insan yaşamını yeniden değerlendirmeye iter. "Yaşamın" ya da "kendini gerçekleme" ve "kendine yabancılaşma" kavramlarının bu türden bir değerlendirmesi, insanlığın saltık, değişmez ve öncesiz-sonrasız özü düşüncesinin felsefede ve eleştirici toplum kuramında reddedilmesine paralel olarak gelişmiştir. Çünkü insanlığın, farklı toplumsal koşullar altında büyük başkalaşımlar gösterdiğinin gözlemlenmesiyle birlikte, tarihsel ve olumsal olduğu da kabul edildi. Dolayısıyla "kendini gerçkeleme" ve "kendine yabancılaşma" gibi konular üzerine ilk *ciddi* çalışmalar da, modern düşünce geleneğinin temel konuları olarak ele alındıkları modern felsefede görüldü. Hegel, Marx ve Nietzsche bu konularla ilgili tartışmaların geçen yüzyıldaki önemli katılımcılarıydılar; öte yandan Varoluşçuluk ve Frankfurt Okulu'nun "eleştirici toplum kuramı" gibi gelişmeler, sözkonusu kavramlar üzerine tartışmaları hem yaygınlaştırdı hem de başka boyutlarla değerlendirilmesine olanak tanıdı.

İnsan doğasına, değerlerine ve ahlâka ilişkin tüm saltıkçı ve temelselci düşünme yollarının tükenişinden, geleneksel metafiziğin ve "Tanrı'nın ölümü"nden sonra ortaya çıkan durum bir yönüyle insanlık için ürkütücü bir görüntü sergiledi; bu ürkütücülükten ancak ilk ve son olarak, insan için iyi olan ve yaşamsal niteliği hakkında bizi gerçeğe ve biricik doğruluğa yönlendirecek ve bu konularla ilgili soruları gereksiz kılacak bir usavurmanın keşfiyle

kurtulunabilirdi. Oysa gelinen nokta gelenekselleşmiş bu döngüselliği kırıcı niteliktedir ve artık insanlık, bizim keşfetmemizi bekleyen öyle biricik bir doğruluğun olmadığı gerçeğini tanımakla yükümlüdür. Başka bir deyişle şimdi ya o geleneksel döngüselliğin içinde *ürkmeden* kendini gerçeklemenin koşulları aranacak ya da felsefenin gündemine yeni bir ödev olarak giren farklı bir mücadeleyle yüzleşilecektir. Eğilimler genel olarak bunlardan ikincisinin doğrultusundaydı. Artık rota Nietzsche'nin söz ettiği o "açık denizi" gösterir, yani yeni ufukların sunulduğu, ne son ne de durağan bir limanı olan o açık denizi.

Yolculuğa çıkmadan, yani "kendini gerçekleme"ye bir gelecek aramaya girişmeden ve varoluşumuzla ilgili *nasıl olmalı* sorusunu sormadan önce yapılması gereken, ilk olarak bu dünyadaki varoluşumuzun koşullarıyla olduğu kadar varoluşumuzu sınırlandıran koşullarla da hesaplaşmaktı. Bu aynı zamanda gerçekleştirme gücümüze ve koşullarına bağlı farklı insansal olanaklar üzerine düşünülmesini zorunlu kılar. Fakat eğer "kendini gerçekleme"nin bir geleceğinin olup olmadığı araştırılacaksa, sadece insan bilincinin "öznel olanakları" ile sınırlı kalınamazdı. "Bilincin özdeksel koşullara bağlılığı" şeklindeki Marksist kuramın temel savından yola çıkan Postmodern eleştiriler de 'Özne'yi böyle bir noktayı dikkate alarak değerlendirmiştir. Bloch ise "kendini gerçekleme"nin bu özelliğini, doğada ve tarihin eytişiminde gizil varoluşunu sürdüren "gerçek-nesnel olanak" olarak tanımlar.

Bloch'dan önce insansal olanakların gerçeklenmesi sorunlarıyla ilgilenen bir başka düşünür de Hegel'dir. Klasik Hegelci çözümlemede "kendini gerçekleme"nin bir geleceği vardır; çünkü bu çözümlemede tüm 'yabancılaşma' sorunları, yitik bir birliğin yeniden kazanılmasıyla, sonunda üstesinden gelinebilecek konular olarak görülür. Kendini gerçeklemenin koşulu ise, bireylerin kendi özlerinin anlatımını buldukları Saltık Devlettir; bu durumda "kendini gerçekleme" de *kendi için* olmaktan çıkar ve *evrenselin* hizmetine sunulan bir süreci imler. Bir yandan 'dingin yasa', öte yandan evrensel etkinliğin tikel devimlerini düzenlemekle 'hükümet ve buyruk' olan Hegel'in Devleti, bireye kendi özünü anlatmak ve "kendini gerçekleme"nin sadece sanısal bir şey olduğunun bilincine eriştirme iddiasındadır.(1) Fakat kişinin "kendi zemeni ve özünün anlatılmı, örgütlenmiş ve etkinleştirilmiş" olduğu böyle bir devletin yurttaşlarına "kendini gerçekleme" adına gerekli ekonomik, toplumsal ve politik koşulları eşit bir biçimde sağlayıp sağlayamayacağı ise tartışmalı bir konudur.

Kendini gerçeklemenin biricik koşulu olarak Hegel tarafından sunulan Devlet soyut bir evrensel, halkın yaşamından ayrı ve onun üstünde duran yönetsel ve bürokratik bir kurum olmaktan öteye geçmez. Oysa Marks'a göre doğa, toplum ve birey birbirlerinden soyutlanarak anlaşılamaz; çünkü "toplumun kendisi insan *olarak* insanı ürettiği gibi, o da insan tarafından üretilmiş-

tir."[2] Toplumu ve doğayı birey karşısında soyutlamaktan kaçınırken birbirleri arasındaki bağı şöyle özetler:

> "Doğanın *insansal* özü, ancak toplumsal insan için sözkonusudur; çünkü doğa ancak toplumda onun için *insan* ile *bağ* olarak, öteki için onun ve onun için ötekinin varoluşu olarak ve insansal gerçekliğin yaşamsal öğesi olarak vardır; doğa, onun için ancak toplumda kendi *öz insansal* varoluşunun *temelidir.* Onun *doğal* varoluşu ancak toplumda onun için kendi *insansal* varoluşudur ve doğa ancak toplumda onun için insan durumuna gelmiştir. Öyleyse toplum, insanın doğa ile özsel birliğinin tamamlanması, doğanın gerçek dirilişi, insanın eksiksiz doğalcılığı ve doğanın eksiksiz insancıllığıdır."[3]

Bireyin toplumsal bir varlık olarak ele alındığı Marksizm'de öncelik insanın yaratıcı gücünün geliştirilmesine ve yaşama geçirilmesine verilmiştir. Kişinin ortaya çıkmamış ve temel insansal gizilgüçleri, gelişme açısından sınırsız bir kapasiteye sahiptir. Kişi makineleştirilmiş bir yaratık olmaktan kurtulduğunda ise yaratıcılığın, düşünce ve eylemin en yüksek biçimine de ulaşabilir demektir. Bu aynı zamanda Marks'ın toplumsal sistemleri değerlendirirken temel aldığı bir düşüncedir. Kişinin gizil yaratıcı güçleri, toplumsal sınıfların koşulları altında bastırılmış ve ortaya çıkışı engellenmiştir. Fakat varolan sistem, yani kapitalizm kişiyi hayvansal ya da doğal ihtiyaçlarını -hava, yiyecek, cinsellik ve bunun gibi- karşılamaktan alıkoyamadığı gibi, kişinin insan olarak gizilgücünü ortaya çıkarmasını da engelleyemeyecektir.

Marks'a göre kişinin insancılığından uzaklaşması *yabancılaşma*nın bir vargısıdır. Ve kişinin kendine yabancılaşması, toplumsal ve ekonomik alandaki daha derin bir yabancılaşmanın yansımasıdır. Çünkü toplumsal-ekonomik sınıf karşıtlığı insanın doğasında derin bir bölünmeyi, yani kendine yabancılaşmayı anlatır. Marks da Hegel gibi, bu tür bir bölünmüşlüğün ya da yabancılaşmanın aşılması ve insanın kendisini gerçeklemesi için ***kendini nesnelleştirmesi*** gerektiği düşüncesini benimser. Böyle bir nesnelleştirmenin birincil biçimi ise üretim ve emektir; fakat bu nesnelleştirme, üretenin ürettiğinin sahibi olmadığı, özel mülkiyet ilkesi üzerine kurulmuş tüm toplumlarda bir tür kendinden ayrılmayı da beraberinde getirir. Dolayısıyla üretenin ürününe yabancılaşması ekonomik bir yabancılaşma biçimini alır ve bu da kendini toplumda yansıtır. Toplumda bu yansıma kendini sınıfsal bölünme ve sınıf çatışması olarak gösterir; böyle bir toplumda ise kişinin kendini gerçeklemesi olanağından söz edilemez.[4]

Marks'ın felsefesinde yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi ve kendini gerçeklemenin olanaklılığının yaratılması için, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ve toplumsal bölünmüşlüğün giderilmesi gerekir. Ancak toplumsal-

ekonomik bölünmemişliğin sözkonusu olduğu bir durumda, bölünmemiş ve bütün insan varolacaktır. Sınıfların değil insanın egemenliğiyle, üretenin ürününe yabancılaşmadığı ve dolayısıyla insanın kendini emeğinde nesnelleştirebilmesiyle birlikte kendini gerçeklemenin koşullarına da bu eytişimsel süreç doğrultusunda ulaşmış olacaktır. Fakat Marksizm'de, her türlü bölünmüşlüğün ve yabancılaşmanın olmadığı toplumsal sistem varılacak en son nokta olarak değil, daha çok kişinin daha özgür ve dolayısıyla daha fazla insan olmasının bir aracı olarak sunulur. Marks da böyle bir sistemin dural bir anlayışa karşılık gelmediğinden, fakat mevcut gerçekliğin kendisine göre ayarlanacağı bir *ideal* oluşundan söz eder.(5) Dolayısıyla insanların ulaşmak için çabaladıkları bu toplumsal yapı dural ve durağan bir ütopya değil, fakat eleştirici ve devrimci bir harekettir. Ve bu özelliğiyle de eytişimsel süreç içerisinde edimsel bir evreyi imler. Bu bağlamda Bloch'un *ütopya* anlayışı Marks'ın düşünceleriyle benzerlik gösterir; çünkü Bloch'a göre de *umudun* içeriği ve işlevi sürekli olarak deneyimlenen bir şeydir.(6)

Kendisinden önceki filozofları *ötesine-kapalı* birer kategoriler yumağı haline gelmiş çalışmalarından dolayı eleştiren Bloch, insanı ele alışlarını benzer nedenlerle reddeder; çünkü bu filozoflar form, idea ve tözü saltık, tamamlanmış ve bütünlenmiş olarak anlamışlar ve insana da aynı kaygılarla yaklaşmışlardır. Oysa Bloch evreni değişen ve tamamlanmamış bir *süreç* olarak tanımlar. İnsanlar, bu süreç içerisinde, daha iyi bir gelecek yaratımının etkin katılımcılarıdır ve ütopyacı imgelemlerle(7) yönlendirilmesiyle deneyimsel olarak düşünür ve eyler. Ütopya henüz ulaşılmamış, fakat ulaşılma olanaklılığına açık biteviye bir ufukta görünür ve insan yaşamının katlanılır yapan, daha iyi bir yaşamı olanaklı kılan da bu gerçekleştirilebilir ütopyacı esinler ve *umut*tur. Çünkü Bloch'un felsefesinde gerçekleştirilecek her olanak *umut* ile bağlantılıdır; *umut* ise kendini *ütopya* olarak sunar. Umut geleceğe, *yeni* olana yönelmiş bir eğilimdir. Bloch'a göre gerçek yolculuk ise bilinenin ve edimsel olanın ötesine yapılan, tarihte içkin olan ve eytişimsel olarak ilerleyen bir yolculuktur; çünkü aslında herkes, ürküleni ve umut edileni içeren gelecek boyutunda yaşar ve gerçek *şimdi* hemen hemen hiçbir zaman şu an, burada olan değildir.(8)

Bloch'a göre kendini "gerçek-nesnel olanak" olarak sunan *umut*, doğada ve tarihin eytişiminde gizil varoluşunu sürdürürken aynı zamanda, olabirliğin bu öznel ve nesnel özellikleri, tarihsel koşullar ve ütopyacı imgelem arasında yaratıcı eğilimi de üretir. Bloch'un ütopya anlayışında bu yaratıcı eğilim, "öznel güç" ve "nesnel güç" olarak adlandırdığı anlık ve özdeğin etkileşimleriyle şekillenir. Bu özel etkileşimde Bloch'a göre, "nedir"e sürekli "ne olmalı" ile meydan okunduğu eytişimsel bir süreç ve ontolojik bir açımlamada, ortaklaşa düşlerimizin günlük mücadelenin özdeksel yoğunluğuna dönüştürülmesi gerekir. Bu noktada Bloch'un farklı özdekçiliği, insan ve do-

ğa arasında radikal bir ayrımı reddetmeyi gerekli kılar. Aslında Bloch burada, dinamik bir özdekçi evren kuramı oluşturmak amacıyla eski felsefelere özgü "özdek" kategorisini canlandırmak istemektedir; bu anlayışa göre evrenin tözü olan özdek dural bir şeyi değil, fakat daha çok doğada ve insanlıkta hareket ve gelişme yetisine sahip bir varlığı imler. Dolayısıyla bu noktada, toplumu doğaya karşı önselleştiren yirminci yüzyıl Batı Marksizmi ile kendisi arasında bir mesafe koymuş olur. Bloch kendi anlayışını, radikal özdekçiliğin daha eski açımlamalarını sunan Aristotelesçi Sol'a (özellikle, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd) daha yakın bulur.(9)

Bloch, bilinçle uyumlu bir *entelekheia* ve erek içeren özdeğin kendisinin yaratıcı olduğunu, çünkü dinamik bir ilişki olan özne-nesne ilişkisinin sonal bir amaca yöneldiğini düşünür. Bu amaç ise ruhbilimsel bir kategori olmaktan çok, *varlığın sonunda düşünme ve düşünmenin de sonunda varlık olduğu,* özne sürecinin ve nesne sürecinin kozmik bir birliğidir. Çünkü Bloch "öznel" istekler ve yönelimleri, "nesnel/özdeksel dünya"nın parçası olarak ele alır; fakat böyle özdekçi bir dünya anlayışı, Marksizmin özdekçilik özellikleriyle örtüşmez, çünkü klasik Marksizm'de özdek bağımsız bir gerçekliktir ve herhangi bir şeyle de bir ilişkiye girmez. Öte yandan Bloch felsefesinde evren sonlanmamıştır ve ortaya çıkabilecek gelişmeye, yeniliğe ve alternatif sonuçlara izin veren zengin bir 'olanaklılık' içerir. İnsan açısından duruma bakıldığında bu sonlanmamışlık hem bir fırsat hem de bir sınırlama anlamına gelir, çünkü seçmi yapma olanağı bu durumda belirsizliğin karanlığıyla kuşatılmıştır. Bloch bu noktada insan yaşamının deneyimsel olduğu sonucunu çıkarır, ama bunu yaparken de, olanağın duyulur olmayan ve uyulanamaz bir biçim aldığı öznelcilikten ve istenççilikten kaçınır. Çünkü ussal bir eylem sadece -varolan toplumsal eğilimlere uygun temellendirilmiş- "nesnel-gerçek olanak" biçiminde olabilir. Bu pozitivist olmayan deneyci ya da kendi deyimiyle "süreç deneyciliği" yaklaşımını ütopya kavramı üzerindeki düşüncelerinde de sürdüren Bloch, "soyut ütopya" ve "somut ütopya" olarak iki tür ütopyadan söz eder, "soyut ütopya", sadece düşleme dayanan ve çağının gerçek eğilimleri üzerinde temellendirilmemiş, yani "nesnel-gerçek olanak" özelliği taşımayan ve dolayısıyla ütopyacılığın en zayıf biçimini sunan görüştür. "Somut ütopya" ise nesnel olanaklılık taşıyan ve Bloch'a göre en iyi örneğini de Marks'ın verdiğini düşündüğü ütopyadır.

Öznel umut ancak kendini "somut ütopya" olarak sunan nesnel umutla etkin kılınabilir. Bundan dolayı da Bloch'un dinamik ütopyacı düşüncesinde, dünyanın gerçeklenme süreciyle insanın kendini gerçeklemesi arasında bir eşzamanlılıktan söz edilebilir. Bloch'un ütopya kavramına ilişkin tüm bu düşünceleri, özellikle ütopyaların totalitarizmi kucaklayan bir anlayışın ürünü olduğu biçimindeki anti-ütopyacı yaklaşımların nasıl yanlış temeller üzerine kurulduğunun birer kanıtı niteliğindedir. Genel olarak anti-ütopyacılar ütop-

yacı düşünürleri, insan kapasitesinin ötesinde bir *mükemmelciliği* aradıkları için ve toplumsal olarak genel geçer bir "ülküyü" savundukları ve bunun da kaçınılmaz olarak beraberinde totalitarizmi getirdiği için eleştirirler. bu eleştirilerin en ünlüsü Karl Popper tarafından yapılandır; ona göre ütopyacılar, saltık ve değişmez bir ülküyü yine saltık ve değişmez yöntem ve araçlarla gerçekleştirmekten söz ederlerken aslında bir tür Platoncu bir inancı savunurlar.(10)

Popper gibi diğer anti-ütopyacılar eleştirilerini genellikle, ütopyaların birer düş ürünü oldukları ve gerçeklikten uzak olmaları üzerine temellendirirler. Oysa ütopyacılar geleceğin olanaklarını düşünmekle ve bir anlamda geleceği rastlantılara bırakmamakla belki de anti-ütopyacılara oranla daha gerçekçi sayılabilirler. Ütopyalar, gelecekteki mükemmel bir toplumun tüm ayrıntılarını veren fantistik bir kurgu olmak yerine, daha çok günümüz toplumunu ve toplumsal koşullarını sorgulayan bir eleştiri işlevi görür; Tom Moylan'ın *Demand the Impossible* adlı çalışmasında da söz ettiği gibi "eleştirici ütopya" olarak yeni bir ütopya türü yaratılmıştır.(11) Bu tür ütopyanın en iyi örnekleri ise 1970'lerin başlarından itibaren feminist yazar ve kuramcılarının ürettikleri ütopyalardır. Tarihte pek çok dönüşüm ve gelişmenin bir zamanlar "ütopya" denilerek küçümsenen toplumsal düşlemlerin ürünü olduğu düşünüldüğünde, ütopyaların gerçekliğe fakat istenilen ve hedeflenen bir gerçekliğe ulaşmadaki önemi ve işlevi de kavranabilir. Başka bir deyişle salt şimdinin ve varolan gerçekliğin içinde sıkışıp kalmayarak, olanaksızlığı olanaklılığa dönüştürme çabası olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir çabanın ilk adımı eleştiri ve eleştirinin de çıkış noktası varolan, yani gerçekliğin ta kendisidir. Ütopyacı da bu gerçekliği tüm boyutlarıyla, yani tüm olanaklılığı ile gören ve bu olanaklılık temelinde geleceğin yeni imgelerini oluşturan, yaşamın aktif birer katılımcılarıdır. Ütopyayı bu noktadan değerlendiren ve yaşamsal önemine vurgu yapanlardan biri de Polak'tır. *The Image of the Future* adlı çalışmasında geleceğe ilişkin imgelerimizin edimsel geleceği etkilediğini savunur. Polak bu savını daha ileri götürür ve Batılı insan eğer geleceğin yeni imgelerini düşünmeyi ve düşlemeyi bırakır, ürkmemek ve güvenli olmak adına kendini şimdiye hapsederse, elbette bir gün uygarlığının sonlanacağına değinir. Polak Batılının seçme şansının olmadığından söz eder; ya düşleyecek ya da kendisiyle birlikte tüm Batı toplumunu da beraberinde yok olmaya mahkum edecektir.(12)

Anti-ütopyacıların eleştirilerini temellendirdikleri diğer bir nokta da "ütopyanın sonu" konusudur; bu eleştiriler genellikle ütopya anlayışının, eski Sovyetler Birliği ve doğu Avrupa'daki komünist rejimlerle özdeşleştirilmesine dayanır. Dolayısıyla anti-ütopyacılara göre, komünizmin yıkılışı bir anlamda ütopyaların da yararsızlığının kanıtıydı. Oysa buradaki "ütopyanın sonu" için yapılan tespit de, Popper'ın ütopyayı totalitarizm ile özdeşleştir-

mesi gibi aynı yanlış kavrayışın ürünüdür. Günümüzde tüm dünyada pek çok taraftar bulan, eski eylemler hâlâ insanlık için daha iyi bir yaşam isteğini yansıtan ütopyaların varolduklarını göstermektedir. İçerikleri ve biçimleri değişse de sonuçta "daha iyi bir yaşam"dan söz etmek için, en azından ütopyaların özünü oluşturan "daha iyi bir yaşam"ın arzulanmadığı ya da arzulanmasına gerek olmayacak özelliklerdeki bir durumun düşlenmesi gerekir; böyle bir durum ise, ancak "ütopyanın sonu" gibi bir kavrayışa sahip bir anti-ütopyacının düşleyebildiği veya düşlemeye cesaret edebileceği türden oldukça büyük ve genelgeçer bir ütopyayla yola çıkılmış olmayı zorunlu kılar.

**DİPNOTLAR**

(1) Bkz. G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul: 1986) s. 303-306.

(2) K. Marx, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, (çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara: 1993) s. 173.

(3) *Agy.*, s. 173-174.

(4) *Mülk sahipleri ve mülk sahibi olmayanlar* biçimindeki sınıfsal olarak bölünmeyi gerekli kılan özel mülkiyetçi toplumlarda, kişinin kendine yabancılaşmasının kaçınılmazlığı ve böyle bir yabancılaşmanın aşamalarıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. K. Marx, *1844 Elyazmaları*, ['Yabancılaşmış Emek'] s. 138-153.

(5) K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, (International Publishers, New York: 1960) s. 26.

(6) Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, (MIT, Cambridge: 1995), I. cilt, s. 4.

(7) Bloch, bu tür ütopyacı imgelemleri sadece sanatta, edebiyatta, müzikte ve toplumsal kuramlarda bulur. Bu özelliğiyle Bloch, Marks'ı geçmişin en büyük ütopyacılarından biri olarak görmesine rağmen, aynı zamanda Marksizmin daha determinist uyarlamalarından da ayrılır.

(8) Bloch, *The Principle of Hope*, I. cilt, s. 4.

(9) Bloch geleneksel özdekçilikten oldukça farklı bu görüşlerinden dolayı, özellikle ortodoks Lennistler tarafından eleştirilmiştir. Bloch felsefesinin eytişimsel özdekçiliğin bir devamı olmaktan başka birşey olmadığına değinir; bu felsefe de özellikle Engels'in "evrenin kendi deyimleriyle açıklanabileceği" biçimindeki özdekçiliği üzerine temellendirir. 'İbn-i Şina ve Aristotelesçi Sol' *(Avicenna und die Aristotelische Linke*, 1952) adlı makalesinde ve diğer eserlerinde Bloch Aristotelesçi gelenekte bulunan ve Marksizmin de buradan aldığını düşündüğü *yaratıcı özdek* kavramından etkilenmiştir. Strato, Afrodisiaslı Aleksandros, Dinant'lı David, İbn-ı Sina, İbn-i Rüşd, İbn-i Cebirol ve son olarak da Giordano Bruno ile birlikte, bir süreç olarak özdek kavramının geçirdiği evrim ve gelecekteki gelişimlerin de bir olanaklılığını taşıması Bloch'u etkileyen şu sonucu doğurmuştur: olan herhangi yeni bir şey, evrenin dışındaki bir güç nedeniyle değil, fakat özdeğin kendisinde bulunan bir gizilgücün ortaya çıkmasıyla açıklanabilir. Bkz. Bloch, *The Principle of Hope*, 1. cilt, s. 207.

(10) Bkz. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, (Rouledge & Kegan Paul, 2. cilt, Londra: 1957) 1. cilt, s. 161.

(11) T. Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imaginaiton* (Methuen, Londra: 1986).

(12) F.L. Polak, *The Image of the Future; Enlightening the Past, Orientating teh Present, Forecasting the Future*, (Oceana Publications, 2 cilt, New York: 19617 1. cilt, s. 53.

Maboçoğlu, Mehmet (2000). "İlköğretimin Felsefî Temeli Nedir? Ne Olmalıdır?" Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 150-155.

# İLKÖĞRETİMİN FELSEFİ TEMELİ NEDİR? NE OLMALIDIR?

**Mehmet Maboçoğlu**

## ÖZET

Cumhuriyet döneminden sonra nasıl bir insan yetiştirilmesi amaçlanmıştır? İlköğretimin dayandırıldığı temel bir felsefe, anlayış var mıdır? Belirlenen genel amaçlar, okutulan derslerle gerçekleşebilir mi? İlköğretimin I. kademesinin I. ve II. devresindeki (A ve B grubundaki) mihver dersleri doğru mu belirlenmiştir? Bu dersler yeniden belirlenerek, programlar uygun duruma nasıl getirilebilir? İlköğretim nasıl bir temel anlayışa, felsefeye dayandırılmalıdır? Ders programlarının genel çerçevesi nasıl olmalıdır? Sınıf öğretmenliği nasıl algılanmalıdır ve hangi sınıfları kapsamalıdır?

## WHAT IS THE PHUILOSOPHICAL BASIS OF THE PRIMARY EDUCATION? WHAT SHOULD IT BE?

## ABSTRACT

What kind of man is aimed to raise after the Republican Era? Is there a philosophical approach where the primary education is based? Is it possible to realize those purposes through the current curriculum? Have the lessons of the first and second stages (A and B groups) of the primary education been determined well? How can the curriculums be up to date through the rearrangement of these lessons? What should be the framework of the curriculum? How should the class teaching be perceived and which grades should it comprise?

## İLKÖĞRETİMİN FELSEFİ TEMELİ NEDİR? NE OLMALIDIR?

İlköğretimin ya da geniş anlamda, Türk eğitim sisteminin bir felsefî temeli, felsefesi var mıdır? Her ne kadar alanla ilgilenen bazı araştırmacılar tarafından "Türk eğitim sisteminin felsefî temelleri" ya da "felsefesi" terimi

kullanılmaktaysa da, Türk eğitim sisteminin henüz "felsefî temelleri" ya da "felsefesi" oluşmuş değildir. Neden?

Genellikle bilindiği gibi, eğitim sistemimizle ilgili yapılan araştırmalar Cumhuriyet dönemi öncesi ve sonrası diye ayrılmaktadır. Cumhuriyet dönemi öncesi, yani Osmanlılarda, eğitim sisteminin temelini medreseler oluşturmaktaydı. Medreseler zamanla, bulundukları çağa ve koşulara uygun biçimde kendilerini geliştirip, değiştirerek varlıklarını sürdüremediler. Gökberk'in de belirttiği gibi (1997:53, 54), medreselerde öğretilen doğruların kaynağı ayetler, hadisler ve bunları yorumlamış, aydınlatmış otoritelerdi; bu kaynakların dışına çıkılmayarak, hazır bulunan doğruları olduğu gibi benimsemek, tartışmamak, yeni doğruları aramaya girişmemek temel anlayıştı. Yine aydın'ın belirttiği gibi (1997:169), soru ve yanıttan, etki ve tepkiden çok bir verme ve verileni hemen aynıyla alma düzeni egemen olan ortamda, medreseli, kendi zaman ve mekan konumundan yola çıkarak sisteme ve geleneğe soru sorarak, diyalektik bir ilişki kurarak kendini yenileyemedi; toplumsal, siyasal dayanışma ve güvenin bir gereği olarak, düzenliliğe (istikrar unsuruna) ağırlık verme, asırları dolduran eğitim politikaları haline gelince, değişme sürecinde tıkanmalar başgöstererek, sonunda sistem, geçmişi (geleneği) hem sorgulayan, hem de anlayıp yorumlayan, onunla şimdi arasında dinamik bağlar kurup kendi kendini yenileyerek, yaşamsal sorunları çözen ve geleneğe açık olmayı değişmez politika haline getiren bir yapı kazanmayı başaramayarak kendi çöküşünü kendisi hazırladı. Başgöz'e göre ise (1995:15), medreseler, eğitimde gözlem ve deneye yer vermeyerek, fikir ve düşünce özgürlüğüne kapılarını kapayarak, pozitif bilimleri programlarına almayarak, Osmanlı toplumunda yeni ve sağlıklı gelişmeyi önlemişlerdir. Ancak, Akyüz'ün belirttiği gibi (1997:106), ilkokullara (sıbyan okullarına) öğretmen de yetiştiren medrese eğitiminde, günümüzde kıvançla söz edebileceğimiz, dünya eğitim tarihi için de önemli bir buluş sayılan, o çağ ve daha sonraki dönemler için de önemli bir yenilik olan "Tartışma Kuralları ve Öğretim Yöntemi" anlamına gelen derslerin bulunmasıdır. Medreseler, Öğretim Birliği Yasasıyla kaldırılarak, zamanla imam hatip okulları açıldı.

Kurtuluş savaşından sonra, Osmanlı imparatorluğunun kalıntıları üzerine kurulan yeni Cumhuriyet neye dayanmalıydı? Hangi temel yapı üzerinde yükselmeliydi? Başka bir deyişle, yeni oluşturulan toplumun siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültür, eğitim alanlarında temel dayanarak ne olmalıydı? Hiç kuşkusuz ki, cumhuriyeti kuran Atatürk bunu "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir" deyişiyle dile getirmiştir. Bilimin her alanda kılavuz yapılması, cumhuriyet döneminin en belirgin niteliğidir. Bu anlayış aynı zamanda yeni Batı uygarlığının temel niteliği, aydınlanma tutumuydu. Gökberk'in de belirttiği gibi (1979:49), aydınlanma, yaşama aklın kılavuz etmesi, yaşama dayanak olacak değer ve normların akılla bulunması,g elenek ve göreneklerin

aklın eleştirisinden geçirilmesidir. Bu tutum ne kadar çok benimsenip yaşama geçirilebilirse, gelişme ve değişme o oranda güvence altına alınabilir. Çünkü, Sayılı'nın da belirttiği gibi (1990:9), bilimi her alanda kılavuz edinen toplumlar, çağımızın en ileri ve uygar toplumları olduğu gibi, gelecekteki sınırsız gelişmeyi de en çok güvence altına almış olan toplumlar da bunlardır. Bu anlayış toplumda nasıl yaygınlaştırılabilirdi? Hiç kuşkusuz ki, eğitimle.

Eğitime, ülkenin en zor koşullarda bulunduğu Kurtuluş Savaşı yıllarında bile önem verilerek, toplantılar yapılmıştır. Yeni oluşturulan toplumun her yönüyle, siyasal, toplumsal ve ekonomik bakımdan değişip gelişmesi, yeni yapı ve anlayışın kökleşmesi eğitim alanındaki başarı ve anlayışa bağlıydı. Bu nedenle Atatürk, Gökberk'in de belirttiği gibi (1997:62), en verimli ödevimiz, eğitim ve öğretimle ilgili işlerimizdir; bir ulusun gerçek kurtuluşu ancak bu yolla olup, bu işlerde ne yapıp yapıp başarıya ulaşmamız gerektir, der. Bu anlayışa uygun olarak, yapılan çalışma ve düzenlemelerle ilgili önerilerinin alınması için ünlü Amerikan eğitimcisi John Dewey davet edilir. İki kez rapor hazırlayarak birçok önerilerde bulunan Dewey, incelemeleri sonunda, Bal'ın belirttiği gibi (1991:52), Türkiye'nin, TBMM tarafından kabul edilen ve kişilerin değişmesinden etkilenmeyecek bir anayasa ya da "ana şartname" niteliğinde genel bir eğitim politikasına gereksinimi olduğunu söyler. Dewey'in bu belirlemesi dün olduğu kadar bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Eğitim sisteminin siyasi istikrarsızlıktan, politikayı oluşturan ilgili kişilerin değişikliğinden etkilenmeyerek, olumsuz ve eksik yönleri giderilerek, olumlu yönlerinin sürdürülüp geliştirimesi, sistemin kökleşip yerleşmesi için son derece önemlidir. Çünkü sistem yerleşip kökleşmeden sistemin felsefesinden ya da felsefî temellerinden söz edilemez.

Dewey'den sonra, pragmatist akımın eğitime uygulanması olan ilerlemecilik (progressivizm)'in sisteme yansımaya başladığı söylenebilir. Aslan'ın belirttiği gibi (1998:260), ilerlemeciliğe göre eğitim, yaşama bir hazırlık değil, yaşamın kendisi olmalıdır. Yani, eğitim etkinlikleri yaşamdan soyutlanmamalıdır. Yine Gutek'ın belirttiği gibi (1997:325), bu eğitim anlayışına göre, temel yetilerin doğrudan öğretilmesinden çok, çocuklara, gereksinimleri karşılayacak, sorunları çözecek araştırma ve öğrenme yöntemleri kazandırılmalıdır. Çünkü öğrenme yöntemi edinen bir birey, yaşam boyu karşılaşacağı sorunları uygun bilgi ve beceriler edinerek çözebilir. Eğitimin asıl amacı da budur; öğrenciye ne zaman yararlanacağı, kullanabileceği belirsiz bilgilerin yüklenmesi değildir. Kazancı'nın da belirttiği gibi (1989:4), eğitimde önemli olan şey, öğrencinin kendisinin bir görüşü olması ya da olayla, olguyla ilgili olarak "nasıl" bir yargılama yapacağı ve "nasıl" yargıya varacağını öğrenmesidir. Daha çok zihinsel gelişim üzerinde duran Piaget (1993:44), eğitimin amacını, var olan her gerçeği tekrarlayabilmek ya da muhafaza etmek değil, zaman harcama ve dolambaçlı yollardan geçme pahasına

gerçeği kendi kendine elde etmeyi öğrenmektir, der.

Türk eğitim sisteminde önemli bir aşama da çok partili döneme geçiş sürecinde (1940'lardan sonra) yaşanan Köy Enstitüleri deneyimidir. Köy enstitülerini, köy kalkınması sorununa yapılan sosyolojik bir yaklaşımın ürünü olarak gören Kaya'ya göre (1974:141), bu kurumlarda amaç entellektüeller yetiştirmek değil, köylü gençleri köy kalkınmasının lideri olarak yetiştirmekti. Çok partili dönemin ilk yıllarında kapatılarak, öğretmen okullarına dönüştürülen bu kurumlar, olumlu ya da olumsuz çok eleştirilmiştir. Kurumların olumsuz yön ve yapıları düzeltilerek, olumlu yönleri daha da geliştirilip kökleştirileceğine, tümden yok edilerek, emeklerin, deneyimlerin, zamanın boşa harcanması, sanıyorum azgelişmişliğin temel nedenlerinden biridir.

İlköğretimle ilgili düzenlemeler oldukça uzun yıllara dayanır. Lauwerys'in de belirttiği gibi (1979:74), sanayileşmiş ülkelerde 1870-1900 yıllarında ilköğretim zorunlu oldu. Osmanlılarda da bu yöndeki çalışmalar oldukça eskilere dayanır. Kaya'nın da belirttiği gibi (1974:106), II. Mahmut 1824'te ilköğretimi kız ve erkek çocuklar için zorunlu hale getirmiş; 1869'da ilköğretim mecburi ve eğitim bütün okullarda parasız olmuştur (1974:73). Ancak, cumhuriyet döneminden önce, ilköğretim, nitelik ve nicelik açısından, oldukça düşük düzeydeydi. Nitekim, cumhuriyetin ilk yıllarında, nüfusun % 10'unu civarında okur-yazar olduğu bilinmektedir. Oysa Kurtkan'ın da belirttiği gibi (1977:302), üst düzey eğitim alanlarında yapılacak yatırımlardan yeterli düzeyde yarar sağlanabilmesi için, belli bir düzeye kadar (yani ilköğretim sonuna kadar) bütün çağ nüfusuna eğitim olanaklarının sağlanması gerekmektedir. Bu sorun günümüzde de tam olarak giderilebilmiş değildir. Tüm çağ nüfusu eğitim olanaklarından yararlanamamaktadır. Adem'in de belirttiği gibi (1981:143), ülkemizde eğitim olanaklarından yararlanma bakımından, cnisiyet açısından, köylü-kentli arasında, yöresel ve yoksul-varlıklı arasında eşitsizlikler bulunmaktadır. Bu eşitsizlikler tüm olanaklar zorlanarak giderilmeli ve tüm çağ nüfusu her tür ve düzeydeki eğitim olanaklarından en üst düzeyde yararlanmasının sağlanması, değişmez, kalıcı devlet politikası haline getirilmelidir. Bilindiği gibi, 1924 Anayasası'nda eğitim zorunlu ve parasız yapılır. Ancak, çok partili dönemden sonra da, eğitimde nitelik ve nicelik bakımından istenen düzeye ulaşılamaz. Bu nedenle Kaya'nın da belirttiği gibi (1974:346), 12 Mart 1971 Muhtırasında, ilköğretimi de içeren eğitim sistemi, Türkiye'nin geri kalmışlığında önemli bir etken olarak görülür. İlköğretim alanında uzun yıllardan beri yapılan en önemli düzenleme 18 Ağustos 1977'de sekiz yıllık kesintisiz ilköğretim kanunun çıkarılmasıdır. Ancak bu asa, 1997-98 öğretim yılında uygulamaya geçirilebildi. Ayrıca, ilköğretime öğretmen yetiştiren kurumların yapısında da sıklıkla değişiklikler yapıldı. 1982 YÖK yasasıyla öğretmen yetiştiren kurumlar üniversiteye bağlandı. 1989-90 öğretim yılında Eğitim Yüksekokulları iki yıldan dört yıla çı-

karıldı. 1992 yılında Eğitim Yüksekokulları, Eğitim Fakültelerine ya da bu fakültelere bağlı Sınıf Öğretmenliklerine dönüştürüldü. Böylece ilköğretim ve ilköğretime öğretmen yetiştiren kurumlardaki düzenlemeler, önceki durumlarına göre, daha farklı bir yapı kazandılar. Bu yapıları hiç olmasa bundan sonra özenle korunarak geliştirilmelidir; içerik yönünden zenginleştirilmelidir. Sürekli kurumların yapılarıyla oynanıp, gelişip kökleşmeleri önlenmemelidir. Değişiklikler sistemin ya da yapının tümünü sarsmadan, olumlu gelişmelere ivme kazandıracak, eksiklikleri giderecek biçimde yapılmalıdır. İlköğretimle ilgili düzenlemelerin yaşandığı günümüzde, sistemin yerleşip, süreklilik kazanabilmesi için neler yapılmalıdır?

## ÖNERİLER

1. Sınıf öğretmenliği yalnızca ilköğretimin I. kademesinin A grubu (yani I. devre ya da 1., 2. ve 3. sınıflar) için düşünülmelidir. Çünkü, B grubunda 5yani II. devre ya da 4. ve 5. sınıflarda), Yabancı Dil, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi, Müzik, Resim, Beden Eğitimi gibi birçok derse branş öğretmeni girmektedir. Kalan derslere de neden branş öğretmenleri girmesinler? Böylece, öğrenciler değişik öğretmen modellerini tanıyarak örnek alabilecekleri gibi, branş öğretmenlerinden bilgi ve beceri açısından da daha fazla yararlanabilirler.

2. A grubunun (yani 1., 2. ve 3. sınıfların) mihver dersi, Hayat Bilgisi yerine, Türkçe ve Matematik yapılarak, ders programları (içerik ve haftalık ders saatleri) buna göre düzenlenmelidir. Çünkü, Türkçe ve Matematik, öğrencinin, eğitim öğretiminin ve diğer dersleri anlayabilmesinin ön koşuludur. Öyleyse, mihver dersleri olarak bunlar alınmalıdır.

3. Özellikle A grubunda, Beden Eğitimi, Resim, Müzik gibi yetenek derslerinin haftalık ders programındaki saatlerin daha da arttırılarak, en azından dönüşümlü olarak (beden eğitimi ağırlıklı) haftanın her gününe konmalıdır. Böylece, öğrencilerin bulundukları gelişim dönemlerine uygun, zihinsel, bedensel ve duygusal gelişimleri daha sağlıklı ve uygun biçimde sağlanabilir.

Bu yapılanma en azından nüfusun büyük çoğunluğunun yaşadığı kentlerde oluşturulabilir. Kırsal alanlarda, köylerde, koşullara ve olanaklara göre değişik yapılanmalara gidilebilir. Ancak, ilköğretimin yapısıyla sıklıkla oynanmadan, zaman içinde eksiklikler giderilerek, iyi yönlerinin kalıcılığı sağlanarak, ilköğretim sistemi yosunlaştırılmalıdır. Böylece, belki yıllar sonra Cumhuriyetin ilk yıllarından beri yararlanılan aydınlanma felsefesi, pozitivist ve pragmatist akımla bunun eğitime uygulanışı olan ilerlemecilik (progressivism) anlayışına uygun, bunların ışığında, ilköğretimin ve eğitim sistemimizin kendine özgü bir felsefî temeli ya da felsefesi oluşabilir.

## KAYNAKLAR


1. Adem, Mahmut (1981), *Eğtim Planlaması*, Sevinç Matbaası, Ankara.

2. Açar, Halil R. (Editör) (1997), *Türkiye II. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Kazan Ofset Baskı, Ankara.

3. Akyüz, Yahya (1997), *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıçtan 1997'ye) 6. Baskı, İstanbul K.Ü. Yayınları No: 1, İstanbul.

4. Aslan, Ahmet (1998), *Felsefeye Giriş*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara.

5. Bal, Hüseyin (1991), *1924 Raporunun Türk Eğitimine Etkileri ve John Dewey'in Eğitim Felsefesi*, Aydınlık Matbaası, İstanbul.

6. Başgöz, İlhan (1995), *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk, Sorunlar-Çözüm Arayışları-Uygulamalar*, T.C.K.B. Yayınları: 1754, Başbakanlık Basım Evi, Ankara.

7. Gökberk, Mact (1997), *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*, Yedigün Haber A. Basımevi ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul.

8. Gökberk, Macit (1979) *Felsefenin Evrimi*, M. Eğitim Basımevi, İstanbul.

9. Gutek, Gerald L. (1997), *Eğitim Felsefesi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, Çev.: Yrd. Doç. Dr. Nesrin Kale, Önder Matbaacılık, Ankara.

10. Kaya, Yahya K. (1974) *İnsan Yetiştirme Düzenimiz, Politika, Eğitim, Kalkınma*, Nüve Matbaası, Ankara.

11. Kazancı, Osman (1989), *Eğitimde Eleştirici Düşünme ve Öğretimi*, Kazancı Kitap A.Ş., İstanbul.

12. Kurtkan, Amiran (1977), *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu İle Kalkınmanın Esasları*, Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, İstanbul.

13. Lauwerys, J.A., Varış, F. Neff, K. (1979), *Mukayeseli Eğitim*, II. Baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

14. Piaget, Jean (1993), *Eğitim Nereye Gidiyor? Anlamak Keşfetmektir*, Çev.: Dr. A.K. Aslan, Doç. Dr. İ. Dönmez E.Ü. Basımevi, İzmir.

15. Sayılı, Aydın (1990), *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1245, Metropol Yayıncılık, Ankara.

Heidegger, Martin (2000). "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 156-169.

# FELSEFENİN SONU VE DÜŞÜNMENİN GÖREVİ*

**Martin Heidegger**
Çev. Deniz Kanıt

Bu başlık, soru sormada üsteleyen bir düşünme girişimini gösteriyor. Sorular bir yanıta giden yollardır. Eğer yanıt verilebilirse, bu yantı, tehlikeli bir soruna ilişkin önerme niteliğindeki bir ifadeden değil, düşünmenin bir dönüşümünden ibaret olacaktır.

Aşağıdaki metin daha geniş bir bağlama aittir. O, Varlık ve Zaman sorusunu daha esaslı bir tarzda şekillendirmek için 1930'dan bu yana tekrar tekrar ele alınan bir girişimdir. Bu şu anlama gelir: *Varlık ve Zaman*'daki sorunun kalkış noktasını immanent bir eleştiriye uğratmak. Böylece bu girişim, düşünmenin sorununun ne olduğu eleştirel sorusunun, ne ölçüde zorunlu ve sürekli olarak düşünmeye ait olduğunu açık kılmalıdır. Buna göre *Varlık ve Zaman*'ın görevinin adı değişecektir.

Şunları soruyoruz:

1. Felsefenin şimdiki çağda son devresine girmesi ne anlama gelir?
2. Felsefenin sonunda düşünmeye verilen görev nedir?

## 1. Felsefenin şimdiki çağda son devrine girmesi ne anlama gelir?

Felsefe metafiziktir. Metafizik varolanı bir bütün olarak -dünya, insan, tanrı- Varlık açısından, varolanların bir arada Varlığa ait olmaları açısından düşünür. Metafizik, varolanları, nedenleri veren tarımsal düşünme tarzında varolan olarak düşünür. Çünkü felsefenin başlangıcından beri ve bu başlangıçla birlikte, varolanların Varlığı, kendisini zemin *(arkhe, aition)* olarak gösterdi. Bu zeminden dolayı, varolan olarak varolanlar, bilinebilen, elde bulundurulabilen ve etki edilebilen birşey olarak oluş, yok oluş ve sürüp gidişleri içinde ne iseler o'durlar. Zemin olarak Varlık, varolanları, edimsel mevcut olmalarına götürür. Bu zemin, kendisini mevcudiyet olarak gösterir. Mevcudiyetin mevcut oluşu, onun, her biri kendi tarzında burada/mevcut olanı mevcudiyete götürmesi olgusundan ibarettir. Edimsel türden mevcudiyete göre bu zemin, gerçek olanın ontik nedenselliği olarak; nesnelerin nesnelliğini transendental olarak olanaklı kılma biçiminde; mutlak Tin'in hareketinin, ta-

* Martin Heidegger, ON TIME AND BEING (İngilizceye Çev. Joan Stambaugh, N.Y: Harper and Row, 1972) adlı yapıtın bir bölümünün (ss. 55-73) çevirisidir.

rihsel üretim sürecinin diyalektik dolayımlılığı olarak ve değerler koyan güç istemi olarak temellendirme özelliğine sahiptir. Varolanlara zemin oluşturan metafiziksel düşünmeyi karakterize eden olgu, metafiziksel düşünmenin, mevcudiyeti içindeki mevcuttan hareket etmesi ve böylece de onu esaslı bir şekilde yapılmış birşey olarak onun kendi zemini aracılığıyla tasarımlaması/temsil etmesi'dir.

Felsefenin sonu hakkında konuşmakla ne anlatılmak isteniyor? Hepimiz bir şeyin sonunu, hemen, salt bir durma, devam etmeme, hatta belki de güç kaybı ve etkisizlik olarak olumsuz anlamda düşünürüz. Tersine, felsefenin sonu hakkında söylediğimiz, metafiziğin tamamlanması anlamına gelir. Buna karşın tamamlanma, felsefenin en yüksek yetkinliğe/tamlığa kendi sonunda ulaşması gereken bir sonuç olarak yetkinlik anlamına gelmez. Biz sadece, bir başka çağla karşılaştırma yoluyla bir metafizik çağının tamlığını değerlendirmemize izin verecek herhangi bir ölçütten yoksun olmakla kalmayız, bu tür bir değerlendirme yapmaya hakkımız da yoktur. Platon'un düşünmesi, Parmenides'inkinden hiç de daha tam değildir. Hegel'in felsefesi de Kant'ınkinden... Her felsefe çağı kendi zorunluluğuna sahiptir. Bizim, sadece, bir felsefenin ne durumda ise öyle olduğu olgusunu onaylamamız gerekir. Çeşitli *dünya görüşleri* ile ilgili durumda olabildiği gibi, bizim işimiz, birini diğerine tercih etmek değildir.

"Son" sözcüğünün eski anlamı yer anlamıyla aynıdır: "Bir sondan bir diğerine" şu anlama gelir: Bir yerden bir diğerine. Felsefenin sonu öyle bir yerdir ki orada bütün felsefe tarihi en aşırı olanaklılığında toplanır. Tamamlanma olarak son, bu toplanma anlamına gelir.

Bütün felsefe tarihi boyunca Platon'un düşünmesi, değişik biçimlerde kesin kalır. Metafizik, Platonizm'dir. Nietzsche kendi felsefesini tersine çevrilmiş Platonizm olarak nitelendirir. Karl Marks'ın metafiziği tersine çevirmesi ile birlikte felsefenin en uç olanaklılığına ulaşılır. Felsefe, son devresine girmiştir. Buna karşın, felsefî düşünmeye hâlâ girişildiği ölçüde, o, sadece epigonal bir rönesansa ve bu rönesansın çeşitlemelerine ulaşmayı sağlar. O halde felsefenin sonu, herşeyden önce kendi düşünme tarzının kesintiye uğraması değil midir? Bu sonuca varmak bir erken doğum olur.

Tamamlanma olarak bir son, en aşırı olanaklılıklar içinde toplanmadır. Biz, şimdiki felsefelerin, önceki tarzın gelişimleri olduklarını sandığımız sürece çok sınırlı bir tarzda düşünürüz. Daha Grek felsefesi çağında felsefenin kesin bir karakterinin göründüğünü unutuyoruz: bilimlerin, felsefenin söz açtığı alanda gelişmeleri. Bilimlerin gelişmesi, aynı zamanda onların felsefeden ayrılmaları ve kendi bağımsızlıklarını kazanmalarıdır. Bu süreç, felsefenin tamamlanmasına aittir. Onun gelişimi, bugün, bütün varlık tabakalarında canlı ve hareketli durumdadır. Bu gelişme, felsefenin salt çözülmesine benzer ve gerçekte onun tamamlanmasıdır.

Psikolojinin, sosyolojinin, kültürel antropoloji olarak antropolojinin bağımsızlığından ve lojistik ile semantik olarak mantığın rolünden söz etmek yeterlidir. Felsefe, insanın empirik bilimi yani insan için kendi teknolojisinin deneysel objesi haline gelebilen herşeyin empirik bilimi olur. Bu teknoloji aracılığıyladır ki insan, çeşitli yapma ve biçimlendirme tarzlarında onunla iş görerek kendisini dünya içine yerleştirir. Bütün bunlar, her yerde, varolanların tekil alanlarının bilimsel keşfi temelinde ve bu ölçüte göre ortaya çıkar.

Kendilerini şimdi kurmakta olan bilimlerin, yakında sibernetik denen yeni bir temel bilim tarafından belirlenecekleri ve yönlendirileceklerini anlamak için kahinliğe gerek yoktur.

Bu bilim, insanın, eyleyen sosyal varlık olarak belirlenmesine karşılık gelir. Çünkü o, insan emeğinin olası planlanması ve düzenlenmesinin yönetimi teorisidir. Sibernetik, dili, haberlerin bir değiş-tokuş'una dönüştürür. Sanatlar, bilginin düzenlenmiş-düzenleme araçları haline gelir.

Felsefenin, her zamankinden daha önemli ölçüde birbirlerine dayanarak aralarında iletişim kuran bağımsız bilimler içindeki gelişimi, onun yasal tamamlanışıdır. Felsefe şimdiki çağda sona eriyor. O, kendi yerini, sosyal olarak etkin olan insanlığın bilimsel tavrında buluyor. Ancak, bu bilimsel tavrın temel niteliği, onun sibernetiği yani teknolojik niteliğidir. Modern teknolojiyi sorgulama gerekliliği, teknolojinin, dünyanın bütünselliğinin görünümünü ve insanın onun içindeki konumunu daha kesin bir biçimde tanımlaması ve düzenlemesiyle aynı ölçüde yok oluyor.

Bilimler her şeyi, bilimin kurallarına uygun yani teknolojik olarak, yine de felsefenin kökenini hatırlatan kendi yapıları içinde yorumlayacaklardır. Her bilim, kendi araştırma alanının eklemlenmesi ve betimlenmesi için bağlı kaldığı kategorileri çalışma hipotezleri olarak anlar. Onların doğrulukları, sadece, uygulanmalarının araştırma süreci içinde ortaya çıkardığı etkiyle ölçülmez.

Bilimsel doğruluk, bu etkilerin verimliliğine eşit sayılır.

Bilimler, felsefenin kendi tarihinin gidişinde kısmen göstermeye çalıştığını, yani çeşitli varlık alanlarının (doğa, tarih, hukuk, sanat) ontolojilerini artık kendi görevleri olarak üstleniyorlar. Bilimlerin ilgisi, koordine araştırma alanlarının zorunlu yapısal kavramları teorisine yöneltiliyor. "Teori" artık şu anlama geliyor: Sadece sibernetik işlevine izin verilen, ancak, herhangi bir ontolojik anlamının yadsındığı kategorilerin kabulü. Tasarımsal-hesaplayıcı düşünmenin bu işlemsel ve model oluşturucu niteliği baskın hale geliyor.

Ancak yine de bilimler, kendi bölgesel kategorilerinin kaçınılamayan varsayımına dayalı olarak varolanların Varlığı hakkında konuşuyorlar. Onlar tam da böyle söylemezler. Felsefeden gelen kökenlerini yadsıyabilirler ancak hiçbir zaman ondan vazgeçmezler. Çünkü bilimlerin bilimsel tavrında yine de onların felsefeden doğuşlarının belgesi konuşur.

Felsefenin sonu, bir bilimsel-teknolojik dünyanın ve bu dünyaya uygun sosyal düzenin işletilebilir düzenlenmesinin zaferi olduğunu kanıtlar. Felsefenin sonu şu anlama gelir: Batı Avrupa düşünmesinde temellenen dünya uygarlığının başlangıcı.

Ancak, bilimlere açılan gelişimi anlamında felsefenin sonu, zaten, içinde felsefenin düşünmesinin de konumlandığı tüm olanaklılıkların tam birg erçekleşmesi de değil midir? Ya da düşünme için belirlediğimiz *son* olanaklılıktan (felsefenin teknolojileştirilmiş bilimlerde çözülmesi) ayrı bir *ilk* olanaklılık; felsefenin düşünmesinin kendisinden başlamak zorunda olacağı, ancak, felsefe olarak onun yine de deneyimleyemediği ve benimseyemediği bir olanaklılık var mıdır?

Eğer böyle olsaydı, o zaman, düşünme için, baştan sona bütün felsefe tarihinde, örtülü bir tarzda, ne metafizik olarak felsefe için, ne de felsefeden gelen bilimler için kolayca bulunabilir olan bir görevin saklı olması gerekirdi. O halde soruyoruz:

**2. Felsefenin sonunda düşünmeye verilen görev nedir?**

Salt böyle bir düşünme görevi bize garip gelmelidir. Ne metafizik ne de bilim olabilen bir düşünme ne tür bir düşünmedir?

Felsefenin başlangıcından beri, hatta bu başlangıç dolayısıyla, kendisini felsefeden gizleyen ve böylece ortaya çıkacağı sırada kendisini sürekli ve gittikçe de geri çeken bir görev ne tür bir görevdir?

Felsefenin düşünme sorunu diye bir sorunu olmadığı ve böylece salt bir gerilemenin tarihi haline geldiği iddiasını içerir gibi görünen bir düşünme görevi de nedir?

Bu iddialarda, kendisini felsefe düşünürlerinin büyüklükleri üzerine çıkarmak isteyen bir haddini bilmezlik yok mudur?

Bu şüphe kendisini kolayca gösterir. Ancak kolayca da kaldırılabilir. Çünkü varsayılan düşünme görevinin içyüzünü kavramak isteyen her girişim, kendisini felsefe tarihinin bütününü incelemeye yönelmiş bulur. Sadece bu da değil, aynı zamanda o, felsefeye olanaklı bir tarih bahşedenin tarihselliğini düşünmeye bile zorlanır.

Bu nedenle söz konusu düşünme ister istemez, filozofların büyüklüğüne ulaşamaz. O, felsefeden daha aşağı bir derecededir. Daha aşağıdır, çünkü bu düşünmenin, teknoloji ve bilimin biçimlendirdiği sanayi çağındaki halk üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkisi, onun felsefedeki duruma etkisinden kesinlikle daha az olanaklıdır.

Ancak herşeyden önce söz konusu düşünme cılız kalır, çünkü onun görevi, kurucu değil sadece hazırlayıcı olmaktır. O, sınırı belirsiz, ortaya çıkışı şüpheli kalan bir olanaklılığa, insanda bir hazırlık uyandırmaya razıdır.

Düşünme, ilkin, düşünmenin ilgilenmesi için ayrılan ev elde mevcut olanı öğrenmelidir. O, bu öğrenme içinde kendi dönüşümünü hazırlar.

Biz, hemen şimdi başlayan dünya uygarlığının, insanın dünyadaki konukluğunun biricik ölçütü olarak teknolojik-bilimsel-endüstriyel niteliği, bir gün alt edebilmesi olanaklılığını düşünüyoruz. Bu, kendisinden dolayı ve kendisi aracılığıyla değil, ister duyulsun isterse duyulmasın, daima, henüz karar verilmemiş olan insanın yazgısından söz eden bir belirlenime insanın hazıroluşu nedeniyle olabilir. Dünya uygarlığının pek yakında birdenbire yok olup olmayacağı ya da devamlı bir yerde durup kalmayacağı, daha ziyade, kendisini, her biri en son modayı sunan bir dizi değişim içinde gösterecek olsa da, bir istikrar içinde, uzun süre, dengede kalıp kalmayacağı şüpheli gibidir.

Bu, söz konusu hazırlayıcı düşünme, geleceği önceden kestirmek istemez ve bunu yapamaz. O, sadece, uzun bir zaman önce felsefenin başlangıcında ve bu başlangıç için tamamen söylenmiş fakat açıkça düşünülmemiş olan birşeyi şimdiki duruma söylemeye girişir.

Zaman açısından, buna kısaca değinmek yeterli olmalıdır. Biz, felsefenin, girişimimizde bize bir yardım olarak önerdiği bir yönergeyi alacağız.

Düşünmenin görevine ilişkin bir soru sorduğumuzda, felsefe alanında bunun anlamı şudur: Düşünmeyi ilgilendireni, düşünme için hâlâ tartışmalı olanı ve tartışmayı belirlemek. Bu, "sorun" sözcüğünün Alman dilindeki anlamıdır. O, mevcut durumda düşünmenin ilgilenmesi gerekeni, Platon'un deyişiyle *to pragma auto*'yu gösterir. (cf. Yedinci Mektup 341 C7)

Son zamanlarda felsefe, kendi isteğiyle, düşünmeyi, açıkça "şeylerin kendilerine" çağırdı. Bugün özellikle dikkat çeken iki duruma işaret edelim. Biz bu, "şeylerin kendilerine" çağrısını, Hegel'in 1807'de basılan yapıtı *System of Science*'ın[1] birinci bölümü olan "Tin'in Fenomenolojisi"nin "Önsöz"ünde duyarız. Bu önsöz, *"Fenomenoloji"*ye önsöz değil, *System of Science*'a, yani felsefenin bütününe önsözdür. "Şeylerin kendilerine" çağrısı, tamamen -ve şu anlamda: Öncelikle soruna- *Science of Logic*'e işaret eder.

"Şeylerin kendilerine" çağrısında, vurgu, "kendileri" üzerindedir. Yüzeysel olarak duyulduğunda bu çağrı, bir karşı çıkış anlamı taşır. Felsefenin sorunu için yetersiz bağıntılara karşı çıkılır. Salt, felsefenin amacı hakkında konuşma, bu bağıntılara aittir, ancak böylelikle, yalnızca, felsefî düşünmenin sonuçlarına ilişkin, bir bildirimde bulunulmuş olur. Her ikisi de hiçbir zaman, felsefenin gerçek bütünlüğü değildirler. Bütünlük, kendisini, ancak kendi oluşumu içinde gösterir. Bu, sorunun gelişimsel sunuluşunda ortaya çıkar. Bu sunuşta, konu ve yöntem birleşir. Hegel, bu özdeşliğe idea der. İdea ile birlikte felsefenin "kendisinin" sorunu ortaya çıkar. Yine de bu sorun, tarihsel olarak belirlenir: Öznellik. Hegel, Descartes'ın *ego cogito*'suyla birlikte felsefe, ilk kez evinde olabildiği yere, sağlam zemine adım atar der. Eğer *fun-*

*damentum absolutum*'a ayırt eden bir *subiectum* olarak *ego cogito* ile ulaşılırsa bunun anlamı şudur: Bu özne, bilince transfer edilen, gerçekten burada olan, geleneksel dilde yeterince açık olmayan bir şekilde "töz" diye adlandırılan *hypokeimenon*'dur.

Hegel, Önsöz'de (ed. Hoffmeister, s.19) "Doğru, (felsefede) töz olarak değil, hemen hemen özne olarak anlaşılmalı ve ifade edilmeli" dediğinde bunun anlamı şudur: Varolanların Varlığı, mevcut olanın mevcudiyeti, sadece mutlak idea'da kendisi için mevcut hale geldiği zaman açıktır ve böylece de tam mevcudiyettir. Ancak, Descartes'dan beri *idea, perceptio* anlamına gelir. Varlığın kendine ulaşması spekülatif diyalektikte ortaya çıkar. Yalnızca ideanın hareketi, yöntem, sorunun kendisidir. "Şeyin kendisine" çağrısı buna uygun bir felsefî yöntemi gerektirir.

Yine de felsefenin sorununun ne olması gerektiğine baştan karar verildiği varsayılır. Metafizik olarak felsefenin sorunu, varolanların Varlığı, onların tözsellik ve öznellik biçimindeki mevcudiyetleridir.

Yüz yıl sonra "şeyin kendisine" çağrısı Husserl'in *"Kesin Bilim Olarak Felsefe"* adlı denemesinde tekrar edilir. Bu yazı, 1910-11 yılları arasında *Logos* dergisinin ilk cildinde yayınlandı (pp. 289 ff). Yine, bu çağrı ilk bakışta bir karşı çıkış anlamı taşır. Ancak burada Hegel'inkinden başka bir yönü hedefler. O, bilinci araştırmanın asıl bilimsel yöntemi olduğunu iddia eden naturalistik psikoloji ile ilgilidir. Çünkü bu yöntem, daha başlangıçtan, yönelimsel bilincin fenomenlerine girişi kapatır. Ancak "şeyin kendisine" çağrısı aynı zamanda, felsefenin görüş noktaları ile ilgili denemelerde ve felsefî Dünya görüşü tiplerini düzenlemelerde kaybolan tarihselciliğe karşıt olarak da yöneltilir. Bu konuda Husserl italik olarak şöyle der. (Ibid. p. 340): *'Soruşturmanın dürtüsü felsefelerle değil, konular ve problemlerle başlamalıdır."*

Ve felsefî soruşturmada tehlikede olan nedir? Aynı geleneğe uygun olarak Hegel için olduğu kadar Husserl için de o, bilincin öznelliğidir. Husserl için *Cartesian Meditations* sadece 1920 Şubat'ındaki Paris konferanslarının konusu olmamıştı. Daha çok *Logical Investigations*'ları izleyen zamandan beri, *Meditations*'ların ruhu, Husserl'in felsefî soruşturmalarının tutkulu yol alışına sonuna kadar eşlik etti. Hem olumsuz hem de olumlu anlamında "şeyin kendisine" çağrısı, yöntemin güvenirliliğini ve gelişimini belirler. O, aynı zamanda, sorunun kendisinin bir veri olarak gösterebilmesi yoluyla, felsefenin işleyiş tarzını da belirler.

Husserl için "bütün ilkelerin ilkesi", her şeyden önce bir içerik ilkesi değil bir yöntem ilkesidir. 1913'te basılan yapıtında (*Ideas*, New York, Collier Books, 1962.) Husserl "bütün ilkelerin ilkesi"nin belirlenmesine özel bir bölüm (Bölüm 24) ayırdı. Husserl, "Akla uygun hiçbir teori bu ilkeyi bozamaz" der (Ibid. p.44).

"Bütün ilkelerin ilkesi" şöyle yorumlanır:

*Tam olarak ilk bilgi verici Görü, bilgi otoritesinin bir kaynağıdır, kendisini ilk biçimiyle (sanki kendi cisimsel gerçekliği içindeymiş gibi) "Görü"de sunan, o zaman sadece kendisini sunduğu sınırlar içinde olsa da kendisini dışta olmaya veren olarak kabul edilmiş olacaktır.*

"Bütün ilkelerin ilkesi" yöntemin önceliği tezini içerir. Bu ilke, hangi sorunun tek başına yöntem için yeterli olabileceğine karar verir. "İlkelerin ilkesi" felsefenin sorunu olarak mutlak öznelliğe indirgemeyi gerektirir. Mutlak öznelliğe transendental indirgeme, kendi geçerli yapı ve tutarlılığı, yani kendi kuruluşu içinde, öznellik içinde ve bu öznellik aracılığıyla bütün objelerin objektivitesini (bu varolanların Varlığını) temellendirme olanağını sağlar ve güvence altına alır. Böylece transendental öznellik, "biricik mutlak varlık" olduğunu kanıtlar. (*Formal and Transcendental Logic*, 1929, p. 240). Aynı zamanda, varolanların Varlığının kuruluşunun "evrensel bilim"inin yöntemi olarak transendental indirgeme, bu mutlak varlıkla aynı varlık tarzına, yani felsefe için son derece doğal olan sorun tarzına sahiptir. Bu yöntem, sadece felsefe sorununa yöneltilmez. O, soruna, bir anahtarın kilide ait olduğu gibi ait değildir. Daha çok, o, "sorunun kendisi" olduğundan soruna aittir. Eğer "bütün ilkelerin ilkesi"nin, sarsılmaz doğruluğunu nereden aldığı sorulacak olursa yanıt şöyle olacaktır: Zaten felsefenin sorunu olarak kabul edilen transendental öznellikten...

"Şeyin kendisine" çağrısını tartışmayı standart kuralımız olarak seçtik.

O bizi, felsefenin sonunda düşünmenin görevini belirlemeye götüren yola taşımalıydı. Şimdi neredeyiz? Biz, "şeyin kendisine" çağrısından dolayı, felsefeyi kendi sorunu olarak ilgilendiren şeyin baştan belirlendiği görüşüne ulaştık. Hegel ve Husserl'in bakış açısından -ve sadece onların bakış açısından da değil- felsefenin sorunu öznelliktir. Çağrı bakımından tartışmalı olan, sorun olarak sorun değil, daha çok sorunun kendisini mevcut kılan sunumudur. Hegel'in spekülatif diyalektiği, içinde sorunun sorun olarak, kendi kendisine, kendi mevcudiyetine ulaştığı harekettir. Husserl'in yönteminin, felsefenin sorununu tamamen kökensel verilmişliğine yani kendi mevcudiyetine taşıdığı düşünülür.

Bu iki yöntem, olanaklı olabildiği kadar farklıdırlar. Ancak onların sundukları sorun sıfatıyla sorun, farklı şekillerde deneyimlense de aynıdır.

Ancak, düşünmenin görevini görme girişimimizde bu keşiflerin bize ne yardımı olur? Salt bir çağrı tartışmasının ötesine gitmediğimiz ve "şeyin kendisine" çağrısında neyin düşünülmeden kaldığını sormadığımız sürece onlar bize hiç de yardım etmezler. Bu tarzda soru sorarak, artık felsefenin düşüneceği sorun olmayan bir şeyin, felsefenin kendi sorununu mutlak bilgiye ve en

son kanıta götürdüğü yerde kendini tamamen nasıl gizlediğinin farkına varabiliriz.

Ancak, felsefenin yönteminde olduğu kadar sorununda da düşünülmeden kalan nedir? Spekülatif diyalektik, felsefenin sorununun kendisinin ve kendisi için başvurduğu ve böylece de mevcudiyet haline geldiği bir tarzdır. Bu görünüm, zorunlu olarak bir ışık altında ortaya çıkar. Yalnızca ışık sayesinde yani parlaklık aracılığıyla, parlayan şey kendisini gösterebilir yani ışık saçar. Ancak parlaklık, sırasıyla onu burada ve orada, şimdi ve sonra aydınlatabilen açık, özgür birşeye dayanır. Parlaklık açıklıkta hareket eder ve orada karanlıkla savaşır. Mevcut olan, nerede, bir diğer mevcut olanla karşı karşıya gelse, hatta sadece ona yakınlaşsa bile -ayrıca Hegel'e sorarsanız, bir varolanın kendisini bir diğerinde spekülatif olarak yansıttığı yerde- orada açıklık zaten hüküm sürer, açık bölge sahnededir. Yalnızca bu açıklık, spekülatif düşüncenin hareketine, düşündüğü şey saesinde geçiş hakkı verir.

Biz buna, olanaklı bir görünüşe izin veren ve "açılma" gösteren açıklık deriz. Dil tarihinde, Almanca sözcük "açılma", Fransızca *clairiere* (açık kalan)'den ödünç alınan bir tercümedir. O, daha eski sözcükler olan *Waldung* (ağaçlandırma) ve *Feldung* (alan) sözcüklerine göre oluşturulur.

Ormanı temizleme (açma), daha eski dilde "kesafet" (Dickung) denilen kesif ormana karşıt olarak deneyimlenir. Bu, mevcudiyet ifade eden "açılma", "açmak" fiiline geri gider. Sıfat niteliğindeki *licht* "açık", "aydınlatma" sözcüğüyle aynıdır. Bir şeyi açmak şu anlama gelir: Bir şeyi aydınlık, özgür ve açık kılmak, ormanı bir yerdeki ağaçlardan kurtarmak. Böylece ortaya çıkarılan açıklık, temizlemedir. Özgür ve açık olma anlamında aydınlık olan, "parlak" anlamına gelen, sıfat olan "ışık saçan" ile, ne dilsel ne de olgusal olarak ortak hiçbir şeye sahip değildir. Açıklık ve aydınlık (ışık) arasındaki fark için bunun gözlemlenmiş olması gerekir. Yine de bu ikisi arasında olgusal bir bağıntının varolması olanaklıdır. Işık, temizleme içine, onun açıklığına akabilir ve parlaklığın, ondaki karanlıkla oynamasına izin verebilir. Ancak ışık, hiçbir zaman ilkin açıklığı yaratmaz. Daha doğrusu ışık (aydınlık), açıklığı önceden varsayar. Yine de temizleme, açma, yalnızca parlaklık ve karanlıktan bağımsız olmakla kalmaz aynı zamanda tınlama ve yankılama, seslenme ve sesin zayıflamasından da bağımsızdır. Temizleme, mevcut olan ve olmayan her şey için açıktır.

Düşünmenin burada açılma denen sorunun bütünüyle farkına varması gerekir. Biz, salt sözcüklerden salt nosyonları -sözgelimi, yüzeyde kolayca görülebilen olarak "açılma"- çıkarmıyoruz. Daha çok biz, "açılma" adıyla yeterince adlandırılan ender bir sorunu gözlemlemeliyiz. Sözcüğün, bizim şu anki düşüncemizle bağlantılı olarak gösterdiği şey, özgür açıklık, Goethe'nin kullandığı bir sözcükle "asıl fenomen"dir. Buna asıl sorun demek gerekir. Goethe şöyle belirtir: (*Maxims and Reflections*, n. 993) "Fenomenlerin öte-

sinde birşey aramayın, öğrenilmeleri gereken onların kendileridir." Bunun anlamı şudur: Fenomenin kendisi, şimdiki durumdaki açılma, onu sorgularken ondan öğrenme yani onun bize birşey söylemesine izin verme görevine bize yükler.

Buna göre, içinde salt uzayın ve ekstatik zamanın ve de onların içinde olan ve olmayan herşeyin, tüm şeyleri toplayan ve koruyan bir yere sahip oldukları bir açılma'nın, bir özgür açık'ın olup olamayacağı sorusundan kaçınamayacağımız bir günün geleceğini ileri sürebiliriz.

Spekülatif diyalektik düşünme ile aynı tarzda, kökensel görü (sezgi) ve onun açıklığı (evidence), zaten baskın olan açıklığa, açılmaya bağlı kalır. Apaçık olan şey, doğrudan doğruya görülebilendir. *Evidentia,* Cicero'nun Grekçe *enargeia* yerine kullandığı yani onu Latin harflerine dönüştürdüğü bir sözcüktür. *Argentum* (gümüş) ile aynı köke sahip olan *Enargeia,* kendinde ve kendisinden ışın yayan ve kendisini ışığa çıkaran anlamına gelir. Grekçede görme eylemi yani *videre* üzerine konuşulmaz, parıldayan ve ışın yayan üzerine konuşulur. Ancak o, sadece, eğer açıklık verilmişse ışın yayabilir. Işık ışını ilk önce açılmayı, açıklığı yaratmaz, sadece onu boydan boya geçer. Özgür olanı, verme ve almaya hiçbir surette bırakmayan, onların mevcut kalabildikleri ve hareket etmeleri gereken yer böylesi bir açıklıktır.

Açıkça ya da belirsizce "şeyin kendisine" çağrısını izleyen bütün felsefi düşünme, zaten kendi hareketi içinde ve kendi yöntemiyle birlikte olan açılma'nın özgür uzamına bırakılır. Ancak felsefe, açılmadan hiçbir şey bilmez. Felsefe, aklın ışığı üzerine konuşur ama Varlığın açılmasına dikkat etmez. Bu *lumen naturale* (doğal ışık), yani aklın ışığı, sadece açıklık üzerine ışık saçar. O, açılma ile ilgilenir, ancak onu öylesine az biçimlendirir ki, açılmada mevcut olanın ne olduğunu aydınlatabilmek için ona gereksinim duyar. Bu sadece, felsefenin *yöntemi* için değil, aynı zamanda ve öncelikle felsefenin sorunu için de, yani mevcut olanın mevcudiyeti için de doğrudur. *Subiectum*'un, yani *hypokeimenun*'un, zaten şimdi burada olanın, böylece de kendi mevcudiyeti içinde mevcut olanın, hangi ölçüde öznellik içinde de sürekli düşünüldüğü, burada ayrıntılı olarak gösterilemez. (Heidegger, *Nietzsche,* vol. 2, 1961, p. 429 ff)

Biz burada başka birşeyle ilgileniyoruz. Mevcut olan, deneyimlense de deneyimlenmese de, kavransa da kavranmasa da veya sunulsa da sunulmasa da açıklıktan ayrılamayan olarak mevcudiyet, daima, olagelen (hüküm süren) açılmaya bağlı kalır. Mevcut olmayan da, *açılmanın özgür uzamında* hazır bulunmadıkça olduğu şey olamaz.

Karşıtı olan pozitivizmi de içine alan bütün metafizik, Platon'un dilini konuşur. Bu metafiziğin düşünmesinin, yani onun varolanların Varlığını sunuşunun temel sözcüğü *eidos, idea*'dır: Varolanların varolanlar olarak kendilerini gösterdikleri dış görünüş. Buna karşın dış görünüş, bir mevcudiyet (ha-

zır bulunma) tarzıdır. Aydınlık (ışık) olmaksızın hiçbir dış görünüş olmaz- Platon bunu zaten biliyordu. Ancak açılma olmaksızın ne aydınlık ne de parlaklık olur. Hatta karanlık bile ona gereksinim duyar. Başka türlü nasıl karanlıkta olabilir ve onun içinde dolaşabilirdik? Yine de Varlık aracılığıyla yani mevcudiyet aracılığıyla hüküm süren açılma, felsefenin başlangıcında hakkında konuşulan olsa da felsefede düşünülmeden kalır. Bu nasıl ve hangi adlarla ortaya çıkar? Yanıt:

Bildiğimiz kadarıyla, Parmenides'in düşünce ürünü şiirinde, varolanların Varlığı üzerine ilk kez açıkça düşünülen, işitilmemesine rağmen bugün bile felsefenin çözündüğünü bilimler içinde konuşur. Parmenides şu iddiaya kulak verir:

*... kreo de se panta puthestha*
*emen aletheies eukukleos atremes etor*
*ede broton doxas, tais ouk emi pistis alethes*
Fragment I, 28 ff.

... Fakat hepsini öğrenmelisin:
açıkta olmanın, dolgun, titremeyen yüreğini
ve açıkta olana güvenme yetisinden yoksun
ölümlülerin kanılarını da.(2)

Burada belirtilen Aletheia, açıkta olmadır. Ona dolgun (well-rounded) denir. Çünkü o, başlangıç ve sonun her yerde aynı olduğu daire şeklindeki saf küre içine çevrilir. Bu çevrilmede hiçbir bükülme, hile ve kapanma olanağı yoktur. Düşünceye dalan insanın, açıkta olmanın sarsılmaz yüreğini dinlemesi gerekir. Açıkta olma'nın sarsılmaz yüreği hakkındaki sözcük ne anlama gelir? O, en çok kendinin olanda açıkta olmanın kendisi anlamına gelir, bu da açıkta olanın başlamasını bahşedeni kendinde toplayan sessizliğin yeri demektir. Bu, açık olanın açılmasıdır. Soruyoruz: Ne konuda açıklık? Biz zaten spekülatif ve intuitif düşünme yolunun, bir yandan öbür yana geçilebilir açılmaya gerek duyduğu olgusu üzerinde durmuştuk. Sadece bu açılmada, olanaklı ışıma yani mevcudiyetin kendisinin olanaklı mevcut oluşu kalır.

Başka herşeye önsel olan, ilkin, düşünmenin bir şeyi izlediği ve onu kavradığı yol üzerinde açıkta olmayı bahşeder: *Hotos etsin... einai:* Mevcudiyet mevcut oluyor. Bu açılma, herşeyden önce mevcudiyete yolun olanaklılığını ve mevcudiyetin kendisinin olanaklı mevcut oluşunu bahşeder. Biz, *aletheia*'yı, açıkta olmayı, ilkin, Varlığı ve düşünmeyi ve onların birbirlerine göre ve birbirleri için mevcut oluşlarını bahşeden açılma olarak düşünmeliyiz. Açılmanın sessiz yüreği, tek başına ondan, Varlığın ve düşünmenin, yani mevcudiyet ve kavramanın birbirlerine ait olmaları olanağının ortaya çıkabildiği sessizliğin yeridir.

Düşünmenin bağlayıcı bir karakteri veya taahhütü olası savı, bu kefalette temellendirilir. *Aletheia*'nın, açılma olarak, önce gelen deneyimi olmaksızın, vadedilen ve edilmeyen düşünme üzerine bütün konuşma temelsiz kalır. Platon'un, mevcudiyet'i *idea* olarak belirlemesi, geçerli karakterini nereden alır? Aristoteles'in, mevcut olma'yı *enargeia* olarak yorumlaması neye göredir? Parmenides'in, deneyimini edinmiş olması gerektiği *aletheia*'yı, açıkta olma'yı deneyimlemediğimiz sürece, felsefede daima unutulmuş kalan bu soruları soramayışımız bile oldukça tuhaftır. Ona giden yol, üzerinde ölümlülerin kanılarının dolaşması gereken sokaktan ayrılır. *Aletheia*, ölümlü birşey değildir, o, tıpkı ölümün kendisi kadar hiç gibidir.

*Aletheia* adını, ısrarla, açıkta olma olarak tercüme edişim, etimoloji uğruna değil, daha çok, Varlık ve düşünme denileni gereği gibi düşündüğümüzde, düşünülmüş olması gereken sorundan dolayıdır. Açıkta olma, sözün gelişi, Varlık ve düşünmenin ve onların birbirlerine ait oluşlarının içinde bulundukları unsurdur. *Aletheia*, felsefenin başlangıcında belirtilir, ancak sonradan felsefe tarafından aletheia olarak açıkça düşünülemez. Çünkü Aristoteles'den beri, metafizik olarak felsefenin görevi, varolanlar olarak varolanları onto-teolojik olarak düşünmek olmuştur.

Eğer böyleyse, felsefe üzerine, sanki o, geriye aldırış etmediği birşey bıraktığı, onu gözardı ettiği ve böylece de esaslı bir eksiklik tarafından zarar gördüğü şeklinde yargıda bulunmaya hakkımız yoktur. Felsefede düşünülmeden kalana başvurma, felsefenin bir eleştirisi değildir. Eğer şimdi bir eleştiri gerekiyorsa, o daha çok, Varlık ve Zaman'dan bu yana daha da acil hale gelen, felsefenin sonunda düşünmenin olası görevine ilişkin soru sorma girişimi ile ilgilidir. Çünkü soru, oldukça geç de olsa artık ortaya çıkıyor: Neden *aletheia*, bildik ad'la, "hakikat" sözcüğü ile tercüme edilmiyor? Yanıt şöyle olmalı:

Hakikat, bilginin varolanlarda açımlanan varolanlarla uygunluğu olarak, geleneksel "doğal" anlamda anlaşıldıkça, ama ayrıca da Varlığın bilgisinin kesinliği olarak yorumlandıkça, *aletheia* yani açılma anlamındaki açıkta olma, hakikat ile eşitlenemez. Daha çok, *aletheia*, açılma olarak düşünülen açıkta olma, ilkin hakikatin olanaklılığını verir. Çünkü hakikatin kendisi, tıpkı Varlık ve düşünme gibi, açılma unsurunda, olduğu şey olabilir. Açıklık, her derecede kesinlik, *veritas*'ın her tür doğrulaması, zaten, olagelen açılma bölgesindeki *veritas* ile birlikte hareket eder.

Aletheia, mevcudiyetin açılması olarak düşünülen açıkta olma, henüz hakikat değildir. O halde, aletheia, hakikatten daha az mıdır? Ya da onun ilkin, hakikati, *adequatio* ve *certitudo* olarak vermesinden ve açılma bölgesinin dışında bir mevcudiyet ve mevcut oluş olmamasından dolayı, o, hakikatten daha fazla mıdır?

Bu soruyu, bir görev olarak, düşünmeye bırakıyoruz. Düşünme, felsefî olarak, yani mevcut olanı yalnızca kendi mevcudiyeti bakımından soran metafizik anlamında düşündüğü sürece, bu soruyu bile sorup soramayacağını dikkate almalıdır.

Ne de olsa birşey açık hale gelir: *Aletheia*, yani açıkta olma sorusunu ortaya atmak, hakikat sorusunu sormak değildir. Bu nedenle, *aletheia*'yı, açılma, hakikat[3] olarak adlandırmak yetersiz ve yanlış yönlendiriciydi. "Varlığın hakikati" üzerine konuşma Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde doğrulanmış bir anlam taşır, çünkü burada hakikat, mutlak bilginin kesinliği anlamına gelir. Fakat Hegel de Husserl gibi, bütün metafizikler gibi az da olsa Varlık olarak Varlık hakkında soru sormaz, yani mevcudiyetin mevcudiyet olarak nasıl varolabileceği sorusunu ortaya atmaz. Mevcudiyet, yalnızca, açılma baskın olduğu zaman vardır. Açılma, *aletheia* yani açıkta olma olarak adlandırılır, ama öyle düşünülmez.

Doğal bir kavram olan hakikat, Greklerin felsefesinde de açıkta olma anlamına gelmez. Genellikle ve haklı olarak, *alethes* sözcüğünün, Homeros tarafından sadece *verba dicendi*'de yani ifadede kullanıldığına ve böylece de açıkta olma anlamında değil, doğruluk ve güvenirlilik anlamında kullanıldığına işaret edilir. Ancak bu gönderim yalnızca şu anlama gelir: Ne şairler ne de gündelik dil kullanımı, hatta ne de felsefe, hakikatin yani ifadelerin doğruluğunun nasıl olup da yalnızca mevcudiyetin açılması unsurunda verildiğini sorma göreviyle yüzleşirler.

Bu soru alanında, *aletheia*'nın yani mevcudiyetin açılması anlamında açıkta olma'nın, aslında sadece *orthetes* olarak, yani tasarımların ve ifadelerin doğruluğu olarak deneyimlendikleri gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Ancak o zaman, hakikatin, açıkta olma'dan doğruluğa köklü dönüşümü hakkındaki iddia da savunulamaz.[4] Bunun yerine şöyle söylemek gerekir: Mevcudiyetin ve Mevcut olma'nın düşünmede ve söylemede açılması olarak *Aletheia*, aslında *homoiosis* ve *adaequatio* görüş açısına, yani tasarımlamanın mevcut olanla uygunluğu anlamındaki adequation görüş açısına girer.

Ancak bu süreç kaçınılmaz olarak bir başka soruyu doğurur: *Aletheia*'nın yani açıkta olmanın, insanın doğal deneyimine görünmesi ve yalnızca doğruluk ve güvenirlik olarak konuşması nasıl gerçekleşir? Bunun nedeni, insanın, mevcut olma'nın açıklığındaki ekstatik konukluğunun, sadece şimdi-burada olana ve şimdi-burada olanın varolan mevcut olmasına doğru döndürülmesi midir? Ancak bu, mevcudiyetin mevcudiyet olarak ve onu veren açılmayla birlikte göz ardı edilmiş olmasından başka ne anlama gelir? Yalnızca, *aletheia*'nın açılma olarak verdiği şey deneyimlenir ve düşünülür, onun açılma olarak olduğu şey değil...

Bu örtülü kalır. Bu rastlantıyla mı olur? Yoksa sadece insan düşünmesinin dikkatsizliğinin sonucu mudur? Ya da kendini-gizleme'nin, gizli kalma-

nın, *lethe*'nin *aletheia*'ya, sadece bir ek olarak ait olmasından dolayı mı olur? Ve hatta, kendisinden, açığa çıkmanın sağlanabildiği ve dolayısıyla mevcut olanın kendi mevcudiyeti içinde görülebildiği, mevcudiyetin açılmasının, bu kendini gizlemesinde bir kural tutulup korunmaz mı?

Eğer böyle olsaydı, o zaman açılma, mevcudiyetin salt açılması olmayacak, kendini gizleyen mevcudiyetin açılması, yani bir kendini-gizleyen korunmanın açılması olacaktı.

Eğer böyle olsaydı, o zaman bu sorularla biz, felsefenin sonunda düşünmenin görevine giden yola ulaşacaktık.

Fakat bütün bunlar, temellendirilmemiş mistisizm hatta kötü mitoloji, ne de olsa yıkıcı bir irrasyonalizm, *ratio*'nun yadsınması değil midir?

Soruya dönüyorum: *Ratio, nous, noein*, anlama (Vernunft-Vernehmen) ne demektir? Zemin ve ilke, özellikle de bütün ilkelerin ilkesi ne anlama gelir? Bu, *aletheia*'yı, Grek tarzda açıkta olma olarak deneyimlemedikçe ve sonra da, Grekçenin üstünde ve ötesinde onu, kendini-gizleme'nin açılması olarak düşünmedikçe yeterince belirlenmiş olabilir mi? *Ratio* ve rational, kendilerine ilişkin olanda hâlâ sorgulanabilir kaldıkça, irrasyonalizm üzerine konuşmak temelsizdir. Bugünkü çağı yöneten teknolojik bilimsel rasyonalizasyon, sınırsız sonuçlarıyla birlikte kendini her gün daha da şaşırtıcı olarak doğruluyor. Ancak bu sonuçlar, rasyonel ve irrasyonel'in olanaklılığının ilkin ne bahşettiği konusunda hiçbir şey söylemiyor. Etki, teknolojik bilimsel rasyonalizasyonun doğruluğunu ispatlar. Ancak Var-olan'ın görünen karakteri, tanıtlanabilir olan tarafından tüketilir mi? Tanıtlanan üzerindeki ısrar, varolana giden yolu kapamaz mı?

Belki de, karşı konulamaz rasyonalizasyon yarışından ve sibernetiğin silip süpürücü karakterinden daha ölçülü olan bir düşünme vardır. Belki de aşırı ölçüde irrasyonel olan, tümüyle bu kapsayıcı niteliktir.

Belki de rasyonel ve irrasyonel ayrımının dışında, bilimsel teknolojiden yine daha ölçülü olan, daha ölçülü ve böylece de uzaklaştırılmış, etkisiz olsa da yine de kendi zorunluluğuna sahip bir düşünme vardır. Bu düşünmenin görevini sorduğumuzda, o zaman sadece bu düşünme değil aynı zamanda ona ilişkin soru da, ilkin, sorgulanabilir kılınır. Bütün felsefe geleneği görüşü çerçevesinde, bu şu anlama gelir: Hepimizin hâlâ bir düşünme eğitimine ihtiyacı var, bundan önce de ilkin, düşünmede eğitilmiş olma ve olmamanın ne anlama geldiğinin bilgisine... Bu açıdan Aristoteles, *Metaphysics* IV. Kitap (1006a ff.)'da bize bir ipucu verir: *Esti gar apaideusia to me gignoskein tinon dei zetein apodexin kai tinon ou de*. "Çünkü ne zaman bir ispata gerek olduğunu ve ne zaman olmadığını görememek eğitimsizliktir."

Bu tümce, dikkatlice düşünmeyi talep eder. Çünkü düşünme içine girilebilir hale gelmek için, hiçbir ispata gerek duymayanın ne şekilde deneyim-

lenmesi gerektiğine henüz karar verilmemiştir. O, diyalektik aracılık mı yoksa kökensel sezgi midir? Yoksa bunların her ikisi de değil midir? Her şeyden önce, bizden kabul edilmeyi talep edenin, yalnızca kendine özgü niteliği bu konuda karar verebilir. Ancak bu, biz onu kabul etmeden önce, kararı, bizim için nasıl olanaklı kılacaktır? Burada, kaçınılmaz olarak nasıl bir döngü içinde hareket ediyoruz?

Bu, *eukukleos alethein*, yani iyi-temellenen açıkta olmanın kendisi, açılma olarak düşünülür mü?

Düşünme görevinin adı, o halde, *Varlık ve Zaman* yerine Açılma ve Mevcudiyet'i göstermez mi?

Fakat bu açılma nereden gelir ve nasıl verilir? "O Verir"de konuşan nedir?

Düşünmenin görevi, o halde, düşünmenin sonunun belirlemek için önceki düşünmenin bırakılması olacaktır.

**DİPNOTLAR**

(1) *Wissenschaft, scientia*'dan bugünkü anlamda "bilim" anlaşılmaz. Alman idealizmine göre bilim, felsefenin adıdır.

(2) Standart Çeviri: Bütün sorunları öğrenmen gerekir-hem dolgun doğruluğun sarsılmaz yüreğini hem de doğru inançtan yoksun ölümlülerin kanılarını.

(3) Bir sorunu düşünme girişiminin, kimi zaman, zaten ortaya konulmuş olan kesin bir anlayıştan nasıl sapabildiği, *Being and Time* (1927)'dan bir pasajla gösterilir. (p.262, N.Y: Harper § Row, 1962) *Aletheia* sözcüğünü "hakikat" olarak tercüme etmek ve herşeyden önce bu ifadeyi teorik olarak kavramsal yollarla tanımlamak. Greklerin, aletheia'nın, felsefe öncesi anlama tarzı olarak terminolojik kullanımı için "kendiliğinden apaçık" temel yaptıkları şeyin anlamını örtmektir.

(4) Bu ifade, Heidegger'in *Platons Lehre von der Wahrheit* adlı kitabı için derin işaretler taşır. (İng. çev)

Gullace, Giovanni (2000). "Aydınlanmanın Ahlâk Anlayışı Üstüne." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 170-181.

# AYDINLANMANIN AHLÂK ANLAYIŞI ÜSTÜNE*

**Giovanni Gullace**

**Çev: Mustafa Günay**

18. yüzyıl düşüncesinin bir düşmanı olan Ferdinand Brunetiere, Aydınlanmanın büyük hatasını "ansiklopedi ruhu"ndan daha dikkatle sürdürdü, bu moral ilkenin toplumsal ilkeye tabi olmasaydı. Böylece moralite politik bilim ya da sosyolojinin bir yan ürününe indirgendi.(1) Geleneksel düşünce, özellikle dinsel düşünce sosyal sorunun bir moral sorun olduğunu iddia etmişti. Aydınlanma ise moral sorunun bir sosyal sorun olduğunu kabul etmişti. Bakış açısındaki bu radikal değişim, yüzyılın derin metafizik karşıtı ve din karşıtı ruhunu gizledi, trajik biçimde Fransız Devrimi ve varolan kurumların yıkılması sosyo-politik ve kültürel krizin en önemli işaretlerinden biriydi; yeni bir sosyal adalet kavramına duyulan ihtiyaça uygundur.

Ahlâki ilkelerin tersine çevrildiği iddiasını kanıtlamak güç değildir; doğrulayıcı metinler çoktur ve kolayca bulunur. Önemli sonuçları birlikte getiren böyle bir tersine çevirmenin affedilmez bir hata olup olmadığı tartışmalı bir iddiadır. Brunetiere tarafından ifade edilen suçlama tartışma götürmez ve kesinlikle bir Hıristiyan ahlâkçının görüş açısından anlaşılması mümkündür; ama pratik ve gerçekçi bir perspektiften, tümüyle inandırıcı değildir; o sosyal problemlerin Aydınlanma düşüncesinin odağı olduklarını bilmezden gelir.

## 1. İlkelerin Tersine Çevrilmesi

Hıristiyan ahlâkı uzay ve zamana aşkın olan mutlak ilkeleri bulmuştu. Bu ilkeler ışığında, iyi ve kötü bütün insan yaratıkları için tüm durumlarda geçerli evrensel bir karaktere sahipti: iyi tanrısal düzene itaat etmek; kötü bu düzenin aksine hareket etmekti. Moral davranış maddesel mutluluğu ya da yararcılığı aramadı, ama Tanrı devletinin kurulması, insan varoluşunun en yüce amacıydı. Kabul edilen fedakârlıklar, görevler, tutkuların ve içgüdülerin kontrolü ve mükemmelliğe doğru sürekli çalışma kategorik buyruklar yoluyla emredilmişti/dikte edilmişti. Toplum kendisinde bir amaç olmadığını düşünmüştü, ama doğuştan gelen günah yoluyla ayartılan insanlık Hıristiyan erdemlerini uygulamakla bozulmamış saflığına dönebilirdi. Zevk sürgün olmuştu. Çünkü o doğaya bağlı olduğundan ruha karşıydı.

Ama Hıristiyan ahlâkının ilkeleri, eskiden güçlü ve etkili olsalar da, gittikçe artarak ortaya çıkan sosyal ve ekonomik adaletsizlikler sonucu, kademeli olarak çağın kollektif zihniyetine olan etkilerini kaybettiler. Dinsel duyguların zayıflaması, başlıca kültürün sekülarizasyonuna ve eleştirel akıl yürütmesinin gelişmesine, moral tutumlara yansımaya başladı. Tarihsel ve felsefî eleştiriciliğe yönelik sürekli yıpratıcı saldırılar altında, dünyanın ilâhi düzeni çöktü ve yerine insanî düzen geçti; vahyin yerini akıl aldı ve ahlâk teolojik temellerini kaybetti. Bununla birlikte inancı savunanların şiddetli bir muhalefete girişmeleri sosyal düzene yardımcı oldu. Kartezyen akılcılığın, Pierre Bayle'ın şüpheciliğinin ve İngiliz empirizminin yayılması, güçlü bir şekilde inancın kaybolmasına, o güne kadar dine dayanan bütün geleneksel hakikatlerin/doğruların sorgulanmasına katkıda bulundu. Teokratik devletin, otorite ilkesinin, teolojinin ve metafiziğin eleştirisi ve özellikle teolojik tartışmalar ahlâkın doğa-üstü temellerini tamamen zayıflattı. Aydınlanma felsefesi Tanrı tarafından yaratılan daha yüce bir düzende değil ama İnsanın kendinde ("insan" ya da "insanlık" sözcükleri 18. Yüzyıldaki metinlerde baştan sona "hmanite" anlamında kullanıldı), doğal içgüdülerinde ve kendiliğinden olan yetilerinde ya da iradesinde böyle bir temeli arıyordu. Bu sonuç dünya anlayışının Tanrıdan tamamen uzaklaşması demekti.

Bayle, Aydınlanma felsefesinin büyük eğilimlerini karakterize eden en etkili yaratıcı ve eleştirel yöntemin olanağının ve zihinsel tavrının doğaya dayanan ve dinden bağımsız bir ahlâkın temeli olduğunu açıkladı. O Tanrısız bir toplumun erdem sahibi olabileceğini iddia etmekle, ahlâkın dinden değil, toplumsal ilişkilerin doğasından çıktığını gösterdi. Bunu doğrulamak için dinsel ilkelerin hiçbir zaman Hıristiyanlar üzerinde etkili olmadığını ekledi, açıkça her zaman böyle ilkelere değil doğanın buyruklarına göre davranıldığını ileri sürdü.(2) Böylece teoloji olmaksızın ahlâkın temelinin ne olacağı problemi ortaya çıktı. Ve bu perspektif değişimi Aydınlanma felsefesinde önemli bir yer buldu.

Dinsel ilkeleri reddetme yoluyla, özgür ahlâk, bireysel ve toplumsal yararcılığa yöneldi. İyi ve kötü, *sub specie aeternitatis* (ebedi bakış altında), değil, toplumsal koşullarda daha iyi ve daha kötü olan şeyler olarak düşünüldü. Voltaire 1734'te insanların dünyanın çeşitli yerlerinde başka türlü davrandıklarını yazdı, "ortaya konulmuş olan yasalara uymak *erdem* ve buna itaat etmemek ise *suç* olarak adlandırılır."(3) Madem ki bir ülkede suç olan şey diğerinde erdem olabilir, politik ve sosyal koşullara aşkın olan moral ilkeler kurmak imkansızdır. Voltaire şunları da ekler, "Erdem ve kusur, ahlâki iyi ve kötü, bütün ülkelerde topluma yararlı ve zararlı olan şeylerdir; ve her yerde ve her zaman, kim toplumun iyiliği için kendini feda eder, en erdemli kişi olarak adlandırılacaktır."(4) 1746'da bu düşüncelerini tekrarlar:

"Bir şeyin tüm topluma yarar sağladığı kastedildiği zaman, tüm toplum

tarafından iyi olarak kabul edilir; tüm topluma zarar verdiği kastedildiğinde o şey kötü olarak kabul edilir. Ahlâki iyi ve kötünün temel karakteri budur. İnsanlar kusurlu olduklarından, kendilerine yetmediklerinden dolayı, toplumlarını geliştirdiler/düzenlediler. Toplum terimi aracılığıyla genel çıkarla özel çıkarı birleştiren ve farklı üyelerin birliğiyle varolan bir yapı kastedilir. Ahlâkın temil budur."(5)

Toplumsallık, dostça ve bir işbirliği ruhu tarafından canlandırılan iyi bir düzen olarak anlaşıldı, nitekim dünyada yalnızca Tanrı mutlak bir değer alanını meydana getirmişti. Eğer insanın bu dünyada başlayıp bitirdiği serüven kendilerini korumak ve madid mutluluğu aramak değilse, filozofların kapalı ya da açıkça kastettikleri gibi, insanların başka bir amacı olmalıydı. Bu dünya daha yüksek amaçlara yönelen bir yolculuğun bir geçiş yeri olarak düşünülmemişti; tüm gerçeklikti. Bu dünya daha yüksek amaçlara yönelen bir yolculuğun bir geçiş yeri olarak düşünülmemişti; tüm gerçeklikti. Hıristiyan ahlâkı doğal zevkleri kötülemekle ve batıl inanç biçimini üzerine almakla yaşamı kederli kıldı ve zayıflattı. Pascal'ın bahsini hatırlatan bir şekilde, cennette varsayımsal bir ödülü vaatederek gerçek bir fedakârlığı talep etti. Kendini koruma ve mutluluk yalnızca insanları ortak çıkar ve anlayış ruhunda birleştiren toplumsal yapı içinde gerçekleştirilmeliydi.

Böylece, seküler ahlâkla ilgili bütün spekülasyon, sosyal çevre içindeki mutluluk problemi etrafında döndü, çünkü böyle bir çevre dışında ahlâki problemin anlamı olmayacaktı. Toplum olmaksızın saflık, ölçülülük, inanç ya da sağduyu nedir? Fedakârlık ahlâkını öğütlemek gerekli değildi; zevk ahlâkını öğütlemek daha uygun olmuştu. Madem moral davranışı haklı çıkaracak zorlayıcı bir neden, dinsel ya da felsefî kategorik buyruklar yoktu; yalnızca yararcılık vardı. bundan ötürü ahlâkın amacı ve kökeni bu yeni görüş açısından göz önüne alındı.

İnsanlar, kendilerini koruma ve mutlu olmayı, birlikte yaşamalarını düzenlemeye indirgediler. Hakiki surette toplumun ve insanın birlikte sınırlandığı görülür: İnsan toplum için yapılmıştır ve toplum insanlar için şekillendirilmiştir. O moral bir unsuru içeren toplumsal bir güdüyle birlikte doğmuştur. Herhangi bir kronolojik saptama olanaksızdır: insan ve toplum birlikte doğmuş görünürler. D'Holbach bu iddiayı şu sözcüklerle açıklar:

"Toplum alışkanlıklar yoluyla sağlamlaştırılan ve akıl yoluyla yetiştirilen, insandaki doğal bir duygudur. Doğa akıllı bir insan yarattı ve ona sevinci sevmeyi ve acıdan kaçınmayı telkin etti. Toplum doğanın eseridir, çünkü toplumda yer alması insanın doğasıdır... İnsan arkadaş canlısıdır. Çünkü refahını sever ve güvenli bir durumu arzular. Bunlar doğal duygulardır, öyle ki, onlar insan doğası ve özünden çıkarlar. Kimi kendini korumaya çabalar, kimi kendini sever, kimi varlığını mutlu kılmak ister ve her anlamda başarılı olma tutkusuna sahiptir. Herşey ona toplumsal yaşam için yararlı olduğunu kanıt-

lar; adetler onu toplumsal yaşama bağlar ve o arkadaşlarının yardımından mahrum olsaydı mutsuz olurdu."(6)

Erdem toplumsallıkla aynı zamanda meydana gelir. Ahlâklılık geleceği düşünen bir sağgörü olarak fedakârlık yoluyla gizlenen bencillik olarak ortaya çıkar. Ama insan davranışının hareket ve varış noktası olan kendini-sevmeden başka bir temeli yoktur. D'Alembert *Element de Philosophie*'sinde ahlâkın, insanların kendi aralarında duydukları ortak ihtiyaç ve kabul ettikleri sorumluluklara dayandığını yazdığı zaman, aynı kavramlardan uzağa gitmiş olamaz: Ona göre "Ahlâkla ilgili bütün sorunların bazen bizi tutkularımız izlemekten alıkoyan, kalbimizde daima hazır bir çözümü vardır: ama onlar asla ortadan kalkamaz; ve ortak bir gövdede çeşitli kollara ayrılmak yoluyla bütün sorunların çözümü en önde gelir: bütün ahlâkî yükümlülüklerimizin temeli, iyi niyetli ilgilerimizdir."(7)

Montesquieu'ya göre, toplumda yaşamak ve sükûnete ulaşmak için, insanın kendi kusurunu kavrayışı, doğa yasalarından biridir.(8) İnsanın güvenliğini yalnızca toplum garanti altına alabilir. Bundan dolayı toplum yaşamsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Ama topluluğunu korumak için, o, artık iyi için diğerleriyle dayanışmalıdır. İyilik ve şefkat belki de en iyi kendini-savunmadır; soğukluk ya da düşmanlık ise yine soğukluk ve düşmanlığa yol açar. Toplumda dayanılan bir çıkar bireysel çıkara dönüşür. Egoizm karşısında, kendini cezalandırma meydana gelir. Çünkü o ayrılmayı yaratır: "Kendi isteklerini kontrol etmeksizin, kendini korumaya muktedir olan insan yoktur."(9) Diğerleri için çalışmak, kendisi için de çalışmaktır. Gelenekler (adetler) bir yerden ötekine değişse de, bireysel ilke ve ortak çıkar aynı kalır ve bütün zihinleri etkiler. Doğanın bize esinlediği bu sevgi, diğerlerine yönelik görevlerimizi de buyurur.

Aydınlanmanın ahlâkî öğretileri sıklıkla çatışan eğilimlerin bir karışımını kabul ederler. Onların tümü, yararcı ya da hazcı karaktere sahip olmakla birlikte, toplumsal ideale bağlıdırlar. Ahlâkın temeli çıkar, duygudaşlık ya da güvenlik (barış) isteği ise de, bütün bu motifler insanların kendiliğinden olan ihtiyaçları yoluyla telkin edilir. İnsanın doğal eğilimlerinin akılsal irade gücüne galip geldiği görülür. Herşey belli bir neden olmadan doğa tarafından sağlanmıştır. Doğuştancılığı reddeden Voltaire, ahlâkı, maddeye ilk ve son olarak onu yöneten yasaları veren Yaratıcı tarafından bütün zihinlere sokulan evrensel bir yasa olarak kabul etti. Bu görüşte, ahlâk iradeye dayanma özelliğini ve özgür etkinliğini kaybeder ve determinizmin egemenliği içinde çöker. O halde artık etkili olan insanın yasalarıdır, ama bunlar doğanın yasalarıyla çatışmak için rastlantıyla aynı zamanda vuku bulmadıkça.

Doğa ve akıl arasındaki ilişki çeşitli öğretilerin kuramcıları tarafından tümüyle açıklanmış görünmemektedir. Bu iki kavramdaki farklı anlamlar çoğalan belirsizlikleri vermek için kullanılırlar. Rasyonalist/akılcı için, morali-

te doğanın üstünde olan akıl tarafından buyurulan normlara boyun emeyi talep eder. Mutlu olmak için, kendimize yol gösterici olarak aklı izlemeliyiz; bu durumda moral davranış izlenecek doğru yönü gösteren akılsal bir değerlendirmeye tabi olmaktadır. Belli bir durumda alınacak en iyi kararı yalnızca akıl belirleyebilir. Ama aklın doğal içgüdüler üzerinde sahip olduğu güç nedir? David Hume, eğer bir insan böyle eylemeye eğilim duymuyorsa düşüncenin onu ahlâkça davranmaya ikna etmesinin imkansız olacağını söyler.(10) Bu, dünyanın akıl tarafından değil, tutkular tarafından yönetilmesi anlamına gelir. Çünkü yalnızca tutkular eylemleri yönetir/yönlendirir. O halde, aklın değeri nedir? Akılsallık, burada, artık doğayla bir hizaya sokulan "aydınlanmış" bir doğal eğilimden/içgüdüden oluşur.Aydınlanma ruhuna en uygun ahlâk, ahlâki yasaları insanın doğasında varolan ve bu nedenle içgüdüsel olarak gören öğretiydi. İyilik, toplumsallık ve sukûnet insanlardaki doğuştan duygulardır ve bu nedenle evrenseldirler; onlar insani oluşumların ayrılmaz parçalarıdır ve kültür ve eğitimin öncesine aittirler. Böyle bir durumda ahlâki normlar doğa tarafından buyurulur, iyilik onun tarafından verilen bir şey olarak varsayılır. Çünkü doğal iyilik mevcut olmasaydı, en güçlü olan tarafından keyfi olarak yönetilcek ve toplumsal adalete karşı olabilecekti. Kim bize insanların her birinin diğerine kasten kötülük yapmaktan zevk almamasını garanti edebilirdi? İyi bir doğa olmaksızın, insanlar sürekli olarak hemcinslerinin kaba şiddetiyle karşılaşacaklar ve Hobbes'un tam olarak kavradığı bir doğal durum ebedi bir savaş durumuna dönüşecekti. Ama insan tümüyle kötü değildir, ne de tümüyle iyidir: O Pascal'ın ifade ettiği gibi, ne bir melek ne de bir hayvandır.(11) O diğerleriyle kendisini yakınlaştırmak için yeterince iyidir, ama kendini korumak için yasalar yapma önlemini de alır -yasalar moral düzeninin kaynağı olduklarından adaletin ve adaletsizliğin temel biçimidir. Ahlâk, içgüdülerin kontrolü ve onları toplumsal uyum ve refaha yönlendirecek yasalarda somutlaştığında meydana gelir. Doğa ve erdem, karşıt görünen kavramlar (doğa doğuştandır, erdem kazanılmıştır; doğa bencildir, erdem fedakârlıktır) karışıp birleşirler; erdem kendiliğinden ortaya çıkar ve toplumsal mutluluk olmaksızın bireysel mutluluk akla uygun değildir. Diderot şöyle yazar: "Dürüst bir insanda, ahlâk olarak kastedilen şey, doğal olana eşittir."(12) Ahlâkın amacı tutkuları ortadan kaldırmak değil, ama onları yönetmektir. Çünkü onlar insanın eylem güçlerini mutluluk hedefine doğru çevirirler. Zevk, teologlar ve ahlâkçılar tarafından bir kusur/ayıp olarak kabul edilmiştir. Ancak o iyiyi aramak ve kötüden kaçınmak için yol gösterdiğinden dolayı eski itibarına kavuşturuldu. Ne Hıristiyanlık ne de felsefe, insanın özü olan şeye, kendini-sevmeye yeterince önem vermedi. Bu nedenle ne tanrısal sevginin ne de erdem sevgisinin olumlu sonuçları hiçbir zaman ortaya çıkmadı. Çünkü insandaki gerçek hareket gücü olan kendini-sevme, geleneksel ahlâk tarafından tümüyle ayıplanıp kınandı.

Ama akılsal ve doğal ahlâkın her ikisi de toplumsal çevreden doğarlar ve yararcı bir niyete sahiptirler. Moralin temelinde bulunan erdem, kendinde herhangi bir anlama sahip olmaktan çok; anlamını toplumsallıktan alır. Moral davranışın kökeni akılda ya da doğada bulunsa da, o doğuştan ya da edinilen bir duygu olsa da, evrensel ya da yerden yere değişse de, moral düzeninin üzerinde daima toplumsal düzenin üstünlüğü/önceliği söz konusudur. Bu durumda, doğaya karşı normları koymalarında olduğu gibi gerçek bozucular (karışıklık yaratanlar) ahlâkçılardır. Gerçekte, onların ahlâkı, doğal hakların meşruluğuna karşı zalim bir güç olarak ortaya çıktı. "Yararlı" galip gelmelidir ya da "adaletli olan"la bir tutulmalıdır. Diderot, tuhaf anlarından birinde, şimdiye kadar süregiden ahlâkın ortadan kalkacağını ima eder ve insanların engellenmeyen doğal içgüdülerine göre davranacaklarını öne sürer.(13) Bu tavır açıkça immoralizme ve anarşiye yol açar. Bununla birlikte, Diderot'nun toplumsal endişeleri özgürlükçü eğilimlerinden daha güçlüdür ve anarşi ve immoralizm yolunu izlemekten alıkoyar. İnsan doğası akıl tarafından konulan sınırlamalara tabi olmalıdır, kısaca, doğa özgürlük içgüdüsüdür, ama o aynı zamanda içgüdülerin sınırlarını düzenler -sınırlar toplumsal zorunluluklar/ihtiyaçlar tarafından belirlenir.

Ahlâki problemin toplumsal bir problem olduğunu iddia etmekle, *filozoflar* bireyden topluma doğru sorumluluğun yerini değiştirdiler. İnsanlığı etkileyen kötülüklerin çoğu bireysel budalalığa ya da akılsızlığa değil, ama koşulların adaletsizliğine yüklenmeliydi. Birey böylece bütün kusurları ve yaptığı haksızlıklar için günah keçisi bulmuş olur. Bununla kastedilen, insanların düzeltilmesi yerine, politik ve toplumsal koşulların düzeltilmesi gerektiğidir. *De L'Esprit* (1758) adlı kitabında şöyle yazar:

"İnsanların kötülükleri, zannedersem, her zaman yasalarında gizlidir; kötülüklerin kaynağının ortadan kaldırılmasa için, kazılmalıdır... Yasalarında değişme yapmadan önce bir halkın düşüncelerinde herhangi bir değişmeye sebep olmayı umut edemeyiz... Yasaların düzeltilmesi yoluyla daha fazla reform yapmaya başlamalıyız... Bu nedenle yalnızca iyi yasalar yoluyla insanlar erdemli olabilirler."(14)

Ve Diderot, *Supplement ou voyage de Bougainville* (1772) adlı yapıtında şunları yazdığı zaman bu düşüncelerle tamamen uzlaştığını gösterir: "Eğer yasalar iyiyse, daha fazla iyilik vardır; eğer yasalar kötüyse, daha fazla kötülük vardır."(15) Ve arkadaşı Falconet'e bir mektubunda (6 September 1768) şunu açıklar: "Daha fazla düzeltme iyi yasalara bağlıdır. Ama başka bir harekete geçirici (dürtü) geçicidir."(16) Zamanının düşüncelerine katılmayan *Rousseau, La nouvelle Heloise*'te (1761) şunları öne sürer: "Bütün karakterler kendilerinde iyi ve sağlıklıdırlar. Bütün kusurların doğaya atfedilmesi benimsenen uygunsuz tavırların sonucudur. Daha iyi olmaya yönelen, suçlu eğilimler mevcut değilse, büyük erdemler ortaya çıkamayacaktır."(17)

Zamanın literatüründe sıklıkla ortaya çıkan bu kısa ifadeler, moral problemin toplumsal bir problem olduğuna ilişkin yaygın düşünceyi doğrulamak için yeterince kanıt sunarlar. Bu düşünce insanla ilgili bütün Marksist düşünceyi tasarı halinde kapsıyordu. Buna göre dışsal (maddi) dönüşümler içsel dönüşümleri ortaya çıkarır: toplumsal ilke ahlâki ilkeyi belirler. Eğer dıştaki dünyayı değiştirirsek, yeni bir insanlık yaratabileceğiz demektir. Marx *Critique of Political Economy*'nin önsözünde şöyle yazar, "Maddesel yaşamın üretim tarzı, genelde toplumsal, politik ve entelektüel yaşamın işleyiş koşullarını meydana getirir. İnsanların toplumsal varlığını belirleyen onların bilinci değildir, ama, buna karşın, insanların bilincini belirleyen toplumsal varoluştur."[18] Moral düzen böylece politik ve toplumsal düzen yoluyla açıklanmaktadır.

İnsanların kötü karakteri nedeniyle, politik, toplumsal ve dinsel koşullar suçludur. Eğer insanın günahkârlığı koşulların bir sonucuysa, insanın kötü içgüdülerini bastırmasını, kendini ıslah etmesini talep edemeyiz. Bunun yerine, yalnızca yasaları değiştirmeye ihtiyacımız vardır ve o zaman insanlar otomatik olarak değişecektir. Hırsızlığa karşı düşünülen en etkili çare özel mülkiyetin kaldırılmasıdır ve zinayı bertaraf etmenin en iyi yolu evliliği ortadan kaldırmak olacaktır. İnsan yüreğini ıslah etmeye ya da insan davranışını disiplin altına sokmaya ihtiyaç yoktur; insanın kendiliğinden olan eğilimlerini düzenlemek için yasaları düzeltmek yeterlidir.

Bu noktayı kanıtlamak için daha fazla ileri gidilmesi zorunlu değildir. Brunetiere yanılmamıştı, ne de Auguste Comte Aydınlanmanın devrimci ruhunun ahlâkı yıktığını itham ettiği ve bütün ahlâki problemlerin çözümünü hukuksal koşulların düzeltilmesinde aradığı zaman.[19] Bununla birlikte, can alıcı problem, moral ilke toplumsal ilkeye bağlanmış olursa, bunun, Brunetiere'nin düşüncesindeki gibi gerçekten affedilmez bir hata mı olduğudur?

## 2. Affedilmez Hata Neydi?

Burada felsefî görüş açısından değiştirilen yanıt elbette bir hataydı. Çünkü ahlâkı görelileştirerek ve bayağılaştırarak onu metafizik ya da teolojik özünden yoksun bıraktı. Ama toplumsal praksis açısından bu hata belki de yararlıydı, çünkü ahlâk dinin her zaman önemsememeyi yeğlediği toplumsal adalet ilkelerini ön plana getirdi. Brunetiere problemi soyut ve bu soyut düzlemde mantığına tümüyle uyan ve zorlayan bir şey olarak gördü. Ama problem somut olarak ele alındığında, konu farklı bir ışık altında görünür. Mantıksal olarak toplumsal sorunu bir moral sorun olarak görmek ve moral ilerleme olmaksızın toplumun düzeltilemeyeceğini kanıtlamak güç değildir: *Quid leges sine moribus?* İnsan yüreği değişmedikçe koşullar değişemez. Machiavelli kötü insanların iyi koşullarda mahvolmalarına karşın, iyi insanların

kötü koşullarda doğru olarak eyleyebileceklerini belirtti. Bu nedenle, herşey özgür bir varlık olarak insanın moral karakterine bağlıdır. İyi yasaları yalnızca erdemli insanlar yapabilir. Bu nedenle, yasaların düzeltilmesi daha iyi olmaya çalışmakla başlamalıdır. Dış etkilerin insan ruhunu değiştirmede sahip olduğu güç şüphelidir. Onlar kendiliğindenliğini engellememeli ve bir ya da başka biçimde doğrudan etkilemelidir, ama onlar özünü değiştiremez. İyiliği ilerletmek için yasanın sınırları içinde hareket etmeli ve yalnızca inancın başarabileceği mucizeyi başarmalıyız. İnsan yüreği toplumsal ilişkiler tarafından dönüştürülemez. Çünkü toplumsal düzeni şekillendiren insandır. Toplumsal uzlaşma yalnızca moral ilke aracılığıyla elde edilebilir, sınıf mücadelesi yoluyla değil.

Ama eğer sınıf mücadelesi meydana geliyorsa, pratik düzlemde moral ilkelerin başarısızlığını neye atfedebiliriz? Ama anlamsız bir noktaya sürüklenilen zamanlarda, toplumumuzda yalnızca hakların bulunduğunu ve görevlerin olmadığını düşünmek gibi, koşulların sorumluluğu düşüncesi tümüyle asılsız değildir. Filozoflar yasalarda her zaman halkın kusurlarının gizlendiğini ifade ettiklerinde, onlar bireyi sorumluluğundan ayrı tutarlar ve insanların günahkarlığı ya da ahlâksızlığından ötürü toplumu suçlarlar. Temel problem yasalarda moral bilincin etkisi ya da nedeni olup olmadığını saptamaktır. Yasakoyma insan doğasını değiştirebilir mi? Bu soru, karşıt yaşam anlayışlarına göre çeşitli ifadelerle yanıtlanmıştı. Brunetiere gibi bir Hıristiyan için yalnızca inanç insan doğasını ıslah edebilir. Bundan dolayı, ahlâki sorun toplumsal ya da politik ya da ekonomik bir sorun değil, ama dinsel bir sorundur. İnsanlığı üzen kötülüklerin sorumluluğu, seçme özgürlüğüne sahip oldukla-rından, bireylere dayanmalıdır. Aydınlanma düşünürleri bu sorumluluğu politik ve toplumsal koşullara yüklediler, böylece Devrimi haklı çıkardılar. Bireylerden moral çaba talep etmeksizin şiddet yoluyla koşulları değiştirmek ve genel durumu düzeltmek amaçlanmıştı. Toplumsal ve politik koşullar toplumun devamını sağlamayı başaramadıklarında yıkılmaları gerekir. Böylece, ahlâkın toplumsal yararcılığa tabi olduğuna inanma, devrimci kuramın gerçek özüdür.

Bununla birlikte, moralite böyle bir şeye bağlı olduğu zaman, aynı devletteki işlenen suçların yüksek oranı ya da ulusal çıkarın kolayca bozulması, tahrif olması bir uyarı olarak işe yaramalıdır. Toplumsal ilkeyle birlikte moralin çöküşü Bernard Mandeville'nin *The Fable of the Bees* adlı eserindeki paradoksta ifadesini buldu. Bu yapıtında yazar ulusların refahının bireylerin kusurlarına bağlı olduğunu iddia eder. Lüks, zevk ve kendi isteklerine aşırı düşkünlük yalnızca haklı görülmekle kalmayıp gelişmenin hareket ettirici gücü olarak da teşvik edildiler. Gelişme, gerçekte, zaptolunmamış insani tutkuların özgür oyunu tarafından belirlenir; ve ahlâk böyle tutkuları engellediği zaman ortadan kaldırılmalıdır. Voltaire tarafından yapılan lüks övgüsü

(özellikle *Le Mondain*'de) aynı düşünce yolunu izler. Zevk düşkünlüğü toplumsal refah için iyidir; o belki de yalnızca yoksulluğun onlardan aşırı derecede alıp götürdüğü bolluğu geri vermektedir. Bundan dolayı bozulma ve çöküşün bütün şekilleri ve toplumsal çıkar adına yanılma ahlâka bağlanır.

Ama Brunetiere gibi Aydınlanma karşıtlarının kasten bilmezlikten gelmeyi seçtikleri başka bir görüş açısı da vardır. Onlar apaçık toplumsal adaletsizlik ve zenginler sınıfı hakkında sustular ve yoksullukla ilgilenmeyi daima küçümsediler. Mantık, gerçekliğin kendisiyle ilgilenir ve yaşamın zorunluluklarını göz önüne alır görünmemektedir. Brunetiere'nin yaptığı gibi, problemi dinsel öğretinin görüş açısından ele almak, sorunun yalnızca sonsuz ve mutlak yüzünü görmek, acılı insanlığın somut ihtiyaçlarını tümüyle gözden kaçırmaya yol açar. Bütün kötülük çeşitlerine ve yaşamın bütün hoşlanılabilir zevklerine karşı iyi korunan, acımasız koşullardan iyi-korunan, iyi desteklenen birinin, dinsel görevler, kutsal adalet, ahlâki sorumluluk, ruhun ölümsüzlüğü hakkında konuşması kolaydır. Ama sefalet içinde yaşayanlar (ve onlar her zaman çoğunluğa sahiptirler) temel gereksinimlerden yoksundurlar, tümüyle maddi umutsuzluk ve moralin kaderine terkedildiler ve ihmal edildiler. Korkunç bir hata olarak *ahlâki* olanı *toplumsala* tabi kıldığını gördüğümüz ahlâkçıların mantığına uymak, kesinlikle kabul edilemez. Eğer birimiz belirli ahlâksal ilkeleri yerine getirirse herşeyin mükemmel olacağı inancı, pratik yaşamda herkes doğru olup olmadığına bakmadan kendi kişisel çıkarı tarafından yönlendirildiği için, asla doyurucu sonuçlar vermez. Dünya akıl ya da ahlâk tarafından yönetilmemektedir; o tutkular ve içgüdüler tarafından yönetilmektedir. Hıristiyan öğretisi kendini yoksula günlük ekmeğinden ziyade cennetin anahtarını vaat etmeye daha eğilimli gösterir. Hıristiyan ahlâkı insancı bir sosyolojiye dönüştürülemez. Buna karşılık Hıristiyanlık düzenli olarak ilahi seçimin ve bu nedenle kurtuluşun bir işareti olarak yoksulluğu över: yoksulluk kutsanmıştır!

İnsan iradesini kendi tutkularına ve içgüdülerine karşı engel olma konusunda eğitebilir miyiz? Ahlâki ilerlemenin yalnızca bir yanılsama olduğunu gösteren tarih, bu bakımdan umut verici değildir. İnsanlar ilkel doğalarını hiç değiştirmediler; ki bu doğa şüphesiz daima iyi ve kötü ve iradenin değişken bir karışımıdır. Ve o başka türlü olamazdı. Eğer ahlâki ilerleme iyilikte sabit bir çoğalmayı ve aynı derecede günahkârlıkta bir azalmayı ifade ediyorsa, kötülüğün sona erdiği ve yalnızca iyiliğin hüküm sürdüğü yere aşama aşama ulaşabiliriz. Ama bu durumda, bu dünya, genel kimyasal yapısı asla değişmediğinden, bildiğimiz dünya olmayacaktır. İnsanlık esas olarak her zaman aynıdır. Bundan dolayı, yalnızca yasama ve adalet kurumu aracılığıyla toplumsal koşulların düzeltilmesi yoluyla bu dünya yaşanabilir hale getirilebilir. Çünkü insan iradesiyle hemcinslerinin iyiliği için, meşru ya da gayrımeşru olarak kendisi için kazandıklarından hiç olmazsa bir kısmından asla vazgeç-

mez/feragat etmez. Yalnızca yasakoyma moral gelenekleri ve toplum için normların yönünü düzenleyebilir. Adil bir toplum, insanı doğru kılamıyorsa da, en azından davranışını kontrol edebilir. Her ne zaman gerekliyse adalet ve ahlâk haklı ve nesnel bir şekilde toplumsal koşulları buyurmalıdır. Adalet ilkesi ahlâkta içerildiği zaman, hissedilmekten çok, öğretilmelidir. Ahlâkın toplumsal içeriğinin olumlu yüzü budur.

Aydınlanma çağından önce gelen 14. Louis yüzyılı, resmi Hıristiyan görüş açısından tamamen ayrılmıştı. Ama hiç değilse halkın yoksulluğuyla ilgilenmedi. Hıristiyan ahlâkı tümüyle etkisiz ve edilgin kaldı. Ayrıcalıklı sınıflara karşı asla adalet ilkesine başvurmadı, onların üstünlüklerinin/çıkarlarının sürekliliğini sağladı. Dinsel ilkelerde bulunan adaletsizlik ünlü yüzyılın doğasıydı. Aydınlanma toplumsal problemi meydana çıkardı, ama ahlâkın başaramadığı şeyi başarmak için kanlı bir devrime dayandı: eşitlik ve adaletin kurulması için. Aydınlanan felsefesi toplumsal probleme öncelik tanıdı. Çünkü Hıristiyan ahlâkı görevini yerine getirmeye muktedir olmamıştı. Teolojik kavramlarda ahlâk düşüncesi tam anlamıyla alışılmış (günlük) gerçekliğin olumsuzlanmasını ifade eder. Ahlâk yalnızca katkısız içsel saflık olarak anlaşılamaz; günlük yaşamda kazanılan iyiliklerin eylemlerde gerçekleştirilmesidir.

O halde herşeyden önce bir ahlâkı, toplumsal problemin açıklaması olarak almak niçin hatalı olacaktı? Eğer toplumsal talepleri doyurmaya ahlâktan başlamamız gerekirse ya da toplumsal ihtiyaçlar temelinde ahlâkı kurmamız gerekirse, ahlâksallık ve toplumsallık arasındaki çok sıkı olan ilişkileri belirlemek zordur. Bununla birlikte, tek taraflılık yanlışını göze almaksızın hiçbir seçeneği kabul etmeyebiliriz. Toplumsal çevre (koşullar) dışında ya da tamamen toplumsal koşullara dayanarak ahlâkın kurulabileceğine inanmak, her zaman için esneklikten yoksun bulunan mutlakçı öğretilerin hatası olmuştur. Eğer öğrenciler öğrenmiyorsa, onları çoğu zaman uygulamadan yoksun olmakla suçlarız; ama eğitimin etkisiz ve programların yetersiz olması da mümkün değil midir? O halde niçin onların sorumluluk payını kurumlara yüklemiyoruz? Ahlâki sorunun toplumsal bir sorun olduğunu söylediğimiz zaman, ahlâki sorunun kendisi uğruna varolmadığını kastetmiyoruz. Ama *toplumsal* ile *ahlâki* olanın karşıtlığı arasında karşılıklı bağlı bir ilişki vardır. Bunu ayırmak imkansızdır. Çünkü biri ötekinin işlevi olarak mevcuttur. Gerçekten, pratik açıdan konuşursak, toplumsal bir problem olmaksızın ahlâki problem mevcut değildir. Ahlâk saf adalet sevgisi değil, ama insan ilişkilerindeki adaletin uygulanmasıdır.

*Filozoflar* tümüyle yalnızca toplumsala dayanan ve ahlâki davranış için herhangi bir yararcı-olmayan hareketi gözardı etme yanlışına düştüler. Helvetius şöyle yazar: "Yüksek sınıfların fuhuş davranışını politik bakımdan incelersek, bulacağımız şey, onların halka (kamuya) bazı yönlerde diğerlerin-

den çok yararlı olmakla birlikte, bazı hususlarda kabahatli olduklarıdır. Örneğin, onların zenginliklerinin bir yararı, Devlete, çok kere en namuslu kadınların yaptığı şeyden daha çok yarar sağlamasıdır."[20] Bu fahişelik için bir savunmaya benzemeyecek miydi? Ve Diderot aynı yönde, zenginliğin ve nüfusun artmasına katkıda bulunuyrosa, rastgele cinsel ilişkiyi ve ensesti savunduğu zaman, daha ileri bile gider.[21] Böylece, ahlâk düşüncesi (ideası), teolojik anlamdaki mükemmelliğini yitirmiş olur. Voltaire'in felsefesinin, iyiliğe indirgediği ahlâkın toplumsal ilkesini kurmaktan başka bir amacı yoktur. Aydınlanmanın, ahlâkı sosyolojinin nüfuz alanına terkettiği açıktır.

Bu iki kuramın tersine çevrilmesinde, ahlâkın çürümesini gören kimse, ahlâkı toplumsal çıkarın/ilginin değişimine tabi kılmadı, onu *ebedi bakış altında* (sub specie aeternitatis) gördü. Bununla birlikte, onların eleştiriciliğine karşı, eğer ahlâk ilkeleri yerden yere, bir çağdan ötekine değişiyorsa da, iyiyi yapma amacı tarafından harekete geçirilen ahlâkın daima aynı kaldığını söylemeliyiz. Eğer ahlâk buyruklarında karşıtlıklar varsa, onlar çeşitli kültürlerin meydana getirdiği uygarlığın farklı aşamalarından doğarlar. Bazı gelenekler geri halklarda varlığını sürdürüyorsa, bu doğal ve mantıksaldır. Ancak böylesi gelenekler verilen bir kuralın benimsenmesinin yararları ve zararlarının daha açıkça anlaşıldığı uygarlaşmış ve aydınlanmış ülkelerde kabul edilir değildir. Değişen yasalar değil, ama uygarlığın farklı aşamalarıyla birlikte farklı hakların onları uygulamasıdır. Bununla birlikte, hiçbir zaman zina, hırsızlık ya da öldürmeyi değerli olduklarından dolayı savunan bir ahlâk olmamıştır; ve eğer bazen suçlar doğru olarak görülüyor ve benimseniyorsa, bu toplumsal yarar adına olmaktadır. İnsanların ahlâki vicdanı uyudukça, toplumsal çıkar adına, her zaman suçlar, zulüm, işkence ve kölelik olacaktır. Acı çeken insanlıkla ilgilenen ahlâk, toplumsal bir konudan çok her zaman aynı kalan yüksek (yüce) felsefî ilkelere güvendikçe bunu önleyemez.

Aydınlanma boyunca etik düşüncenin büyük değeri/erdemi, bir toplumsal ilişkiler etiğini kurmayı denemesiydi. Öyle ki, *insanlar arası* (inter homines), geleneksel ahlâka karşı *in inteiare hominis* (ilişkileri içinde insanlar) insani adalet ilkesinin yolunu açtı, toplumsal koşullardaki radikal eşitsizlikleri ortadan kaldırmasa da, en aza indirgedi. Ahlâki yaşam soyut bir insan kavramı üstüne değil, ama somut insan gerçekliği ve onun ihtiyaçları üstüne kurulabilir. Bundan ötürü, eğer Aydınlanmanın hatası ahlâka toplumsal bir içerik vermesi, devrim aracılığıyla kurumların yıkılmasına katkıda bulunmuş olması ise, bunu onaylayamayız. Çünkü iyilik besbelli, zamanın varolan kötülüklerini aşan felaketten ortaya çıkabilir.

## DİPNOTLAR

(1) Ferdinand Brunetiere, *Sur les Chemins de la Croyance,* (İnancın Yolları Üstüne), (Paris: Perrin), p. 69 ff.

(2) Pierre Bayle, *Pensees diverses sur la comete,* (Kuyruklu Yıldız Üzerine Çeşitli Düşünceler), sect. cxxxvi.

(3) Voltaire, *Traite de metaphysique,* (Metafizik Üzerine Araştırma), tüm yapıtları, 22, ed.Moland, p. 224.

(4) Ibid, p. 225.

(5) Vauvenargues, *Introduction a la connaissance de l'esprit humain,* (İnsan Anlayışının Bilgisine Giriş), Tüm Yapıtlar 1, (Paris: Flammarion, 1968), p. 241.

(6) D'Holbach, *De la politique naturelle,* (Doğal Politika Üzerine), 1: Toplumsallık Üzerine, (London, 1773).

(7) D'Alembert, *Element de Philosophie,* (Felsefe Öğeleri), (Amsterdam, 1759), ch. 4.

(8) Montesquieu, *Esprit des lois,* (Yasaların Ruhu), (Paris: Garnier 1962), 1, pp. 7-9. Montesquie'ya göre, doğa durumundan toplumsal duruma geçiş savaştan barış durumuna geçiştir; ama insanlar, toplumda, güçsüzlük duygusunu kaybederler. Çünkü onlar şimdi pozitif yasalar tarafından korunmaktadırlar.

(9) D'Holbach, *Systeme de la nature* (Doğa Sistemi), (London, 1771), p. 378.

(10) Bkz. Hume, *Tretise on Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Araştırma), 2. ve 3. Kitaplar.

(11) Pascal, *Pensees* (Düşünceler), (Paris: Garnier, 1961), no. 358, p. 164.

(12) Diderot, Tüm Yapıtlar, 1, p. 470.

(13) Bkz. Diderot, *Supplement au voyage de Bougainville* (Bouganville yolculuğundan Ek), pp. 503-516.

(14) Helvetius, *De l'Esprit* (Tin Üzerine), (Paris: 1963), pp. 112, 114, 124.

(15) Diderot, Ek, p. 504.

(16) Diderot, Tüm Yapıtlar, 18, p. 277.

(17) Rousseau, *La Nouvelle Heloise,* (Yeni Heloise), Bölüm V, 3. Mektup, (Paris: Garnier, 1961), p. 549.

(18) Erich Fromm, *Merx's Concept of Man,* (Marx'ın İnsan Anlayışı), (New York: Ungar, 1961), p. 17.

(19) Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive,* (Pozitif Felsefe Dersleri), 55. Ders ve özellikle önceki sayfalar.

(20) Helvetius, Tin Üzerine, p. 114.

(21) Diderot, Ek, p. 495 ff.

* The Journal of Value Inguiry 27: 391-402, 1993'ten çevrilmiştir.

Utku, Ali (2000). "Cumhuriyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan Terim ve Sözlük Çalışmaları." Felsefe Tartışmaları (27. Kitap): 182-189.

# CUMHURİYET DÖNEMİNDE FELSEFE ALANINDA YAPILAN TERİM VE SÖZLÜK ÇALIŞMALARI

**Ali Utku**

Tanzimattan 1928 yılında Latin harflerine geçilinceye kadar ortaya konulan felsefe literatürünün değeri üzerinde bugüne kadar pek az durulmuştur. Halbuki bu dönemde yayımlanmış felsefe ile ilgili tercüme ve telif eserler ülkemizde hem Batı felsefesinin alımlanması, hem de felsefe geleneğinin oluşması açısından tarihsel öneme sahiptir. Söz konusu dönemde hazırlanan ve felsefe dili (özelde felsefe terimleri) bağlamında literatür içinde önemli bir yere sahip olduğuna inandığımız "Felsefe Sözlükleri"ni konu alan bir değerlendirmemiz daha önce *"Virgül"* dergisinde yayımlanmıştı.(1) Bu yazımızda da Cumhuriyet döneminde harf değişikliğinden günümüze felsefe alanında ortaya konulan terim ve sözlük çalışmalarını kısaca değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

Ülkemizde Latin harfleriyle hazırlanmış ilk felsefe sözlüğü, Cumhuriyet döneminin dikkat çekici felsefe hareketi "Konya Enerjectizm Okulu"nun kurucularından Namdar Rahmi'nin (Karatay) *Felsefi Meslekler Vokabüleri*(2)dir. Basım tarihi bulunmayan eserin Namdar Rahmi'nin Afyon'da öğretmenlik yaptığı 1929 ve 1930 yılları arasında hazırlandığını tahmin edebiliriz.(3) Namdar Rahmi kitabının temellerini 1925'ten itibaren Naci Fikret'le (Baştak) beraber çıkarttıkları *"Yeni Fikir"* dergisinde atmıştır. Yazarlar *Yeni Fikir*de kendi felsefelerine (enerjectizm) dayanak teşkil edecek birçok felsefi, psikolojik, sosyolojik kavramın üzerine gitmişlerdir. Hatta Naci Fikret'in derginin 8. ve 9. sayılarında *Felsefe Kamusu* başlığı altında (devamı gelmeyen) bir kısım kavramı ele alıp tanımlarını verdiğini görüyoruz.

*Felsefi Meslekler Vokabüleri* yaklaşık ikiyüz terimi içermektedir. Maddeler geniş tutulmuş ve enerjetizm açısından yorumlanmıştır. Namdar Rahmi eserin sonuna eklediği "Biriki Söz" başlıklı yazısında vokabüleri eğitim sahasındaki eksikliğe binaen hazırlandığını vurgular. Eserin hazırlanmasında çeşitli Fransızca kaynaklara –özellikle Lalande– müracaat edilmiştir. Terimler konusundaki tercihini ise şöyle açıklar: "Dilimizdeki inkılâbın zaruri bir neticesi olan anarşi bilhassa felsefe lisanında pek barizdir. Bu sebeple biz, eskiden konulmuş olan Arapça ıstılah yerine hemen hemen beynelmilel bir mahiyeti haiz olan şekilleri aynen kullandık."(4) Gerçekten de harf devrimini ta-

kip eden yıllarda dilde zorunlu bir kaos hakimdir. Arapça ve Farsça kelimelerin tasfiyesi terimler alanında tanzimattan itibaren sürüp giden tartışmalar arasında güç bela oluşturulabilmiş konsensüsü de ortadan kaldırmış ve doğal olarak şahsa göre, hatta keyfi ve gelişi güzel kullanımlar başgöstermiştir. Namdar Rahmi'nin eseri böylesi istikrarsız ve tedirgin bir dönemin ürünü olması bakımından önemlidir.

Terimler sorunu Birinci Dil Kurultayı (1932) ile başlayan ve Türk Dil Kurumu çalışmalarında devam eden dil devrimi hareketi bağlamında genel dil politikası içinde önemli bir yer tutar. T.D.K.'nun terim çalışmaları çerçevesinde 1941 yılında Mustafa Şekip Tunç başkanlığında Ankara'da toplanan "Felsefe Terimleri Komisyonu"nun 1942 yılında çalışmalarının sonucunu *Felsefe ve Gramer Terimleri*[5] adı ile yayımlaması Cumhuriyet döneminde felsefe terimleri konusunda resmi nitelikli, ilk ve temel belirleyici girişim olmuştur. Felsefe terimlerinin genel zeminini oluşturmak yönündeki komisyonun bu kılavuzda tespit ettiği dil çeşitli tepki ve tartışmalara maruz kalmıştır.

Aslında 1932'den itibaren bilim ve felsefe terimleri etrafında dört eğilim belirmiştir: 1) "Muhafazakârlar": Eski terimleri muhafaza etmek. 2) "Tasfiyeciler": Terimleri tam olarak Türkçeleştirmek. 3) "Hümanistler": Çoğu dilimize girmiş bulunan Yunanca ve Latince terimleri kullanmak. 4) "Eklektikler": Bir yandan Türkçe terimler üretmek, bir yandan da Doğu ve Batı kökenli dilimize yerleşmiş terimleri muhafaza etmek. Eklektikler arasında değerlendirebildiğimiz Hilmi Ziya Ülken'in[6] tespitleriyle komisyonun hazırladığı kılavuzda hakim fikir tasfiyedir. Yeni terimlerde yüzde yüz Türkçe kaidesine dayanılıyor ve eski Arapça terimlerin karşılığı eğer İstanbul dilinde yoksa, Anadolu lehçelerine, başka Türk dillerine, hatta şimdi kullanılmayan ve yalnız lûgatlarda bulunan eski kelimelere bile başvuruluyordu. Bu kelimeleri üretmek için de sadece kullanılan Türk gramerinin kurallarıyla kalınmıyor, başka Türk dillerindeki bazı şekillerden de yararlanılıyordu.[7]

Komisyon, kılavuzdaki terimlerin tespitinde Osmanlı döneminde olduğu gibi Fransızca'yı esas almış, bunların eskiden Arapça ve Farsça kelimelerle karışık Osmanlı Türkçe'sinde kullanılan karşılıklarıyla beraber yeni dilde "kullanılması yerinde görülen" Türkçe karşılıklarını sunmuştur. Yoğun Türkçeleştirme eğilimine rağmen kılavuzdaki bazı terimlerin bir kısmının uygun bir karşılığı bulunamadığından (şimdilik) Osmanlıca, bir kısmının da Türkçe karşılığı olmakla beraber yaygın olduğu için, isteyenlerce kullanılması caiz görüldüğünden Fransızca olarak muhafaza edildiği dikkat çeker. Bazı terimler de uluslararası olduğundan Türkçe'de karşılanmasına gerekliliik görülmemiştir.[8]

Osman Pazarlı'nın 1944'de Fransızca'dan A. Cuvillier'in "Petit Vocabulaire de le Language Philosophique"sini yeni terimlerle *Küçük Felsefe Sözlüğü*[9] adıyla Türkçe'ye kazandırması *Felsefe ve Gramer Terimleri*'nde tes-

pit edilin dilin yaygınlaştırılması yönünde bir girişim olarak değerlendirilebilir. Nitekim kitabın önsözünde yeni terimlerin günlük konuşmalarımıza mal edilmesinin öneminden bahsedilir. "Bu amaca varmak için de yeni terimlerle yazılan kitapların ve yazıların çoğalması ve aydınlarımızın davayı gönülden tutmaları ilk şarttır. Kitabın Türkçe'ye çevrilmesinin sebeplerinden birisi de işte bu temel düşüncedir.[10] Osman Pazarlı sözlüğü Türkçe terimlere göre sıralarken, yanlarına Osmanlıca karşılıklarını da ekler. Ayrıca T.D.K.'nun karşılığını göstermediği bazı kelimeler için diğerleriyle karşılaştırmalar sonucu bazı tekliflerde bulunur. Bunların listesi kitabın sonunda sunulmuştur.[11]

Bütünleştirici, resmi bir girişim olarak *Felsefe ve Gramer Terimleri* doğal olarak günümüze dek uzanan sorunların ve tartışmaların da kaynağında yer almaktadır. Nitekim, kılavuz henüz gelişim aşamasındayken, komisyon çalışmalarıyla başlayan ve çeşitli çevrelerin de dahil olmasıyla genişleyen şüpheli görüşler ve eleştiriler arasında tespit edilen terimlerin bir kısmı yıprandı. Nihayet T.D.K.'nun felsefe terimlerinin gözden geçirilmesi için İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne başvurmasıyla, Macit Gökberk'in başkanlığında oluşturulan "II. Felsefe Terimleri Komisyonu" 1950-1953 yılları arasında yaptığı toplantılarla bir takım rötuşlar yaptı. Komisyonun çalışmalarının sonuçları kitaplaşmamışsa da başta komisyon üyeleri olmak üzere çeşitli çevrelerce kullanıldı, işlenildi ve yaygınlaştırıldı. Bedia Akarsu'nun 1975'de T.D.K.'nca yayınlanan *Felsefe Terimleri Sözlüğü* önemli ölçüde komisyon çalışmalarını yansıtmaktadır. Bedia Akarsu çalışmasında daha çok komisyonun karar kıldığı terimleri kullanmış, özel durumlarda kendi tercihini ('irade' karşılığı 'istenç' gibi) önce çıkartmıştır. Terimler üzerinde uzmanlar arasında belirli bir konsensüsün oluşması Akarsu'nun işini kolaylaştırmıştır. Nitekim terimlere karşılık bulmaktan çok tanımlamada güçlük yaşadığını vurgular.[13]

T.D.K.'nun terimler konusundaki tavrının henüz I. Komisyon çalışmalarıyla birlikte muhalif bir çevreyle karşılaştığını belirtmiştik. II. Komisyon çalışmalarına devam ederken Namık Çankı'nın bu çerçevede değerlendirilebilecek ansiklopedik bir sözlük hazırlığına girdiğini görüyoruz. *Büyük Felsefe Lügatı*[14] adıyla ikibin sayfanın üzerindeki bu lügat, Osmanlı dönemiyle günü arasında süreklilikler araması, Arapça ve Farsça'dan gelen kelimelerin Türk damgası yediği ve onun manevi işleyiş şeklini kazandığı görüşüyle Cumhuriyet öncesi felsefi terminolojiyi tevarüs etmeye çalışması açısından ilginçtir.[15] Bu sebeple yer yer eleştiri ve tepkilerin hedefi olmuştur. Hatta günümüzde kullanılmayan, unutulmuş bir eser durumundadır. Namık Çankı, döneminin dil konusundaki istikrarsızlığına işaret eder ve yeni terimleri kitabın sonundaki indekste "Aranan ve Araştırılan Dil" başlığı altında sunar. Eserin orijinal yönlerinden birisi terimlerin kaynağına göre Yunanca ve bundan geçmiş ise Latince, Almanca, Fransızca ve İngilizce'de aldığı şekillerinin ve

anlamlarının sunulmasıdır. Ayrıca çeşitli Türk lehçelerindeki karşılıklar da verilmiştir. Terim başlıkları Fransızca olan lügatte tanımlar ansiklopedik nitelikte düşünülmüş, oldukça geniş tutulmuştur. Eserin sonunda "Istılahlar" başlığı altında çeşitli dillere göre bir de indeks verilmiştir.(16)

Bu noktada, aynı döneme ait bir sözlüğü anarak, benzeri ansiklopedik çalışmalara dönebiliriz. Küçük hacmi ve yetersizliklerine rağmen, bu dönemde yayımlanmış, projesi bakımından ilginç bir çalışma da Hatemi Senih'in *Felsefe Tarihi Sözlüğü*(17)dür. İçeriğinden hareketle felsefeye başlangıç niteliğinde, orta öğretime yönelik olarak hazırlandığını düşünebileceğimiz eser, felsefe tarihini filozoflar, akımlar, sorunlar ve kavramlar bazında sistematize edici karakterdedir.

Namık Çankı'nın *Büyük Felsefe Lügatı*'ndan sonra benzeri iki ansiklopedik sözlük daha hazırlanmıştır. İlki Cemil Sena'nın ikibini aşkın filozof ve beşbini aşkın felsefi eseri içeren *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*(18)dir. Cemil Sena Ansiklopediyi hazırlarken Ad. Franck'ın editörlüğünde toplanan 54 kişinin yazdığı "Dictionnaire des Sciences Philosophiques"i örnek aldığını, hatta geniş ölçüde kaynak olarak kullandığını belirtiyor. Böyle bir eseri hazırlamanın tek kişinin boyunu aştığının farkında, fakat şartlar da, içinde yer alabileceği bir komisyonun oluşmasına imkan tanımıyor.(19) Cemil Sena'nın tek başına soyunduğu girişimin Batı'da 54 kişilik bir komisyonun elinde şekillenmesi durumun vehametini açıkça gözler önüne sermekte. Cemil Sena mümkün olduğunca terimlerin Türkçelerini ve M.E.B. ve T.D.K.'nun önerdiklerini kullandığını belirtiyor. Terimler konusunda ise, "bu işte geri gitmenin veya yerinde saymanın ilerlemekten daha tehlikeli olduğu" inancını taşıyor. Mecbur kalmadıkça veya eski alışkanlıklarından ötürü dikkatinden kaçmadıkça yabancı terim kullanmamaya çalışıyor. Doğal olarak birçok terimi de "kendi anlayışına göre" Türkçeleştirme yolunu tutuyor.(20)

Bir diğer ansiklopedik çalışma Orhan Hançerlioğlu'nun *Felsefe Ansiklopedisi*(21)dir. Bu eser için on yedi yıl çalıştığını belirten Hançerlioğlu, sözlük çalışmaları söz konusu olduğunda ekonomiden sosyolojiye, psikolojiden din bilimlerine kadar çok geniş bir alandaki çalışmalarıyla Cumhuriyet döneminin dikkat çekici simalarının başında geliyor. Felsefe Ansiklopedisi düşünürleri, kavram ve akımları ve ayrıca eserleri kapsayan üç bölüm şeklinde düşünülmüştür. Hançerlioğlu, terimler konusunda Türkçeleştirme tavrını benimser. Ansiklopedinin genel zeminini komisyon çalışmalarında bulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim T.D.K.'nun bütün sözlüklerini kaynak olarak zikreden Hançerlioğlu özel durumlarda da karşılaştırmalar sonucu ulaştığı kendi tercihlerini öne çıkartıyor. Terim başlıkları Türkçe sunulan ansiklopedide Türkçe, Arapça, Sanskritçe, İbranice, Çince bazı özel felsefe terim ve deyimleri de verilmiştir. Muhteva bakımından oldukça geniş olmakla beraber esere hakim olan marksist perspektifin ve yazarın kendi yorum ve eleştirilerinin

okuyucunun imkan alanlarını daralttığını ve onu belirlenim altında bıraktığını söyleyebiliriz. Orhan Hançerlioğlu, Ansiklopedisinin özleştirilmesi olarak değerlendirilecek bir de *Felsefe Sözlüğü*[22] hazırlamıştır. Bu noktada Cemil Meriç'in Çankı, Hançerlioğlu ve Cemil Sena'nın çalışmalarını yer yer alaycı bir dille ciddiyet ve yeterlilik açısından sorguladığı metne de göndermede bulunarak[23] bütün eksiklik ve hatalarına rağmen, söz konus yazarların aynı tipik endişeyle devasa projeleri tek başlarına sırtlamaya çalışmalarının görmezden gelinemeyeceğini de belirtmeliyiz.

Genel felsefe terimlerini sunan sözlükler yanında daha lokal alanlara tahsis edilmiş sözlükler de mevcut. Mesela John Cottingham'ın *Descartes Sözlüğü*[24] bunlardan biri. Cottingham sözlüğünde Descartesçı düşüncenin temel kavramlarını inceliyor ve bunları hem 17. yy entellektüel iklimi hem de daha sonraki yorumları bağlamında ele alıyor. Kozmoloji, fizik, teoloji, psikoloji ve etik de dahil olmak üzere birçok maddeyi kapsayan çalışma, tek bir filozofun düşüncesini hedeflemesi bakımından bir örnek durumunda. Yine Teo Grünberg ve Adnan Onart'ın T.D.K. yayınları arasında çıkan *Mantık Terimleri Sözlüğü*[25] de felsefenin temel disiplinlerinden birine özgü terimleri kuşatması bakımından felsefe sözlükleri arasında farklı bir yer işgal ediyor. Ayrıca Voltaire'in yaşamının sonlarında yazdığı (1764) kendi dünya görüşü ve Aydınlanma'nın temel hususiyetini yansıtan *Felsefe Sözlüğü* de ayrıksı niteliğe sahip sözlüklerden.[26]

Materyalist-Marksist karakterdeki sözlükler de diğerleri arasında özel bir yere sahiptir. Bu sözlüklerin en önemli özelliği, felsefeye ve felsefe tarihine tarafsız ya da idealist açıdan değil tam tersine materyalist felsefe ve onun getirdiği belli bir dünya görüşü açısından bakmış olmalarındadır. Bir yandan Marksist literatürün anlaşılmasını sağlayacak kavram ve tanımları bir araya getirirken, bir yandan da felsefenin genel kavramlarını marksist perspektiften yorumlamakta ve eleştirmektedirler. Bu alanda ilk örnek M. Rosental ve P. Yudin'in *Materyalist Felsefe Sözlüğü*[27]dür. 1972'de dilimize kazandırılan sözlüğün çevirmenleri daha önce yayımlanmış sözlüklerin içeriklerini eksiklikle nitelerken, Türkçe'de yayımlanmış felsefe literatüründe bir dil birliği görülmediğini belirtiyorlar. Öztürkçeleştirme akımının bir bilim ve felsefe dili olma yolunda Türkçe'nin önüne yeni yeni engeller çıkarttığı ve onu adeta fakirleşmeye götürdüğü kanaatiyle güçlükler karşısında tutumlarının sade ve açık bir dil kullanmak suretiyle kavram ve terimlere dilin kendi zenginliği içinde en isabetli karşılığı vermek olduğunu belirtiyorlar.[28] Kısıtlayıcı dil anlayışına bağlı kalmayan çevirmenler, eklektik bir yöntemle hareket etmişlerdir. Çevirmenlerden Aziz Çalışlar'ın birikim ve tecrübesini 1991'de yayımlanan Rus Bilimler Akademisi'nin *Felsefe Sözlüğü*[29]ne taşıdığını görüyoruz. Aynı çerçevede değerlendirebilecek bir diğer sözlük de M. Buhr ve A. Kosing'in *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*[30]dür. Çevirmen ese-

ri Türkçe'ye aktarırken dildeki biçimsel yenilikleri mutlaklaştırmadan, ancak dilde ileriye dönük yenileştirme çabalarını da göz ardı etmeden özün anlaşılabilir olmasına ön planda yer verdiğini belirtiyor.[31]

Atilla Tokatlı'nın *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*[32] ile S. Hayri Bolay'ın *"Felsefi Doktrinler Sözlüğü"* (1979) 1970'lerin kavram kargaşası arasında yayımlanan sözlükler arasında. Bolay'ın başlangıçta belli başlı doktrinleri tanıtmak amacı güden çalışması zaman içinde terimleri de kuşatacak şekilde genişletilerek 1990'larda *Felsefe Doktrinleri ve Terimler Sözlüğü*[33] adı ile yayımlanmıştır. Eserin son baskısında içeriğin daha da genişletileceği belirtiliyor. Erken baskılarda terimlerin orijinallerini kullanan Bolay yeni düzenlemede Türkçeleştirme yoluna giderek tutumunu değiştiriyor. Afşar Timuçin'in *Felsefe Sözlüğü*[34] de son dönemde yayımlanan eserlerden. Terimleri Türkçeleştirme eğilimindeki çalışmanın omurgasını Timuçin'in 1980'lerde "Felsefe Dergisi"nde peyderpey yayımladığı maddeler oluşturuyor.

Anmamız gereken en son ve en yeni çalışma Ahmet Cevizci'nin 1996'da yayımlanan ve her baskıda neredeyse bir kat daha genişleyip zenginleşerek geçtiğimiz günlerde üçüncü baskısını yapan *Paradigma Felsefe Sözlüğü*.[35] Eser diğer sözlüklere oranla oldukça geniş bir kapsama sahip. Hemen bütün felsefe terim ve kavramlarını, akım ve okullarını ve ayrıca filozofları kapsamakta. Akademik camiada ya da aydınlar arasındaki tartışmalarda kullanıldığı halde henüz sözlüklere geçmemiş birçok kavrama da yer veriyor. İdeolojik bakış açısından bağımsız, farklılıklara kucak açan yapısıyla okuyucunun imkan alanlarını daraltmıyor, aksine genişletiyor. Cevizci'nin felsefenin eleştirel, sorgulayıcı, tartışmacı ya da argümantatif kimliğini sergileme çabası sözlüğün en önemli yönlerinden. Bu bağlamda, Batı Felsefesini, Çin, Hint ve İslam felsefesiyle, klasik felsefeyi, modern ya da çağdaş felsefeyle, analitik felsefeyi de Kıta Avrupası felsefesiyle zaman zaman tamamlama, zaman zaman da çarpıştırma eğilimi sergiliyor. Felsefe kavramlarının çoğunlukla İngilizce ve Fransızca karşılıklarını, yer yer de Osmanlıca ve Almanca karşılıklarını veren yazarın dil konusundaki tavrı ise öztürkçe bir dil yerine anlaşılırlığı hedefliyor. Yaygın kullanımdaki yabancı terimleri aynen koruyor. *Paradigma Felsefe Sözlüğü* içeriğinin genişliği kadar sürekli geliştirilmeye açık bir çalışma olması yönünden de dikkat çekici.

Bir son söz niyetiyle şunları söyleyebiliriz: Disiplinlerin kendi özel kimliklerini –neliklerini– yine kendilerine mahsus kavram çantalarıyla, terminolojik bir düzlemde onayladıkları düşünüldüğünde, felsefenin kendi kavram çantasıyla ilgisini açığa çıkartmak felsefi etkinliğe giden yola pusu kurmuş temel bir sorun olarak görülür. Bu bağlamda sorun koyma alanımızı felsefe sözlükleri olarak belirleyebiliriz. Bir kısmı çoktan unutulmuş (terimlere önerdiği karşılıklar da tedavülde olmayan) sözlüklerin "alımlama" sorunuyla gündeme getirilmesinin ülkemizde giderek daha güçlü bir şekilde köklerini arayan felsefenin tarihsel kerterizlerine işaret edeceği kanaatindeyiz.

## DİPNOTLAR

(1) Bkz; Ali Utku, *İlk Felsefe Sözlüklerimiz*, Virgül, Sayı 20, Haziran 1999, s. 30 vd.

(2) Namdar Rahmi, *Felsefi Meslekler Vokabüleri*, Doğan Matbaası, Afyon, Tarihsiz.

(3) Eserin Türk Tarih Kurumu'nun kütüphanesinde karşılaştığımız bir nüshası, Namdar Rahmi tarafından dönemin Maarif Vekili Reşit Galip Bey'e 10.10.1932 tarihiyle Bursa'dan imzalanmıştır.

(4) A.g.e., s. 250, 251.

(5) *Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1942.

(6) H. Z. Ülken, komisyon çalışmaları sırasında yaşanan tartışmaların genel bir değerlendirmesini verirken kendi tutumunu şöyle açıklar: "Tarihimizin İslam medeniyetine bağlı olduğu için oradan gelen kelimeleri kökten atamayız. Azaltabiliriz. Batıdan gelen kelimeleri d büsbütün önleyemeyiz. Yeni ilimler ve uzmanlıklar yeni kelimelerini getiriyor. Mümkün olduğu kadar her kavramı Türkçe bir kelimeyle karşılayacağız. Fakat hedefimiz kelime değil kavram zenginliği olmalıdır. Öyle ise terimlerde yolumuz elektik olacaktır. Bu benim tezimdi." H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülkem Yay., İstanbul, 1966, s. 454, 455.

(7) H.Z. Ülken, *Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi*, Felsefe Tercümeleri Dergisi, nr. I, 1947, s. 141, 142.

(8) Bkz., *Felsefe ve Gramer Terimleri*, s. 10.

(9) A. Cuvillier, *Küçük Felsefe Sözlüğü*, çev. Osman Pazarlı, Maarif Matbaası, İstanbul, 1944.

(10) A.g.e., s.v.

(11) Bkz., a.g.e., s. 187 vd.

(12) Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı, Savaş Yay., Ankara, 1984.

(13) A.g.e., s. iv.

(14) Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, 3 cilt, Cumhuriyet Matbaası, İst., 1954 / Aşıkoğlu Matbaası, İst., 1955 / Nebioğlu Matbaası, İst., 1958.

(15) Bkz., a.g.e., s.v, vi.

(16) Bkz., a.g.e., s. 451 vd.

(17) Hatemi Semih, *Felsefe Tarihi Sözlüğü*, Ataç Kitabevi, İstanbul, 1960.

(18) Cemil Sena, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*, 4 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.

(19) Bkz., a.g.e., 1. Cilt, s. ix, x.

(20) A.g.e., s. xi.

(21) Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Kavramlar ve Akımlar, 7 cilt, Remzi Kitabevi, İst., 1993 / Düşünürler Bölümü, Remzi Kitabevi, İst., 1985.

(22) Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.

(23) Cemil Meriç, *Jurnal*, İletişim Yay., İstanbul, 1993, c. 2, s. 281 vd.

(24) John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. B. Gözkan, N. Ilıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, Sarmal yay., İstanbul, 1996.

(25) T. Grünberg, A. Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, T.D.K. Yay., Ankara, 1976.

(26) Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev.: Lütfi Ay, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, (1977. Bu eser 1947 yılında dilimize çevrilmiş ve dört cilt olarak M.E.B.'nca Fransız klasikleri arasında yayımlanmıştır).

(27) M. Rosental, P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, Çev.: E. Aytekin, A. Çalışlar Sosyal Yay., İstanbul, 1972.

(28) Bkz., A.g.e., s. 8, 9.

(29) İ. Frolov (Ed.), *Felsefe Sözlüğü*, çev. A. Çalışlar, İstanbul, 1991.

(30) M. Buhr, A. Kosing, *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, Çev. Veysel Atayman, Konuk Yay., İstanbul, 1978.

(31) Bkz., A.g.e., s. 9.

(32) Atilla Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara, 1973.

(33) S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1996.

(34) Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, B.D.S. Yay., İstanbul, 1994.

(35) Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

ARDA DENKEL ANISINA YAZILAR
Gürol Irzık, Erdinç Sayan, Doğan Özlem, Onay Sözer, Vehbi Hacıkadiroğlu, Harun Rızatepe, Erkut Sezgin, İlhan İnan, Halil Turan, Karanfil Soyhun

AHLÂK HUKUKU ÖNCELER
Doğan Özlem

OLABİLİRLİK, OLASILIK VE OLAĞANLIK
H. Rızatepe - S. Akıncı

WITTGENSTEIN: BİLGİ VE KESİNLİK ÜZERİNE
Erkut Sezgin

ESKİ YUNANDAN GÜNÜMÜZE BİLİM VE FELSEFE
V. Hacıkadiroğlu

ARİSTOTELES'TE DÜŞÜNMENİN İKİ BOYUTU
H. Nur Erkızan

"ÖZ" OLARAK İNSAN VE SANAT İLİŞKİSİ
Işık Eren

AKIL, AYDINLANMA VE TARİHSELLİK
Mustafa Günay

ERKEN WITTGENSTEIN'DA DÜŞÜNCE-DİL BAĞINTISI
Ali Utku

NIETZSCHE VE İKİNCİ WITTGENSTEIN
Aydan Turanlı

"KENDİNİ GERÇEKLEME" ÜTOPYASI
E. Funda Neslioğlu

İLKÖĞRETİMİN FELSEFİ TEMELİ NEDİR? NE OLMALI?
Mehmet Maboçoğlu

FELSEFENİN SONU VE DÜŞÜNMENİN GÖREVİ
Martin Heidegger (Deniz Kanıt)

AYDINLANMANIN AHLÂK ANLAYIŞI ÜSTÜNE
Giovanni Guallace (M. Günay)

CUMHURİYET DÖNMİNDE FELSEFE ALANINDA YAPILAN TERİM VE SÖZLÜK ÇALIŞMALARI
Ali Utku