

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

FELSEFE DÜNYASI

2017/KIS | SAYI:66



FELSEFE DÜNYASI

2017/KIŞ / WINTER Sayı/Issue: 66
FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.
ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör / Editor

Prof. Dr. Celal TÜNER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Ankara Sosyal Bilimler Üniv.)
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniv.)
Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122
Kızılay - Çankaya / ANKARA
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40
www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık 2017, 750 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

FELSEFE DÜNYASI

2017/KIŞ|SAYI:66



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Aytekin ÖZEL

İnsanın Tanımında Kullanılan Hayvan Sözcüğünün Canlı Olarak Çevrilememesinin Gerekçeleri

Justifications of Untranslatability as Living Creature of the Word Animal Used in the Definition of Human Being 5

Hakan ÇOŞAR-Hasan AKKANAT

İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II. 19 Çerçevesinde Bir İnceleme

What is the Source of the First Principles? An Enquiry in the Frame of Posterior Analytics II. 19 19

Ümit ÖZTÜRK

Felsefe Sahnesindeki Yenilenme Bağlamında Frege’de “Sinn” Ve “Bedeutung” Mefhumları: Eleştirel Saptamalar Ve Bir Soru

The Notions of “Sinn” and “Bedeutung” in Frege within the Regeneration of Philosophical Scene: Critical Determinations with a Question 57

Tuncay SAYGIN

Albert Camus Düşüncesinde Başkaldıran Özne

Rebellious Subject in Albert Camus’ Thought 76

Kudret ARAS

Modern Sinemanın Olanacağı Olarak “Yeni Bir Dünya İmgesi

“A New World Image” As a Potential for Modern Cinema 96

Hatice BAŞDAĞ BAŞ

Klasik Epistemoloji Yaklaşımıyla Yeni Epistemolojiyi Değerlendirmek

Criticizing New Epistemology in Terms of Classical Epistemology 131

Mustafa YEŞİL

Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos’un ‘Logos’ Kelimesi

The Word ‘Logos’ in Heraclitus in terms of relation to Formation Process of Logic as a Science 160

Serdar SAYGILI

Pozitivizmden Yeni Pozitivizme Geçiş Sürecinde Bilimsel Dünya Görüşünün Öncü Filozofu, Ernst Mach ve Felsefesi

Philosophy Of Ernst Mach, Philosopher Pioneer Of Opinion World Scientific In The Process Transition To Positivism New From Positivism 184

Fatma YÜCE

Dini ve Mistik Tecrübelerin Güvenilirliği Açısından Analogiler:Duyu Tecrübesi Analogisinden Duygu Tecrübesi Analogisine Geçiş

Analogies in relation to the Reliability of Religious and Mystical Experiences: Transition from the Analogy of Sense Experience to the Analogy of Emotion Experience 185

Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU

Eğlenmek Üzerine Felsefi Bir Dene

A Philosophical Essay On Eğlenmek (Having Fun/To Rollick/To Stop/To Rest) 207

Serdal TUMKAYA-Berk YAYLIM

Eleyici Materyalizm ‘Zihnin Tüm İçeriğini’ Elemeyi mi Önerir?

Does So-Called Eliminative Materialism Suggest That the Entire Content of the Mind Should Be Eliminated? 232

İnsanın Tanımında Kullanılan Hayvan Sözcüğünün Canlı Olarak Çevrilememesinin Gerekçeleri

Aytekin ÖZEL*

MAKALE GELİŞ TARİHİ :18.08.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 27.08.2017

Giriş

Geleneksel Mantıkta insanın tam özsel tanımı “konuşan hayvan (hayevân-ı nâtık)” diye yapılmıştır. *Nâtık* Arapça’da n-t-k kökünden gelir, ism-i fâildir. Mantık ise n-t-k’nın mimli mastar olarak söylenmiş halidir. Bu yönüyle *mantık disiplini* ile insanın tanımında kullanılan *nâtık* arasında bir ilişki bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu makaledeki sorumuz her ne kadar hakkında bilgi versek de *nâtıklık* ile ilgili değil, *hayvan* lafzıyla ilgilidir. Mevcut durumda bazen insanın tam özsel tanımı (hadd-i tâm), “konuşan hayvan” diye değil de, “konuşan canlı” diye yapılmaktadır. Oysa bu noktada bir problem çıkar: *Konuşan* ile *hayvan* Arapça kökenli iki Türkçe kelimedir, canlı ise Türkçe’dir. Şayet *hayvanı* “canlı” diye karşılırsak insanın tam özsel tanımını oluşturamamış oluruz. İşte bu çalışmamızda hem yazılı ve sanal ortamlarda bu meyanda ortaya çıkan, basit gibi görünen ama yıkıcı sonuçlar doğuran bir problemi belirleyeceğiz hem de insanın tam özsel tanımının doğrusunun *konuşan hayvan* olması gerektiğini savunmak için ontolojik ve mantıksal gerekçeler ileri süreceğiz. Ama bu gerekçeleri ileri sürmeden önce konuşan ile hayvan sözcüklerini açıklamamız gerekecek. Ayrıca bu çalışmada “canlı” lafzını *hayevan* için kullanmadığımızda onu Arapça mantıktaki neyin karşılığı olarak kullanabileceğimizi de açıklayacağız.

Nâtık Ne Demektir?

Nut(u)k ve mantıkla bağlantılı olan ve Arapça’nın gramerinde ism-i fâil olarak kullanılan konuşan/nâtık, insanın kendi cinsindeki diğer türler-

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık A.B.D. Doç. Dr.

den ayıran *ayrımı* (fasıl) olarak kabul edilir. Burada nut(u)k (konuşma), insanın ayrımı değil nâtik'lik/konuşan'lık insanın ayrımıdır. Bu bilgiyi, mantık konusunda Osmanlı ve Selçuklu medreselerine damgasını vurmuş olan ve bu yönüyle adı Şeyh diye anılan İbn Sînâ'da (ö: 1037) buluyoruz: “insanın biri diğerine yakın iki vasfı vardır: birincisi nâtik gibi zâtîdir, ikincisi gülen gibi arazîdir. (Nâtik vasfının) açıklaması: Onun nefsi konuşandır. Konuşma/düşünme, temyiz ve insanî özellikler ondan gelir.”¹ Semerkandî bu hususta İbn Sînâ'dan şu bilgiyi aktarır:

“[203] [Şeyhin Şifa'sında denilmiştir ki: “Konuşan/Düşünen”, mutlak olarak insan için “fasıl” değildir, belki meleğe nisbetle onun cinsidir; hayvan ise “fasl”ıdır. Onlar “ölümlü olan”ı da onun “fasl”ına eklediler [ve şöyle dediler: İnsan ölümlü, konuşan/düşünen hayvandır.]

[204] Şeyh dedi ki: Buna ihtiyaç yoktur. Çünkü “konuşan/düşünen”, “konuşmak/düşünmek” eylemine sahip olan cevherdir. Cevher sözünün de insana ve meleğe söylenmesi, lafzî iştiraklidir. Ortak olan “konuşmak/düşünmek” (eylemidir) ki bu da fasıl değildir.”²

Yukarıdaki alıntıda geçen *lafzî iştirak*'ten ne kastedildiğini şöyle açıklayabiliriz: “Ortak olan” ifadesi için metinde kullanılan Arapça lafız, “müşterek”tir. İştirâk teknik olarak “Bir anlamın bir yönden başka bir anlamla olan bağıntısıdır. Öyle ki bu iki anlam kendilerine delâlet eden bir lafızda ortaklık ederler.”³ Buna isim ortaklığı da diyebiliriz. Bu, eş anlamlılıktan farklıdır. Hatta eş anlamlılık bunun tersinden işleridir. Çünkü eş anlamlılıkta iki ayrı lafız bir anlama delâlet eder. Konumuza dönüp pasaj üzerinden örnekleme yaparsak, insan ve meleğin anlamları başka başkadır, ama onlar, nut(u)k lafzı her ikisinin anlamına delâlet etmesi bakımından, o lafızda ortaklık ederler. Dolayısıyla müşterek olan *nut(u)k lafzı* insanın ve meleğin ayrımı olamaz. Ama konuşan/düşünen lafzının anlamı, insan türünün ayrımını oluşturur.

- 1 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, Çeviren: Murat Demirkol, Editör: Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 26.
- 2 Şemsüddîn Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr-Düşüncenin Kıstası*, Çeviren: Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 144. Bu alıntıda mütercimmin kullandığı canlı sözcüğü yerine hayvan sözcüğünü kullandı.
- 3 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Davâbitü'l-Ma'rife*, Dâru'l-Kalem, Şam 2011, s. 58.

Yukarıda Semerkandî’den aktardığımız bilgileri açıklayacak mahiyette İbn Sînâ’nın Şifa külliyyatının *Medhal* adlı eserinde şu açıklamaya rastladık:

Aynı şekilde insan ve meleğe ‘düşünen’ dendiğinde bu, ancak bu isim ortaklığıyla söylenir. İnsanı var kılan fasıl olan ‘düşünen’, meleklerle söylenmemektedir. Durum böyle olunca düşünen canlı (el-hayevanü’n-nâtıku) meleklerin ve insanın cinsi değildir. Yine nefis sahibi cisim, bitkilerin, meleklerin ve hayvanların cinsi değildir. Böyle olunca ölünün, düşünen canlıyı (hayevane’n-nâtıka) ikiye bölen bir fasıl yapılmasına gerek kalmamaktadır.⁴

Muğnisî’ye göre mantık sözcüğü hem konuşma (tekellüm) anlamına gelen *nut(u)k* için, hem tümelleri kavrama (İdrākü’l-Külliyâtı) için hem de tümelleri kavramanın kanunları (kavânânihâ) için kullanılmaktadır. Bu yönüyle bir alet olarak mantık, birinciye güç verir, ikinciye isabet ettirir, üçüncüyü ise olgunlaştırır. İşte bu üç fonksiyonundan dolayı bu alet, mantık diye isimlendirilmiştir.⁵ Hattâ “nâtık” ile “mantık”ın aynı kökten türemelerinden dolayı ve eskilerin insan için “hayevân-ı nâtık (konuşan hayvan)” diye tanım yapmaları nedeniyle hayevân-ı nâtık’tan kastın -Türkçe olarak karşılırsak- “mantıklı hayvan” olabileceği bile akla gelebilir.

Şunu netleştirebiliriz: Mantık terminolojisinde *nâtık* demek, insanda tümelleri kavramada kullanılacak kanunları bilebilen ve böylece onları kavrayabilen bir bilme yetisidir. Bu, diğer türlerden farklı olarak sadece insan türüne aittir. Öte yandan, -aşağıdaki Fârâbî’nin (870-950) yaklaşımıyla daha özele inerek söylersek- *konuşma evreni* de sadece dilimizin ve sesin uyumundan oluşan bir alanda değil; insanın hem iç hem de dış konuşmasında gerçekleşen bir alanda gerçekleşir.

“Bu sanatın adı “*nutk*” kelimesinden türemiştir. Bu kelime eskilere göre üç şeye delâlet eder: İnsanın mâkulleri idrâk edebileceği kuvvete delâlet eder. Bu kuvvete ilim ve sanatlar elde edilir, onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayırt edilir. Bunların ikincisi, insan nefsinde anlayış yolu ile hâsil

4 İbn Sînâ, Mantığa Giriş el-*Medhal*, (metin ve çeviri), Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 57. Burada alıntıyı olduğu gibi koruyup yalnızca ‘düşünen canlı’ nin karşısına Arapçasını verdik.

5 Mahmud İbn Hâfiz Hasan el-Muğnisî, *Cedîd-i Muğni’-Tullâb*, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1299, s. 9.

olan mâkullerdir, bunlara “içten konuşma” denir. Üçüncüsü, içerde bulunan şeyi dil ile söylemektir, ona da “dıştan konuşma” denir. Mantık sanatı, nâtika kuvveti için, mâkullerden ibaret olan içten konuşmaya kanunlar verince ve sözlerden ibaret olan dıştan konuşmaya bütün dillerde müşterek olan kanunları verince, bu “nâtika kuvveti”, her iki halde de, onun yardımıyla doğru yola çevrilir ve ikisinde de yanlışa düşmekten korunur.”⁶

Hayvan Ne Demektir?

Hayvan sözcüğü etimolojik olarak Arapçadaki “hayyün” kökünden gelir. Canlı, hayatta, yaşayan, enerjik, organizma, kabile, mahalle, semt anlamlarına gelir. Çoğulu “ehyâün”dür. “İlmü’l-ehyâi” demek, biyoloji demektir. Aynı kökten türeyen “hayevan”, Türkçede hayvan anlamında kullanılır. Örneğin “İlmü’l-hayevan” demek, hayvanbilim (zooloji) demektir.⁷ Örnekte de görüldüğü gibi Türkçede “hayvan” sözcüğünü kullandığımızda, bitkileri, onun kaplamının dışında tutarız. Arapçada da böyledir. Peki, insan türü hayvanın kaplamının dışında mı kalır yoksa içinde mi? Türkçemizde dışında kalsa bile, öyle görünüyor ki, geleneksel mantıkçıların terminolojinde onun kaplamında kalmaktadır. Şimdi bunu açıklamaya çalışalım.

Söz konusu terminolojide hayvan, her şeyden önce, anlamlı bir lafızdır. Tümel mi, yoksa tikel mi diye soruştursak, cevap, ‘tümel bir lafızdır’ olur. Aynı zamanda onun özsel bir manası da vardır.

Özsel tümel lafız, Ebherî’nin *Îsâgûcî*’sinden söylersek, kendi kısımlarının hakikatine dâhil olandır. Örneğin, insanın (tümel) hakikati, *hayvan* ve *nâtık* olmasıdır. Atın da *hayvan* ve *kişneyen* olmasıdır. İnsan konuşan bir hayvandır ve at da kişneyen bir hayvandır.⁸ Tekrarlarsak burada *hayvan*, kendi kısımları olan hem insanın hem de atın hakikatine dâhil olmuştur. Bir şeyin hakikati aynı zamanda o şeyin özsellerinden biridir.

6 Fârâbî, “et-Tavtietü fi’l-Mantık”, Çeviren: Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Sayı: 31, Fârâbî Külliyyatı-sayı:1, Ankara 1990, Arapça Metin: s. 23, Türkçe Metin: s. 29.

7 Serdar Mutçalı, “Hayyün”, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, ss. 208, 209.

8 Ebherî, *Îsâgûcî*, metin-çeviri-inceleme Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayınları, İstanbul 1998, ss. 60-63.

Örneğin insanın hakikati, konuşan (akıllı/düşünen) ve hayvan oluşudur. *Konuşanlık* yalnızca insana ait olup ve hayvanlıkla (yakın cinsi) aynı anda yalnızca insan türü için bir araya gelebilmektedirler.

İbn Sînâ özselin (zâtî'nin) iki şekilde bulunacağını söyler:

Zâtî iki çeşittir: şeylerin manasının hakikatini isteyerek ne olduklarını sorduğu zaman ona zâtî terim ile cevap verilir. Nitekim “İnsan, sığır ve at nedir?” diye sorduğunda “Hayvandır.” diye cevap verilir. “Siyah, beyaz ve kırmızı nedir?” diye sorduğunda “Renktir.” diye cevap verilir. “On, beş ve üç nedir?” diye sorduğunda “Sayıdır.” diye cevap verilir. Aynı şekilde “Zeyd, Amr ve Halit nedir?” diye sorduğunda “İnsandır.” diye cevap verilir. Öyleyse, hayvan, renk, sayı ve insan, bu şeylerin ne olduklarının cevabıdır. Arapça’da buna “Ma hüve?”nin (“O nedir?”in) cevabı denilir. İkincisi ise her birinin kendi içinde hangisi olduğu sorulduğunda verilen cevaptır; insanın hangi hayvan olduğu sorulduğunda düşünen/nâlık denilmesi gibi. Öyleyse düşünen, insanın hangiliğinin cevabıdır. Arapça’da buna “Eyyü /Hangi şey?” derler. Aynı şekilde “Dört hangi sayıdır?” diye sorulduğunda da “İki defa bölününce bire eşit şeydir.” denilir. İşte tümel zâtî ve “Hangi şey?” sorusunun cevabı olan şeye ayırım/fasıl denir.⁹

Bu bilgiye göre zâtî olanlar *cins ve tür* ile ayırım olmalıdır. Ve onların nasıl elde edildiği de pasajda açıklanmıştır.

Bizim görüşümüze göre ise özseli bulmak için şu sorulara cevap arayarak yola koyulabilir:

- 1- Türler ne olmazsa olmazlar?
- 2- Elde ettiğimiz veriler onlarda sürekli midirler?
- 3- Şayet yöneldiğimiz nesne tikel ise onun türü nedir?

Kanaatimizce ilk iki soruya verdiğimiz yanıtlar o türün özünü verir. Üçüncü soruda ise elde ettiğimiz yanıt, sözü edilen tikelin türünü, yani özünü; aynı zamanda da hakikatini vermiş olur.

Hakikatten söz etmişken onu elde etmek için de hangi sorulara yanıt aramız gerektiği konusundaki kanaatimizi de açıklayalım:

1- Bir türde sürekli olanlardan yalnızca biri, yalnızca o türde mi vardır? (Böylece ayırımı buluruz)

⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ss. 28, 29.

2- Şayet yalnızca bir şey yalnızca bir türdeyse ve böylece artık onun ayrımı olabiliyorsa, onun vaz' edilmiş olan yakın cinsiyile bir araya getirilmesi mümkün müdür? Mümkünse işte o türün hakikati ortaya çıkmış olacaktır.

3- En aşağıdaki türler hangi tikellere uygulanmaktadır? Aşağı tür doğru bir şekilde bir tikele uygulandığında o tür tikelin hakikati olmuş olur.

Şimdi tikelden başlayarak soralım: Zeyd ne olmazsa olmaz? İnsan olmazsa olmaz. İşte *insan Zeyd'in özündendir/türüdür*. Zira insan, Zeyd'in hem kurucu unsurudur/özüdür hem de onda süreklidir. Tikellerin türü onların hakikatidir. Dolayısıyla Zeyd'in hakikati insan olmaktır. Şimdi tekrar soralım: İnsan ne olmazsa olmaz? *Hayvan ve akıllı/nâtık* olmazsa olmaz. *Nâtıklık* yalnızca insana aittir ve insanın yakın cinsi de *hayvandır*. Hayvanlık ve nâtıklık, vaktiyle bilim insanları tarafından insan için belirlenmiş, varlığın hiyerarşik/mantıksal kuruluşu içerisinde yer alan, kurucu unsurlardır ve onda sürekli bulunurlar. Bundan dolayı *insanın hakikati/ve özününün bir kısmı, hem hayvan hem de nâtık/düşünen olmasıdır* diyoruz. Peki, hayvan ne olmazsa olmaz? Özgür iradesiyle hareket eden bir cisim (cism-i nâmî/yaşayan cisim) olmazsa olmaz. Özgür iradesiyle hareket etme yalnızca hayvan türüne aittir ve hayvanın yakın cinsi de cisimdir. Cisimlilik ve özgür iradesiyle hareket etme de, vaktiyle bilim insanları tarafından hayvan için belirlenmiş, varlığın hiyerarşik/mantıksal kuruluşu içerisinde yer alan, kurucu unsurlardır. Bu iki unsur aynı zamanda hayvanın manasıdır. Bundan dolayı *hayvanın hakikati/özününün bir kısmı, hem yaşayan cisim hem de özgür iradesiyle hareket eden olmasıdır* diyoruz.

Necati Öner özsel ile ilintiseli şöyle açıklamıştır:

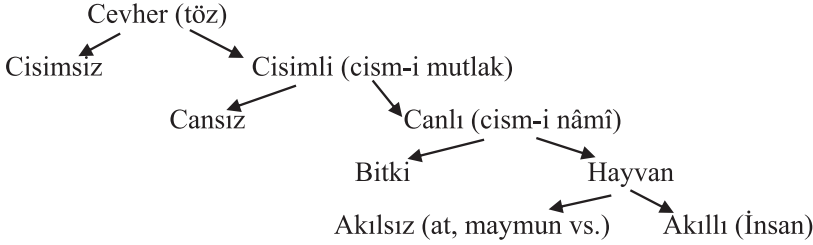
Bir kavram bir kavrama yüklendiğinde, yüklenen kavram, yüklendiği kavrama olan nispeti bakımından ya özsel (zâtî) veya ilintisel (arazî) olur. Bir kavram yüklem olarak herhangi bir şeye yüklendiği zaman, yüklenen kavram o şeyin özünün dışında değilse, yani yüklenilenin varlığı yüklenene bağlı ise, yüklenen kavrama özsel denilir. Meselâ, insan akıllı bir hayvandır önermesinde, insan kavramına 'akıllı hayvan' kavramı yüklenmiştir. İnsanın insan olması onun akıllı hayvan olmasına bağlıdır. O halde 'akıllı hayvan' kavramı, 'insan' kavramına nispetle özselidir. Eğer yüklenen kavram, yüklendiği şeyin özüne dâhil değil ise, yani yüklenen kavram ortadan kaldırılınca yüklenilen

ortadan kalkmıyorsa yüklenen kavrama yüklenilene nispetle ilintisel denilir. Meselâ insan gülcüdür, önermesinde, gülcülük insanın özüne dâhil olmadığından gülcü kavramı insan'a nispetle ilintiseldir.¹⁰

Bu konuda son söz olarak şunları söyleyelim: Hayvan bir tümel lafızdır. Manası, hem bir cisim hem de özgür iradesiyle hareket eden olmaktır. Bu bilgiyi değişik bir şekilde ifade edelim: Hayvanı kendi yakın cinsi (yaşayan cisimler) içerisindeki ortaklarından ayıran ayrımı, özgür iradesiyle hareket eden olmasıdır. Ortakları dediğimiz, bitkilere dir. Zira hem bitkilerin hem de hayvanların yakın cinsi *yaşayan/gelişen cisimlerdir* (canlılar). *Yaşayan cisimler*, tabi ki insanı da kapsar ama bu mantık sisteminin varsaydığı hiyerarşide insan türü önce hayvan cinsi, sonra da yaşayan cisimler (cism-i nâmî/canlı) cinsi içerisinde değerlendirilir. Bu yönüyle insan türü (ki bu tümel türsel bir lafızdır) de öncelikle bir hayvandır. Zaten insan türünün yakın cinsi hayvan kabul edilmiştir. Dolayısıyla insan türü hayvanın kapsamındadır.

Ontolojik Gerekçeleştirme

Porphyrius Ağacı¹¹ olarak adlandırılan çizelge varlığın mantıksal-hiyerarşik yapısını bize özetlemektedir. Söz konusu Ağacı İslam geleneğindeki bazı karşılıklarını da dikkate alarak kuralım:



Bu Ağaç bize, varlığın hiyerarşik kuruluşunu verir. Onun, mantıksal/formel bir inşasıdır. Bir tür âlem tasavvurudur. Müslüman mantıkçılar da bu ağaçtaki varlık tasavvurunun etkisi altında kalmışlardır.

Ağacı açkılırsak; yukarıdakiler cinsi, alttakiler de türü gösterir. Bir türün hemen üstündeki onun yakın cinsidir. Daha yukarıdakiler ise o türün uzak cinsidir. En yüksek cins cevher, en aşağı cins de hayvan ile bitkidir.

10 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan Kitap, Ankara 2011, s. 35.

11 Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 39.

En yüksek tür, cisimli ile cisimsizdir. En aşağı tür de insan ile diğer hayvanlardır. Ortadakiler de orta cinsler ve orta türlerdir: Cisimli, cisimsiz, cansız, canlı. Bu son dördü hem cins olanlar hem de tür olanlardır. Cevher cins olup da tür olamayandır, insan ile diğer hayvanlar da tür olup da cins olamayandır.

Tekrara düşme pahasına söylersek, İslam geleneğini de dikkate alarak –ki kanaatimizce çoğunluğun görüşü budur- oluşturduğumuz ağaç bize varlıksal hiyerarşinin dilsel-mantıksal olarak kuruluşunu özetlemektedir. O bir yapıdır/çatıdır. Kendi içinde ayrıca ayrıntılı hale getirilebilir. Ancak böyle bir yapı öylesine önemlidir ki o, bazı düşünürlerin ontolojisinin mihenk taşıdır. Dolayısıyla yapılacak muhtemel bir hata tüm yapıyı etkileyecektir. Buna şu örneği verebiliriz: *Hayvan* için anlamını düşündüğümüzde farklı çokluk gruplarının ortaklığını zihnimizde kabul ediyorsak,¹² bu tümel hayvan lafzı, at türünü, insan türünü ve benzeri türleri aynı anda kapsayan bir kelime olur. Ama onu canlı diye kabul edersek canlı tümel lafzı manası bakımından, hem hayvan grubunu hem de bitki grubunu aynı anda kapsayan bir kelime olur. Oysa hayvan, insan tümel lafzının/türünün yakın cinsidir ama canlı onun uzak cinsidir.

Öyleyse hayvanı canlı diye tercüme ederek insan için yapılan “konuşan canlı” tanımı bize hiçbir zaman insanın tam özsel tanımını verememiş olur. Verdiğini varsaysak bile canlı hem hayvanı hem de bitkiyi kapsadığı için yukarıda sözünü ettiğimiz ontolojik yapı ıskalanmış olur. Ve ortaya yanlış bir durum çıkar.

Daha açık söylersek: Şayet insanın yakın cinsini canlı diye kabul edersek, insanın tam tanımı olarak “konuşan canlı”yı doğru kabul edeceğiz ve böylece canlı, hem yakın cinsi hem de bitkileri de kapsadığı için onun uzak cinsi olacaktır. Bu durumda tanım, tam tanım olmamış olacaktır. Daha doğrusu tam tanım yanlış olacaktır. Giriş kısmında “basit gibi görünen ama yıkıcı sonuçlar doğuran” ifadesinden kastımız, işte bu durumdur.

Mantıksal Gerekçeleştirme

Cins ile tür bir çeşit *bağlılık* içerisindedirler. En azından mantık için bu var olmalıdır.¹³ Cins türe göre hep bir üst anlama sahiptir. Yani cinsin

¹² Ebherî, *İsâgûci*, s. 61.

¹³ Von Freytag Löringhoff, *Mantık-Saf Mantık Sistemi*, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, ts., s. 44.

uygulandığı nesnelere göre hep daha fazladır. Cins hem bir türe uygulanır hem de başka türlere. Burada iki temel kural/aksiyom uygulanmalıdır:

1- Cins efradına câmi olmalıdır. Yani içine alınması gerekenlerin tümünü içine almalıdır. Bir başka ifadeyle uygulanması gerekenlerin tümüne uygulanabilmelidir. Latin Dünyasında bunu tersinden söylemişlerdir: “Dictum de omni”.¹⁴ Yani, türde bulunan bir özellik cinsin dışında kalmaz.

2- Cins ağıyarına mani olmalıdır. Yani dışarıda tutması gerekenlerin tümünü dışarıda tutmalı, bir başka ifadeyle uygulanmaması gerekenlerin tümüne uygulanmamalıdır. Latin Dünyasında bunu şöyle söylemişlerdir: “Dictum et nullo”.¹⁵ Yani, cins için mümkün olmayan şey, türleri için de mümkün değildir.

Bu kurallar çerçevesinde tam özsel tanımın kuralını, *yakın cins* ile *yakın ayrımı* bir araya getirme olarak formüleştirdiğimizde ve insan için *canlı (hayvan)* ile *konusanı*, *yakın cins-yakın ayrım* olarak belirlediğimizde, yakın cins her durumda yukarıdaki iki kuralı sağlayabilecektir. Öte yandan hayvan ile konuşanı *yakın cins-yakın ayrım* olarak kabul ettiğimizde de yakın cins her durumda yukarıdaki iki kuralı sağlayabilecektir ama bir farkla: Yakın cins ilk durumda uygulandığı *bitki* alanına ikinci durumda uygulanamayacaktır.

İnsanın tam özsel tanımını elde etmek için bu iki durumdan birini tercih etmek zorundayız. İnsanın, hiyerarşik olarak, yakın cinsinin *canlı* olduğunu iddia edemeyiz, çünkü bitkiler de o sınıfa giriyor. Zira bitkiler, at, maymun gibi diğer hayvanlara nazaran insanın özsel olarak katılabileceği daha uzak bir sınıfa işaret ediyor. Bu durumda elimizde tek seçenek kalıyor: İnsanın yakın cinsi *canlı* değil, *hayvan* olmalıdır. Öyleyse kural gereği insanın tam özsel tanımı, *konusan hayvan* olmalıdır.

İbn Sînâ geleneksel mantık bakımından önemli bir isimdir. Onun hayvanla bitkileri mantıkça nasıl birbirinden ayırdığını gösterip, oradan, kendi argümanıma destek sağlamış olacağım. O aşağıdaki argümanı kuruyor:

1- “Biz hayvanı hayvan olması bakımından düşünüyörüz.”

2- “Hayvan olması bakımından hayvan tek bir şeydir.”

14 Von Freytag Löringhoff, *Mantık-Saf Mantık Sistemi*, s. 44.

15 Von Freytag Löringhoff, *Mantık-Saf Mantık Sistemi*, s. 45.

3- “O tek şey olması bakımından hayvan ise ya bitkilerden ayrışır ya da ayrışmaz.”

4- “Ayrışmaması durumunda bitkilerin hayvana hayvan olmağında ortak olması gerekecektir.”

5- “Bu bir çelişkidir (hulf).”

6- “Ayrıştığı takdirde ise ondan, hayvan olması bakımından ayrışma çıkacaktır.”¹⁶

İbn Sîna'nın, argümanının üçüncü satırında, üçüncü halin olmazlığı ilkesini kullandığını görüyoruz. Üçüncü satır daha açıkça şöyle de okunabilir:

3'- Hayvan bitkilerden ayrışır ya da hayvan bitkilerden ayrışmaz.

3''deki iki ihtimalden ikinci tarafı dördüncü satırda onaylarsak, zorunlu olarak *ayrışır* kararına varmamız gerekiyor. Dördüncü satırın tâlîsi (art-bileşen) de, ayrıştığında ne olacağını söylüyor. Ama bu tâlî, dikkat ediniz!, ikinci satırla çelişiyor. Argüman çelişki barındırdığı için de akıl yürütme *geçersiz* oluyor. O nedenle çelişki barındırmayacak olan altıncı satırla yola devam edilmesi gereği ortaya çıkıyor.

Öncelikle şunu söyleyelim: İbn Sînâ'nın bu argümanındaki hayvan sözcüğünü canlı diye çevirseydik, argüman çöpe giderdi. Öte yandan bu argüman, bitki türünü tek bir tür, hayvan (canlı değil!) türünü de tek bir tür olarak kabul etmeyi zorunlu kılıyor.

Bu arada insan türünü de kendi başına bir tür olarak kabul etmemiz gerekiyor. Ama buradaki sorun şu: Yukarıdaki varlık hiyerarşisine göre bitki ile hayvanın yakın cinsi canlıdır (cism-i nâmî). Dolayısıyla o hiyerarşide bitki ile hayvan iki eşit statüdedir. Ama aynı hiyerarşide insan türünün yakın cinsi canlı (cism-i nâmî) olamıyor. Bu durumda o, hayvan ve bitkiyle eşit statüde değildir. Çünkü geleneksel mantık bakımından hayvanı bitkiden ayıracak ayrımının, özgür iradesiyle *hareket eden* olmak olduğunu belirleyebiliyoruz ama hayvanın bu özelliği insan türünde de bulunduğu için, insanı özgür iradesiyle *hareket eden*'den (ki bu hayvan türünü gösterir) ayıracak ayrımı nedir sorusu açığa düşüyor. Öyleyse soruyu şöyle sormak gerekiyor: İnsanı hayvan cinsi içerisinde eşit statüde duran atlardan, maymunlardan ve diğerlerinden ayıran ayrımı nedir? El- cevap: Natıklığıdır.

¹⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş el-Medhal*, s. 33. Metinde ‘canlı’ diye verilen hayvan sözcüğünü yine “hayvan” olarak verdik.

Ve hayvan olan hiçbir nâlık, hayvan olan gayr-ı nâlık değildir, hiçbir hayvan olan gayr-ı nâlık da nâlık değildir.

İşte ortaya çıkan bu mantıksal sonuç, insanın tam özsel tanımı için kullanılan “hayevan-ı nâlık”ı, *konuşan canlı* olarak değil de *konuşan hayvan* olarak çevirmeyi zorunlu kılıyor.

Modern mantıktan hareketle meseleyi şöyle yorumlayabiliriz: İnsanı tam özsel tanım olarak “konuşan hayvandır” diye tanımladığımızda bu önermenin üzerine kurulu olduğu formu, “Bir tam özsel tanım = yakın ayrımı + yakın cinsi” biçiminde formüle etmemiz mümkündür.

Verdiğimiz tanım formülünü insanın tam özsel tanımına, yani konuşan hayvana uyguladığımızda elimizde şu bilgi oluşur: Konuşan, insanın yakın ayrımıdır ve hayvan, insanın yakın cinsidir. Her ikisi birlikte insanın tam özsel tanımına eşittir.

Şimdi sembolleştirme anahtarını şöyle oluşturalım:

P: Konuşan insanın yakın ayrımıdır.

Q: Hayvan insanın yakın cinsidir.

R: İnsanın tam özsel tanımını gösterir.

\wedge : “Ve” eklemi.

\leftrightarrow : “Karşılıklı koşul” eklemi.

Sembolleştirirsek: $R = P \wedge Q$

Bu tanım, *gerekli ve yeterli koşul* olarak şöyle okunmalıdır: $R \leftrightarrow (P \wedge Q)$

R ile $(P \wedge Q)$ önermelerini eşdeğer görmek, birinin doğru olduğu her durumda diğersinin de doğru olduğunu görmek demektir. Bu durumu bir *tanım koşulu* olarak kabul edelim. Daha açık söylersek; bu tür bir eşdeğerliği *doğruluk* üzerinden kurmak durumundayız. O nedenle R hep doğru kabul edilmelidir. Öte yandan böyle bir tanımda P ile Q ayrı ayrı doğru değerini aldıklarında ve böylece birlikte $(P \wedge Q)$ doğru değerini almış olacaklarından dolayı tam özsel tanımın kendisi ortaya çıkmış olacaktır. Yani eşdeğerlik sağlanmış olacaktır. Aksi durumda ise, yani P ile Q ayrı ayrı doğru değerini alamadıklarında ise eşdeğerlik sağlanmamış olur. Buraya kadar zikrettiğimiz gerekçelerimizden dolayı hem P’yi hem de Q’yu aynı anda onaylamamız gerekeceğini düşünüyorum. Bunun aksi bir tutum var-

lıksal-hiyerarşik ilişkilerin mantıksal bakımdan nasıl kurabileceğine dair saçmalıklara kapı aralamış olur.

Bir başka yorum olarak şunu da söyleyebiliriz: $(P \wedge Q)$ önermesini doğru olarak yorumladığımızda R önermesi de hep doğru olacağından, $(P \wedge Q)$ önermesi R önermesini mantıkça içermiş olacaktır. Yani şu olacaktır: $(P \wedge Q) \vdash R$. İlkini doğru olarak yorumlayamıyorsak mantıksal içerme gerçekleşmemiş olur.

Çizelge Evrimci Midir?

Zihinlerde oluşacak muhtemel bir soruya yanıt olarak şunu söyleyeceğim: Gerek Porphyrius Ağacı çizelgesi gerekse bizim görüşlerimiz insanla maymun arasında bir evrim bulunduğu iddiasında değildir. Böyle bir iddiayı incelemek de bu makalenin konusu değildir. Zaten çizelgeden çıkan sonuç, *maymun (veya at) insandır, insan maymundur* değil, *insan hayvandır, at hayvandır, maymun hayvandır*'dir. Çizelgede insan ve diğer hayvan türleri, hayvan tümel lafzında ortaklık etmişlerdir. Bir şeyle ortak özelliklere sahip olmak onunla aynı olmak anlamına gelmez. Zaten *maymun hayvandır, insan da hayvandır* önermelerinden *maymun insandır* sonucunu çıkartmak, *geçersiz bir form* üzerinden çıkarım yapmak olur.¹⁷ Ama söz konusu çizelgede açık olan bir başka şey de, insan lafzının manasında at, maymun ve diğer hayvan türlerini barındıran hayvan oluşluğun bulunduğuudur.

Sonuç

Arapça ve Osmanlıca geleneksel mantık metinlerinde insanın tam özsel tanımı olarak sunulan “hayenan-ı nâtik (hayevanın nâtikun)” biçimindeki ibare, Türkçeye “konuşan canlı” diye çevrildiğinde bu durum, hem ontolojik hem de mantıksal olarak bir takım sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunların gerekçeleri, hem söz konusu geleneksel metinleri yazarların varlıksal hiyerarşisiyle uyuşmamaktan hem de doğrudan mantık problemi/hatası doğurmalarından kaynaklanmaktadır. Öyle ki; o metinleri tamamen göz ardı edip salt Türkçe içerisinde kalarak insanın tam özsel tanımını “konuşan canlı” olarak yapsak bile, canlı sözcüğünün anlam genişliğinden dolayı bu tanım hep yanlış olacaktır. Öyleyse burada yapılması

¹⁷ Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2004, s. 57-59 (Dağıtılmamış Orta Terim).

gereken şey, “hayenan-ı nâtik (hayevanün nâtıkun)” biçimindeki ibareyi, *konuşan hayvan* diye çevirmektir. Bunun doğru bir çeviri olduğunun gerekçesi, “konuşan canlı”nın niçin yanlış bir çeviri olduğuyla ilgili yukarıdaki gerekçelerde saklıdır.

Peki, *canlı* sözcüğünü Arapça mantıktaki neyin karşılığı olarak kullanacağız? El-cevap: Cism-i nâmî (yaşayan cisimler/canlılar).

Öz

İnsanın Tanımında Kullanılan Hayvan Sözcüğünün Canlı Olarak Çevrilemezliğinin Gerekçeleri

Bu çalışma önce Arapça geleneksel mantıktaki insanın tam tanımı olarak sunulan “konuşan hayvan” ibaresini analiz eder. Daha sonra yazılı ve sanal ortamlardaki onun “konuşan canlı” olarak Türkçeye çevrisinin yanlış olduğunu göstermek için ontolojik ve mantıksal gerekçeler ileri sürer. Basit gibi görünen ama yıkıcı sonuçlar doğuran bu yanlışlık tespitimiz, salt Türkçe içerisinde kalınsa bile, yine de “canlı” sözcüğünün kendi kaplamından dolayı insanın tam tanımı için kullanılamayacağını iddia etmektedir. Ayrıca bu çalışma Türkçe’deki “canlı” sözcüğünün Arapça mantıktaki hangi sözcüğün karşılığı olarak kullanacağımızı belirtir.

Anahtar Kelimeler: Arapça Mantık, Türkçe, İnsan, Hayvan, Konuşma, Çeviri.

Abstract

Justifications of Untranslatability as Living Creature of the Word Animal Used in the Definition of Human Being

This study analyzes, firstly, the expression “speaking animal” presented as certain definition of human being in the Arabic traditional logic. And then it asserts ontological and logical justifications to show that its translation to Turkish as “speaking living creature” in the written expression and cyber world is false. This falacy seemed as if simple but caused a problem destroyingly, asserts, even though it stays in pure Turkish, to not used for certain definition of human being because of extention of the word “living creature”. Besides this study designates for which the word “canlı” in Turkish will correspond to the word in Arabic logic.

Keywords: Arabic logic, Turkish, Human being, speaking, translation.

Kaynakça

- Ebherî, Îsâgûcî, metin-çeviri-inceleme Hüzeyin Sarıoğlu, İz Yayınları, İstanbul 1998.
- Emiroğlu, İbrahim, Mantık Yanlışları, Ankara 2004.
- Fârâbî, “et-Tavtiyetü fi’l-Mantık”, Çeviren: Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Sayı: 31, Fârâbî Külliyyatı-sayı:1, Ankara 1990.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, Çeviren: Murat Demirkol, Editör: Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, Mantığa Giriş el-Medhal, (metin ve çeviri), Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- el-Muğnisî, Mahmud İbn Hâfiz Hasan, Cedîd-i Muğni’t-Tullâb, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1299.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, Davâbitü’l-Ma’rife, Dâru’l-Kalem, Şam 2011.
- Mutçalı, Serdar, “Hayyün”, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Löringhoff, Von Freytag, Mantık-Saf Mantık Sistemi, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, ts.
- Öner, Necati, Klasik Mantık, Divan Kitap, Ankara 2011.
- Semerkandî, Şemsüddîn, Kıstâsu’l-Efkâr-Düşüncenin Kıstası, Çeviren: Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II. 19 Çerçevesinde Bir İnceleme

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 27.03.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 15.05.2017

Hakan ÇOŞAR-Hasan AKKANAT*

Giriş

Aristoteles *İkinci Analitikler* adlı eserinin ‘İkinci Kitap’ının son paragraflarını içeren 19. Bölüm’ünde (99b 15-100b 17) tümel kavramların ve ilkelerin nasıl elde edildiğine yönelik bir tartışma açar. İlgili bölümün genel karakteri, aslında, akıl veya sezginin kavramsal muhtevasını tartışmaya elverişli olmamasına ve aksine ilk kavram ve ilkelerin kaynağını konu edinmesine karşın, geçen yüzyıldaki bazı Aristoteles uzmanları metnin vurgusunu akıl yahut sezgiye indirgemeleri ilk ilkelerin kaynağı meselesini oldukça muğlâklaştırmıştır. Acaba ilk ilkelerin ya da ilk öncüllerin kaynağı akıl mıdır? Yoksa sezgi midir? Birinci sorunun yanıtı, deneysel temelli bir felsefe ve bilim anlayışına; ikinci sorunun yanıtı ise, sezginin geniş anlamını dikkate aldığımızda, rasyonel olduğu kadar irrasyonel ya da kaynağı akıl dışı felsefe ve bilim anlayışlarına yol açabilecektir. Bu tartışmalar acaba İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin ilgili metinlerinde kendisine yer bulabilmiş midir? Eğer bulduysa, onların bilim anlayışlarına nasıl yansımıştır? Makalemizin amacı, içerisinde İslam filozoflarının da bulunduğu eski ve yeni şarihler ile modern dönem Aristoteles uzmanlarının ilgili bölüm hakkında belirledikleri sorunları çözüm öneriyle birlikte incelemek; Aristoteles’in bütün sisteminde geçerli olan deneysel tavrını temellendirmektir ve bu tavrın problemlerini ortaya koymaktır.

1- Meselenin Önemi ve Genel Çerçevesi

Aristoteles’le birlikte başlayan ve Ortaçağların sonlarına kadar süren peri patetik bilim anlayışının teorik muhtevası, Aristotelesçi külliyat

* Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yrd. Doç. Dr. & Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doç. Dr.

içerisinde *İkinci Analitikler* ile *Metafizik*'te yer bulur. Bu muhteva, tekil cevher ya da niteliklerin duyum üzerinden akılda genel kavram ve ilkeler olarak ortaya çıkmasını, kavram ve ilkelerle de dış dünyanın zihinde tanım ve çıkarımlarla teorik olarak kurulmasını içerir. *İkinci Analitikler*'in 'İkinci Kitap'ının 19. Bölüm'ü (APos. II. 19), bilimsel bilginin başlangıcı olan ilk kavramların ve ilkelerin nasıl meydana geldiğini inceler ve bunun bir tür tümevarımla kazanıldığını açıklar: Pek çok tekil fertten tümel 'insan' kavramını elde ettiğimiz gibi, pek çok olayın tecrübesinden de bir ilkeyi elde ederiz. Mesela biz duyularımızın algıladığı tekil Ali, Ahmet ve Mehmet'ten mutlak 'insan' tümelini elde ederken; 'Şu merhem Ali'yi iyileştirdi'; 'Şu merhem Ahmet'i iyileştirdi' ve 'Şu merhem Mehmet'i iyileştirdi' tecrübelerinden de 'Şu merhem insanları iyileştirir' ilkesini elde ederiz. İşte bu ilke, tıp bilimi için, başka insanlara uygulanabilecek tedavinin ilkesi olmaktadır.

Bu noktada Aristotelesçi bilimsel bilginin temel kriterlerine kısaca değinmemiz gerekmektedir. Bütün bilimlerin ilkeleri, konuları ve araştırdığı meseleler vardır. Bilimler bilgilerini kesin kanıtlama ile elde ederler. Kesin kanıtlamalar, birer kıyas olmak bakımından, kendilerinden hareket ettikleri ilkeleri, hakkında araştırma yaptıkları konuları ve bu konuların açıklanmaya ihtiyaç duyulan meselelerini içermelidir. Bilimsel bilgiyi elde edecek olan kesin kanıtlama 'burhân' adıyla da İslam felsefesinin geç dönemlerine kadar kendisini göstermiş; burhânı kullanan bilimler yine ilkeler (*mebâdî*), konu (*mevzu'*) ve mesele (*mes'ele*) çerçevesinde hem felsefede hem kelimada hem de tasavvufta yerini almıştır.¹

Kesin kanıtlamaların ilkelerden hareket ettiğini belirtmiştik; böyle bir teşebbüste ilkeler, herhangi bir bilim dalındaki bilgilere ulaşmada kalkış noktasını oluşturması nedeniyle, oldukça önemlidir. Yani, ilkeler hangi kriterlere göre kazanıldıysa, bu ilkelerden yola çıkan kanıtlamalar da bu ilke doğrultusunda bilgi üretecektir. Eğer ilke, duyuların verdiği genellemelerden elde ediliyorsa, böyle bir ilkedен daha çok doğa bilimleri; duyuların

1 Bilimsel bilginin kriterleri, ilke, konu ve mesele bakımından taksiminin Aristoteles, İskender ve İslam filozoflarına ve kelamcılarına yansımaları için bkz: Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2016), ss. 37-82.

üstü bir güçten vahiy ya da ilhamdan elde ediliyorsa, böyle bir ilkeden de daha çok dinî, mistik ya da edebî bilimler ortaya çıkacaktır. Mesela hem Gazâlî hem de İslam düşüncesinin geç dönemlerindeki kimi kelamcılar ilkelerin daha çok İslamî kurallardan (*kânûnu'l-İslâm*) alınması gerektiğini ileri sürmüşler ve böylece klasik İslamî bilimlere (Aristotelesçi tarzda) 'bilimsellik' statüsü vermeye çalışmışlardır.²

2- İkinci Analitikler II. 19'un Genel Muhtevası

İkinci Analitikler, II. 19'un çözümlemesini “*İlkeler (arkhai) nasıl bilinir ve onları bilme hali (heksis) nedir?*”³ sorusuyla başlatır ve meseleyi ‘ilk-doğrudan ilkeler’in (*tas protas arkhas tas amesous*) tahlilinde ortaya çıkan güçlüklerle getirir:

Doğrudan [ilkelerin] bilgisine gelince, bunlar hakkında kuşku ortaya çıkabilir: [i] Acaba [bu doğrudan öncüllerin bilgisi, teoremlerin bilgisiyle]⁴ aynı mıdır değil midir? [ii] Her bir durumda bilgi var mıdır yok mudur? Yahut daha ziyade birinde birinden bir bilgi türü, diğerinde de başka bir bilgi türü mü var? [iii] Yine bizde mevcut olmayan [akılsal] haller bizde zamanla mı ortaya çıkmaktadır [iv] yoksa biz farkında olmadan onlar bizde mevcut muydu?⁵

Aristoteles’in çözümlemeye çalıştığı dört soru, kıyaslar, ilkeleri ve öğelerine yönelik mantıksal ve metafiziksel referansları nedeniyle, *İkinci Analitikler*’in önceki bölümleri kadar, *Birinci Analitikler* ve *Metafizik*’i de ilgilendirmektedir. Bu nedenle Aristoteles’in bu bölüm içerisinde vereceği yanıtlar oldukça özettir; zaten bu satırlarda yalnızca dördüncü soruyu ele alır ve Platoncu ideaların *Metafizik*’teki reddi, buradaki satırlara özet olarak yansır: Bizim doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmamız mümkün değildir. Sahip olduğumuz yalnızca –akılsal ve bilgisel yetkinliğe göre daha eksik olan– bir tür yetenektir ki o, bütün hayvanlarda var olan duyumdur.

Aristoteles’in duyum meselesine geçişi, üçüncü soruyu ele alacağını göstermektedir. Bir başka ifadeyle, bizde tümel kavram ve ilk ilkelerin

2 Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî’nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı”, s. 65-76.

3 Aristoteles, *Posterior Analytics*, trans. with a commentary by J. Barnes, Oxford 2002, 99b 18.

4 Barnes’ın yorumuyla, (Jonathan Barnes, “Commentary”, *Poterior Analytics*, s. 260.)

5 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 99b 22-26.

bilinmesiyle ortaya çıkacak olan bir takım akılsal haller (*heksis*) vardır; ancak bu halleri ortaya çıkaracak olan duyumun, iç idrak yetisi olan imgelemede (*phantasia*) bir takım işlemlere maruz kalması gerekir. Böylece o, tekil cevherlerin tanıklığından en tam ve doğru olan kesin kanıtlamaya kadar uzanan bir soyutlama ve bilgi hiyerarşisini açıklamaya girişir. İmgelem, dış dünyadan gelen pek çok duyumla hatırayı (*mnêmê*), pek çok hatıra ile de deneyimi (*empeirias*) oluşturacaktır.⁶İmgelemin son etkinliği olan deneyimlerden tümel kavram (*ta katholou*); deneyimden veya bütünü tümelden (*pan katholou*) de sanat (*tekhne*) ve bilimin (*episteme*) ilkesi (*arkhe*) ortaya çıkar.

Aristoteles bu satırlarda kadar üçüncü ve dördüncü sorunun yanıtını verdiğini düşünür: “*O halde bu [akılsal] haller [yani bilim ve sanat], bizde ne belirli bir formda doğuştan vardır ne de daha bilişsel olan başka hallerden meydana gelmiştir; aksine onlar duyumdan meydana gelmiştir.*”⁷ Bilim ve sanat doğrudan duyum olmamakla birlikte, bilimler ve sanatlar tümel kavramlardan, tümel kavramlar imgelemin fonksiyonları olarak deneyimden, deneyim hatıralardan, hatıralar da dış dünyadan gelen duyumlardan oluşmaktadır. Tam tersinden hareket ettiğimizde, duyum hatıranın ilkesi olarak imgelemedeki bu gücü bilfiil bir hale; hatıralar deneyimlerin ilkesi olarak imgelemedeki bu gücü bilfiil bir hale, deneyimler tümel kavramların ilkesi olarak (etkin akıl işbirliğiyle) edilgin akıl bilfiil hale getirmektedir. Bilfiil hale gelen akıl, daha ileri etkinliklerle önermelere, tanımlara, akıl yürütmelere ve nihayet kesin kanıtlamaya kadar uzanan farklı hallerin formlarını alacaktır.

Pasaja geri dönerek tümel kavramların ve ilkelerin nasıl oluştuğuna bakalım. Aslında metnin geri kalan bölümü, son dönem Aristoteles uzmanlarının ve şarihlerinin üzerinde tam bir mutabakat sağlayamadıkları üç önemli tartışma içermektedir. *Birincisi*, metindeki ‘saf analogisi’yle; *ikincisi*, tümel kavram ve ilkelerin aynı metotla kazanılıp kazanılmadığıyla;

6 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100a 1-5; Aristoteles’in imgelemedeki soyutlama yetileri ve fonksiyonları hakkında detaylı bilgi için bkz: Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam Felsefesinde Tümel (İbn Sînâ Merkezli Bir Analiz)*, Adana 2013, ss. 27-49.

7 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100a 10-12.

üçüncüsü de inceleme konumuz olan ilk ilkelerin epistemik kaynağıyla ilgilidir.

Saf analojisi, tümel kavramların ve ilkelerin duyumdan nasıl ortaya çıktığının anlatıldığı bir savaş metaforu eşliğinde dile getirilir. Deneyimden veya bütün tümelden (*pan katholou*) sanat ve bilimin ilkesinin çıktığını hatırla tutarak söz konusu metafora bakalım:

Bu, tıpkı [askerlerin] bozguna uğramakta olduğu bir savaşta, mukavemet sağlamak için, [sırasıyla] önce birinin, sonra öbürünün ve yine başkalarının [yer alarak] direnmesine benzer. Ruh da buna maruz kalabilecek şekildedir. ... Ayrımsız şeylerden (*adiaphorôn*) birisi yer tuttuğunda ruhta ilk tümel (*prôton katholou*) ortaya çıkar ... Bir kez daha [duyumdan] gelen bu şeylerle bir yer alma daha gerçekleşir ki sonunda [ruha] parçasız ve tümel bir şey yerleşir. Mesela [ruha] önce filan bir hayvan yerleşir, sonra diğer [bir hayvan] yerleşir, ta ki [tümel] hayvan yerleşene kadar.⁸

Birinci tartışma, metinde geçen üç tümelin (yani *pan katholou*, *adiaphorôn* ve *prôton katholou*) ne anlama geldiği, aralarındaki ilişki ya da farklılıkları üzerinedir. Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu geniş tartışmanın mahiyetine giremiyoruz.⁹ Buna karşın metin, Aristoteles'in yukarıda sorduğu ikinci sorunun kısmî bir yanıtını da içermektedir: Ruh, daha önce kendisinde olmayan bir hali, tümel kavramı, yani bilgiyi elde etmiş olmaktadır.

İlerleyen satırlarda Aristoteles tümel kavramlar ile ilkelerin elde edilmesi işlemi hususunda bir tez ileri sürer:

Gerçekte ilk şeyleri (*ta prôta*), *epagogê* ile bilmemiz gerektiği açıktır; zira duyum da[ruha] tümeli bu şekilde işler.¹⁰

İkinci tartışma, 'ilk şeyler'in kapsamı hakkındadır: Acaba *epagogê* yöntemi, ilk ilkeleri mi, tümel kavramları mı, yoksa her ikisini de elde etmektedir. *Epagogê* yöntemi, ruhta daha önce olmayan kavramın, tek tek duyumlardan hareketle ortaya çıkışı olup, "tümevarım" olarak çevrilebilir. Cümlelerin ilk kısmı, ilk şeyleri tümevarım ile bilinebileceğini açıkça

8 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100a 13-100b 4.

9 İlgili tartışmalar için bkz: Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam Felsefesinde Tümeller*, ss. 87-93.

10 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100a 13-100b 3-4.

belirtir. Ancak Aristoteles'in hem *İkinci Analitikler*'in hem de *Ruh Üzerine*'deki bazı metinlerinde tümevarımın muğlak karakterine yaptığı vurguları, buradaki düşüncesiyle nasıl bağdaştırabiliriz?

Nikomakhos'a Etik, ilke olarak 'arkhê'yi kullandığı bir pasajında, "tümevarımın ilkelere (arkhê) ve tümele ilişkin olduğu"nu¹¹ belirtir. 'Ta prôta', acaba 'arkhê'yi anlam çerçevesi içine alabilir mi? Eğer alıyorsa, cümledeki 'bu şekilde' bağlacı, ilk ilkelerin ve tümellerin aynı tümevarım yöntemiyle ortaya çıktığına bir kanıt olabilir mi?

Nihayet konumuzla ilgili olan ve metnin de son paragrafı olan satırlara ulaşıyoruz:

Doğruyu sayesinde idrak ettiğimiz akılsal hallerin (*dianoian hekein*) bir kısmı daima doğru iken bazıları yanlışlığa meydan verir (sözgelimi sanı (*doksa*) ve akilyürütme (*logismos*) böyledir -oysa bilgi (*epistemê*) ve akıl (*nous*) daima doğrudur) ve akıl dışındaki hiçbir cins, bilgidен daha kesin/tam değildir. Yine kesin kanıtlamanın (*apodeixis*) ilkeleri (*arkhai*) [kanıtlamalardan] daha bilinir ve her bilgi [zorunlu olarak] bir "beyanı" (*logos*) içerdiğine göre, ilkelerin bilgisi [yani beyanı da] olmayacaktır; akıl hariç başka hiçbir şey bilgidен daha doğru olamıyorsa, bu durumda ilkeleri [kavrayacak olan yalnızca] akıl (*nous*) olacaktır. Bu hem bizim yukarıdaki mevcut incelememizden hem de şundan açığa çıkmaktadır: Nasıl ki kesin kanıtlamanın ilkesi kesin kanıtlama değilse, bilginin ilkesi de bilgi değildir. Şu halde akıl hariç, bilgidен başka hiçbir doğru [epistemik] cinse sahip değilsek, bilginin ilkesi de akıl olacaktır ve ilke, [bilgi olarak] ilkeyle ilişkili iken, bir bütün de bir bütün olarak kendi objesiyle ilişkilidir.¹²

Aristoteles'in ilk sorusunun yanıtını da içeren pasajın ilerleyen bölümlerde detaylı tahlilini yapacağız; ancak genel çerçevesini şu şekilde belirlememiz mümkündür:

(a) Tümevarımla gelen deneyimler, bir takım akılsal halleri, yani zan, akıl yürütme, bilgi ve akılı oluşturmaktadır. Bunların bir kısmı doğru ya da yanlış olabilirken, bir kısmı da kesinlikle doğrudur. Doğru olanlar, bilgi ve akıldır.

11 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, trans. by D. Ross, (*The Works of Aristotle* içerisinde, ed: D. Ross), Oxford 1928, 1139b 27.

12 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100b 5-17.

(b) Aristoteles bu açıklamayı verdikten sonra bir çıkarımda bulunur:

Kesin kanıtlamaların ilkeleri, kanıtlamalardan (yani bilgidен) daha iyi bilinir.

Her bilgi zorunlu olarak bir akıl yürütmenin/kanıtlamanın (*logos*) ürünüdür.

O halde ilkelerin bilgisi olamaz.

(Aksi takdirde kısır döngü ortaya çıkar)

Kıyasın orta terimini bulmak üzere ‘İlkelerin bilgisi niçin yoktur?’ sorusunu soralım. Yanıtı basittir: Bilgi, kesin kanıtlama ile elde ediliyorsa, ilkeler de (kanıtlanamayan öncüller olarak) kanıtlamaları önceliyorsa, o halde ilkelerin kanıtla elde edilebilir bir bilgisi olmayacaktır.

(c) Doğru olan yalnızca bilgi ve akıldır. Eğer bilgi her defasında ilkelerle ve dolayısıyla bir kanıtlama ile elde ediliyorsa, ilk ilkeleri akılda (*nous*) aramamız gerekmektedir. Böylece ilk ilkelerin bilgisinin olmaması, demek ki, içerik bakımından akılsal bir veri taşınamaması değil, tümdengelimle bağlı bir niteliğinin bulunmaması anlamına gelmektedir.

(d) Kesin kanıtlamanın ilkesi, kanıtlanamayan ilkeler iken, bilginin ilkesi de akıldır. İlkenin kaynağı, dayanağı ve tekabül ettiği şey akıl; bilginin dayanağı ve tekabül ettiği şey de dış dünyadaki nesnesidir.

Aristoteles uzmanları ve şarihlerinin üçüncü tartışması ise, ikinci tartışmayı da içine alacak şekilde ortaya konulabilir: Eğer tümevarım yalnızca tekilerin benzerliğinden ortaya çıkıyor ve tekiler de bir noktada son bulmuyor ise, aklın onu tümevarımla değil, sezgi ile kavraması gerekir. Yukarıdaki metin zaten ilkeleri aklın kavrayacağını açıkça belirtmektedir; ancak sorun onu yetersiz tümevarım(*epagogê*) işlemiyle mi yoksa tekilerin sayımını belirli noktada keserek onların ilkesini bir tür sezgiyle mi kavrayacağı hususundadır. Aristotelesçi tümevarım gerçekten yetersiz ve verimsiz bir metot mudur?

Aristoteles’in kesin kanıtlamadaki ilk ilkelerin yani öncüllerin, sonuçlardan daha önce geldiğini ve iyi bilinir olduğunu; buna karşın tümevarımsal çıkarımların (kesin kanıtlamaları da içeren) tümdengelimden daha zayıf olduğunu dile getirmesi, Davis’in de belirttiği gibi, Aristoteles şarih ve uzmanlarının bir kısmını, ‘nous’u, tümevarımla ulaşılan epistemik/

önermesel doğrulamayı destekleyen bir sezgi olarak okumuşlardır.¹³ Böylece ‘ilkelerin bilgisi olmayacaktır’ ifadesi, sezgici yorumcularca, ‘nous’un tümevarımla kazanılan ilkeler hakkında –tümdengelim nazaran- daha doğru bir halinin, yani epistemik kesinliğinin olamayacağına yorulmuş ve bu kesinliği temin etmek üzere ‘akıl’, ‘sezgi’ olarak çevrilmiştir. Sezgi, Barnes’ın ifadesiyle “*belirli bir anlama sahip olduğunda bir tür zihinsel ‘görü’ye işaret eder: sezgi, mental görüştür, onunla sezilmiş doğrular, doğru olarak görülür. P’yi sezmek –herhangi bir akıl yürütme ve duyu algısı olmaksızın–P’yi bilmektir.*”¹⁴ Sezgiye yüklenen ‘herhangi bir akıl yürütme ve duyu algısı olmaksızın’ anlamına bağlı olarak, sezgici anlayış, Aristoteles’in deneyci vurgusunu öne çıkaran uzmanlar tarafından kabul görmemiştir.

Deneyci ve sezgici yoruma ilave bir üçüncüsü de Aristoteles’in tümevarım ile sezgi kaynaklı unsurlarının oldukça yapay olduğunu, onun ilkeler ve bilgi konusundaki teorileri birbiriyle uzlaştıramadığını ileri sürmüştür.¹⁵

O halde saptayabildiğimiz temel sorun şudur: Pasajda geçen ‘nous’ sözcüğünün ilk ilkelerle ilişkisi, tikel olgu ya da olayların duyumuyla başlayan tümevarımsal süreç sonundaki bir idrakte mi ortaya çıkmaktadır? Tümevarım sayılan tekilerin tamamını veremediği için, ilk ilkeler sezgisel bir idrakte mi ortaya çıkmaktadır? Yoksa o, Aristoteles’in gerçekten yüzleşmesi gerektiği bir çelişkisi midir?

3-Ortaçağ Bilim Geleneğinde 100b 3-17’nin Şerhleri

Bu sorulara cevap bulabilmemiz için, ilkin, Yahya en-Nahvî, Huneyn b. İshak, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas gibi şarih ve filozofların *İkinci Analitikler* şerhlerinde ilgili metne yönelik tavırlarına göz atmamız gerekmektedir.¹⁶ Yahyâ en-Nahvî’nin Yunanca bilmesi, Huneyn b. İshak’ın ilk *Burhân* çevirisini yapması, İbn Sînâ’nın sonraki dönem İslam

13 James Richard Davis, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, (phd thesis: Boston University 2000), s. 337.

14 Jonathan Barnes, “Commentary”, *Poterior Analytics*, s. 267.

15 Jonathan Barnes, “Commentary”, *Poterior Analytics*, s. 268.

16 İlkçağ ve Ortaçağ boyunca *İkinci Analitikler*’e çok sayıda şerh yazılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Ali Tekin, “Aristoteles’in Analütika Hüsterâ (Kitâbu’l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3-4 (2014), ss. 43-86.

felsefesine etkili olması, İbn Rüşd'ün bir Aristoteles şarihi ve Batı düşüncesine etki etmesi, Aquinas'ın ise Batı düşüncesinde Aristoteles metinlerinin ilk şarihleri arasında bulunması ve sonraki dönem Batı düşüncesine Aristoteles metinlerini aktarması bakımından büyük öneme sahip görünmektedir. Bu inceleme sonrasında ise günümüz Aristoteles uzmanlarının konu hakkındaki tartışmalarının hangi durum ve nedenlerden kaynaklandığını tespit etmeye çalışacağız.

a) Yahyâ en-Nahvî'nin 100b 3-17'ye ait Şerh ve Görüşleri

Aristoteles uzmanlarının II. 19'a yönelik üç tartışmasından ikincisi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, “ilk şeyleri (*ta prôta*), tümevarım (*epagogê*) ile bilmemiz gerek”iyorsa,¹⁷ ‘ilk şeyler’in anlam muhtevasına ‘ilke’ (*arkhê*) ya da ‘ilk-doğrudan ilkeler’in (*tas protas arkhas tas amesous*) girip giremeyeceği hakkındaydı. Yahyâ en-Nahvî, Aristoteles’in ilgili cümlesini aktardıktan sonra şöyle söyler: “[Aristotels], ilk şeylere (*ta prôta*), ilkeler (*tas arkhas*), yani ilk doğrudan (*tas amesous protaseis*) öncüller der.”¹⁸ En-Nahvî'nin ilk ilkeleri ‘ilk şeyler’in anlam çerçevesine alması, ilk-doğrudan ilkelerin kesinlikle tümevarım ile bilinebileceğini göstermektedir. Ancak ilk kavramlar da bu çerçeveye girebilir mi? Yanıtı oldukça açıktır: “Nasıl ki tikeller sayesinde tümeli topluyoruz, aynı şekilde akıl, tümeli, yani doğrudan öncülleri ve hatta tanımları da toplamaktadır.”¹⁹ En-Nahvî'nin bu beyanı, *Nikomakhosa Etik*'in “tümevarımın (*epagogê*) ilkelere (*arkê*) ve tümele ilişkin”²⁰ olduğunu söylediği satırlarıyla da örtüşmektedir. Bu kısa açıklamalardan, aklın hem tümel kavramları hem de doğrudan öncülleri ve tanımları tümevarımla elde ettiği ortaya çıkmış olmaktadır.

100b 5'den sonra gelen ve üzerinde durmamızı en çok hak eden satırlar en-Nahvî'nin de gündeminde yerini bulur: Ruhun bazı yetileri, beslenme ve büyüme gibi durumlardan sorumlu olup, bütün yönlerden irrasyoneldir. Şevk ve arzu gibi olan bazı yetiler de (pratik) akla bağlıdır. Bunlar-

17 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100b 3.

18 John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 2*, trans. by O. Goldin, Bloomsbury Pub. 2014, 438,20; Yunanca metinle krş: Ioannes Philoponus, *in Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Gracea içinde, ed: M. Wallies), Berlin 1909, v.XIII, 438,20.

19 John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 2*, 438,20.

20 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1139b 27.

dan başka bir takım yetiler de bütünüyle akılsaldır. Bu sonuncuların bir kısmı, yani akıl ve bilimsel bilgi daima doğru iken; inanç ve bir kısım akıl yürütme bazen doğru bazen de yanlış olabilir.²¹ Akıl hariç –şeyleri kesin kanıtlamayla bilen–bilimsel bilgiden daha kesin ve daha değerli bir şey yoktur. Kesin kanıtlamaların ilkeleri, yani doğrudan öncüller, bilimsel bilgiyle kanıtlanmış olanlardan, yani kesin kanıtlamalardan daha iyi bilinir şeylerdir. Çünkü kanıtlanabilir olan zaten kanıtlanmış olmaktadır ve o, ilkeler sayesinde bilinmiş olmaktadır.²²

Aristoteles'in "her bilgi [zorunlu olarak] bir "beyanı" (logos) içerir" cümlesindeki 'logos'un buradaki anlamının tümdengelimsel çıkarımlar olduğunu belirten en-Nahvî, bütün bilimsel bilgilerin ve kesin kanıtlamaların tümdengelimle yapılabileceğini belirtir. Buna karşın ilkelerin tümdengelimle bilimsel bilgisi ortaya konulamaz. Çünkü ruhun rasyonel yetileri arasında bilimsel kavrayış ve akıl diğerlerinden daha doğru olduğundan ve kesin kanıtlama ile ortaya çıkan bilimsel bilgi öncülleri/ilkeleri kanıtlamadığından, onları bilecek olan akıldır. Akıl nasıl ki kanıtlamanın ilkelerini biliyorsa, kanıtlama da bilimsel kavrayışın ve kesin kanıtlamaların objeleri olan şeyleri bilir.²³

En-Nahvî'nin şerhinden, tümel kavram ve ilkeleri aklın tümevarım yoluyla bildiği; bilimsel bilgi, yani fikir ve akıldan daha doğru bir epistemik halin olmadığı, aklın ilkeleri bilmesiyle kesin kanıtlamanın ortaya çıktığını ve kesin kanıtlamanın da şeylerin bilimsel bilgisini bildiğini anlıyoruz. Burada gerek sezgi kavramına ve yetisine gerekse sezgisel herhangi bir biliş türüne kapı aralamak mümkün gözükmemektedir.

b) Huneyn b. İshak'ın 100b 3-17'ye ait Şerh ve Görüşleri

Huneyn b. İshak, 'ilkeler de tümel kavramlar gibi tümevarımla mı elde edilmektedir?' sorusuna, en-Nahvî gibi, 'evet' yanıtını verir: "O halde bizim ilk [öncülleri] (el-evâil) tümevarımla bilmemiz gerekmektedir. Çünkü duyu [bilme gücünde]tümeli de tümevarımla bu şekilde ortaya çıkarmaktadır."²⁴

21 John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics* 2, 438,25-439,3.

22 John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics* 2, 439,14-21.

23 John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics* 2, 439,23-440,14.

24 Huneyn b. İshak, *Kitâbu Anâlûtikâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhân*, tah:F. Cebr, (en-

100b 5'te Huneyn b. İshak, zihindeki tasdik edici yetilerin bir kısmının daima doğru ki bunlar akıl ve bilgidir; bir kısmının da yanlışlığa elverişli olduğunu ki bunlar da zan ve akıl yürütmedir (*el-fikr*), olduğunu söyler. Bilgiden, akıl hariç, daha doğru ve kesin bir biliş cinsi yoktur. İlkeler (*el-mebâdî*), burhanlardan daha iyi bilinir. Eğer akıl ve bilgiden daha kesin bir şey yok ise, bu durumda ilkeler ya bilgi ya da akılla bilinebilir. Bilginin ilkelerinin, bilgiyle ortaya çıkması mümkün değildir; yani ilkeler, akıl yürütme ile elde edilemez. Akıl hariç bilgiden daha doğru olan bir şey bulunmadığına göre, ilkelerin kaynağının akıl olduğu ortaya çıkar. Akıl, bilginin ilkesi olduğu gibi, ilkenin de ilkesidir.²⁵

Huneyn b. İshâk da en-Nahvî gibi, Aristoteles mantığında bilginin tanım ve burhanla sınırlı olması nedeniyle, ilkelerin bilgisinin olamayacağını söyler; aksi takdirde her türlü biliş –asında daima ilk sırada gelmesi gereken– ilkeleri önceleyecektir. İlkelerin bilgisinin olmayışı onun elde edilemeyeceği anlamına gelmez; çünkü en doğru olan yalnızca bilgi ve akıl ise, diğer yandan ilkelerin *bilgisi* yoksa o halde onları elde edilme görevi akla aittir. Huneyn'in ifadelerinde de sezgi gücü ya da sezgisel herhangi bir bilgi teşebbüsü geçmemektedir.

c) *İbn Sînâ'nın 100b 3-17'ye ait Şerh ve Görüşleri*

Kitâbu'l-Burhân'ın İkinci Makale'sinin "Burhânın İlkelerini, Tümelliğini ve Zorunluluğunu Bilmek" adlı Birinci Fasl'ında her bilginin burhanla bilinmeyeceğini, her bilgi hakkında burhanın bulunmayacağını, aksi takdirde burhanın da bir başka burhana muhtaç kalacağını belirtir.²⁶ Dördüncü Makale'nin son faslı olan "Burhân Hakkında Son Söz"de ise, İbn Sînâ, burhanla bilinmeyen 'şey'in, yani ilkelerin, durumunu araştırmaya koyulur. Burhanın ilkelerini bilmek, onun sonucunu bilmekten daha güçlüdür. Ama bunun dışındaki bir takım konularda kuşkuya düşülebilir:

Onların her ikisi de bilgi midir ve bir yetiye mi aittir? Yahut birisi bilgidir ama diğeri farklı bir şey olup başka bir yetiye mi aittir? Yine onların bizde yaratılışımızdaki gibi var olması ve o vakitten beridir de biliyor olmamız gerekir ama yetkinleşene dek fark edemediğimiz

Nassu'l-Kâmil li Mantık Aristû içerisinde), Beyrut 1999, 100b 3-4.

²⁵ Huneyn b. İshak, *Kitâbu Anâlûtikâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhân*, 100b 5-17.

²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, çev:Ö. Türker, Litera Yay. İst. 2006, s. 64. (Çevirilerde kısmî tasarrufta bulunulmuştur.)

bir bilgi bizde nasıl bulunabilir? Ne var ki, bilmediğimiz burhânî bir bilginin bizde olması mümkün değildir; dolayısıyla burhandan daha doğru bir bilgi nasıl olabilir? Önce biliyorduk ve sonra unuttuysak, ne zaman bildik ve hangi vakitte unuttuk? Onları çocukken bilmez, [biraz] yetkinleşince unutmamız ve nihayet bir süre sonra [daha da] yetkinleşince tekrar hatırlamamız mümkün değildir. Bu durumda doğru olan, bizim burhanın ilkelerinden önceden bihaber olduğumuz, sonra da onları elde ettiğimiz ve kazandığımızdır.²⁷

İbn Sînâ'nın vardığı sonuç, burhanın ilkelerinin doğuştan değil daha sonra kazanıldığıdır. Bu kazanımının imkânını belirlemek üzere o, Aristoteles'in izlediği yoldan yürüyerek, duyumdan ilkelere doğru uzayan soyutlama işleminin yetilerini belirler. Onun buradaki asıl amacı, burhanla kazanılmayan verilerin tespitidir. Böylece o, dış duyulardan gelen verilerin suret ve anlam olarak ikiye ayrıldığını; suretleri koruyan yetinin *hayal*, anlamları koruyan yetinin de *vehim* olduğunu söyler. Bundan sonra bilme gücü olarak *akıl*, iç vehimleri tetkik eder, ilintisel olanları çıkarıp özsel olanları soyutlar. Özsel olan, aynı zamanda 'doğrudan'dır; yani 'özsel', şeyleri başka yollardan dolaylı olarak değil, onları zatından idrak ettiği anlamına da gelir. Bu soyutlama işlemiyle, ilkin basit şeylerin, yani kavramsal tümellerin tasavvuru gerçekleşir. Akıl, müfekkire yetisinin yardımıyla bu basit anlamları birleştirir veya ayırıştırır, bu sayede bir takım bileşimler ortaya çıkar. İşte "*bu bileşimlerden bir öğrenme ve orta terim olmaksızın, 'bütün parçadan büyüktür' gibi bilmesi gerekenleri bilir ve tecrübe eder. Çoğu anlamdaki birleştirme ve ayırıştırma hükmünü tecrübe yoluyla duyumdan kazanır.*"²⁸

İbn Sînâ için 'bütün parçadan büyüktür' gibi bir ilkeyi kazanmanın yolu, aklın, iç idrak yetilerindeki suretlerden kazandığı kavramsal tümelleri, yine müfekkire gücünün yardımıyla, birbiriyle birleştirmesidir ya da birbirinden ayırıştırmasıdır. Ancak buradaki asıl önemli nokta tecrübe olup onun bu süreçteki işlevine de aşağıda değineceğiz. Dikkat çeken bir başka husus da şudur: Acaba İbn Sînâ ilkelerin birinci derecede kaynağının iç ve dış duyum ile kavramsal tümellerin olduğunu mu söylemeye çalışmaktadır? Metnin ilerleyen satırları bu soruya cevap vermeye çalışır:

27 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s. 263.

28 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s. 264.

O halde bu [ilk] ilkeleri bilmiyor olduğumuzun sebebi, o [ilkelerin] de ilkesinin bizde bulunmamasıdır. İşte bu ilke tasavvurdur. Her ne kadar ilk ilkelerin tasdik bakımından ilkeleri olmasa da, onların [yani ilk ilkelerin] tasavvur bakımından ilkeleri vardır. [İlk ilkelerin] tasavvur bakımından ilkelerine gelince; onlar duyu, tahayyül ve tevehhüm ile kazanılır. O [ilkeler bilme gücü tarafından] elde edildiğinde, onlar üzerinde tasdiki verebilecek şekilde birleştirme ve ayrıştırma gerçekleştirilebilir; böylece onlar, birleşik ve ayrışık olarak tasavvur edilir. Bu tasavvurdan sonra onları bizzat aklederiz. İşte bu tasavvur, [ilk ilkelerin] ilkelerinden bir tanesidir.²⁹

İbn Sînâ, burhânın ilkelerinin bilinememe nedeninin, onların bilgi adını alabilecek şekilde başka bir burhanla elde edilmemelerinden dolayı olduğunu belirtmişti. İşte bu ilkeler bizde burhan yoluyla değil, duyu, tahayyül ve tevehhümün ortaya çıkardığı tasavvurdur. Tasavvur, bu aşamada, kavramsal tümellerin aklıdaki idradidir. Bu ilk-kavramsal tümeller kendi tasavvurlarına, daha önceden kazanılan başka bir tümeli alabilirler ya da onları kendi tasavvurları dışında bırakabilir. Bir başka ifadeyle, ilk-kavramsal tümeller, önermelerde, idrak edilen başka tümellerden olumsuzlanır ya da onlarla olumlanır. Olumlama, en az iki kavramsal tümelden oluşan bir bileşimi meydana getirir. Bu aşamada hala burhânî bir çıkarım söz konusu değildir; çünkü tecrübeden gelen veriler bu tasavvurları hala pekiştirmektedir:

İşte [tecrübenin bu tasavvurları pekiştirmesi] yönünden, tasavvur edilen tümelleri ve yine bu [kavramsal tümellerle] tasdik edilen tümelleri burhansız kazanırız. Bu nedenle [söz konusu iki tümelin] elde edilme tarzı, [burhanla] öğrenme ve öğretme tarzından başkadır. Bizim [bu ilk tasavvurî ve tasdikî tümelleri] bilmememizin nedeni, onların basitlerinin [yani kavramsal tümellerin] bizim [duyularımıza gözükmemiş, tahayyülde] açığa çıkmamış ve aklımıza henüz gelmemiş olmasıdır. Birimiz onların basitlerini duyu ve tahayyülden zikrettiğimiz şekilde kazandığında ve o [basitlerin] bileşimi onda belirlediğinde, işte bu, ...ilâhî feyzle bitiştiği an, onları özü bakımından tasdikimizin sebebi olmaktadır. Öteki bilgilere gelince; onlar ya tecrübeden kazanılır ya da bir vasıta ile elde edilir ki [bu ikincisi] basitlerin telifinin sırf kendisi bir tasdiki gerektirmediği zaman olur. Dolayısıyla kazanılmış bilgilerin öncesindeki bilgi yoksunluğunun (*el-cehl*) iki sebebi var-

29 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.264.

dır: Birincisi, basitlerin zihinde açığa çıkmaması; ikincisi de vasıta ve tecrübenin olmamasıdır. Kendinde apaçık doğrudan [şeylerin] (*el-evâilu'l-beyyine bi-nefsihâ*) öncesinde bu iki sebepten birisi vardır ki, o da birincisidir.³⁰

İbn Sînâ birinci cümlede ilk kavramsal ve önermesel tümelleri burhansız kazandığımızı ve bu kazanımın da çıkarım gerektiren diğer bilgi türünden farklı olduğunu söyler. Onların bizde henüz olmamasının nedeni, tekil niteliklerin duyuya, suretlerinin iç idrak yetilerine ve faal aklın yardımıyla kavramsal/basit tümellerinin akla ulaşmamış olmasıdır. İşte bu süreç, birinci olarak ilk kavramların ve ikinci olarak da kendinde açık doğrudan öncüllerin ilkesi olmaktadır.

Bu izahtan sonra İbn Sînâ, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inde geçen saf analogisi izler. İbn Sînâ'nın bu analogiyi vermesindeki maksat, ilkelerin ilkesi olan tasavvurların, yani ilk kavramların ortaya nasıl çıktığını ve bu süreçte herhangi bir burhanın rolünün olmadığını göstermektir. Nitekim sözü *İkinci Analitikler* 100b 3'teki 'ilkelerin de tümel kavramlar gibi tümevarımla kazanılıp kazanılmadığı meselesine getirir: Akıl, tümel anlamı idrak ettiğinde ona bir kavram daha ekleyebilir ve böylece ikisiyle başka bir tümel anlamı elde eder. "*Nefsin doğrudan şeyleri [yani ilk ilkeleri] idrakindeki bu tabii kaynak, ilk muallimin tanımları kazanmak için ileri sürdüğü sınaî kaynağa benzemektedir. İşte bu, bileşimdir.*"³¹ İbn Sînâ'nın buradaki atfı, muhtemelen, Aristoteles'in *Metafizik* 981a 15'ten itibaren ilerleyen satırlarına yönelik olmalıdır. Aristoteles bu satırlarda 'sanat' ve 'bilim'e aynı türden tecrübelerle ulaşabileceğimizi iddia ederek, "Kallias'ı belirli bir ilaç iyileştirdi" ile "Sokrates'i bu ilaç iyileştirdi" şeklindeki iki ayrı yargının imgelemde ortaya çıkan tekil tecrübeler olduğunu ama karşılaşılan diğer örneklerle birlikte "bu ilaç belirli bir grubu/türü iyileştirmektedir" yargısının da bu tecrübelerden doğrudan kazanılan tümel bir bileşim olduğunu belirtir.

İbn Sînâ'nın atfı bu satırlara yönelik ise, o halde akıl, ilkin, saf analogisindeki gibi, düşünebileceği tümel kavramlara sahip olmalı; böylece 'Kallias'ı şu ilaç iyileştirdi' gibi tecrübî bir bileşim kurabilmeli, tecrübeden gelen yeni bileşimlerle bu tekil yargıyı pekiştirmeli ve herhangi bir burhan kullanmaksızın o ilacın bir grubu ya da türü iyileştirdiğine dair

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.265.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.265.

tümel bir ilkeye yahut bileşime ulaşabilmelidir. İbn Sînâ'nın bu işlem için tümevarımı değil, tecrübeyi kullanması oldukça dikkat çekicidir. O halde bu meseleyi çözmek için öncelikle tecrübenin ne olduğunu ve tümevarımdan farkını belirlemek üzere *el-Burhân*'ın Birinci Makalesi'nin Dokuzuncu Fasl'ına göz atalım. O, buradaki incelemesinde tümevarımla ulaşılan verilerin herhangi bir tümelliği gerektirmediğini, tersine baskın zan oluşturduğunu; tecrübe edilen verilerin ise bir şartla tümelliği zorunlu kıldığını söyler.³² Acaba onun sözünü bu 'tümellik' ve 'şart' nedir?

Tümellik, akıldaki verilerin genel bir kavramın ya da ilkenin tasavvurudur. Tümevarım, ulaştığı verinin, bütün fertlerinin sayılamayacağı ve bu nedenle de bütün fertlerinin üzerine tümel olarak söylenilemeyeceği için bize ancak baskın bir zan verebilir. Tümevarımın elenmesi, bizi elimizde kalan diğer şıkka, tecrübeye yöneltir. Ne var ki tecrübe de sırf tecrübe olması bakımından mutlak tümelliği vermez.³³

[Tecrübenin verdiği] bir şartla tümeldir ki o da [şudur]: Duyuda tekrar tekrar beliren bir şeyin tabiatı (tîbâ'), bir engel olmadıkça,–duyuda tekrar tekrar belirdiği yönden– daimi bir durumu gerekli kılar. Dolayısıyla [tecrübe], mutlak olarak değil, bu açıdan tümeldir. Çünkü kesin olarak sebebe muhtaç olan şey ortaya çıkıp, yine bir şeyin meydana gelişiyle tekrar ortaya çıktığı zaman, bir sebebin tekrarlandığı bilinir. İşte bu şey ya sebeptir ya sebebe ilişik olan bir şeydir ya da sebep değildir. Eğer o, sebep ya da sebebe tabiatı gereği ilişik olan bir şey değilse, onun, diğerinin ortaya çıkmasıyla meydana gelmesi çoğunlukla değildir; aksine, onun bir sebep olduğu ya da sebebe tabiatı bakımından ilişik bir şey olduğu kesin olarak bilinmelidir. Bilmelisin ki, tecrübe yalnızca bu şekilde ve bu sınıra kadar olan hadiseler hakkında [kesinlik] verir.³⁴

Metne göre tümevarımın tümellik şartı, duyuyla tecrübe edilen bir hadiseyi, yine duyuyla başka zamanlarda gelen ayı türden hadiseler pekiştiriyorsa, sırf duyuda açığa çıktığı ölçüde ve sınırdaki bir tümellik oluşur. Aslında yukarıdaki pasaj, İbn Sînâ tarafından, "*Tecrübe nasıl oluyor da şeyler hakkında kesin bir hüküm ortaya koyabilir? Ayrıca Sudan'dakiler dışında hiçbir insanın olmadığını varsaysak ve duyuya yalnızca siyahî insanlar*

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.45.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.44.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.43.

*belirse, bu durum 'her insan siyahîdir' inancını gerektirir mi?"*³⁵ sorusu üzerine kaleme alınmıştır. Bu örnek sorunun cevabı, tecrübenin yukarıda belirlemeye çalıştığımız açık bir çerçevesini verir:

[i] 'Doğma', siyahî bir insandan ve yine Sudanlı bir insandan doğma olarak alındığı zaman, bu konudaki tecrübe doğru olur. [ii] Ama salt insandan doğma olarak alındığında, tecrübe, zikredilen tikeller itibariyle elde ediliyor değildir. [i] Çünkü tecrübe, siyahî insanlar hakkındadır. ... Tecrübe edilen şey bizatihi alınırsa, tecrübeden elbette kesin [bir hüküm] ortaya çıkar.³⁶

Metinde geçen ilk cümle tecrübe iken; ikinci cümle bir tümevarımdır. Tecrübenin sınırı, tecrübe edilenlerin sırf kendileri dikkate alındığı takdirde ve o tecrübe edilenler çerçevesinde sınırlı kalmaktadır. Duyuya gelen tekrarlar ya sebebi ya sebebin beraberinde çıkan bir ayrılmaz arazı verir. Gerek mantıkta gerekse fizikte, sebebin ve beraberindeki ayrılmaz arazın zorunlu olarak hep aynı etkileri çıkardığı bilinen bir durumdur. 'Çoğu kez' ya da 'süreklî' ifadeleri ise tümelliğin temel şartlarından birisidir.

Geriye dönerek İbn Sînâ'nın Aristoteles'e yönelik atfını doğrulayacak tıbbî örneklerle göz atalım: İbn Sînâ tecrübeyi başka türlü açıklamak üzere sakamonya ve ishal örneğini verir. Ona göre tecrübe, "*sakamonya safrayı ishal eder hükmümüz gibidir.*"³⁷ Çünkü sakamonyanın safrayı ishal etmesi çoğu kere tekrarlanırsa, tesadüfî olan şeylerden farklılaşır. Böyle zihin, sakamonyada 'safrayı ishal etme' özelliğinin olduğuna hükmederek, bunun sakamonyanın ayrılmaz bir arazı olduğuna kani olur.³⁸

O halde kavramsal tümeller ile ilk ilkelerin kazanımı arasındaki benzerlik, her ikisinin de duyuda beliren birçokluğu temele almalarıdır. Buna karşın kavramsal tümellerin tasavvuru olmadan duyuya gelen tecrübeler bir anlam ifade etmeyeceğinden, öncelikle tecrübeleri anlamlandıracak bileşimlerin, yani ayrı ayrı 'sakamonya', 'safra' ve 'ishal etme' kavramlarının ve sonrasında da 'sakamonya safrayı ishal eder' bileşiminin bilinmesi gerekmektedir. Böylece tasavvur, hem kavramların hem de önerme formundaki ilkelerin ilkesi iken, duyum ve faal akıl da tasavvurun ilkesi

35 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.43.

36 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.43.

37 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.42.

38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, s.42.

olmaktadır. İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler* 100b 10'daki burhan ve bilgi konusuna yönelik son yorumu da bu fikri esas alır: Eğer duyudan gelen veriler hakkında iç duyu yetileri tümel bir kavram veya ilkeye sahip olmayorsa, bilginin ilkesi bilgi ve burhanın ilkesi de burhan değilse, o halde ilk kavramları ve ilkeleri elde edecek olan nazarî akıl gücü; bilginin kabul ilkesi de meleke halindeki akıldır (*el-'akl bi'l-meleke*).³⁹ Dolayısıyla *el-Burhân*'da ilk ilkelerin sezgi ile elde edildiğine dair herhangi bir veriye rastlamak mümkün gözükmemektedir.⁴⁰

d) İbn Rüşd'ün 100b 3-17'ye ait Şerh ve Görüşleri

Tümellerin duyular, iç idrak yetileri ve aklın ortaklaşa kazanımıyla ilgili saf analogjisini kanıt olarak gösteren İbn Rüşd, bizim kelimelere ve akledilirlere yaratılıştan sahip olmayacağımızı yahut onları daha yüce yetilerle elde edemeyeceğimizi belirtir. Onlar, aksine, bizde, pek çok tekilin duyuya defalarca kez çarpan tekrarından meydana gelmiştir. Askerlerin safi pekiştirmesi gibi, bir duyuma aynı tabiattaki ikincisi ve üçüncüsü eşlik ettiğinde, tümel bir şey ortaya çıkmaktadır. Tümelin ortaya çıkması, bu nedenle, tikellerin tümevarımı şeklinde (*'alâ vehi'l-istikrâ' li'l-cuz'ıyyât*) olur.⁴¹

İbn Rüşd, metinde onlar arasında herhangi bir karşılaştırma yapmasına ve ilk ilkelerin nasıl kazanıldığına dair bir açıklama getirmemesine rağmen, yine de 'tikellerin tümevarımı tarzı'nı genel 'tümevarım'dan ayırt etmek için seçtiği özel bir terim gibi görünmektedir. O, tümellerin duyudan gelen pek çok verinin akıl tarafından soyutlandığını kabul ettiğine göre, muhtemelen ilk ilkelerin de tikel olayların soyutlanmasından elde edilebileceğini düşünmektedir. 100b 5'ten başlayarak burhan ve bilginin konumu ile onların ilkesine yönelik şerhi, bize yine de ilkelerin kaynağı hakkında bir çıkarım verebilir:

[Aristoteles] şöyle demiştir: Kendileriyle doğrulamada bulunduğumuz zihinsel yetilerin bir kısmı bazen doğru bazen de yanlıştır. Zan ve düşünce (*fıkr*) yetisi gibi. Bir kısmı da devamlı doğrudur, burhandan elde edilen bilgi ve akıldan elde edilen ilk öncüller gibi.

39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Burhân*, s.266.

40 İbn Sînâ'nın sezgi hakkındaki görüşleri için bkz: Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi", *Hikmet Yurdu*, 2 (2015), ss. 153-180.

41 İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, çev:H. Kaya, İst. 2015, s. 156.

“Akıldan ortaya çıkan öncüller”den ortaya çıkan bilgi hariç, iç idrak edilenlerden (*müdrekat*) hiçbirisi bilgiden daha doğru değildir. Bu nedenle burhânın ilkeleri burhanla elde edilen bilgiden daha çok doğru[ya]dır. İlkeler ise burhanla bilinmez. Bunlar ancak akılla bilinir. Çünkü akıldan başka kendisiyle burhandan daha kesin bir şeyin idrak edildiği başka bir yeti bulunmamaktadır. Bu nedenle akıl, ilkelerin ilkesidir. Bütün yetiler, yetisi oldukları şeyi elde ettiklerinde aynı ilişkiye sahiptir yani örneğin bilme yetisinin bilinenle, akıl yetisinin ilkelerle ilişkisi gibi.⁴²

İbn Rüşd de ilkelerin burhanla değil, çünkü burhanın zaten ilkelere ihtiyacı vardır, akılla bilindiğini belirtir. Akıl, burhanda kullanılacak ilkelerin ilkesidir. Akıl, ilkeleri bilirken; bilgi, bilinen her şeyle ilişkilidir. İbn Rüşd’ün açıklamalarında da ilk ilkelerin sezgiyle elde edilebileceğine dair herhangi bir imaya dahi rastlamak mümkün gözükmemektedir.

e) Thomas Aquinas’ın 100b 3-17’ye ait Şerh ve Görüşleri

Aquinas, Aristoteles’in saf analojisindeki tümel kavramlarını oluşumunu ilkin ‘insan’ ve sonra da ‘hayvan’ örneği üzerinde anlatır. Sokrates, Platon ve diğer tekil fertlerden gelen özsel anlam olan ‘insan’ı; birkaç tekil hayvandan gelen cins anlam olan ‘hayvan’ı elde ederiz. “*Böylece*” der Aquinas:

Tümelin bilgisini tekillerden elde ettiğimizden dolayı [Aristoteles], ilk tümel ilkelerin tümevarımla kazanmanın açıkça zorunlu olduğu sonuca varır. Çünkü bütün tekiler dikkate alındığı için, duyunun tümeli zihne yerleşmesi aynı şekildedir, yani tümevarımlardır.⁴³

Aquinas’ın ilk ilkelerin tümevarımla kazanılacağını kabul etmekle birlikte böyle bir kazanımın bütün tekillerin sayımıyla gerçekleşeceğini ileri sürmesi onu İbn Sînâ’nın görüşlerine yaklaştırmaktadır. O, Aristoteles’in tümevarım şartını koymakla ilk ilkelerin bilgisinin bilim mi yoksa başka bir kazanım mı olduğu meselesini çözdüğünü belirtir: O, ilkelerin bilgisini, fonksiyonu tümeleri bilmek olan akla kılar. Ama akılda birisi daima doğru, diğeri de bazen doğru bazen de yanlış olabilen akılsal haller vardır. Daima

42 İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, s. 157.

43 Thomas Aquinas, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, trans. by F.R. Larcher, New York 1970, s. 239.

doğru olanlar bilgi ve akıldır.⁴⁴ Aquinas, bununla birlikte, *Nikomakhos'a Etik*'teki bir pasaja atıfta bulunarak, Aristoteles'in orada bilgi ve akla ilave üçüncü bir şıkkı, yani 'hikmet'i eklediğini; dahası, onun hem bilgiyi hem de akılı içine alacak şekilde genişlettiğini; ancak hikmet sözcüğünü burada atladığını belirtir. Meselenin çözümü için son dönem Aristoteles uzmanlarının da yoğun olarak müracaat ettikleri o pasajı ileride ele alacağız.

Kesin kanıtlamanın ilkeleri, sonuçlarından daha iyi bilinmektedir; dolayısıyla bu ilkeleri bilmemiz, haklı olarak, akıl yürütme ile ulaşılan bilim sayesinde olamaz. Kesin kanıtlama, zorunlu olarak, kesin kanıtlamanın ilkesi değildir, aksi takdirde kısır döngü ortaya çıkar. Kesin kanıtlama bilimi meydana getirdiğinden, bilim de yine bilimin ilkesi olamaz. Eğer hiçbir şey bilim ve akıldan daha doğru değilse ve bilim de daima ilkelerden ve kesin kanıtlamadan sonra geliyorsa, o halde “*ilkelerin bilgisinin akıl olduğu*” ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Bir başka ifadeyle “*bilimin ilkeleri, akıl sayesinde bilinir olmaktadır*” ve bilimin ilkesi olan akıl da bilimin kendisinde hareket edeceği ilkelerin kavrayıcısı olmaktadır. “*Bilim[varolan] her şeyle ilişkili olan bir bütünlükten ...akıl, bilimin ilkeleriyle ilişkilidir.*”⁴⁶

İkinci Analitikler 100b 3-17'e ait şerh ve görüşlerini incelediğimiz yukarıdaki düşünürler genel olarak ilk ilkelerin akıl tarafından kazanıldığını ve bu kazanım işleminin de kavramsal tümelleri elde etme yöntemine benzediğini ileri sürmektedirler. Ne var ki 20. yüzyılda ve son yıllarda kimi Aristoteles uzmanları, Aristoteles'in ilk ilkeleri kazanan yetisinin akıl olmakla birlikte bu kazanımın 'sezgi' ile olduğunu dile getirmişler ve ilgili metni sezgisel kazanım çerçevesinde çevirip yorumlamışlardır. Onların böyle bir görüşü kabul etmelerinin haklı bir nedeni vardır ki, o da ilk ilkelerin bir tür bilgi içerdiğidir. Eğer 'bilgi' sözcüğü bir şekilde tanım ya da akıl yürütmeyi gerektiriyor ve ilk ilkeler bu türden 'bilgi'den yoksunsa, o halde onlar akılda doğrudan, bir anda ortaya çıkabilecek önermeler olmalıdır. Böylece onların 'bilgi' sözcüğü çerçevesinde bir çıkmazı açma girişiminde olduklarını görebiliriz.

44 Thomas Aquinas, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, s. 240; Kitabın çevirmeni Larcher, akıl sözcüğünün yanına köşeli parantez açarak oraya 'yani sezgi' sözcüğünü yerleştirir.

45 Thomas Aquinas, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, s. 240.

46 Thomas Aquinas, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, s. 240.

Genel olarak bu konuda iki temel görüş ortaya çıkmaktadır: *Birinci görüş*, ilk ilkelerin akıl tarafından bir tür sezgi ile elde edildiği; *ikinci görüş* de onların akıl tarafından bir tür tümevarımla elde edildiğidir. Bu iki temel görüşü incelemeyden önce İkinci Analitikler 100b 3-5'teki ifadelerin tümevarımın ilkelerini mi, yoksa ilk tümel kavramları mı kapsadığı yönündeki tartışmalara kısaca göz atalım.

4- İkinci Analitikler 100b 3-5'in 'Epagogé'si ve Kapsamı

İkinci Analitikler II. 19'daki geçen tümevarım, tümel kavramların kazanımının anlatıldığı saf analogisinden sonra geldiği için, kimi düşünürler tümel kavramlar ile ilk ilkelerin kazanımın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Böyle bir okuma, dolaylı olarak metnin konumuza ilişkin bölümlerini de şekillendirecektir. Aristoteles ilk kavramlar ve ilkelerin tümevarımla kazanıldığını satırlarında şöyle söyler:

Aslında ilk şeyleri (*ta prôta*) tümevarımla (*epagogê*) ile bilmemiz (*gnoriksein*) gerektiği açık; zira duyum (*aisthêsis*) da tümeli (*ta kat-holou*) bu şekilde (*outô*) işler.⁴⁷

'İlk şeyler' (*ta prôta*), akla ilk kez gelen anlamlardır ve onun ilk kavramsal tümeller kadar 'ilkeler'i (*arkhê*) de içine aldığı *Nikomakhos'a Etik*'in paralel metninde görmüştük. *Epagogê*, tek tek duyu deneyimlerinden tümel bir kavram ya da önerme elde etmek üzere başvuru tümevarım metodudur. Tam tümevarımdan farkı, bir kıyas eşliğinde adım adım genel bir hükme ulaşmak değil, tecrübe edilen tikeller çerçevesinde ve sınırında, o tikellerin zatından, doğrudan bir kavramsal ya da yargısal anlama ulaşmaktır.⁴⁸ *Gnôrimon* sözcüğü de genel olarak bir şeyle tanışık olmaya ve onun anlamının akılla idrakine karşılık gelir.⁴⁹ "Outô" sözcüğü de 'bu şekilde' ya da 'onunla' anlamına gelmektedir.

Hamlyn yukarıdaki cümleyi ikiye ayırarak her iki bölümde de farklı işlemlerin bulunduğu dikkat çeker: İlk bölüm ilkelere, ikinci bölüm de tümel kavramlara ilişkindir. Böylece 'ilk şeylerin' kaynağı tümevarım olurken, kavramsal tümellerin kaynağı duyum olur. O, bu okumayı 'bu şe-

47 Aristotle, *Posterior Analytics*, 99b 35-100b 5.

48 Francis A. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: H. Hünler, İstanbul 2004, s. 106-107, 132.

49 Francis A. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 131-134.

kilde' bağlacının referansı ile yapmaktadır. Buna göre metin, tıpkı Ross'un da okuduğu gibi,⁵⁰ "Aslında ilk şeyleri tümevarımla bilmemiz gerektiği açık; zira [kavramsal] tümeli bu şekilde bilmemiz duyumlardır." şeklinde olur. Oysa 'bu şekilde'nin referansı metinde 'bu yöntemle' olmalıdır ve nitekim Ross ve Hamlyn'in bu okuması Enberg-Pedersen, McKirahan ve Modrak tarafından itiraza uğrayacaktır. Onlar, genel olarak, 'bu şekilde'yi 'bu yöntemle' tefsir etmişler ve kavramsal tümellerin kaynağını ilk ilkelere de elde edildiği tümevarıma hamletmişlerdir.⁵¹ Özellikle 'epagogé'nin farklı anlamlarını inceleyen Enberg-Pedersen, II. 19'daki 'epagogé'nin, tümeli kavramaya yönelik tikellerden başlayan bir hareket olduğunu ve bu kavrayışın da tikellerle meşguliyetin bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtir.⁵²

İkinci bir husus, cümledeki 'bilme' sözcüğüdür. Aristoteles'in epagogé sonucunda elde ettiği "tanışıklık/bilme" (*gnôrimon*) sözcüğü, metnin devamında gelen 'bilgi'den (*episteme*) farklıdır. İki arasındaki fark şudur: *Episteme* belirli bir burhan ile elde edilen bilimsel ya da burhânî bilgiye karşılık gelirken; metinde geçen bilme, aklın tecrübelerden gelen bir veriyle tanışıklığını ifade etmektedir. Dahası, Lesher, İngilizce 'knowledge' ya da 'understanding' sözcüklerinin Aristotelesçi 'epistemê'yi karşılamadığını ifade ederek, bunun yerine "ihtisâsî/teknik bilgi" (*expert knowledge*) ya da "disipliner bilgi" (*disciplinary knowledge*) sözcüklerini önerir. Çünkü bizim bir şeyi bilmemiz, o şeyin sebep, niçin ve ilkesiyle doğrudan ilişkilidir.⁵³ Kimi Aristoteles uzmanları da, aşağıda göreceğimiz gibi, iki 'bilme'yi birbiriyle özdeş kabul etmişler ve böylece ilkelerin bilgisinin olamayacağını ileri sürmüşlerdir.

Epagogé'nin, cümlede geçtiği anlamıyla 'tümevarım'ın, anlam ve sınırını ortaya koyduğumuza göre, ilk ilkelerin kaynağı olan aklın bu ilkeleri hangi etkinliğiyle elde ettiğine dair ortaya konulan yukarıdaki iki görüşü inceleyelim.

50 David Ross, *Aristoteles*, çev:A. Arslan vd., İstanbul 2002, s.75.

51 Troels Enberg-Pedersen, "More on Aristotelian Epagoge", *Phronesis* 24 (1979), s.317; Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Sciences*, Princeton University Press 1992, s.253; Deborah K.W. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago 1987, s.170-171.

52 Troels Enberg-Pedersen, "More on Aristotelian Epagoge", s.304-305.

53 James Lesher, "On Aristotelian Ἐπιστήμη as 'Understanding'", *Ancient Philosophy*, 21 (2001), s. 46.

5-Aklın İlk İlkeleri Kazanımı Bir Akılsal Hal Olan Sezgiyledir

Aklın ilk ilkeleri sezgi ile kazandığı görüşünü, Ross'un editörlüğünü yaptığı *The Works of Aristoteles* serisindeki *İkinci Analitikler* çevirisinde görebiliriz:

Bu değerlendirmelerden ortaya çıkan sonuca göre, ilk öncüllerin bilimsel bilgisi olmayacak ve sezgi hariç hiçbir şey bilimsel bilgiden daha doğru olmayacağı için de ilk öncülleri idrak eden sezgi olacaktır –aynı şekilde kesin kanıtlama, kesin kanıtlamanın kaynağı olamayacağı ve nitekim bilimsel bilgi de bilimsel bilginin kaynağı olamayacağı olgusundan çıkan bir sonuç. Bu nedenle eğer bilimsel biliş hariç doğru düşünmenin yalnızca diğer bir cinsi [sezgi] ise, sezgi, bilimsel bilginin kaynağı olacaktır. Bilginin kaynağı [olan sezgi], asli temel öncülü kavrarken; bir bütün olarak bilgi de benzer şekilde [kendisinin] kaynağı olarak olgunun tüm yapısına bağlıdır.⁵⁴

İkinci Analitikler çevirisinde Tredennick de akla sezgi olarak yer verir:

Bu demektir ki, ilk ilkelerin bilimsel bilgisi olamayacaktır ve sezgi (*nous*) hariç hiçbir şey bilimsel bilgiden daha doğru olmadığından, ilk ilkeleri kavrayan da sezgi olmalıdır. Bu yalnızca yukarıdaki açıklamalardan değil, kesin kanıtlamanın başlangıç noktasının kesin kanıtlamanın kendisi olmadığından ve bilimsel bilginin başlangıç noktasının bilimsel bilgi olmadığından dolayı da açıktır. Dolayısıyla bizim bilimsel bilgi yanında başka doğru bir yetimiz olmadığından, böyle bir bilginin başladığı kaynak da sezgi olmalıdır. Böylece o, ilk ilkeleri kavrayan bilimsel bilginin ilk kaynağı iken; bir bütün olarak bilimsel bilgi de benzer şekilde olguların bütün dünyasıyla ilişkilidir.⁵⁵

Hem Mure'un hem de Tredennick'in aklı 'sezgi' olarak çevirmesinin muhtemel argümanı şu şekilde olmalıdır:

İlk öncüllerin bilimsel bilgisi yoktur.

Bilimsel bilgi kesin kanıtlama ile bilinir.

İlk öncüllerin bilimsel bilgisi olmadığından ne doğrudan ne de kanıtlamayla bilinir.

Sezgi, bilimsel bilgi kadar doğrudur.

O halde ilk öncüller sezilmiştir.

54 Aristoteles, *Posterior Analytics*, çev: G.R.G. Mure, (*The Works of Aristotle* içerisinde), Oxford 1928, 100b 10-17.

55 Aristotle, *Posterior Analytics*, çev: Hugh Tredennick, London 1960, 100b 9-17.

İki çevirmenin de akli bir yana bırakarak doğrudan sezgiden söz etmesi, aklın bir tür halini belirtmek için kullandığı özel bir sözcük gibi gözükmektedir. Nitekim Ross, tikellerden tümele geçişin tümevarımla gerçekleştirdiğini ve bunu gerçekleştiren yetinin de sezgisel akıl olduğunu belirtir.⁵⁶

Irwin konuyu *Aristotle's First Principles*'ta detaylı bir çözümlemeye tabi tutar. Ona göre Aristoteles eğer ilk ilkeleri kazanırken çıkarımsız bir doğrulama yaptığımızı düşünüyorsa, o halde bizim onları bir tür çıkarımsız sezgi ile kavradığımızı ortaya çıkarmaktadır. Bilen kişi kendinde ilkeleri sezgi ile bilmelidir; çünkü onlar çıkarımsız olarak ve herhangi bir tasdik fiili olmadan kazanılıyorsa, başka bir şeye kıyasla değil, sırf kendileri bakımından doğru ve zorunlu olmak durumundadırlar.⁵⁷ Bu ise yalnızca sezgi ile olabilecek bir işlemdir. Bir başka ifadeyle, çıkarım kullanmadan ve tasdik yapmadan doğru ve zorunlu önerme elde etmenin yolu, sezgidir.

Irwin, sezginin, epistemik önceliği garanti altına almak için zorunlu bir işlem olduğunu belirtir; çünkü daha alt ilkelerin bilgisi daha üst ilkelerin bilgisine bağlıdır. Eğer sezgiyi reddedecek olursak, bilgideki bu asimetriye garanti veremeyiz; yani en yüksek ilkelerin bilgiden daha önce geldiğini kabul edemeyiz. Eğer Aristoteles'i sezgiye olan inancından mahrum edersek, onu aynı zamanda ilkeler hakkında ortaya koyduğu epistemik asimetriden de mahrum etmiş oluruz. Onun kesin kanıtlama kavramı, temelci bir doğrulama kavramını da içinde barındırır. En doğru temellendirme türü, zincirleme ve kısır döngüden uzak olmalıdır. İşte Aristoteles bu gereksinimini yalnızca ve yalnızca sezgi ile kavranan apaçık ilk ilkeleri dikkate alırsa karşılayabilecektir.⁵⁸

Irwin Aristoteles'in bilgi hakkındaki birkaç koşulunu dikkate alarak ilk ilkelerin sezilmesi gerektiğini savunmaktadır:

- (i) İlk ilkeler çıkarımsız ve tasdiksiz bir önerme olmalıdır.
- (ii) Bu ilkeler bütün bilimsel bilginin kendisinden çıkacağı üst önermelerdir.
- (iii) Kesin kanıtlama, geriye doğru tetkik edildiğinde, zincirleme ve kısır döngüye meydan vermeden ilk ilkelerde son bulmalıdır.

56 David Ross, *Aristoteles*, s. 74-75.

57 Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, s. 73.

58 Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 73.

(iv) Bu ise ancak sezgiyle kavranan ilk ilkelerle mümkün olmaktadır.

Irwin sezgiye sanki geleneksel Aristotelesçi literatürden farklı, daha doğrusu modern bir anlam yüklüyor görünmektedir. Koşullar Aristotelesçi mantığın temel kuralları olmasına karşın, ilk ilkelerin sezgiyle kazanımı, aklın bir anda uzanıp kapıldığı ve artık gerideki örneklerini dikkate almadığı, mantıksal olandan ziyade metafiziksel bir refleksi içeriyor gibidir. Yine de o, ileri sürdüğü bu tez için *İkinci Analitikler*'den bir dizi argüman bulmaya niyetlidir. Aristoteles'in *İkinci Analitikler* 99b 12'deki soruları ve yine 100b 5'ten itibaren yaptığı çözümler, ona göre, yeterli argümanlar içermektedir:

Aristoteles “*ilk ilkeler hakkında, [i] onların nasıl bilinir olduğu ve [ii] onları bilme halinin ne olduğu*”nu⁵⁹ incelediği satırlarda bir tartışma başlatır. İlk soru, Irwin'e göre, ilk ilkelerin idraki ile sonuçlanan bir işlemi; ikinci soru da bizim onlara sahip olduğumuz zamanki halimizi dikkate alıyor gözükmektedir. Bir başka deyişle, ilk ilkeleri bilme bir tür akılsal hal, yani güç halinde olan aklın fil haline geçişini ifade ederken, bu da bir tür işlemi gerekli kılmaktadır. Irwin'e göre cevapta hem tümevarımın hem de aklın zikredilmesi ilginç değildir. Bizim “*ilk ilkeleri tümevarımla bilmemiz gerektiği*” iddiası bir tür işlemi akla getirmektedir. Dolayısıyla akıl burada belki de bu işlem sonunda ortaya çıkan ve bu işlemin dışında tutulamayacak bir ürün olarak anlaşılmalıdır. Buna karşın bu ürün, ortaya koyacağı hükmün doğruluk teminatı için, kendisini üreten tümevarıma bağlı kalmaz. Çünkü böyle bir teminat, akıl tarafından kavranan bir önermenin, kendisi sayesinde kanıtlanan önermelerden tabii olarak nasıl daha önce gelebileceğini açıklayamaz.⁶⁰

Nitekim Aristoteles, Irwin'e göre, akıl ile kavranan önermelerin tabii önceliğini güçlü olarak vurgulamaktadır:

- (1) Doğruyu veren zihin halleri arasında bazıları daima doğru olduğundan ... (2) bunlar bilimsel bilgi ve akıldır; (3) akıl dışında hiçbir [akılsal hal] türü bilimsel bilgiden daha doğru değildir; (4) kanıtlanmanın ilkeleri [sonuçlarından] daha iyi bilinmektedir; (5) her bilimsel bilgi bir beyanı (*logos*) gerektirir; bu da demektir ki (6) ilkelerin

59 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 99b 12-18.

60 Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 74.

bilimsel bilgisi olmayacaktır; ve (7) akıl hariç, doğruyu bilimsel bilgiden daha iyi kavrayan hiçbir şey olmadığından, (8) aklın, ilkeleri kavrayan [hal olduğu] ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles, argümanının (3.) ve (4.) adımlarında, kesin kanıtlamanın öncüllerindeki doğal epistemik önceliği yeniden tesis etmektedir. (5.) adımda bu öncüllerin, bilimsel bilginin objeleri olamayacağı sonucunu çıkarır; çünkü bilimsel bilgi, çıkarımsal bir doğrulamayı, yani bir beyanı gerektirmektedir. (1.) ve (2.) adımlardaki ifadelerle baktığımızda, bilimsel bilgi ve akıl dışındaki hiçbir şey ilkeleri kavrayamaz. (5.) adımı kabul ettiğimizde, (6.) adımı da kabul etmemiz gerekir ve böylece ya ilkelerin uygun bir idrakine sahip olmayacağımız, dolayısıyla kesin kanıtlamanın imkansız olduğunu kabul etmemiz gerekecek ya da ilkelerin çıkarımsız sezgisel bilinmesini dikkate alan (7) ve (8)'i kabul etmemiz gerekecektir. Ve sonuç olarak Irwin, bir sezgi doktrini olmadan Aristoteles'i, bilimsel bilginin izahı konusunda, keskin bir boşluğa iteceğimizi belirtir.⁶¹

Irwin'in okumasında iki vurgu öne çıkmaktadır: *Birincisi*, ilk ilkeleri kavramanın tek açıklamasının sezgi olduğu; aksi takdirde ilkelerin ilkelelerini arayarak bir zincirleme veya kısır döngüye maruz kalacağımızdır. Ancak böyle bir durum söz konusu olsaydı, aynı durumun kavramsal tümel için de geçerli olması gerekirdi. Zaten saf analojisi tek tek nesnelere tecrübesinden elde edilen bir tek anlamı, tümel kavramı içine almaktaydı. İlkelerin kavramsal tümelardan tek farkı, bir yargı belirtiyor olmasıdır. İlkeler de aynı şekilde tekil olayların tecrübede oluşturduğu bir tekil hükme yeni ama aynı örneklerin katılarak bir tortu oluşturması ve aklın da bu yargısal tortunun farkına varması nedeniyle onunla fiili hale çıkışını anlatmaktadır. Eğer ilk ilkeler hiçbir şekilde sorgulanamaz olsaydı, 'aynı şey aynı anda hem olumlu hem de olumsuz olamaz' ilkesini tekil örneklerle irca ederek test etme imkânımız kalmazdı. Zincirleme veya kısır döngü, Irwin'in aksine, eksik tümevarım dikkate alındığı zaman ortaya çıkar. Sözgelimi 'bütün kargalar siyahtır' önermesi, bütün kargaların değil, pek çok karganın sayımıyla ortaya çıktığı için salt doğru değildir. Ama sayılan kargaları dikkate aldığımızda, İbn Sînâ'nın da ima ettiği gibi, bu hükmümüz o kargalar çerçevesinde kesin kanıtlama için bir ilke olabilir.

61 Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, s. 74-75.

İkincisi, yukarıdaki metnin çözümlemesinde sezgi kavramının doğrudan değil, bir tür yorumla ortaya çıktığıdır. Irwin, bilimsel bilgi bir tür akıl yürütmenin, yani kesin kanıtlamanın sonucu olarak ortaya çıktığından ve ilkeler de sonuçtan daha iyi bilindiğinden dolayı, bilimsel bilgi araştırmasını bir yana bırakır. Ancak onun zihnini meşgul eden şey, muhtemelen, “[ilk] ilkelerin bilimsel bilgisi yoktur” ifadesidir. İlk ilkelerin bilimsel bilgisinin olmaması, ona göre, ‘neden’i bilinmeyen bir verinin akli aniden bir hale sokmasını gerektirecektir; aksi takdirde geriye doğru sonsuz bir nedenler zinciri kurgulamamız gerekirdi. Ne var ki bu çıkarım, bir yandan *Ruh Üzerine*’nin etkin yahut faal akla verdiği görevi, diğer yandan *Nikomakhos’a Etik*’in tümel kavram ve ilkelerin tümevarımla kazanıldığını belirten satırlarını görmezden gelmektedir. İlk ilkelerin bilimsel bilgisinin olması, onların kesin kanıtlama ile elde edilmediği anlamına da gelebilir. Kesin kanıtlama ile kazanılmayan tümel verilerin akılda ortaya çıkışının yegane açıklaması, sezgi değildir. Aristoteles, daha önce İbn Sînâ’nın da işaret ettiği, *Metafizik* 980b’den itibaren *İkinci Analitikler*’in saf analogisinin yeni bir okumasını yapar: Bir tek tecrübe, hafızadaki aynı olguya ilişkin birkaç hatıradan ortaya çıkar:

Gerçekte sanat ve bilimin insanlarda ortaya çıkışı tecrübe sayesinde. ... Şimdi, tecrübe ile kazanılmış [ve akılda ortaya çıkmış] pek çok kavramdan, bir nesnelere sınıfına ait tümel bir yargı ortaya çıkar.⁶²

İkinci Analitikler 100a 13-16’daki metne bakalım:

Pek çok hatıradan bir tecrübe oluşur. Tecrübeden ya da ruhta yerleşmiş bütün tümelden ...sanat ya da bilimin ilkesi (*arkhê*) çıkar.⁶³

İki metni birlikte okuduğumuz zaman, akılda ilkin kavramsal tümellerin ortaya çıktığını; bu tümel kavramları kullanarak belirli bir sınıfa ait tümel yargılar oluşturabileceğimizi ve bunun da sanat ya da bilimin ilkesi olabileceğini açıkça belirtmektedir. Tecrübe, hasta olmuş tek tek şahısları belirli bir ilacın iyileştirdiğine dair tekil yargılardır. Sanat ise belirli bir insan topluluğunu belirli bir ilacın iyileştirdiğine dair tümel yargıdır. İşte bu tümel yargı, tıp biliminin bir tür ilkesi olmaktadır.

62 Aristoteles, *Metaphysics*, trans, by D. Ross, Oxford 1928, 981a 2-7.

63 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100a 13-16.

Irwin'in çözümlerindeki temel problem, daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in ilk ilkeleri kazanımı konusunda ileri sürdüğü tezin, yani tümevarımın, eksik tümevarımları da içeren genel bir ad olmasının doğurduğu gerilim ve daha çok modern sezgi anlayışından getirilmiş bir çözüm önerisi sunmasıdır. Oysa Aristotelesçi tümevarımın birbirinden farklı kullanımları vardır. Diğer yandan sezginin, yani bir kıyastaki orta terimin veya sonucu ortaya çıkaran nedenin, doğrudan akılda çıkmış olması ise, hem mevcut bir kıyası hem de onu ortaya çıkaran nedeni bilmeyi gerektirir. Oysa kıyas, neden ve bilgi sözcükleri, *İkinci Analitikler*'de zaten ilk ilkelerden olumsuzlanan öğelerdi. Irwin'e yöneltilebilecek daha başka kanıtlar da mevcuttur ve biz bunları bir alttaki başlık altında inceleyeceğiz. Şimdi de ilk ilkelerinin kazanımının tümevarım olduğunu dile getiren görüşleri inceleyelim.

6-Aklın İlk İlkeleri Kazanımı Tümevarımlardır

Bolton, geleneksel görüş olarak nitelendirdiği 'sezgici' anlayışın Aristoteles külliyatındaki başka paralel metinler dikkate alındığında oldukça 'anlamsız' olabileceğini belirterek yanıtını *Fizik*'ten bulabileceğimiz bir soru sorar: Değişen şeylerin bir doğal dünyasının varlığı nasıl apaçık olabilmektedir?

Değişen şeyler sürekli olarak değişmesi, öte yandan bilginin belirli ilkelere dayanması böyle bir sorunun yanıtının hiç de kolay olmadığını gösterir. Yine verilebilecek cevap, bilim yapan insanlar için ilk ilkelerin zorunlu olduğu ve Aristoteles'e göre de bu ilkelerin tümevarımla açık olduğudur: "*Öte yandan bizim kesin gözüyle bakmamız gereken husus şudur: Tabii olarak var olanların bir kısmı ya da hepsi hareketlidir –ki bu, aslında tümevarımla (epagogê) açıktır.*"⁶⁴ 'Tabii olarak var olanların bir kısmı ya da hepsi hareketlidir' ifadesi, fizikçinin fizikte kullanmak üzere elde ettiği 'açık' bir ilkedir ve bu açık ilke, tümevarımla elde edilmektedir. Bolton, Aristoteles'in *Fizik*'te ilk ilkeleri nasıl bildiğimize yönelik tartışmasının *İkinci Analitikler* II. 19'un paralel incelemesi ışığında okunabileceğini belirtir: "*İlk ilkeleri tümevarımla (epagogê)*" yani duyumla sağlanan veriye

64 Aristoteles, *Physics (The Complete Works of Aristotle* içerisinde ed:J. Barnes), Princeton 1991, 185a 12-14.

dayalı bir tümevarımsal argümanla biliriz.⁶⁵ Aristoteles, Bolton'a göre, bu iddiasını *Metafizik*'te de tekrar eder:

[Bilimler], [kendi çalışma konusunun] mahiyetine dair bir kanıt (*logos*) getirmez. Tersine bu *mahiyetin* [beyanını] hareket noktası olarak bazı bilimler onu duyumla açıklığa kavuştururken bazıları da bir hipotez olarak belirler. İşte onlar, kendi araştırma alanları çerçevesinde ilgilendikleri cinsle ait olan şeyleri az ya da çok kesin biçimde bu şekilde kanıtlarlar. Böyle bir tümevarımla mahiyetin yahut neliğin kanıtlanmasının değil, onun [kanıtlayıcı olmayan] başka bir açıklama yolunun olduğu açıktır. Onlar yine ilgilendikleri cinsin var olup olmadığı hakkında da [kesin kanıtlayıcı delil yoluyla] hiçbir şey söylemezler; çünkü bir şeyin mahiyetini ve onun varolup olmadığını açıklamak aynı türden bir akıl yürütmenin [Bolton: yani tümevarımın] işidir.⁶⁶

Bolton'a göre pasaj, tikel bilimlerin ilk ilkelerin, yani hem tanımlar hem de varlık ilkelerin, bilim adamına, onları tümevarımsal bir tasdik olan hipotezler olarak inceleyen bir işlemle açık kılındığını göstermektedir.⁶⁷ Yine de metin, Bolton'un aksine, metafiziğin belirlediği bir konuyu tikel bir bilimin kendisine nasıl araştırma nesnesi yaptığını anlatmaktadır. Tikel bilimler, daha üst bir bilim tarafından ki en üst bilim metafiziktir, kendilerine verilen bir konuyu/cinsi alırlar (ama onun kanıtlamaya çalışmazlar) ve o konunun/cinsin özsel ilintilerini araştırmaya ve kanıtlamaya çalışırlar. Hareket noktaları üst bilimin verdikleridir. Tikel bilimlerin bir kısmı, verilen cinsi harekete konu olması bakımından duyuyla araştırırken; bir kısmı da hipotezler tesis eder. Hipotez, Aristotelesçi düşüncede, kanıtlanamaz ilke ilkelerdir, aksiyomlardır.⁶⁸ İşte Bolton'ın üzerinde durduğu kavram da tam budur. Tikel bilimler, o halde, bir takım tikel ilkeler tesis edebilmekte ve bunu da tümevarımla yapabilmektedir. O halde bu okuma, *İkinci Analitikler* II. 19'daki tümevarıma tam olarak uygun düşmektedir.

İkinci olarak, *İkinci Analitikler*'in giriş cümlelerinde Aristoteles, iki tür bilgi edinme yönteminden, tümevarım ve tümdengelimden söz eder. Tümevarım, "*tekilin açık olmasıyla tümeli veren*"⁶⁹ bir yöntemdir. Genel

65 Robert Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", *Aristotle's Physics, A Collection of Essays*, ed: L. Judson, Oxford 2003, s. 15-16.

66 Aristoteles, *Metaphysics*, 1025a 10-18; Çeviride Bolton'un çıkarımlarına bağlı kalabilmek adına onun aktardığı metni çevirdik: "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", s. 16.

67 Robert Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", s. 16.

68 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.170.

69 Aristoteles, *Posterior Analytics*, 71a 4-8.

olarak tümevarım, burada da tümeli veren bir yöntemdir. Bu nedenle Aristoteles, Bolton'a göre, tümevarımsal akıl yürütmeyi şeyleri yalnızca keşfeden ama doğrulama yapmayan bir işlem olarak görmez.⁷⁰

Biondi, Khan'ın II. 19'da mahiyet ve varlığı kavrayan iki farklı işlem olmadığını ve Sorabji'nin de bu işlemin kavramsal ve önermesel tümelleri içine aldığı iddialarını değerlendirerek,⁷¹ II.19'daki belirtilen işlemin hem kavramları hem de önermeleri kapsadığını belirterek⁷² tümevarımı 'duyusal' ve 'duyudan yapılan' şeklinde ikiye ayırır. *Duyusal tümevarım (sensible induction)*, bizdeki bir tümelle, bu tümele karşılık gelen harici tekilerin idrakidir. Buna karşın *duyudan yapılan tümevarım (induction from sense)*, duyulur tekilerden başlayarak akılda bir anlamın oluşumunu konu edinen bütün tümevarımlara karşılık gelmektedir ve II. 19'daki tümevarımın tam anlamı da budur:

Bu tümevarımla amaçlanan şudur: İster tanımsal bir terimi isterse bir doğrudan önermeyi versin, duyulur bir tekilden başlayan bilimin ilkesini kazanmakla sonuçlanan tümevarımsal bir işleme işaret etmek. 'Duyudan yapılan tümevarım' tümevarımın pek çok türünü içerebilir ve bilimin ilkesini kazanmayı belirten 'nous'un bir hal oluşunu ortaya çıkaran, uygun bir tümevarım türüdür.'⁷³

Nous, önceden varolan bir yapı değil, Sarı'nın da belirttiği gibi, tümevarım ile ulaşılan bir haldir.⁷⁴ Bu hallerin en doğrusu bilgi ve 'nous'tur. Biondi, bir akıl olarak 'nous'u çalışma yapısına göre ikiye ayırarak meseleyi çözme konusunda bize bir kapı aralar: *dianoia* ve *nous*.

Dianoia, doğrudan değil, kıyas ya da rasyonel çıkarım olarak kendisini gösterir; fiili '*meta logou*'dur. Düşünme veya akıl yürütme işlemlerini ortaya koyar.

Nous, tümel kavram ya da kanıtlanamaz öncül, aksiyomlar veya ilk ilkelere olarak kendisini gösterir; fiili de '*meta nou*'dur. Kavramları ve önermeleri bilmeye işaret eder.⁷⁵

70 Robert Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics I*", s. 16.

71 Paolo C. Biondi, *Admiring Intuition: An Examination of Nous in Aristotle's Posterior Analytics II. 19*, (phd thesis: Faculté De Philosophie Université Laval Quebec 1999), s. 70, 2. dipnot.

72 Paolo C. Biondi, *Admiring Intuition*, s. 69.

73 Paolo C. Biondi, *Admiring Intuition*, s. 206.

74 Mehmet Ali Sarı, "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı*, 16 (2011), s. 130.

75 Paolo C. Biondi, *Admiring Intuition*, s. 214.

Böylece terimlerin ve öncüllerin bilgisi, aklın *meta nou* işlemiyle kazanılırken; kanıtlamalı bilgi de aklın *meta logou* işlemiyle kazanılmaktadır. *Meta nou* işlemiyle kanıtlanamayan doğrudan öncülleri ve hipotezleri, bu hipotezlerdeki özne konumundaki terimin tanımını elde eder ve sonra da yüklem konumundaki terimle birlikte bir önerme kurarız. Bundan sonra *meta logou* ile kıyaslar ve kanıtlamalar yaparız; yani *meta nounun* elde ettiği ilk-doğrudan öncülleri ya da tanımları kullanarak zorunlu sonuçlara ulaşırız.⁷⁶

Yukarıdaki verileri birleştirdiğimizde, duyudan yapılan tümevarım, *meta nou* fiilinin yardımıyla kavramsal tümelleri ve ilk ilkeleri nous olarak işlemektedir. Aristoteles'in "*nous ve bilgiden daha doğru hiçbir şey yoktur*" ifadesi böylece, ilk ilkeler ve tanımlar (*nous*) ile kesin kanıtlamalardan (*epistemê*) daha doğru bir akılsal halin bulunmadığı anlamına gelmekte; kanıtlamaların ilkeleri 'epistemê'den daha iyi bilindiği için de önceliği 'dianoia'ya değil, 'nous'a vermektedir.

Kosman, Biondi'nin ayırımına benzer şekilde, ilkelerin ve kesin kanıtlamanın kavranış durumlarını birbirinden ayırır: "olanın bilgisi" (*epistemê ôti*) ve "niçin'in bilgisi" (*epistemê dioti*). Olanın bilgisi, tecrübelerin bize verdiği olgusal betimlemeler iken; 'niçin'in bilgisi, bir orta terim, yani bir gerekçenin bilgisidir ki bu da bir kıyası gerekli kılar.⁷⁷ Buna karşın, Kosman, 'bilgi' sözcüğünü büyük bir hassasiyetle kullanır: olanın bilgisi, olgusal betime, yani ilkelerin ilke olarak 'fakındalık'ına işaret ederken; diğeri, sebebin açıklamalı 'bilgi' sine işaret eder.⁷⁸ Böylece o, Aristoteles'in "*ilk ilkelerin bilgisi yoktur*" ifadesinin gerçek anlamına ulaştığını düşünür.

Kosman, 'nous'un, ilkeleri kavrayabilmek için 'epagogê'ye, yani tümevarıma ilave epistemolojik bir işlem olduğunu reddeder.⁷⁹ Nous, tümellerin doğrudan ve çıkarımsız bir şekilde soyutlanmasını içermesi bakımın-

76 Paolo C. Biondi, *Admiring Intuition*, s. 77-78.

77 Aryeh Kosman, "Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's *Posterior Analytics*", https://www.academia.edu/1360194/Understanding_Explanation_and_Insight_in_Aristotles_Posterior_Analytics, s.197.

78 Aryeh Kosman, "Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's *Posterior Analytics*", s. 198.

79 Aryeh Kosman, "Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's *Posterior Analytics*", s. 199.

dan dolaysız bir kavrayıştır: Bizim etrafımızdakileri görüyor olduğumuz bir ‘görme’ hali gibi, ilkeleri biliyor olmamız, ‘nous’tur.⁸⁰ Doğrudan ve çıkarımsız olması, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu tarz tümevarımın orta terimle, yani sebeplikle kurgulanan bir kıyas olmadığı içindir. Böylece kesin kanıtlama bilginin (*epistemê*) mental bir halinin ortaya çıkarırken, tümevarım (*epagogê*) da kesin kanıtlamalar için gerekli olan ilk ilke ve kavramların akledilme halini ortaya çıkarmaktadır.⁸¹ Tümevarımla ilkeler haline gelen nous, dolaylı olarak, bilimsel bilginin de ilkesi olmaktadır.

Davis açısında da epagogê, kavrama yetisine tümeli, tikellere yönelmesi suretiyle, kavratma metodudur. Bu metot, eksik tümevarımdaki gibi sayısız örneklerdeki değil, sayılı örneklerdeki tümel kavram ya da ilkeleri kavratarak ‘nous’u tümel kavram ya da ilkeler haline getiren bir metottur.⁸²

Bolton, Kosman, Biondi ve Davis’in açıklamalarından ilk ilkeleri, sayılı olan örneklerinden tümel olarak kavratma metodunun epagogê ve bu metotla ulaşılan tümel kavram ve ilkelerin nous olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Ne var ki bu açıklamalarda ilgili metodun kavramsal tümelleri ya da ilk ilkeleri nasıl ortaya çıkardığına dair herhangi bir veriye rastlamak mümkün gözükmemektedir. Acaba kavramsal tümelleri ya da ilk ilkelere epagogê aynı tarzda mı vermektedir? Aristoteles’in ‘bu şekilde’ ifadesi gerçekte ne anlama gelmektedir?

Barnes, sezgici ve empirik yorumları analiz ederek, empirik vurgunun lehinde görüş belirttikten sonra ilk ilkelerin kanıtlanamaz olmasına karşın nasıl bilinebilir olacağı sorusunu sorar: Kanıtlanamayan şey nasıl bilinecektir? “Eğer *a*, *P*’yi bilir ve *P* de bir teorem ise, o halde *a*’nın *P*’yi bildiğini söylemek mümkündür: eğer *a*, *P*’yi bilir ve *P* de bir aksiyomsa, o kişinin bilgisi için en uygun sözcük hangisidir?”⁸³

Barnes, *İkinci Analitikler* II. 19’deki tezlerin daha önceki bölümlerde (özellikle II. 13’te) ileri sürülenlerin müphem bir genelleştirilmesi olduğunu; dolayısıyla burada tartışmanın daha çok lafzî olduğunu belirtir ve problemi çözmek üzere hem kavramsal tümellerin hem de ilk ilkelerin te-

80 Aryeh Kosman, “Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle’s *Posterior Analytics*”, s. 194.

81 Aryeh Kosman, “Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle’s *Posterior Analytics*”, s. 194.

82 James Richard Davis, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, s. 343.

83 Jonathan Barnes, “Commentary”, *Posterior Analytics*, s. 269.

kil cevherlerden tümevarım ile nasıl kavrandığına dair dört önermeli bir kavrayış hiyerarşisi belirler.

Kavramsal tümeller şu şekilde idrak edilir:

- (K1) a, bir kuğu görür.
- (K2) a, kuğunun imajını hatırad tutar.
- (K3) a, kuğuların pek çok imajını tutar.
- (K4) a, kuğunun kavramına sahip olur.

Barnes, (K4) aşamasında a, kuğu nosyonuna tam anlamıyla sahip olduğunu; yani kuğunun mahiyetinin tanımına sahip olduğunu söyler. Bu, kavramsal bir tümelin tam akılsal idraki olmaktadır.

İlk ilkelere ait önermesel tümeller de şu şekilde idrak edilir:

- (Ö1) a, bu kuğunun beyaz olduğunu görür.
- (Ö2) a, bu kuğunun beyaz olduğunu hatırlar.
- (Ö3) a, bu kuğunun, şu kuğunun ve öbür kuğunun beyaz olduğunu kavrar.
- (Ö4) a, bütün kuğuların beyaz olduğunu bilir.⁸⁴

Barnes açısından (Ö4) aşaması, ‘bütün kuğular beyazdır’ şeklindeki bir ilkeyle sonlanmaktadır.

Hem tümel kavramlar hem de ilkelere yönelik böyle bir tespit, bir yandan tanım teorisi bir yandan da genel tümevarım metodu dikkate alındığında, ne var ki Barnes’ı haklı çıkarmaz görünmektedir. Çünkü tekil cevherlerden soyutlanan bir kavram, yalnızca kavramdır; onun mahiyetini ortaya koyan tanımı için daha ileri işlemlere gerek vardır. Yine tekil olaylardan soyutlanan olguların genel tümevarıma göre bir sınırı olmalıdır; aksi takdirde elde edilen ‘kuğular beyazdır’ önermesini, tecrübe etmediğimiz başka kuğulara uygulanmayacak şekilde garanti altına alabilecek hiçbir kanıtımız olmaz. İşte bu noktada tekrar İbn Sînâ’ya dönmemiz yerinde olacaktır.

İbn Sînâ eksik tümevarım ile tecrübeyi birbirinden ayırmış ve ikincisine tekil olayların kişisel tanıklığını şart koşması bakımından tecrübe demişti. Bir başka ifadeyle, ilk ilkeler için;

-pek çok tekil olayın tecrübe edilmesi

84 Jonathan Barnes, “Commentary”, *Poterior Analytics*, s. 271.

- ilkenin yargısal kapsamının tecrübe edilen olaylarla sınırlı olması
- tecrübe ile elde edilen ilkenin doğrudan tekil olaydan alınması
- ilkedeki yargının orta terimsiz olması

şartlarını ortaya koymuş ve ilkelerin yargısal kapsamını ilkin empirik olarak sonra da faal akıl ile metafiziksel olarak garanti altına almıştır. Onun sisteminde Barnes'ın ortaya koyduğu türden bir boşluğa en azından teorik düzeyde rastlamamız mümkün gözükmemektedir. Faal akıl, tecrübeden gelerek *mütehayyile*de yerleşen tekil olaylardaki ortak unsuru, yani tümel ilkeyi insanî akla gösterdiği zaman, ortaya meleke halindeki akıl (*el-'akl bi'l-meleke*); tek tek nesnelere ortak unsuru, yani tümel kavramı gösterdiği zaman bilfiil akıl (*el-'akl bi'l-fi'l*) hali ortaya çıkmaktadır. Dışarıdan başka zamanlarda gelen tekil tecrübeler artık bu anlamı pekiştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Teorik olarak kuşatıcı olmasına karşın, yine de İbn Sînâ'nın da gözden kaçırdığı iki husus vardır:

Birincisi, İbn Sînâ, kavramları elde ettiğimiz zaman iki kavramı birbirine iliştiyerek tümel bir ilke elde edebileceğimiz belirtmişti. Oysa biz çocukluğumuzdan itibaren çoğu kez kavramları öğrenmezden önce olayları tecrübe ederiz. Bir başka ifadeyle, tümel kavramlarını henüz öğrenemeden önce olayların tecrübesi bizde bir takım ilkeler oluşturmaktadır. Bu ilkeler acaba henüz tümel hale dönüşmemiş tekil tecrübeler midir? Yoksa iki kavramı iliştiirmeden de bizde ilkelerin idraki gerçekleşmekte midir?

İkincisi, tecrübenin kapsamı ve kanıtlamanın sınırı hakkındadır. Eğer ilkeler bizatihi ve doğrudan yalnızca tanık olduğumuz olaylardan elde edilmesi gerekiyorsa, kesin kanıtlamanın, yani burhanın kapsamı da bu tecrübenin sınırı kadar olmalıdır. Acaba İbn Sînâ'nın kullandığı burhanların sınırı tecrübe ettiği olaylar mı sınırlıdır? Eğer tecrübe ettiği olaylarla sınırlı değilse, tecrübe ile eksik tümevarım arasındaki duvar ortadan kalkacaktır. Eğer yalnızca tecrübe ettiği olaylarla sınırlı ise, burhan bize tecrübe ettiğimiz dışında hiçbir şey vermeyecektir.

Sonuç

Aristoteles'in Platoncu hatırlama ile Empedoklesçi duyum-fikir özdeşliği arasında tesis ettiği genel epistemolojisinde bilginin bir yandan 'duyumdan ortaya çıktığı' diğer yandan da 'duyumdan faklı olarak soyut yetileri doğurduğu' tezini ısrarlı bir şekilde sürdürdüğü ve tekil nesnelere

ilk kavramlar olarak, tekil olayların da ilk ilkeler olarak ‘nous’u oluşturduğu, geçmiş Aristoteles şarihleri yahut günümüz Aristoteles uzmanlarının ittifak ettiği bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak bu ittifakın, ‘nous’u oluşturan ilkelerin sezgisel olarak mı yoksa deneysel olarak mı temellendirileceği sorusu karşısında sona erdiği ve her bir yorumun Aristotelesçi metinler üzerinde yükselmesine karşın birbirini nakzeden ihtilafı açıklamalara dönüştüğü görülmektedir. Tekil nesnelerin ve tekil olayların sayılamayacak kadar çok olması ve bir sınırdan bitmemesi, buna karşın tümevarım yöntemiyle sınırlı sayıdaki nesnelere kavramlaştırarak onların evrensel mahiyetlerine ve sınırlı sayıdaki olayları soyutlayarak bilimin kendisinden hareket edeceği evrensel ilkelere ulaşmak, antik döneme göre daha da büyümüş olan evrenimizde, günümüz Aristoteles uzmanları tarafından oldukça problematik hale getirilmiştir. Ortaçağ şarihlerinin hemen hemen suskun kaldığı bu problematiğin çözümü, kendisini iki ana tavrıda göstermektedir:

(i) ‘Episteme’ye ulaştıracak ilkeler olaylardan elde ediliyor ve olaylar da sayılamayacak kadar çoksa, o halde ilkeler birkaç örnek olayın duyumundan sonra sezgisel olarak kazanılmalı ve ortaya çıkan nous da sezgisel olmalıdır. Sezgisel görüşü dillendiren uzmanların görüşlerini incelediğimizde, onların kendi temellendirmelerinde, Aristotelesçi sistematikte orta terimin (gizli bir kıyasla) doğrudan idrakini konu alan ‘mantıksal sezgi’ kavramını değil, anlamını çok geç dönemlerde, özellikle Bergson’da bulan bir sezgi kavramını kullandıklarını gördük. İlk ilkeler sezgi ile kazanılmış olsaydı, onlardan hareketle daha tikel durumları bilmek için bir çıkarımda bulunamazdık, çünkü ilkelerden yapılan çıkarımların ulaştıracağı sonuçlar, (mesela Ali’nin ölümlü olduğu) da söz konusu ilkelerden hiçbir akıl yürütmeye gerek kalmadan sezgisel olarak doğrudan bilinmesi gerekirdi. Dolayısıyla sezgici görüşü hem Aristotelesçi sezgi anlayışından uzaklaştıkları hem fikirlerindeki çelişkileri hem de anakronik kurguları nedeniyle eleştirdik.

(ii) İlk bilgiler bütünüyle insani yetiler sayesinde duyulardan deneyimlere ve deneyimlerden anlamlara dönüşmek suretiyle elde ediliyorsa, yani köken itibarıyla ilk kavram ve yargılar bir şekilde empirik zemin üzerinde

yükseliyorsa, ilk ilkeleri bundan muaf tutan bir husus olmamalıdır. Aristotelesçi metodolojinin empirik kökenine bu şekilde vurgu yapan uzmanlar kavramsal tümellerin ve ilk ilkelerin bir tür tümevarımla ulaşılan akılsal bir hal olduğunu *Metafizik* ve *Etik*'teki paralel metinlerle temellendirmelerine karşın, peripatetik tümevarımın kapsamı ve sınırı konusundaki muğlak yapıyı ele almamışlardır. Bu meseleye detaylı olarak ilk kez İbn Sînâ yer vermiş; tümevarım ile tecrübeyi birbirinden açıkça ayırarak tecrübeyi kıyasta kullanılacak öncüllerin ilk ilkeleri yapmıştır. Böylece tecrübe, yeni anlamıyla, sınırlı sayıdaki tekilerden elde edilen ve sadece o tekiler üzerine sözlener ilkelerin empirik zemini olarak atanmıştır. Buna karşın İbn Sînâ da tecrübeyi *en-Nefs*'te yalnızca vehm yetisi çerçevesinde kısaca dillendirirken, *el-Burhân*'da ilk ilkelerin temeline yerleştirmiş; sınırlı sayıdaki olaylardan elde edilen ilk ilkelerden sayıca pek çok olaya nasıl kanıt getirilebileceğini gözden kaçırmıştır.

Her iki tavrı da daha ölçülü değerlendirebilmek için nous ve episteme kavramlarına yüklenen anlamları ve onların ilk ilkelerle olan ilişkisini ele aldık. İlk ilkelerin epistemesi yoksa onlar nasıl bilinebilecektir? Bu problemi Leshner ve Biondi'nin episteme ve epagoge konusundaki yaptığı açılımlarla aşmaya çalıştık: Tekil olayların doğrudan doğruya sırf kendisinden elde edilen ilk ilkeler 'nous'u oluştururken; episteme de 'nous'tan başlayan bir sürecin, yani kesin kanıtlamanın ürünü olmaktadır.

Öz

İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II. 19 Çerçevesinde Bir İnceleme

Aristoteles *İkinci Analitikler* II. 19’da ilk kavramlar ile ilk ilkelerin kaynağı, yapısı ve bilimsellik statüsü hakkında iki soru ile bir tartışma başlatır: İlk ilkeleri nasıl biliriz? Onları bilme hali nedir? Sorunun yanıtı ilk kavramları da içine aldığı için, Aristoteles, duyumdan akla gelen ilk verilerin (yani ilk kavramlar ve ilk ilkelerin) tümevarım metoduyla olduğunu söyler. İlk ilkelerin tümevarımla elde edilip edilemeyeceği, elde edilse bile bunun akılla mı yoksa bir tür sezgi ile mi olacağı konusunda günümüz Aristoteles uzmanları görüş birliğine varamamışlardır. İkinci olarak, II. 19’un son satırları, daima doğru olan akılsal hallerin bilgi ve akıl olduğunu; ilk ilkelerin bilgisinin olamayacağını ileri sürer. Çünkü bilgi, kesin kanıtlamayla kazanılırken, kesin kanıtlamalar ilk ilkelerden hareket etmektedir. Aristoteles uzmanlarını meşgul eden ikinci mesele tam da bu noktada ortaya çıkar: İlk ilkeler bilgi değilse nedir? Onlar akıl tarafından nasıl bilinebilir? Bu soruların yanıtını bulabilmek için ilkin Aristoteles’in *İkinci Analitikler* II. 19’unun kısa bir açıklamasını ve Ortaçağ şarihlerinin bu bölüm hakkındaki şerhlerini verdikten sonra günümüz Aristoteles uzmanlarının tartışmalarını da dikkate alarak Aristoteles’in ilk ilkelerin kazanımına dair empirik tavrını temellendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İlk ilkeler, tümevarım, bilgi, akıl, sezgi.

Abstract

What is the Source of the First Principles? An Enquiry in the Frame of Posterior Analytics II. 19

In the *Posterior Analytics* II. 19, Aristotle initiates a discussion on the source, structure, and scientific character of the first conceptions and the first principles with two questions: How do we become familiar with the first principles? And what is the state which gets to know them? Since the answer to the question contains the first conceptions, Aristotle states that the first parts of information (i.e. the first conceptions and principles) incoming to comprehension are only by means of induction. Modern authorities are not able to achieve a consensus on whether or not the first principles are acquired by induction, and whether it is by comprehension

or a kind of intuition even if they are acquired. Secondly, the last part of II. 19 argues that the intellectual states what are always true are understanding and comprehension, and that the first principles do not have understanding since understanding is acquired by demonstrations while the demonstrations move from the first principles. This is the second point that attracts attentions of the modern authorities: What is the first principles if they are not understanding? How can they are known by comprehension? For we find answer to those quesitons, we firstly give a brief explanation of II. 19 in *Posterior Analytics* of Aristotle and of commentaries of the Medieval commentators related to this section, and then attempt to found the empirical attitude of Aristotle to acquisition of the first principles by considering debates of the modern authorities.

Keywords: The first principles, induction, understanding, comprehension, intuition.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Ortaçağ İslam Felsefesinde Tümmeller (İbn Sînâ Merkezli Bir Analiz)*, Adana 2013.
- Aquinas, Thomas, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, trans. by F.R. Larcher, New York 1970
- Aristoteles, *Metaphysics*, trans. by D. Ross, (*The Works of Aristotle* içerisinde ed: D. Ross), Oxford 1928.
- Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, trans. by D. Ross, (*The Works of Aristotle* içerisinde), Oxford 1928.
- Aristoteles, *Physics*, (*The Complete Works of Aristotle* içerisinde ed:J. Barnes), Princeton 1991.
- Aristoteles, *Posterior Analytics*, trans. with a commentary by J. Barnes, Oxford 2002.
- Aristoteles, *Posterior Analytics*, çev: G.R.G. Mure, (*The Works of Aristotle* içerisinde), Oxford 1928.
- Aristoteles, *Posterior Analytics*, çev: Hugh Tredennick, London 1960.
- Biondi, Paolo C., *Admiring Intuition: An Examination of Nous in Aristotle's Posterior Analytics II. 19*, (phd thesis: Faculté De Philosophie Université Laval Quebec 1999).
- Bolton, Robert, "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", *Aristotle's Physics, A Collection of Essays*, ed: L. Judson, Oxford 2003, ss. 1-29.

- Davis, James Richard, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, (phd thesis: Boston University 2000).
- Enberg-Pedersen, Troels, “More on Aristotelian Epagoge”, *Phronesis* 24 (1979), ss. 301-317.
- Gürsoy, Adnan, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi”, *Hikmet Yurdu*2 (2015), ss. 153-180.
- Huneyn b. İshak, *Kitâbu Anâlûtîkâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhân*, tah:F. Cebr, en-Nassu'l-Kâmil li Mantık Aristû içerisinde, Beyrut 1999.
- İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, çev: H. Kaya, İst. 2015.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Burhân*, çev:Ö. Türker, Litera Yay. İst. 2006.
- Irwin, Terence, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- Kosman, Aryeh, “Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's *Posterior Analytics*”, https://www.academia.edu/1360194/Understanding_Explanation_and_Insight_in_Aristotles_Posterior_Analytics
- Leshner, James, “On Aristotelian Ἐπιστήμη as ‘Understanding’”, *Ancient Philosophy* 21 (2001), ss. 45-55.
- McKirahan, Richard D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Sciences*, Princeton University Press 1992.
- Modrak, Deborah K.W., *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago 1987.
- Philoponus, John, *On Aristotle Posterior Analytics 2*, trans. by O. Goldin, Bloomsbury Pub. 2014.
- Philoponus, John, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Gracea içinde, ed: M. Wallies), Berlin 1909, v. XIII.
- Peters, Francis A., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: H. Hünler, İstanbul 2004.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev:A. Arslan vd., İstanbul 2002.
- Sarı, Mehmet Ali, “Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı*, 16 (2011), ss. 123-131.
- Tekin, Ali, “Aristoteles'in Analütika Hüsterâ (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3-4 (2014), ss. 43-86.
- Tunagöz, Tuna, “Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2016), ss. 37-82.

Felsefe Sahnesindeki Yenilenme Bağlamında Frege’de “Sınn” Ve “Bedeutung” Mefhumları: Eleştirel Saptamalar Ve Bir Soru

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 30.09.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 30.10.2017

Ümit ÖZTÜRK*

1. Giriş ve Problemin Takdîmi

19. yüzyıl sonlarına doğru derinleşen bilimsel gelişmeler, özellikle matematikte Eukleides geometrisi dışında yeni geometrilerin imkân dâiresinde bulunduğu anlaşılması, müteâkıben de 20. yüzyıl başlangıçlarında bilimsel teorilerin ifâde vasatı matemantik-mantık dilinin son derece incelikli bir biçimde işlenmesi; felsefede, tamamen homojen olmayan ancak temel meseleleri ele alıfta *dil sahnesini*¹ esas kabul etme nedeniyle “Analitik Felsefe” denilen bir ekolü doğurmuştur. Genel bir düzlemde “dile dönüş (*linguistic turn*)” olarak idrâk edilen mezkûr ekol ve bağlı hareketlilik, Gözkân’ın ifâdeleriyle, “dil ortamının hakikatle düşünme arasında sadece saydam bir aracı olmadığını, bizzat bu ortamın felsefe meseleleri adı verilen meselelerin ortaya çıkmasını sağlayan zemin olduğunu, bu zeminin bizzat kendisinin yapısı anlaşılmadan felsefe meselelerinin asli doğalarının da anlaşılamayacağını” ileri sürmektedir.²

Tarihsel olarak bakıldığında, G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein, A. Tarski ve R. Carnap gibi isimlerin öncü fikirleriyle çatılan dile dönüş hareketinin, Dummet’ın nitelemesiyle, Frege’nin çalışmaları baş-

* Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü; Yrd. Doç. Dr.

1 Burada kullanılan “sahne” kavramına dâir fikri, elbette farklılıklar müstesna, Çitil’in çalışmalarına borçluyuz. Özellikle bkz. Ahmet Ayhan Çitil. “Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi,” *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. K. B. Tiryaki ve L. Sunar, Nobel Yayınevi, Ankara 2016, s. 19-47.

2 H. Bülent Gözkân. “Frege ve Aritmetiğin Temelleri,” *Gottlob Frege-Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Matematiksel-Mantıksal Bir İnceleme*, YKY, İstanbul 2008, s. 14.

langıç kabul edilerek anlaşılması mümkündür.³ Frege'nin, dilin gramatik değil mantıksal yapısını irdeleme düşüncesi, (tamamlanamamış olsa da) "matematik"i "mantık"a indirgeme projesi, özellikle, ilk basımı 1879'da yapılan *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (Kavram Yazısı, Aritmetiğin Formel Diline Göre Oluşturulmuş Bir Saf Düşünce Formel Dili) adlı çığır açıcı kitabı ve aritmetik hakkındaki eserleri, zikredilen felsefe kavrayışının olmazsa olmazlardandır. Bu eserler arasında, bilindiği üzere, Frege'nin kendisinden sonraki felsefeye damgasını vuran, sahip olduğu derinlik yönünden birçok filozofu etkileyen, genelde semantik veya anlam teorisine aid olarak kabul edilen, bununla birlikte içerimleriyle birlikte değerlendirildiğinde ontoloji ve epistemoloji alanlarının başucu ama özellikle de dil felsefesinin kurucu metinlerinden sayılan, onun 1892 tarihli "Über Sinn und Bedeutung"⁴ başlıklı makalesinin ayrı bir yeri vardır.⁵ Bu eser, dil

3 Akt. Gözkân. "Frege ve Aritmetiğin Temelleri," s. 16-17.

4 Gottlob Frege. "Über Sinn und Bedeutung," *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, s. 25-50. Eser için Türkçe ve İngilizce çevirilerle Almanca metinden yararlanılmış; daha çok yararlanılması vechiyle atıflar İngilizce çeviriye yapılmıştır.

5 Bilindiği üzere, birçok Batı kaynaklı felsefe metnindeki gibi, Frege'nin eserlerinin de Türkçede temel terimleri yönünden standart bir karşılığı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir yazarın farklı metinlerini, çoğu kez önceki çeviri metinlerle eleştirel bir diyalog kurmadan Türkçeye çevirme bu problemin başlıca nedenlerinden biridir. Sözelimi, Frege'nin "Über Begriff und Gegenstand" (*Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16, 1892, 192-205) metninin, Türkçe "Kavram ve Nesne Üzerine" (çev. İlhan İnan ve Bahadır Turan, *Felsefe Tartışmaları*, 44, 2010, 103-119) başlıklı çevirisinde, burada irdelenecek olan "Über Sinn und Bedeutung" metninin temel terimlerinden "Bedeutung" için "gönderim" ve "belirtme" (terimin fiil hâli "bedeuten" için ise "gönderme yapmak" ve "anlamına gelmek") karşılıkları kullanılmıştır. Oysa "Çeviriye Önsöz" (İlhan İnan ve Bahadır Turan. "Çeviriye Önsöz: 'Kavram ve Nesne Üzerine,'" *Felsefe Tartışmaları*, 44, 2010, 100-102) başlıklı giriş yazısında, Frege'nin "Über Sinn und Bedeutung" eserinin daha önce Türkçeye "Anlam ve Yönetim Üstüne" (çev. H. Şule Elkâtip, *Felsefe Tartışmaları*, 5, 1989, 7-23.) şeklinde çevrildiğinden bahsedilmiş, ancak "Bedeutung" kavramı için hem son bahsedilen çeviride kullanılan "yönetim" hem de yürürlükteki "imlem," "gönderim," "işâri anlam" gibi karşılıkların yanına bir yenisi eklenmiştir (Burada dikkat çekilmek istenen mesele, bir filozofun çeviri bir metninin, neden o filozofun önceki metinlerinin çevirileriyle zorunlu olarak terim yönünden bağlantı içinde olması gerektiği, neden bahis konusu yeni bir çeviride önceki çevirilerden farklı olarak yeni terimlerin önerildiği/kullanıldığı hususu değil, gerçekleştirilen yeni çeviride, mezkûr yenilenmenin neden yapıldığının irdelenmemesidir. Bildiğimiz kadarıyla, Türkçeye çevrilen eselerde nâdiren böyle bir husus problem hâline getirilir). Bu nedenle, diğer gerekçelerine yazımız içerisinde ayrıca dipnotlar üzerinden dikkat çekmeye çalışacağımız üzere, metnin asıl anlam bağlamını kuran terimleri ve bu terimlerle aynı kökten gelenleri, asıl dildeki hâlini koruyarak yazacağız.

sahnesinin ve bu sahnedeki unsurların gramer değil mantık bakımından araştırılmasını; özellikle de mezkûr sahneye aid kabul edilen iki temel mefhumun, “Sinn” ve “Bedeutung”un tezâhür ediş minvâllerinin tefriki üzerinden felsefe-bilim-matematik problemlerinin son derece yeni bir biçimde tetkik edilmesinin kapısını aralamaktadır. Frege’nin kendinden önceki, özellikle de Kant ile olan hesaplaşması bağlamında kısaca açılırsa makale, “eşitlik (*Gleichheit*)” veya “aynılık (*Identität*)” kavramlarına dâir bir soruyla, eşitliğin/aynılığın “nesne”ler (*Gegenstand*) arasında mı yoksa nesnelere “isim”leri (*Namen*) veya “işâret”leri (*Zeichen*) arasında mı bulunan bir ilişki olduğu sorusuyla başlar. Buradaki amaç, esâsı bakımından, Kant’tan devralınan analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrımın, hedefe *sentetik a priori* fikrinin alınarak sorgulanması; bilgiyi genişletmeyen “a=a” gibi bir deyiş (“analitik yargı”) ile bilgiyi genişleten “a=b” gibi bir deyişin (“sentetik yargı”) dil düzleminde tahlil edilmesidir. Gerçekleştirilebildiği takdirde bu amaç, Kant’ın, mantığın⁶ dahi kendisi sayesinde imkân dâiresinde bulunduğunu söylediği, “saf görü”nün (*reine Anschauung*) transendental cihetten işlenmesi ve bu işlenme zemininde nesnelere kuruluşu fikrine⁷ bir reddiye olacaktır. Bu hususu daha yakından idrâk adına kısaca hatırlatılırsa, Kant’a göre ister *a posteriori* ister *a priori* vasıfları hâiz olsun bir obje (*Objekt*) / nesne (*Gegenstand*),⁸ transendental bakımdan, saf bilinç (*Apperzeption*) ve hayalgücünün (*Einbildungskraft*) *bir’lik’te* işlenmesi sayesinde temsîl veya tasavurlar (*Vorstellung*) yoluyla bir yargı veya hüküm fiili (*Urtheil*) çatılarak tesis edilir. Bu minvâlde,

6 Bilindiği üzere burada kastedilen “mantık,” Kant’ın “transendental” sıfatıyla değil, “genel” sıfatıyla nitelediği klasik mantıktır.

7 Kant’ın sözleriyle, “(...) görümlerin tüm verilerini önceleyen ve bağlantılı olarak tüm nesnelere temsillerini mümkün kılan bilincin birliği (*Einheit des Bewußtseins*) olmaksızın, bizde hiçbir bilgi, dahası bunlar arasında hiçbir bağlantı (*Verknüpfung*) ve birlik (*Einheit*) doğamaz. Bu saf, aslî ve değişmez bilince (...) transendental bilinç (*transzendentaler Apperzeption*) adını vereceğim. Bu ismi ziyadesiyle hak ettiği, en saf objektif birliğin, yani *a priori* kavramların (uzay ve zamanın) birliğinin dahi, onun görümlere atfedilmesi (*Beziehung der Anschauungen*) yoluyla mümkün olmasından bellidir. O hâlde bilincin bu sayısal birliği (*numerische Einheit*) tüm kavramların *a priori* zemindir (*KrV*, A 107). Aynı şekilde “B Dedüksiyonu”nun tümü ilgili hususun değişik vechelerden tartışılmasından müteşekkildir (*KrV*, B 129-169).

8 Kant’ın “obje (*Objekt*)” ve “nesne (*Gegenstand*)” kavramları arasında tesis etmeye çalıştığı ayrım başlıbaşına bir araştırmanın problemi olduğundan ve ayrıca yazımızla doğrudan bağlantılı görülmediğinden bir yana bırakılmaktadır.

bir yönde kavramı "sinn'lich"⁹ kılmak, bir yönde ise o kavrama karşılık düşecek objeyi/nesneyi görüde serimlemek (*darzulegen*) gerekmekte; bu tür bir işlem olmaksızın da Kant için bir kavram hem "Sinn"den hem de "Bedeutung"dan yoksun kalmaktadır.¹⁰ Bu bakımdan ona göre tesise (veya saf bilincin bir'lik'ine) tabi olmayan bir temsîl, tasavvur veya kavramdan bahsetmek abestir. Dahası Kant, "teorik bilgi"nin mümkün olması için sadece bir kavramın değil, aynı şekilde kavramlarca bir yargı/hüküm verme fiilinde kuşatılan *a posteriori* veya *a priori* objelerin/nesnelerin de "Sinn"inin (ve müteâkıben de "Bedeutung"unun) bulunma zorunluluğundan bahsetmekle kalmaz;¹¹ "Sinn'lich'keit" yetisinin iki formu olan "uzay (*Raum*)" ve "zaman"ın (*Zeit*) bile –bunlar her ne kadar verilen empirik malzemeden bağımsız olarak "canlandırma melekesi"nde (*Gemüth*) veya "tasavvur gücü"nde (*Vorstellungskraft*) *a priori* bir tarzda temsîl/tasavvur ediliyor olsa da– tecrübe nesnelere dâir zorunlu kullanımları gösterilmezse "Sinn" ve "Bedeutung"dan yoksun olacağına vurgular.¹² Kuşku yok

9 Frege söz konusu olduğunda "Sinn" terimi Türkçede genelde "anlam ve mânâ," Kant söz konusu olduğunda ise bağlama göre, (nadiren) "anlam," sıklıkla "duyu(m)," "iz" ve "his" diye çevrilebilmekte; son örnek durumunda da "Sinn" teriminden türeyen "sinn'lich" ile "Sinn'lich'keit" gibi terimler için de "duyusal" ve "hissî" ile "duyumsama yetisi" ve "hissetme yetisi" gibi terimler kullanılabilir. Doğal olarak bu karşılıkların bağlam gözetilerek verildiği şüphe görürüz. Bununla birlikte, Derrida'nın özellikle *Platon'un Eczanesi (La pharmacie de Platon)* başlıklı çalışmasında gösterdiği üzere, hangi bağlamda terimin hangi anlamının kullanılacağına dâir nihâyetinde bir karar verilmekte ve bu karar her zaman olmasa da bazı durumlarda bağlamı da aşarak tüm sahneyi karartabilmektedir (Bkz. Jacques Derrida. *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, Ankara 2012). Bu nedenle, daha önce dikkat çekildiği üzere, yukarıdaki ve benzer terimleri Türkçenin akışını bozma adına olduğu gibi bırakmanın zorunlu olduğu kanaatindeyiz.

10 Kant. *KrV*, A 239-40/B 299.

11 Burada, Kant açısından teorik bilme düzlemindeki temsillerin/tasavvurların (bağlı olarak da bir müteakabilin) dâima bir yargı/hüküm fiili mekânında idrâk edildiğini unutmamak gerekir.

12 *KrV*, A 156/B 195. Görüldüğü üzere Frege'den önce "Sinn" ve "Bedeutung" kavramlarını Kant son derece kritik bağlamlarda kullanmıştır. Ancak son derece ilginç bir biçimde, Kant'ın kullanımıyla Frege'ninki arasında, felsefe dünyamıza bakıldığında, dilsel-kavramsal bir bağ pek aranmamıştır (Konuyla ilgili yegane çalışma için, bkz. Ahmet Ayhan Çitil. "Kant'ın Transandantal Felsefesinde *Schein* Kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* Kavramlarıyla Temellendirilmesi," *FelsefeLogos*, 19, 2002, 87-97. Burada Çitil, son derece yerinde bir biçimde, Kant'ın "Sinn" ve "Bedeutung" kavramları esâsı yönünden idrâk edilmedikçe, Kant sonrasında, örneğin Frege ve ardıllarında, bahsedilen terimlerin Türkçe karşılıklarının oturtulmasının mümkün olmadığını söyler. Ayrıca

ki bu temel savlar, Kant'ın sıklıkla psikolojizme sapmakla eleştirilmesi ve yukarıda kısmen bahsedilen bilimsel-matematiksel gelişmeler karşısında aşılması gereken bir engel şeklinde düşünülecektir. Bu bakımdan tekrar Frege'ye dönülürse o, mantıksal işlemlerin çözümlenmesinde “görsel olan hiçbir unsurun sızmasına’ izin vermeyecek” bir sistem oluşturmayı hedeflemekte, Çitil'in deyişiyle, “Leibniz'in de rüyası olan mantıksal-biçimsel bir dizgenin¹³ sınırları içerisinde özel anlamda matematiğin genel anlamda da felsefenin tüm konuları ve sorunlarını” değerlendirmeyi amaçlamaktadır.¹⁴ Bahsedilen çerçeve eksen alındığında, “Über Sinn und Bedeutung” metninde, ilkin “özel isim (*Eigennamen*)” denilen “beyân”ların (*Ausdruck*), “kelime”lerin (*Wort*), “işâret”lerin “Sinn” ve “Bedeutung”u tetkik edildikten sonra, “bildiri cümleleri”nin (*Behauptungssatz*) aynı minvâl üzere tetkikine geçilir. Hedef, vurgulanırsa, dil mantığının idrâkı veya açıkça serimlenmesi neticesinde, bir cümlenin “doğruluk değeri”ni, nesne tesisini devre dışı bırakarak cümlenin veya unsurlarının salt dil sahnesinde ortaya çıkış vasatında irdelemektir.

Şimdi, söz konusu değerlendirmeler ışığında bu yazının amacına gelindiğinde, ilkin, “Über Sinn und Bedeutung” metninde geçtiği şekliyle “Sinn” ve “Bedeutung” mefhumları esas alınarak Frege'nin, felsefe sahnesinin değişimindeki konumu saptanmaya çalışılacaktır. Bu saptamaya müteâkıben, Wittgenstein ve Carnap misal tutularak –ister doğrudan ister dolaylı bir yoldan olsun– Frege'nin görüşlerinin, kendisinden sonra taşındığı düzey hakkında tamamen kuşatıcı olmayan, kısmî ancak bununla birlikte temsîl kuvvetince de yeter kabul edilebilecek bazı değerlendirmeler sunulacaktır. Son olarak çalışma Frege öncesine kısa bir geri dönüşle sah-

bkz. Ahmet Ayhan Çitil. *Matematik ve Metafizik (Kitap I: Sayı ve Nesne): Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2012).

13 Meseleyi felsefe sahnesindeki değişim çerçevesinde idrâka hazırlık için, (ilâhi irade hususu bir yana bırakılırsa) Leibniz'in mantıksal-biçimsel dizgesinin, öncesinde de Descartes ve Spinoza'da matematiğin “fitrî fikirler”e (*innate idea*) dayandığına, bu nedenle de matematik ve/veya mantık ile uğraşmanın önceden muhafaza edilene *sonradan* sergileme olduğuna dikkat etmek gerekir. Kant sayesinde sözkonusu anlayış, “beraber/birlikte doğuş (*epigenesis*)” tasarımı çerçevesinde saf bilince bağlı olarak yeniden ele alınmakta, Frege ve ardılları sayesinde ise saf bilinçten, dolayısıyla saf görüşü dolayımından da kurtulma cihetine gidilmektedir.

14 Ahmet Ayhan Çitil. “Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı,” *Felsefi Düşün*, 7, 2106, s. 57-58.

ne yarılması denilebilecek bir meseleyi gündeme getirme imkânı olan bir soruyla neticelendirilecektir.

2. "Sinn" ve "Bedeutung" Üzerine

"Über Sinn und Bedeutung" metni ana hatlarıyla dört bölüme ayrılabilir: (i) eşitlik veya aynılık problemi, bu problemin açılımı için (ii) özel isimler ve (iii) bildiri cümleleri dâiresinde "Sinn" ve "Bedeutung" mefhumlarının irdelenmesi, nihâyet (iv) irdeleme sonucu elde edilen verilerin değerlendirilmesi. Yukarıda "i" maddesi hakkında (yeterli kabul edilebilecek) bir değerlendirme sunulduğundan, bu bölümdeki hedefimiz, sonraki bölümü hazırlayacak tarzda, diğer üç maddenin kısmî bir şerhi olacaktır.

İlk maddeden başlanırsa Frege, bir "işâret" veya "isim" ile bir "kavram" ya da bir "bağlantı"nın (*Beziehung*) değil, fakat "özel bir ismi takdîm eden (*einen Eigennamen vertritt*)" ve bu nedenle de "Bedeutung"u olarak belirli bir "nesne"si (*Gegenstand*) bulunan bir "deyiş"in (*Bezeichnung*) kastedildiğini vurgulayarak araştırmasının temel meselesine bir giriş yapar. Bu durumda bir işâretin "Bedeutung"undan, ve ayrıca "kendisinde bir işâretin verilmiş minvâlinin veya hâlinin mûkim olduğu (*worin die Art des Gegebenseins enthalten ist*)" işâretin "Sinn"inden bahsetmek mümkündür. Ayrıma göre, "Akşam Yıldızı" ile "Sabah Yıldızı"nın "Bedeutung"ları aynı [*Venus gezegeni*], fakat "Sinn"leri farklıdır. Bu durumda, "Sinn" yakalandığında (*auffassen*), zorunlu olarak "Bedeutung"un da yakalandığı söylenemez [örneğin "Kafdağı"nın "Sinn"i idrâk dâiresinde iken "Bedeutung"u olmayabilir].¹⁵ Frege devamla işâretin "Bedeutung"u ve "Sinn"inin birbirinden tefrikindeki gibi, işâretin bağlı olduğu "tasavvur"un (*Vorstellung*) da "Bedeutung" ve "Sinn"den ayırılması gerektiğini belirtir. Mesela bir işâretin "Bedeutung"u, eğer "sinn'lich" vasfı keyfiyetinde¹⁶ algılanabilir bir nesne (*ein sinnliche wahrnehmbarer Gegenstand*) ise, işâretin ta-

15 Gottlob Frege. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. by Peter Geach & Max Black, Basil Blackwell, Oxford 1960, s. 57.

16 Yine, "ein sinnliche wahrnehmbarer Gegenstand" ifâdesi, standart bir biçimde, "duyusal olarak algılanabilir bir nesne" şeklinde karşılanabilirdi. Ancak bu durumda "sinn'lich"deki "Sinn" Türkçede kaybolmuş olurdu (İngilizce çeviride mezkûr kelime grubu için "sense" ve türevleri kullanılabildiğinden, problem lisan yakınlığı nedeniyle kısmen görünmemektedir).

savvuru, dâhilî veya hâricî hareketlilik çerçevesinde “Sinn”i hâiz izlerin hatıra’larından (*Erinnerungen von Sinneseindrücken*) kaynaklı olarak algılayanda/içte doğan bir “tasvîr”dir (*Bild*).¹⁷ O, bu türden bir tasavvurun genellikle “duygu (*Gefühl*)” yüklü olduğunu, aynı “Sinn”in dâima aynı tasavvur ile aynı kişide bile eşleşmeye(bile)ceğini, tasavvurun öznel bir vasıf taşıdığını söyler. Dolayısıyla tasavvur ile işâretin “Sinn”i arasında aslî bir fark mevcuttur.¹⁸ Konu “Bedeutung” bağlamına geldiğinde, özel bir ismin “Bedeutung”u, isimle “delâlet edilen (*bezeichnen*)” nesnenin kendisiyken, bu durumda edinilen tasavvur da yine bütünüyle özeldir. Ona göre, “Bedeutung” ile tasavvur arasında, tasavvur gibi öznel olmayan ancak bizzat nesne de olmayan “Sinn” yer alır.¹⁹ Şu hâlde, kelimeler, beyânlar ve cümleler (*Satz*) arasında üçlü bir düzey ayrımı yapılmalıdır.²⁰ Demek ki kısaca verilirse özel bir isim (kelime, işâret, işâretler dizisi, beyân), kendi “Sinn”ini (içte doğan bir hâl üzerinden) dışavurur (*drücken*), “Bedeutung”unu ise ya “bedeuten” fiili üzerinden yerine getirir ya da “Bedeutung”una delâlet eder (*bezeichnen*): bir işâret ile o işâretin “Sinn”ini dışavurur ve işâretin “Bedeutung”una delâlet ederiz (*Wir drücken mit einem Zeichen dessen Sinn aus und bezeichnen mit ihm dessen Bedeutung*).²¹

17 Frege. *Translations*, s. 59. Sahne ayrımlarını gözden kaybetmeden değerlendirilirse, dikkat çekeceği üzere buradaki çerçeve, son derece açık bir Kantçı izlek barındırmaktadır. Kant’ın terimleriyle ifâde edilirse, “Sinn” kuvvetinin (*Sinnenvermögen*; terim için bkz. KrV, A 94) “Sinn’lich’keit” yetisi vâsıtasıyla, “innere Sinn” ve/veya “äußere Sinn” üzerinden nesnelerin “iz”leri (*Merkmale*) edinilir [Kant bu “iz”leri yerine göre “Sinn” diye de adlandırır; dolayısıyla bir kuvvet olarak “Sinn” ile bu kuvvet sayesinde edinilen “Sinn”i adlandırmak için aynı terimi kullanır]; edinilen “iz”ler hayalcüğü mârifetiyle “temsîl” veya “tasavvur”lara (*Vorstellung*) dönüştürülür; hayalgücünün de müdrike kavramlarıyla bir’lik’te çalışması neticesinde bir yargı fiilinde (*Urtheil*) bir “obje (*Objekt*)” saf bilincin (*Apperzeption*) bir’lik veren işlevi sayesinde tesis olunur; yargı fiilinde tesis olunan “obje” ise tekraren hayalgücü mârifetiyle resmedilir ve bu resmin uzay-zamana projeksiyonu gerçekleştirilir. Vurgulanırsa, Frege sahnesindeki eksik unsur “görü”dür (*Anschaung*) ki, bu eksiklik Frege’nin tam da karşı çıkmaya çalıştığı meselenin özünü açığa vurur (Bu benzerlik sahnesi, bazı araştırmacıların Kant ve Frege’deki “Sinn” ve “Bedeutung” kavramlarını birbirine son derece yakın düşecek şekilde idrâk etmesine neden olmuştur. Ancak konunun apaçık kavranması için, Kant’ın farklı *perspektif*lerinin meseleye dâhil edilmesi zorunludur. Meseleye son bölümde kısmen değinilecektir).

18 Frege. *Translations*, s. 59.

19 Frege. *Translations*, s. 60.

20 Frege. *Translations*, s. 60-61.

21 Frege. *Translations*, s. 61.

Bu noktada, üçüncü maddeye ("iii") gelinirse Frege, "bildiri cümleleri"nin "Sinn" ve "Bedeutung"unu irdelemeye geçerek bu türden bir cümlenin bir "düşünce (*Gedanke*)" ihtivâ ettiğini belirtir. Soru, "düşünce"nin, mezkûr cümlenin "Sinn"i mi yoksa "Bedeutung"u mu olarak görüleceği; varılan ilk netice, "düşünce"nin cümlenin "Bedeutung"u değil, daha ziyade "Sinn"i olarak kabulünün yerinde olacağıdır. Bu durumda da yeni soru, meselenin "Bedeutung" cihetinden nasıl anlaşılması gerektiğidir: Bir cümlenin bütün olarak sadece "Sinn"inin mevcûd olması ama "Bedeutung"unun olmaması mümkün müdür?²² Doğal olarak böyle bir cümlenin dil bağlamında yer alması imkân dahilindedir. Ancak Frege'ye göre, cümlenin "Sinn"i ya da cümlenin "Sinn"i olan "düşünce" ile yetinilmemekte, bu bakımdan da özel bir ismin sadece "Sinn"e değil aynı zamanda "Bedeutung"a sahip olması talep edilmekte, böylece cümlenin "Bedeutung"u aranmakta, asıl ilgilenilen konu da "doğruluk değeri (*Wahrheitswert*)" veya *mantıksal değer* olmaktadır.²³ Zira diyelim bir şiir, müzik veya genelinde sanat yapıtı bahis konusu olduğunda dil sahnesinde cümlenin "Sinn"i veya tasavvuru veya duygular iş başında yeter olabilirken "bilimsel inceleme"ye (*wissenschaftliche Betrachtung*) yönelik eğilim, "sanat aşkı"nı (*Kunstgenuß*) devre dışı bırakır. Kendi sözleriyle, doğruluğa/hakikate çevrilen talep her dâim "Sinn"den "Bedeutung"a geçişin itici gücüdür (*Das Streben nach Wahrheit also ist es, was uns überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt*).²⁴ Hâl böyle olunca da Frege'nin varmaya çalıştığı ve kendisinde sonraya bıraktığı miras artık netleşmiştir: Bir cümlenin "doğruluk değeri (*Wahrheitswert*)," o cümlenin "Bedeutung"unda aranmalıdır.²⁵

3. Değerlendirme: Saptama ve Bir Soru

Dil hakkındaki diğer savlarıyla birlikte Frege'nin "Über Sinn und Bedeutung" makalesinden doğan tartışma ağının, "Sinn" ve "Bedeutung"²⁶

22 Frege. *Translations*, s. 62.

23 Frege. *Translations*, s. 62-63.

24 Frege. *Translations*, s. 63.

25 Frege. *Translations*, s. 63.

26 Genel olarak, bahis konusu edilecek iki filozof için "Bedeutung" mefhumu Frege'ninkiyle aynı düzlemde bulunduğundan, burada sadece "Sinn" üzerinden gerçekleşen değişime dikkat çekilecektir.

terimleri veya mefhumları ekseninde kendisinden sonra da, örneğin Alman felsefe dünyasında son derece velûd bir minvâlde devam ettiği iyi bilinen bir konudur.²⁷ Özellikle Wittgenstein, 1918 tarihli *Tractatus Logico-Philosophicus* metninin “Önsöz”ünde, “düşüncelerimin uyarılmasının büyük bir bölümünü, Frege’nin büyüklüklü yapıtlarına (...) borçluyum”²⁸ diyerek Frege’ye olan minnettarlığını ifâde eder ve “[b]ütün felsefe dil eleştirisidir” şiarından yola çıkar.²⁹ Bu çerçevede, yine “Önsöz”de, amacın *dile sınır çizme* olduğu vurgulandıktan sonra, mezkûr sınırın ötesinde kalanlar hakkında “Un’sinn” lafzı kullanılır ve felsefî meseleler hakkında ileri sürülmüş birçok cümle ve sorunun, “yanlış (*falsch*)” değil fakat “un’sinn’ig” vasfını taşıdığı savunulur.³⁰ Böylelikle mantık ve matematik sahnesinin iki temel kavramı “totoloji” ve “çelişki”nin –“0” sayısının aritmetiğin bir

27 Tartışma Anglo-Sakson dünyasında Russell’in “tasvirler teorisi (*Theory of Descriptions*)” çerçevesindeki 1905 tarihli “On Denoting” makalesiyle açılmış; sonrasında ise Quine, Strawson, Kripke gibi öncü isimlerle devam etmiştir. Bkz. Marga Reimer & Eliot Michaelson. “Reference”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/reference/>>. Bu vesileyle, Russell’in çalışmamızda irdelenmemesini de açıklayacak ve aynı zamanda dipnotlar üzerinden sürdürmeye çalıştığımız kısmî bir tartışmaya da devam etmek yerinde olacaktır. Gerek Frege’nin gerekse de mezkûr bağlamdaki tartışmayla ilgili diğer filozofların yapıtlarının Türkçeye çevirisi söz konusu olduğunda, *birbirine yakın bir mahalde fikir üretme ama farklı dilde yazma* hususundan kaynaklı ilginç bir problem mevcuttur. Açılırsa, ancak yazılan dilde mükim temel önemi hâiz vasıflar barındıran kurucu terimler kimi zaman birbirine aşırı derecede yakınlaştırılarak, zaman zaman da tek bir terimle karşılanabilmektedir. Örneğin, Russell’in bahsedilen “On Denoting” (*Mind*, 14-56, 1905, 479-493) metni Türkçeye “Gönderim Üzerine” (çev. Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları*, 49, 2014, 55-71) başlığıyla çevrilmiş, üstelik metnin çevirisinde, “Frege’nin kullandığı ‘reference (Bedeutung)’ kavramı ile Russell’in ‘denotation’ kavramı arasında farklar olsa da her ikisi de Türkçeye ‘gönderge’ olarak çevrilebilir” şeklinde bir not düşülmüştür (“Gönderim Üzerine,” s. 55, dipnot 2). Konuyu, yazımızdaki “12. dipnot” ile karşılaştırmak ilginç olacaktır.

28 Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul 2001, s. 11 (Burada Wittgenstein, Frege ile birlikte Russell’i da anmaktadır).

29 Wittgenstein. *Tractatus* 4.0031.

30 Wittgenstein. *Tractatus* 4.003. *Tractatus*’un ilk baskısının 1918 olduğu dikkate alındığında, 10 yıl gibi bir süre zarfında, Heidegger’in 1927 tarihli *Sein und Zeit* (*Varlık ve Zaman*) başlıklı eserinin “Giriş” kısmının “Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein” başlığını taşıması (yakınlaştırılarak söylenirse, *Varlık’ın Sinn’ine Has Sorunun Teşrihi*) ve Heidegger’in ısrarla “Varlık”ın “Sinn”i sorusunun yeniden çatılması (*Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden*) zaruretine vurgu yapması (bkz. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1977, s. 6), tartışılan mesele bağlamında dikkate değer bir durumdur.

sembolü olmasındaki gibi aid oldukları sembol sistemine bağlı olduğu ileri sürülerek– “un’sinn’ig” olmadığına, yani felsefî cümlelerden farklılığına özenle dikkat çekilir ve “sinn’los” vasfıyla anılması gereği karara bağlanılır.³¹ Yine Russell etkisiyle biçimlenen ve Wittgenstein’in görüşlerini farklı bir düzlemde derinleştiren Carnap, üniversite yıllarında Frege’nin mantık seminerlerine devam etmiş, Frege’nin *Die Grundgesetze der Arithmetik (Aritmetiğin Temel Yasaları)* eserinden son derece etkilenerek Frege’den, kavramların ve dilsel ifâdelerin analizi söz konusu olduğunda keskin ve apaçık bir serimlemeyle birlikte, “Bedeutung” ve “Sinn” arasındaki tefriki miras aldığını vurgulayıp; bu mirasa yaslanarak matematikte mûkim analitik-olma problemiyle mantıktakinin aynı doğada bulunduğu görüşüne vardığını belirtmiştir.³² Buradaki irdeleme bağlamında, özellikle mantıkçı pozitivist felsefenin lideri ve Quine gibi son derece önemli bir ismin önceli Carnap’ın Frege ve Wittgenstein’den devraldığı mirası taşıdığı noktaya bakıldığında, Frege ile başlayan felsefedeki sahne değişiminde iki önemli husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, metafizik ya da klasik felsefenin cümlelerinin Wittgenstein’da olduğu gibi “un’sinn’ig” ile değil, Carnap’ta “sinn’los” sıfatıyla anılmasıdır.³³ Oysa belirtildiği üzere, Wittgenstein totoloji ve çelişkileri “sinn’los;” dilin mantığının anlaşılmasından kaynaklı cümleleri ise “un’sinn’ig” vasfıyla nitelemiştir. Dahası Wittgenstein *Tractatus* “6.54”de, kendi cümlelerini kavrayanların, bunları ancak “un’sinn’ig” vasfı üzerinden idrâk edebileceğini vurgulamış; ancak Carnap ve mantıkçı pozitivistlerce metafizike kapı aralamakla eleştirilmiştir. Bu durumda, Carnap’ta “sinn’los” ve “un’sinn’ig” ayrımlarının ortadan kalkmasıyla felsefe incelemelerinden doğan cümlelerinin yapısı tamamen farklı bir düzleme, yapay bir meta-dil vasatında irdelenebilecek bir yöne doğru kaymıştır.³⁴ Carnap’taki ikinci önemli değişim ise, aslında standart

31 Wittgenstein. *Tractatus* 4.461-4.4611.

32 Bkz. Ümit Öztürk. “Rudolf Carnap,” *Felsefe Tarihi III (XX. Yüzyıl Filozofları)*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayınları, İstanbul 2016, ss. 30-60.

33 Rudolf Carnap. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,” *Erkenntnis*, 2(1), 1931, s. 220.

34 Bu konu Carnap’ın tüm felsefe çalışmalarını belirleyen, sırasıyla “sentaktik” ve “semantik” bir “meta-dil” teorisi geliştirme çabasıyla ilgilidir. Sentaktik analiz için bkz. Rudolf Carnap. *The Logical Syntax of Language*, trans. by. A. Smeaton, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1967 [originally published as *Logische Syntax der Sprache*,

bir mesele olup, buradaki irdelemeye ek bir *motif* sunması bakımından son derece önemlidir. Ona göre, doğa bilimlerinin “gerçek,” formel bilimlerin de “formel,” “ruhsal” veya “ideal” diye ayrı “nesne”leri olduğuna inanan filozofların aksi yöndeki görüşlerine rağmen, *formel bilimleri doğa bilimleriyle birleştirecek hiçbir nesne alanı (Gegenstandsgebiet) bulunmamaktadır. Formel bilimlerin herhangi bir nesnesi yoktur; bu bilimler, nesnesiz (Gegenstandsfrei) ve içeriksiz yardımcı cümle sistemlerinden ibarettir.*³⁵

Görüldüğü üzere, Frege’de “doğruluk değeri”ni araştırması meselesinde (ister doğrudan Frege’nin düşüncelerinden kaynaklasın ister kaynaklanmasın),³⁶ Wittgenstein’da doğa bilimi cümleleri ile matematik cümleleri, bunlarla felsefî sıfatını alabilecek herhangi bir etkinlik savları ve dahası kendi savları arasında, Carnap’ta da gerekli değişikliklerle aynı minvâlde, vurgulanırsa, Kant’ın transendental mantığının reddi üzerinden yalnızca genel/formel mantığa dayalı olarak matematik ve bağlı olarak doğa bilimi ve felsefe ile uğraşmanın neticesinde, farklı disiplinlere aid sahnelerdeki temel unsurların birbiriyle mümkün bir râbita kurulma cihtine girilemeden irdelenmesi doğmuş ve deyim yerindeyse, bahsedilen disiplinler arasında aslî bir *sahne ayrışması*, bu disiplinlerin kurucu öznesi insan için ise bir *sahne yarılması* gerçekleşmiştir. Oysa Kant’ın felsefeye getirdiği yenilik aslında çok önemli bir yönüyle *sentetik a priori* kavramsallaştırması üzerinden, matematik ve doğa bilimleri sahnelerini birbirine bağlama çabasında yatmaktadır. Zira Kant için empirik götü kaynaklı bir nesnenin idrâkı ve tesisi, bu tesiste zorunlu olarak mevcût olan saf görünün işlenmesi ve mekânı saf görü olan nesnelerin tesisine bağlı bir şekilde ele alınmıştır. Şu durumda, Kant’ta, ilk bakışta, farklı sahnelere birlik veren, yine deyim yerindeyse, *bir aslî fâil*, kendi faaliyetinden kaynaklı *bir’lik’inin* işlenmesi sayesinde farklı sahneleri (matematik ve doğa bilimi sahnelerini) *bir-arada* tutma imkânını hâiz görmektedir. Dolayısıyla-

hrsg. von Philipp Frank und Moritz Schlick, Bd. 8. Wien: Verlag von Julius Springer, 1931. The Vorwort is dated: Prag, im Mai 1934]; semantik analiz için bkz. Rudolf Carnap. *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1970 (İlk basım 1947).

35 Rudolf Carnap. “Formalwissenschaft und Realwissenschaft,” *Erkenntnis*, 5(1), 1935, s. 36.

36 Bu noktada, Frege’nin geometri hakkında saf görüye gerek olduğunu, ömrünün sonlarına doğru aritmetikte de aynı düşünüşe yaklaştığını belirtmek gereklidir.

la *sahne yarılması* diye nitelenen, buradaki irdeleme bağlamındaki Frege sonrası felsefenin karşısında, özellikle matematiğin işleyişini yeniden düşünmede, hâlâ bir alternatif olarak Kant'a başvurmak doğal bir seçenek gibi durmaktadır. Bununla birlikte, çalışmamız ekseninde temel bir soru olarak gündeme getireceğimiz son ve aslî husus, bu çerçevede de makalenin –derinleştirilmesi ayrıca gereken– açık uçlu problemi, Frege ve takipçilerini de bağlayacak bir biçimde, bahsedilen *sahne yarılması* dâiresinde, Kant'ın yerinin tam olarak ne olduğudur. Daha da net bir şekilde dilgetirilirse mesele, doğrudan doğruya transendental mantığın iptalinin mi nitelenen *sahne yarılmasına* yol açtığı, yoksa transendental mantığın dahi bizzat tesisi cihetinden mezkûr *sahne yarılmasının* ortamını hazırlayıp hazırlamadığıdır.

Konuya bir giriş için kısaca hatırlatılırsa “mantık”ın, “genel mantık” ve “transendental mantık” şeklinde ayrılması Kant'ın düşünce sisteminin dayanaklarından biridir. Genel (ve saf) mantık, “müdrîke (*Verstand*)” ve “akıl”ın (*Vernunft*) formel kullanımları için bir kânun olup,³⁷ burada, bilgideki tüm içeriği (*Inhalt*) soyutlama vâsıtasıyla iş görülür ve bu sebeple nesne ve/veya obje ile mümkün olan herhangi bir “bağlantı (*Beziehung*)” gözetilmeden bilgilerin birbiriyle olan ilişkisi (*Verhältnis*), yani bizzat düşünmenin formu irdelenir.³⁸ Diğer yandan transendental mantıkta ise bilgideki (tüm değil) sadece empirik içerik dışta bırakılarak, bir nesnenin saf düşünmenin kuralları kaydına girmesi vechiyle, kendilerine yükleme (*zugeschrieben*) cehdi olmaksızın nesnelere dâir bilgilerimizin kaynağı araştırılır.³⁹ Böylece Kant'a göre transendental mantık, bir bilim olarak, temsillerin kavramlar altına getirilmesini değil, fakat temsillerin sentezinin kavramlar altına getirilmesinin öğretisidir ve söz konusu işlemin gerçekleşebilmesi için mevcûd olması gereken *a priori* ilk şart, “saf görü” çeşitliliğidir.⁴⁰ “Saf görü” ise mükerreren zikrediliği üzere Frege'nin ve kendinden sonraki felsefenin iptal etmeye çalıştığı temel unsurdur.

37 *KrV*, A 53/B 77.

38 *KrV*, A 55/B 79.

39 *KrV*, A 55-56/B 80.

40 *KrV*, A 78-79/B 104.

Şimdi, irdelememizi tamamlamak için, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci edisyonundaki “Önsöz”den uzun bir alıntı yapıp, *doğrudan doğruya transendental mantığın iptalinin mi bahsedilen sahne yarılmasına yol açtığı, yoksa transendental mantığın dahi bizzat tesisi cihetinden mezkûr sahne yarılmasının ortamını hazırladığı* problemi bağlamında, felsefe tarihine de kısmî bir nazar çatma mahallinde, bir soru yöneltilerek irdelememiz bitirilecektir:

Eğer eleştirinin zorunlu kıldığı tecrübenin nesnelere olarak şeyler (*Dinge als Gegenstände der Erfahrung*) ile yine bu aynı şeylerin kendilerinde şeyler olmaları (*als Dinge an sich selbst*) ayrımının yapılmadığını farzederseniz, o zaman nedensellik ilkesi (*Grundsatz der Causalität*) ve bu yüzden de nedensellik ile tamamlanan doğanın mekanik düzeni, tüm şeyler bakımından etkin bir sebep (*wirkende Ursache*) olarak geçerli olurdu. O zaman da aynı varlığın (*Wesen*), örneğin insan ruhunun (*Seele*), iradesi (*Wille*) yönünden özgür olduğunu ve yine de aynı zamanda doğa zorunluluğuna tabi olduğunu, yani özgür olmadığını, açık bir çelişkiye düşmeksizin söyleyemezdim; çünkü her iki cümlede (*Satz*) de ruhu bir ve aynı *Bedeutung* cihetinden, yani genel olarak şey veya kendinde-olan şey olarak (*Sache an sich selbst*) kabul etmiş bulunurdum ve eleştiriden önce de başka türlü olduğunu yapamazdım. Ancak eğer eleştiri, objenin iki-katlı *Bedeutung* mahallinde, diğer bir deyişle objenin tezâhür veya kendinde şey olarak alınması gerektiğini öğretmede yanılmıyorsa; eğer eleştirinin müdrice kavramlarının dedüksiyonu yerindeyse, dolayısıyla da nedensellik ilkesi, ilk kabulde geçen, yani *Sinn*'e bağlı olarak kabul edilen şeylere, onlar ancak tecrübenin nesnelere oldukları takdirde uygulanıyorsa, ikinci kattaki *Bedeutung*'a aid şeyler ise bu ilkeye tabi değilse; o zaman tam da aynı irade tezâhürde, yani görülebilir fiillerde (*sichtbare Handlungen*) zorunlu olarak doğa yasasına tabi diye kabul edilir ve bu çerçevede özgür değildir, öte taraftan da hiçbir çelişki doğmaksızın, aynı irade, mezkûr doğa yasasına tabi olmayacak ve bu açıdan da özgür olacak şekilde bir kendinde şeye aidiyeti bakımından düşünülür / tahayyül edilir (*denken*).

Şimdi, her ne kadar sonraki bakış açısından yaklaşım, spekülasyon aklı işleterek—dahası empirik gözlem yoluyla bile— ruhumu bilemesem, bu yüzden de özgürlüğü *Sinn* mahallinde (*Sinnenwelt*) kendisine işlevler (*Wirkungen*) atfettiğim herhangi bir varlığın (*Wesen*) bir vasfı (*Eigenschaft*)

olarak idrâk edemesem (*erkennen*) de, çünkü bu durumda söz konusu varoluşu (*Existenz*) belirlenmiş olarak bilmem (*erkennen*) gerekirdi –fakat zamanda belirlenmiş olarak değil; zira bu olanaksızdır, çünkü kavramımı mümkün bir görü ile destekleyemem– yine de özgürlüğü tahayyül edebilirim / düşünebilirim (*denken*). Yani özgürlüğün tasavvuru (*Vorstellung*), *Sinn*'e bağlı ve akla bağlı (*sinnlich und intellektuel*) olmak üzere iki tasavvur türü (*Vorstellungsarten*) arasında yaptığımız eleştirel ayırımımız ve bundan doğan müdrake kavramlarının sınırlandırılması ve böylece de söz konusu durumdan kaynaklanan ilkeler korunduğu sürece, kendi içinde çelişki ihtiva etmez.⁴¹

Şimdi, bu uzun pasaja bakıldığında, Kant, “düşünme veya tahayyül etme (*denken*)” ile “bilme (*erkennen*)” ayrımı üzerinden, *rasyonel yetinin* bilebileceği (yani temeline bir görü düşebilecek) mütekilleri “Sinn” mahalline almakta oysa düşünebileceği şeyleri ise mezkûr mahallin dışına çıkarmaktadır. Bu husus, rasyonel yetinin teorik ve pratik kullanımları arasındaki ayrıma denk gelir. Ancak ilginç bir biçimde, farklı iki sahnenin tesis edicisi olduğu kabul edilen rasyonel yetinin ne bizzat kendisi, ne de rasyonel yetinin kendisinin de transendental bakımdan tesis edicisi veya kuşatıcısı olduğu söylenen “ruh” veya “transendental bilinç” (ve benzeri nitelemelerle anılan),⁴² yani farklı sahnelere birlik veren *aslî fâil*, kendi faâliyetinden kaynaklı *bir'lik'inin* işlemesi sayesinde farklı sahneleri *bir-arada* tutma imkânını hâiz *aslî özne* ve dahası aslî öznenin *aslî fiili*, bilgi dâiresi içine alınmaz, sade ve sadece onun ve fiilleri hakkında düşünce/ tahayyül üretilebilir. Böylelikle, *aslî özne/fâil*, kendi tesis ettiği sahnelerin cümlesinde kendi “Sinn”ini, kendini *aynılık* içinde tutup tanyacak bir tarzda idrâk edip bilemez. Zira teorik bilme sahnesinde kendini (aslen değil) tezâhür ve doğa nedenselliğine zorunlu bağ içinde, oysa pratik bilme sahnesinde, kendini bilmeden, deyim yerindeyse “sinn’los” keyfiyetinde tahayyül eder.⁴³ Frege sonrasında özellikle “Sinn” kavramının taşındığı

41 İlgili pasaj “*KrV*, B xxvii-xxviii” arasında yer almaktadır. Çevirideki vurgular bize aiddir. Bu husuların yanında, sunulan çevirinin, geliştirilmesi umulan bir *deneme* olduğunu söylemek bir zorunluluktur ve konuyla ilgili çalışan araştırmacıların dikkatini çeken hataların ve ilaveten önerilerinin tarafımıza iletilmesi beklenir.

42 Örneğin bkz. Kant. *KrV* A 94 ve sonrası.

43 “Nesnelere kendileri itibâriyle, Sinn’lich’keit’in (...) alıcılığından soyutlanmış hâlleri

(yukarıda irdelenen) bağlam dikkate alındığında, tıpkı Kant'ın "Sinn" mahallinin dışında kalanları "bilme"nin ötesinde göndermesinde, teknik bir terimle "Schein (*vehm*)" diye nitelemesinde olduğu gibi, Frege'nin "Be-deutung" vurgusunun bir getirisi neticesinde, Wittgenstein ve Carnap'ta da aynı husus söz konusu olmaktadır. Aradaki tek fark, Kant'ın mezkûr "sinn'los" keyfiyetini felsefesinde rasyonel yetinin pratik kullanımını bağ-lamında gidermeye çalışması (*Faktum der reinen praktischen Vernunft*); oysa Kant sonrasında bahis konusu olan sahnede artık rasyonel yetinin pratik kullanımının da dışarı itilmesidir. Yeniden felsefe tarihine dönül-düğünde, Frege'nin Kant'taki "*saf görü*"yü reddetmesinin öncesinde, Kant'ın da transendental felsefesini tesis için "*aklî görü*"yü reddetmesini anımsamak yerinde olacaktır. Aklî görü, klasik oluşu vechile, sözgelimi Platon'un "noesis" örneğinden takib edilebileceği üzere, *bilen* ile *biline-nin ayrıntılı* sahne ayrımı olmaksızın imkân dâiresinde bulunmasının, *bilenin bildiğini olduğu* bir aslî sahnenin şartıdır⁴⁴. Yine Platon öncesinde Parmenides'e bir atıf yapılırsa, *bilen*, tek bir manzarada seyreden açılışın (*bilinenin*) akmadan *bir'lik'te* atan yükünü *kendinde(n)* seyirle bilmek-tedir.⁴⁵ Bu durumda sorumuz, tekraren Platon ile devam edilirse, "philosophia" faâliyetinin *zahir* yönünde yer alan "philein (*sevmek*)" esâsının merkezindeki *sine qua non* bir "pathos'un (*hâl*), "kalos"a (*güzel*) "eros (*aşk*)" üzerinden bağlanmanın ve bu nedenle de "philosophia"nın en üst düzey bir "mousikê (*ilhâm perilerinden iştilen ses üzerinden ilk ahvâli hatırlama*)" oluşu cihetinin, yani *kendini hatırlamanın* anılmaz olmasının,

bizim için tümüyle bilinemez olarak kalır. Yalnızca bize has ve zorunlu olarak diğer varlıklara yüklenemeyecek, ancak tüm insan varlıkları için geçerli olan nesnelere algılama tarzımızdan başka hiçbirşeyle tanışık olamayız. Burada ilgilendiğimiz şey de zâten yalnızca budur (...). Edindiğimiz görüyü en üst derecede bir berraklığa getirsek de, nesnelere kendilerindeki yapılanma tarzına küçük bir adım dahi atamayız. Her hâlükârda, yine tamamen kendi görüleme tarzımızı, yani Sinn'lich'keit'in verilerini biliyor (*erkennen*) oluruz ve bu da dâimâ aslî olarak öznenin koşulları çerçevesine, yani uzay ve zamana bağlı olacaktır. Nesnelere kendi başlarına ne oldukları (*Gegenstände an sich selbst*), bize verilen tek şey olan onların tezâhürlerinin en berrak bilgisi (*Erkenntnis*) yoluyla dâhi bilinemez kalır" (*KrV*, B 60).

44 Zira aranan "epekeina tês ousias (*mevcûdiyetin de ötesinde*)" diye nitelenen "to on"dur (*aslî-varlık*) ve mesele onunla aynı "soy"dan (*genos*) geldiğinin idrâkıdır. *Bkz. Politeia*, 509b ve sonrası (Plato. *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing 1997).

45 Parmenides'in *Peri Phûseos* denilen fragmanlarında geçen "... alêtheiês eukuklês atremês êtor" deyişinin bir anlamı budur (*Bkz. Parmenides. Fragments*, trans. David Gallop, University of Toronto Press, Toronto 2000).

Felsefe Sahnesindeki Yenilenme Bağlamında Frege'de "Sinn" Ve "Bedeutung"
Mefhumları: *Eleştirel Saptamalar ve Bir Soru*

doğruluğa/hakikate çevrilen talebin her dâim "Sinn"den "Bedeutung"a geçişin itici gücü bağlamında yerinin ne olduğu; kendi "Sinn"ini, ikâmet ettiği farklı sahnelerde birlikte ve aynılıkta duracak şekilde göremeyen doğruluk/hakikat arayıcısının, herhangi bir sahnenin kurucusu olup olmayacağıdır –üstelik bahsedilen tüm çalışmaların özellikle "matematik" çerçevesinde yapıldığı, ancak Grekçe kökenli bu terimin aslî anlamının bilme ve öğrenme ile bağlantılı olduğu düşünüldüğünde.⁴⁶

Öz

Felsefe Sahnesindeki Yenilenme Bağlamında Frege'de "Sinn" ve "Bedeutung" Mefhumları: Eleştirel Saptamalar ve Bir Soru

Frege, mantık, matematik ve semantik gibi disiplinlere dâir görmezden gelinemez katkıları vechiyle "Analitik Felsefe"nin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilir. Bilindiği üzere, 1892 tarihli "Über Sinn und Bedeutung" metninde takdîm edilen irdelemeler, onun çalışmalarının doruk noktasını simgeler. Bu temel eserde, felsefe etkinliğinden doğan önermelerin gramatik ve mantıksal yönleri arasındaki farkı kuşatmak için dilin kurucu unsurları hakkında *mantık zeminli bir terapi* sunulur.

Bu çalışmada, ilk olarak, "Sinn" ve "Bedeutung" mefhumlarını, Frege'nin çığır açan felsefi kavrayışı çerçevesinde mercek altına alıyoruz. İkinci olarak, bir yanda meseleyi tarihsel arkaplana yerleştirme diğer yanda ise Frege sonrası bazı filozoflara kısmî bir nazar üzerinden kimi eleştirel saptamalarda bulunuyoruz. Son olarak, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinden uzunca bir pasaja dikkat çekerek açık uçlu bir soru yöneltiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Analitik Felsefe, Görü, Metafizik Eleştirisi, Formel Dil, Semantik.

⁴⁶ Bu çalışmanın hazırlanmasında birçok hocamızın kıymet biçilemez katkısı olmuştur. İsimlerini doğrudan zikretmemizin nedeni, bizim hatalarımızın ola ki onlardan kaynaklı olduğuna dair bir vehmin doğabileceği fikridir.

Abstract

The Notions of “Sinn” and “Bedeutung” in Frege within the Regeneration of *Philosophical Scene: Critical Determinations with a Question*

Frege is regarded as one of the founding members of “Analytical Philosophy” because of his monumental contributions to disciplines such as logic, mathematics, and semantics. As it is well-known, considerations presented in “Über Sinn und Bedeutung” dated 1892 symbolize the culminating point of his studies. In this essential treatise, a *logic-oriented therapy* is offered concerning the foundational entities of language so as to comprehend the differences between grammatical and logical aspects of propositions based on the philosophical investigation.

In this study, we will first examine the notions of “Sinn” and “Bedeutung” within the framework of Frege’s epoch-making philosophical apprehension. Secondly, we will introduce some critical determinations on the one hand via emplacing the matter its historical background on the other hand via a partial projection some post-Fregean philosophers. In conclusion, calling an attention to a long passage from Kant’s *Critique of Pure Reason*, we will ask an open-ended question.

Keywords: Analytical Philosophy, Intuition, Criticisms of Metaphysics, Formal Language, Semantics.

Kaynakça

- Carnap, Rudolf. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,” *Erkenntnis*, 2(1), 1931, 219-241.
- Carnap, Rudolf. “Formalwissenschaft und Realwissenschaft,” *Erkenntnis*, 5(1), 1935, 30-37.
- Carnap, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*, trans. by A. Smeaton, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1967 [originally published as *Logische Syntax der Sprache*, hrsg. von Philipp Frank und Moritz Schlick, Bd. 8. Wien: Verlag von Julius Springer, 1931. The Vorwort is dated: Prag, im Mai 1934].
- Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1970 [ilk basım 1947].

Felsefe Sahnesindeki Yenilenme Bağlamında Frege'de "Sinn" Ve "Bedeutung"
Mefhumları: Eleştirel Saptamalar ve Bir Soru

- Çitil, Ahmet Ayhan. "Kant'ın Transandantal Felsefesinde *Schein* Kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* Kavramlarıyla Temellendirilmesi," *FelsefeLogos*, 19, 2002, 87-97.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Matematik ve Metafizik (Kitap I: Sayı ve Nesne): Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram-Yazısı," *Felsefi Düşün*, 7, 2106, 45-69.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi," *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. K. B. Tiryaki ve L. Sunar, Nobel Yayınevi, Ankara 2016, 19-47.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, Ankara 2012.
- Frege, Gottlob. "Über Begriff und Gegenstand," *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16, 1892, 192-205.
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung," *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, 25-50.
- Frege, Gottlob. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. by. Peter Geach & Max Black, Basil Blackwell, Oxford 1960.
- Frege, Gottlob. "Anlam ve Yönletim Üstüne," çev. H. Şule Elkâtip, *Felsefe Tartışmaları*, 5, 1989, 7-23.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Matematiksel-Mantıksal Bir İnceleme*, çev. H. Bülent Gözkân, İstanbul, YKY 2008.
- Frege, Gottlob. "Kavram ve Nesne Üzerine," çev. İlhan İnan ve Bahadır Turan, *Felsefe Tartışmaları*, 44, 2010, 103-119.
- Gözkân, H. Bülent. "Frege ve Aritmetiğin Temelleri," *Gottlob Frege-Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Matematiksel-Mantıksal Bir İnceleme*, İstanbul, YKY 2008, 13-69.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1977 [ilk basım 1927].
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- İnan, İlhan ve Bahadır Turan. "Çeviriye Önsöz: 'Kavram ve Nesne Üzerine,'" *Felsefe Tartışmaları*, 44, 2010, 100-102.
- Kant, Immanuel. *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ff ["Elektronische Edition

der Gesammelten Werke Immanuel Kants,” <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant>].

- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Öztürk, Ümit. “Rudolf Carnap,” *Felsefe Tarihi III (XX. Yüzyıl Filozofları)*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayınları, İstanbul 2016, 30-60.
- Parmenides. *Fragments*, trans. David Gallop, University of Toronto Press, Toronto 2000.
- Plato. *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing 1997.
- Reimer, Marga & Michaelson, Eliot. “Reference,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/reference/>>.
- Russell, Bertrand. “On Denoting,” *Mind*, 14(56), 1905, 479-493.
- Russell, Bertrand. “Gönderim Üzerine,” çev. Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları*, 49, 2014, 55-71.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, with a new translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness, and with the introduction by Bertrand Russell, Routledge & Kegan Paul, London 1961 (*ilk basım 1918*).
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul 2001.

Albert Camus Düşüncesinde Başkaldıran Özne

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 08.08.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 16.09.2017

Tuncay SAYGIN*

Varlığa dair sorgulama İlkçağ felsefelerinden başlayarak çoğunlukla kendimizi sorgulayan bir boyuta evrilmektedir. Ben'in varlığı anlama çabamızda anahtar oluşundan öte, bu girişimin kendisi olduğu ve hatta bazılarınca varlığın bütünlüğünü temsil ettiği algısı bir tarafa, benin bilginin olanağı noktasında epistemolojik bir önceliği olması da böylesi bir sorgulamayı beraberinde getirmektedir. Buradan bakıldığında benin sadece epistemolojik öncül olmadığı Heideggeryen bir bakışla dile getirmek gerekirse ontolojik de bir merkeziliğe sahip olduğu görülmektedir.¹ Benin onto-epistemik pozisyonu ve anlamı buradan değerlendirildiğinde bir yönüyle Batı felsefesi tarihinin bütününde var olan bir problemdir. Varoluş felsefeleri bu soruşturmayı daha çok varoluş halinde olmaklığımız üzerinden değerlendirip göstermeye çalışarak varlığı da, bilgiyi de kendi varlığımızın neliği üzerinden ele almak gerektiğini göstermeye çalışırlar. Bu nedenle varoluşçular, bir anlamda her tür yaşantının ve oluş halimizin temel olduğuna dikkat çekerler. Albert Camus bu eksenden değerlendirilmeye oldukça elverişli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır: “Dönüşüm, benden bene oluşamaz. Ama dünyadan bana ve benden dünyaya oluşur”.² Ancak bu nasıl olanaklıdır ve ne şekilde gerçekleşir? Bu ilişkiyi nasıl anlamak gerekir?

* Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.,

- 1 Heidegger'in ego kavramına başvurmadığı bilinen bir yöndür. Bununla birlikte Heidegger *Dasein*'i “varlığı anlamamızın zemini” olarak tanımlayarak onto-epistemik bir yere konumlandırmaktadır. (Heidegger, *Being and Time*, Trans. by. Joan Stambaugh, New York, State University of New York Press, 1996, 7)
- 2 Albert Camus, *Defterler*, 1. Çev. Ü. Moran Altan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 76. Camus eserlerinde sistematik bir felsefe geliştirmemiş olmakla birlikte felsefi sorunları sıklıkla felsefi terminolojiye başvurarak ve genellikle varoluşçuluğa yakınlardan bir şekilde ele almaktadır. Bu nedenle onu, Ali Osman Gündoğan'ın ifadesiyle sanatçı-

Bu sorulardan hareketle burada Camus felsefesinin nasıl bir varoluşçu dünya algısı oluşturduğu ve bu ekseninde de insanın özne oluşunda başkaldırma ediminin nasıl bir yere sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Camus felsefesinin bütünlüklü bir okumasının nasıl mümkün olduğu gösterilmeye çalışılacak, sonrasında Camus'nun dünya içinde insanı nasıl anladığı ve takiben içinde bulunulan durumu nasıl anlamlandırıldığı,³ ortaya konularak bu ekseninde özne oluşu nasıl değerlendirildiği ve başkaldırının onun düşüncesinde nasıl merkezi bir yere yerleşerek özne oluşu da belirleyen bir yerde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Camus, eserlerini çağ ve çağın Avrupasını anlamak için harcanan bir çabanın ürünleri olarak kabul eder. Cezayir'de yetişmiş olması Avrupa'yı dışardan görmesine katkıda bulunmuş ve dışardan bir bakışla değerlendirme yapmasına olanak sağlamıştır. Savaş sonrasında yazdığı yazıların birinde Afrika'dan bakınca Avrupa'nın yüzünün daha iyi görüldüğünü ve güzel olmadığını anlaşıldığını yazmaktadır. “Başka bir yerde, insanların yağmlarla öldürüldüğü savaş çağında Avrupa’da oynanan oyun dolayısıyla Avrupa’dan “karanlık”, “kederli”, ve dahası “bayağı” diye söz ediyordu.”⁴ Camus, eserlerini tam da böylesi bir Avrupa tablosu karşısında yazmıştır ve kendisini hazırlayan düşünce çizgisinin bir halkası olarak ortaya koymuştur. Düşüncesinin bu nedenle koyu karamsar tarafı içinde bulunduğu yüzyılın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Belki de onun çağa ilişkin duruşunu Saint-Exupéry’den aktardığı ve aynı şeyleri düşündüklerini eklediği ifadelerde görmek olanaklı. “Çağımızdan tiksiniyorum.”⁵

Camus'nun eserlerinde var olduğu düşünülen bütünlük bazı temel kavramlar ekseninde şekillenmiştir. Bu bütünlüğü Cruickshank iki ekseninde

filozof olarak kabul etmek ve eserlerini de edebî-felsefi yapıtlar olarak görmek yerinde olacaktır (Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1997; Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıları ve Felsefesi*, İstanbul, MKM Yayıncılık, 2011, 87).

- 3 Camus açısından anlamlandırma ifadesi kendi içerisinde çelişkili gibi görünmekle birlikte absürd olanı aşma çabalarının bir taraftan anlamlar yüklemeye şeklinde olduğu düşünülebilir.
- 4 John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, Çev. Rasih Güran, İstanbul, de yayınevi, 1965, s. 7.
- 5 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çev. S. Eyüboğlu, V. Günyol, İstanbul, Çan Yayınları, 1965, s. 32.

toplamaktadır. “Kendi deyimiyle “saçma⁶” üzerine yazdığı yazılar ondaki nihilizm büyüsunü gösterir. “Başkaldırma” üzerine yazdığı yazılar ise bu büyüyü kendinde nasıl giderdiğini açıklar. Bu birbiriyle ilintili olan iki fikir – *l’absurde ve l’révolte* – yapıtlarının temelinde bulunan iki ana düşünsel kavramdır.”⁷ Böylesi bir değerlendirmeye ele alındığında Camus’da ilkin, resmetme ve sorunu ortaya koyma diyebileceğimiz bir boyutun; ikincileyin, bu tablo karşısında insanın alması gereken tavrın ne olması gerektiği şeklinde bir düşüncenin olduğunu söylemek mümkündür.

Camus felsefesinde, temel eserleri takip edildiğinde, belirgin bir özne tasarımı görmek mümkündür. Öncelikle onun için insan, felsefi teorilere yerleştirilemeyecek bir biçimde somut hayatın içinde olan bireydir. Bu nedenle yapıtlarında felsefi bir dilden ziyade yalın bir edebi anlatım; metafizik bir tartışmadan ziyade doğrudan insanların kendi gerçekliğinde karşı karşıya kaldıkları durumlar ve sorunlarla karşılaşırız. Bu açıdan baktığımızda Camus açısından duygularıyla ve eylemleriyle kendini dünyada konumlandırma çalışan bir öznenen söz etmek gerekir.

Camus felsefesinin bir anlamda hem başlangıç noktasını hem de bütünlüğünü insanın dünya ve yaşam gerçekliği oluşturmaktadır. Yaşamın anlamı nedir? sorusu bu doğrultuda bir değerlendirmeyle ele alındığında Camus felsefesinin tümüne yayılır ve sürekli sorgulanan bir soruya dönüşür. Yaşam bizi aşan bir şeydir ve bu nedenle onu anlamak olanaklı değildir.⁸ İnsan yaşayan ve dünyaya mahkum olan bir varlıktır ve bunun alternatifi söz konusu değildir. Özne olarak insanın ilk olarak fark etmesi gereken gerçeklik, yaşamakta olduğudur ve bu yaşamın alternatifinin, başka bir ifadeyle dünyanın alternatifinin olmadığıdır. İnsanın yeryüzünde yaşamak zorunluluğu yani dünyalılığı Camus açısından kendinde pek çok sonucu içeren bir durumdur. Dünyada olmak ve yaşamakta olmak kendiliğinden

6 Camus’nun eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan *l’absurde* terimi Türkçe’ye çoğunlukla ya absürd şeklinde aktarılmakta ya da “saçma” veya “uyumsuz” şeklinde tercüme edilmektedir. Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi’nde* kavramı tercüme etmek yerine olduğu haliyle kullanmayı (absürde) tercih etmiş daha sonraki çalışmalarında ise “uyumsuz” karşılığını tercih etmektedir. (Bkz. Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*). Sadece sezgisel olduğu ifade edilebilecek bir tavrı kavramı absürd olarak kullanmayı tercih edeceğim.

7 Cruickshank, John, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 9.

8 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1997b, s. 16-17.

bir anlama sahip değildir veya başka bir ifadeyle absürd olan bir durumdur. Böylesi bir *absürdlük* hali pek çok şeyin rasyonel olarak değerlendirilmesi imkânını ortadan kaldırmaktadır ve insanın bu durumda yaşam adına kendi rasyonelitesini üretmesi gerekir. Camus felsefesi bu anlamda iki kutupludur ve bu iki kutupluluk bizi bir amaca yönlendirmemekle birlikte bir ufku göstermekte, işaret etmektedir.

Camus, ilk kitabı olan *Tersi ve Yüzü*'nde düşüncesinin ana hatlarını serimler ve burada diyalektik bir algıyla düşüncesine egemen olan iki kutupluluğun da iyi bir özetini sergiler. Yaşamın özellikle çift kutupluluğuna vurgu yapan eser insan gerçekliğinin iki yönlü olduğunu ve bunların ancak birlikte değerlendirildikleri takdirde anlaşılmasının olanaklı olduğunu gösterir. “Gençlik-ihhtiyarlık, hayat-ölüm, hastalık-sağlık, iyilik-kötülük, doğa-tarih, derin anlam-basitlik, mutluluk-mutsuzluk, evet-hayır gibi ikilikler hep dünyanın iki yüzüne vurgu yaparlar.”⁹ Bu düalist karakter Camus açısından zorunlu ve yadsınamaz gerçekliklerdir. Burada önemli olan bu düalitelerin farkında olunması ve bunlar arasındaki derin ve bütünselleştirici ilişkinin görülmesidir. Onun açısından yaşamın sürekliliğinin sağlanması ancak bu ikiliklerin kabul edilmesiyle olanaklıdır. Bu ikiliklerin birlikte kabulü bir anlamda dünyanın kabulüdür. Gündoğan'ın ifadesiyle “Camus, bu yapıtta, hayat ve ölüm arasında diyalektik bir ilişki kurar ve bunları karşılıklı olarak birbirine bağlar. Ölüm yoksa yaşama aşkı da yoktur. Yaşama umutsuzluğu, ölüm ve sonsuz bir yaşama arzusunun imkânsızlığı insanı hayata bağlar.”¹⁰

Bu ifadelerin klasik felsefe tarihi geleneği içerisinde konumlandığı yer oldukça önemlidir ve özne sorunu bağlamında alternatif bir görüşü dile getirdiği de düşünülebilir. Camus'un düşüncesi, özne tartışmaları bağlamında çağdaşları gibi Descartes'tan beri süregelen felsefi çıkmazlar çerçevesinde ele alınmalıdır.¹¹ Bu ekseninde değerlendirildiğinde ise Camus bize düalizm-

9 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, s.24.

10 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, s. 25.

11 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, s. 80. Camus'nun düşüncelerini besleyen tartışmanın tarihsel bir haritasını çıkaran Ali Osman Gündoğan, Descartes'ın başlattığı ruh-beden düalizminin ve mekanik evren anlayışının 18. ve 19. yüzyılım felsefelerini belirlediğini ve bu düşünce çizgisinin 20. yüzyıldaki pek çok felsefeye de doğrudan etkide bulunduğunu belirtir (Ali Osman Gündoğan, *Albert*

leri aşma çabasından daha farklı bir doğrultu sunmaktadır. Bu nedenle o, gerçekliğin resmini yani doğrudan doğruya içinde yaşadığımız dünyanın somut bir yansımaları göstermeye çalışır. Camus içinde yaşadığı çağı anlamaya çalışır ve bu çağı “korku çağı diye niteler ve insanların geleceğe ilişkin umutsuzluklarını, yaşadıkları olumsuzluklara bağlar.”¹² Tam da bu nedenle Camus’ün felsefi soruları farklıdır veya en azından klasik felsefi sorular onun düşüncesinde çok farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Camus için dünyanın betimlemesini yapmak rasyonel olarak olanaklı olmadığından, dünyayı, yaşamı, insan gerçekliğini anlamamızı olanaklı kılacak en uygun kavram *absürd* terimidir. “Camus dünyanın hiçbir zaman akılla açıklaması yapılamayacağını ileri sürerken dünyanın akılla açıklanmasını, bu konudaki savunusunu daha ortaya atmadan, kabul edilmesi gereken şekilde yorumluyor.”¹³ Bu da onu, varoluşçu düşünürlerle ortak bir algı ekseninde “*varlığın kavramsal olarak anlaşılacağı*”¹⁴ sonucuna götürmüştür. *Absürd*’ün çıkış noktası bu haliyle bir karşılaşmadır: insan ile dünya arasındaki karşılaşma. Yani irrasyonel dünya ile insan bilinci arasındaki karşılaşma absürdün ortaya çıktığı noktadır. Bu nedenle “tek

Camus, Hayatı, Yapıları ve Felsefesi, s. 69-83). Bu eksen de bakıldığında Camus, ruh-beden düalizmini aşma çabasında olan geleneğin bir halkası olarak bir başka ifadeyle bir Descartes’e alternatif bir özne oluşturma çabasındaki zincirin bir devamı şeklinde okunabilir.

12 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*’da Korku çağı başlıklı denemede yüzyılı oldukça karamsar bir şekilde betimleyerek, içinde bulunduğumuz korku atmosferinde bilimin oldukça ciddi bir payı olduğunu savunur. “Üstelik, korku bir bilim sayılmasa bile, onun teknik olduğu su götürmez.” Ve devamında “Yaşadığımız dünyada en göze çarpan şey, çoğu insanların, her çeşit inanç sahipleri dışında, gelecekte yoksun olmalarıdır. Geleceğe el atmayan, gelişme, iyileşme umudu olmayan bir hayatın ne değeri olabilir?” (Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 60) diye sormaktadır. Böylesi bir korku halinin ufkunda bir geleceğin olmamasını ise Camus, konuşmanın sona ermiş olmasıyla açıklamaktadır. “İnsanlar arasında sürüp gelen uzun diyalog bitti. İnandırılmayan bir adamdan elbette korkulur...” (Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, 61). Camus’un düşünceleriyle biyografisi arasında paralellikler kurulması oldukça yaygın ve kabul gören bir yaklaşımdır. Bu anlamda onun korkusu yaşam öyküsünün beraberinde getirdiği bir korkudur ve bunu İlk Adam’da çok kısa bir ifadeyle şöyle ortaya koymaktadır. “Seferberlik. Babam silah altına çağrıldığı zaman, Fransa’yı hiç görmemişti. Gördü ve öldürüldü. (Benim gibi alçakgönüllü bir ailenin Fransa’ya verdiği.)” (Albert Camus, *İlk Adam*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul, Can Yayınları, 2013a, 264).

13 John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 87.

14 John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 87.

başına ne dünya ne de insan absürde'dür."¹⁵ Dolayısıyla *absürd* bir varlık şekli değil, bir ilişkiyi ifade etmektedir. "Bu ilişkiye göre, insan bilincinin dünyadan beklemedikleri ve dünyada görmek istediği düzen ile, dünyanın insan istekleri karşısındaki susuşu ve dünyanın bilincin istediği düzenden mahrum oluşu, dünyayı ve hayatı anlamsızlaştırmaktadır."¹⁶

Absürd teriminin böylesi bir ilişkisellikle ortaya çıkan ve bir varlığı veya insanı tanımlamaktan veya kendinde bir anlama sahip olmaktan öte insan ve dünya etkileşimini tanımlayan bir terim olması Camus düşüncesi açısından önemli bazı gönderimlere sahiptir. Buradaki karşılaşma elbette en temelde bir özne-nesne karşılaşmasıdır. Ancak Camus burada epistemolojik bir çıkarımdan söz etmez. Bu karşılaşmanın ve ilişkinin sonunda, elde edilen ve denetlemeye açık bir çıktı yoktur. Öncelikli olarak absürd çıkarsamasını yapan özne olarak insanın bilinç varlığı olması, onu kendi kılan ya da yaşamda kendine göre bir varlık pozisyonu belirlemesi anlamına gelmektedir. Bu karşılaşmayı açıklarcasına Camus şunları söylemektedir:

Bütün duygusal öngörülerin yanlış olduğuna emin değilim. Yalnızca saçma. Her ne olursa olsun, beni ilgilendiren tek deneyim, her şeyin tam da beklendiği gibi bulunmuş olmasıdır. *Mutlu olmak için bir şey yapmak, ve yaptığundan mutlu olmak*. Beni cezbeden bu, dünyadan bana ulaşan bağ budur, bu çifte yansıma, yüreğimin işe karışmasına yol açar ve dünyanın mutluluğuna son verip, mutluluğumu yıkacağı kesin sınıra varıncaya dek mutluluğuma egemen olur. "Aedificabo et destruo"¹⁷ der Montherlant. Ben: "Aedificabo et destruo"¹⁸ daha çok seviyorum. Dönüşüm, benden bene oluşamaz. Ama dünyadan bana ve benden dünyaya oluşur.¹⁹

Buna göre benim dünyaya doğru veya nesne boyutuna doğru yönelim anlam boyutunu açmaktadır ve Camus açısından anlam, bilgiyi içeren bir yöne sahiptir. Bilgi bu biçimiyle salt zeka ve zihindeki imge bütünlüğü olmaktan öte bir tarafa sahiptir. *Absürd* bu nedenle şu veya bu yolla bir anlam yönüne sahiptir. Onun kendi ifadesiyle: "Her şeyin anlamsız olduğunu

15 Ali Osman Gündoğan, Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi, s. 165.

16 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, s. 165.

17 Yapacağım ve yıkacağım. (Yhn.)

18 Yapacağım ve yıkacak. (Yhn.)

19 Albert Camus, *Defterler* 1, 76.

söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz.”²⁰ Anlam, yaşamın kendisidir. İntihar soruşturması tam da bu noktada felsefi bir sorun olarak bütün soruların en başlangıcına yerleşir.

Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı düşüncesinin dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir. Oyundur bunlar; ilkin yanıt vermek gerekir.²¹

Bu doğrultuda düşünüldüğünde Camus, diğer varoluşçulardan öncelikle klasik metafiziği ve hatta klasik epistemolojiyi de çok büyük ölçüde ötelemiş olmasıyla ayrılmaktadır. Ancak felsefe geleneğine ve dolayısıyla da varoluşçu geleneğe özne ve nesne ilişkisi bağlamında ise oldukça yakınlaşmaktadır. Bu yakınlaşma varoluş gerçekliğinin ve insan yaşamının epistemik hakikatin kendisi olduğu düşüncesi üzerindedir. Camus, bir yönüyle varoluşun bağrında zihinsel olanın anlamsal geçerliliğini sorgular. Bu sorgulama mantıksal bir argümantasyon değil, yaşamla ilgili bir dile getirişi gerektirmektedir. Ona göre, dünyanın ve varlığın bir mantıksal örgüsünü kurmak çok olanaklı değil hatta gerekli de değildir. Geliştirilmesi gereken bir argüman varsa bu, ancak yaşamın neliği ve nasıl anlamlandırılacağıyla ilişkili bir argüman olabilir. Temellendirilmesi gereken şey ya da ortaya konulması lazım gelen hakikat, varlık değil, yaşamın kendisidir. Felsefi bütün soru ve sorunlar ancak bu çerçevede anlam bulacakları için Camus’ nun sorunları özgürlük, anlam, başkaldırı, ahlak gibi problemlerdir. Bu nedenle eğer bilgiden söz edilecekse birincil sorunumuz bunun zihinsel süreci değil, bu bilginin yaşama ilişkin değeri ve işlevidir. “Doğrusu, zekâ yaman bir değer olabilir. Bu ıssız dünyayı aydınlatan, ona hâkim olan zekâdır. Köleliklerini bilir ve değerlendirir. Zekâ bu bedenle ölecektir. Ama, bilgi, işte, onun özgürlüğüdür.”²² Burada Camus, zekâyı elemiş değildir hatta

20 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, s. 22. Caligula’da bu çıkmazı şöyle ifade eder Camus, “Her şey öylesine karışık, buna karşın öylesine yalın. ... Benim ölçüme göre değil hiçbir şey; ne bu dünyada, ne de öbüründe. Biliyorum, olanaksız diye bir şey var, sen de biliyorsun. (Ağlayarak ellerini aynaya doğru uzatır). Olanaksız! Onu aradım dünyanın bir ucunda, kendi sınırlarımda.” (Albert Camus, *Caligula*, Çev. A. Rıza Ergüven. İstanbul, Berfin Yayınları, 2006, s. 87).

21 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 15.

22 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, s. 69.

zekayı elemenin olanaksız olduğunu da söylemektedir. Ancak anlamı inşa eden zeka değildir, zekanın ortaya koyduğu sonuç olarak bilgidir hakikat olan. Ve öyle görünüyor ki bilgi bu nedenle her zaman Camus için aklî işleyişi ve sistemi aşan bir tarafa sahiptir. Bir başka ifadeyle karşı karşıya olduğumuz *absürd*, yaşanan gerçeklik olarak akıldışıdır ama bir bilgidir. O halde bir anlamda zihini aşan fakat bir zihin ürünü olarak yaşamın unsurlarından söz etmek gerekir. “Usu kesin olarak yadsımak boşunadır. Onun da kendi alanı vardır, kendi alanında etkilidir. Bu da tüm insan deneyiminin alanıdır. Bunun için her şeyi aydınlığa kavuşturmak isteriz.”²³ Ancak aklın bu girişimi *absürd* olan karşısında yetersizdir. Burada bir çıkmaz söz konusudur. “Her şey bilinçle başlar, her şey ancak onunla bir değer taşıyabilir.”²⁴ Buna göre bir bilinçlilik hali olmaksızın özne olma halinden ya da bir varoluş konumundan söz etmek olanaklı değildir. Düşünce bu anlamda bilinçlilikle anlam bulmaktadır. Bir başka ifadeyle Descartes’in “cogito ergo sum” ifadesi bir sonuca ulaşmaktan uzaktır. “Düşünmek ... bilinci yönetmektir. ... Düşünceyi doğrulayan şey, son sınırına ulaşmış bilinçliliğidir.”²⁵ Bilinçlilik ise ancak absürdün farkına varmaktır ve bunu kabul etmektir. Çünkü akıl, tamamıyla bu durum karşısında çaresiz ve güçsüzdür. *Absürd*, yüreğin farkında olduğu bir hâldir ve akıl bunun karşısında bir çıkar yol bulmaya yetili değildir. Dünya bu anlamda akla aykırılıklarla doludur. “Uyumsuz, insanın çağrısıyla dünyanın usa uymaz susuşu arasındaki bu karşılaştırmadan doğar.”²⁶

Absürd buna göre, insanın dünyayla karşı karşıya kalma şeklidir ve her yerde vardır. Bu durum bir çelişkiler ve çıkmazlar toplamı olarak insanın en yalın gerçekliğini ifade etmektedir. İnsanın bütün bilinç edimlerinin kendisine gösterdiği bu açık gerçeklik içinden çıkılmaz bir durumdur. İnsanın mutlu olma istenci, dünyayı düzenleme ve şekillendirme talebine karşı dünyanın susuşu onu sürekli bir çelişkiyle karşı karşıya bırakır. Bu nedenle “düşünce kendi kendisine yönelince ilk bulunduğu şey bir çelişkidir.”²⁷ Burada bir çıkışa inanmamızın boşuna olduğunu düşünen Camus, bunun

23 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 45.

24 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 24.

25 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 36.

26 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 37.

27 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 27.

bir kısırdöngü olduğunu belirtir. Böylesi bir durumda düşünce, bir anlamsal birleştirmeyi ifade eder. O halde insanın dünyayı anlama girişimi “onu insanlara indirgemek, ona damgasını basmaktır.”²⁸

Camus, *absürd* kavramını bir epistemolojinin imkânı üzerinden ele almamakla birlikte özne ve dünya ilişkisi ekseninde absürd olanı anlamsal alanın bütünü diye kabul etmektedir. Buna uygun olarak klasik epistemolojinin başlangıç noktası olarak görülen varlığın kendine özdeşliği ilkesine oldukça benzer bir biçimde Camus da *absürdün* ilk ilkesinin bölünmez olduğunu ifade eder. Buradan bakıldığında *absürd* öznenin bilinç alanının en önemli unsurudur ve kendinde bir gerçekliğe sahip değildir. Başka bir ifadeyle, “İnsan kafasının dışında uyumsuz olamaz.”²⁹ Bu gerçeklik insanın artık kendisinden kopamayacağı bir şeydir ve varlığını ve varlıksal anlamını inşa etmenin başlangıç noktasıdır. “Uyumsuzun bilincine varmış kişi, ayrılmamasıya bağlanmıştır ona. Umutsuz ve umutsuzluğunun bilincine varmış kişi geleceğin değildir artık. Kuraldandır bu. Ama yaratıcısı olduğu evrenden sıyrılmak için çaba göstermesi de kuraldandır.”³⁰

Ancak burada önemli bir sorun vardır ve ‘Camus düşüncesinde bir özne nasıl düşünülebilir?’ Sorusuna dair yorumlama ihtiyacı da bu sorunla ilişkili olarak karşımıza çıkar. Klasik özne tasarımı, nesne karşısında pozisyon alan ve onu bilen figürdür. Dolayısıyla klasik özne kavramsallaştırması, özellikle Descartes ile başlayan periyotta, kendisini ve nesneyi bilen, nesneye göre transendent bir pozisyonu olan bir bilinç varlığıdır. Ancak Camus’nun *absürd* çözümlemesi hem öznenin hem de nesnenin neliğini tanımsız bırakır. Bu durumda insan varlığının, özne olma olanağı nedir?

Bunun çıkış yolu, temelde bizzat bu ifadelerin de gösterdiği bir başka nokta üzerinden bulunabilir. Camus’ya göre absürdün farkında olunması ona teslim olunması gerektiği anlamına gelmez. *Absürdün* bilincinde olarak insanın sürekli bir çaba içerisinde olması gerekmektedir. İnsanın varlık alanının anlamını oluşturması ancak böylelikle mümkündür. Burada karşı karşıya kaldığımız bir çıkmaz olmakla birlikte tam olarak çıkmazın kendisi bir yön tayin edici rol oynayacaktır. Absürd bu şekliyle tanrısal

28 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 27-28.

29 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 40.

30 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 40-41.

bir başvuru noktasına dönüşür. “Temel uyumsuzluğunu bulduğu zaman, ‘işte uyumsuz’ demez hiç. ‘İşte Tanrı: Ona bağlanmak gerekir, bizim ussal ulamlarımızın hiçbirine uymasa bile.’”³¹ Aklımızın hiç bir tarafına uymayan absürd’e bağlanmak onun alanında kalmak ve özne oluş imkânının kaybedilişini ifade etmez. Tam tersini de beraberinde taşıyacaktır. Bu beraberinde taşıdığı tam tersi unsurlar, umut ve başkaldırıdır. Bu doğrultuda Camus’nun öznesi *absürd*’ten umuda ve başkaldırıya geçerek özne olur.

Söz konusu absürde bağlanış bizim açımızdan tüm yaşamın başlangıç noktasını oluşturacak ve yeni bir anlam alanının da zorunlu temel unsuru olacaktır.

Beni çevreleyen, bana çarpan ya da beni götüren bu dünyada, bu kaostan, bu her şeyin başı rastlantıdan başka, kargaşadan doğan bu tanrısal denklikten başka her şeyi çürütebilirim. Bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı var mı, bilmiyorum. Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum. ... Ben ancak insan ölçüleriyle anlayabilirim. Dokunduğum şey, bana karşı direnen şey, işte budur benim anlamadığım. ... benim kendi koşulumun sınırları içinde hiçbir anlam taşımayan bir umudu araya sokmadıkça, bundan başka hangi gerçeği tanıyabilirim.³²

Umut, Camus açısından çok belirsiz de olsa insanın bu çıkmazına kapı aralayacak olan şeydir. İnsanın bilinçinde olduğu gerçekliği onu tek imkan olarak umuda yöneltmektedir. Ve bu umut süreklilik arzetmesi gereken bir çıkış kapısıdır. “İlk işimiz umutsuzluğa düşmemektir. Dünyanın sonu geldi diye bağırarlara kulak vermeyelim.”³³ Dünyanın sonu gelecekse bile bir mücadeleden geri durulamaz ve insanın anlam boyutunda bu mücadele olmak zorundadır. Camus, bunu ifade etmek üzere Oberman’dan şu cümleyi alıntılar. “İnsan yok olurmuş. Olabilir. Ama dayanarak yokolalım. Kaderimiz hiçlikse bile, bunu kendimiz hakketmiş olmayalım.”³⁴ Umut in-

31 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 43.

32 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 58. Camus, bu cümlelerin devamında bilinç varlığı olmanın insanın çıkmazının temel sebebi olduğunu ifade eder. “Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun hiç anlamı olmazdı, çünkü dünyadan bir parça olurdu. Bu dünya olurdu, oysa şimdi tüm yakınlık gereksinimimle onun karşısındayım.” (Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 58-59).

33 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, s. 42.

34 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, s. 128.

sanı özellikle ölüm korkusuna karşı sürekli hayatta tutan temel varoluşsal düşüncedir. Bu çıkmazında insanın boğulmamasını sağlayan ve ona dirimsel bir esrime sunan var edici bir duygudur. *Mutlu Ölüm*'de Camus, bunu "Ölme korkusu, insanın içindeki yaşayan şeye olan sınırsız bağlanmayı açıklıyordu."³⁵ Bağlanma ya da yaşama tutunma insanın tek olanağıdır ve bunu mümkün kılacak olan şey ise ancak ve ancak umuttur. Umut bize bu nedenle bir ufuk sunar ve teleolojik bir hedef olmamakla birlikte mutlu olmanın tek imkânı olur. Hatta Camus, *Bir Alman Dosta Mektuplar*'ın üçüncüsünde böylesi bir duruşun yıkım, umutsuzluk ve acı getiren algıya karşı tek zafer aracı olacağını ifade eder. "Bizim savaşımız, ister istemez, zafere ulaşacak, çünkü, ilkbaharın inadı var onda."³⁶ Avrupa'ya yıkım ve acı getiren anlayış aslında absürdün farkına varıp buradan umuda ulaşan aynı bilinçtir. Camus burada bir ekleme yapar ve geleceğe olan güçlü inancını ifade eder.

Nerede ayrılıyorduk? Sizi umutsuzluğu rahatça kabul ediyordunuz, bense etmiyordum. Siz insan kaderindeki haksızlığı kabul edip hoş görüyordunuz, bense dünyanın haksızlığıyla savaşmak için hakkı öne sürmek, mutsuzluğa karşı koymak için mutluluk yaratmak gerektiğine inanıyordum. Siz umutsuzluğu bir taşkınlığa vardırıdınız, ondan kurtulmak için onu bir ilke yaptınız. İnsanın eserlerini yıkmayı, onunla savaşıp büsbütün rezil etmeği istediniz. Bense umutsuzluğu ve bu dertli dünyayı kabul etmeyerek insanların birleşmesini ve kötü bahtlarına karşı savaşmalarını istiyordum.³⁷

Dünyada anlam arayan tek varlık insan olduğuna göre insanın kaderine karşı koymasını istemek gerekir ve burada umut etmek ya da mutluluğu arzulayıp onun peşinde gitmek tek yoldur. İnsanın bunun savaşını vermesi gerekir. Böylesi bir savaş insanın bilinç varlığı olarak özgürleşmesini sağlayacak ve özne oluşunu mümkün kılan bir şeydir.

Ben adaleti seçtim. Böylece dünyaya olan inancımı koruyorum. Bu dünyanın doğa-üstü bir anlamı olmadığına inanmakta devam ediyorum. Ama dünyada, bir şeyin anlamı olduğunu biliyorum: insanın. Çünkü kendisine bir anlam arayan tek varlık odur. Bu dünyada hiç olmazsa insan gerçeği var, ve bizim görevimiz alinyazısının karşısında onu haklı çıkarmaktır.³⁸

35 Albert Camus, *Mutlu Ölüm*. Çev. Ramiz Dara. İstanbul: Can Yayınları, 2013b, s. 146.

36 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, s. 128.

37 Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, s. 132.

38 Camus'dan akt. John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 95.

İnsanın kendini böylesi bir çaba içerisinde evrende var etmeye çalışması ve bir anlam arayışı içinde olması ona özgürlüğü de absürdün bir uzantısı olarak imkân şeklinde sunacaktır. Ve bu özgürlük bir ahlâkı mümkün kılacaktır. Bu temelde bakıldığında özgürlük Camus açısından absürdün bilincinde olmakla paralel bir gerçekliğe sahiptir. Çünkü insan kendi kendinin amacı olandır. Yaşama müdahale eden, dünyayı düzenleyen ve kötülöklere karşı çıkan bir tanrı yoksa insan kendiliğinden kendi yaşamını faaliyetleriyle ve bilinciyle inşa etmek zorundadır. Bu noktada özgürlük, eylem ve başkaldırı temalarını Camus'nun sıklıkla yakın ilişki içinde değerlendirdiği görülür. “Uyumsuz şu noktada aydınlatıyor beni: Yarın yoktur. Bundan böyle derin özgürlüğümün ussal dayanağı bu işte.”³⁹ İnsanın bu özgürlüğü görmesi ve buna göre bir eyleme yönelmesi onun hayattan vazgeçmesinin önüne geçecektir. İntihar bir kaçış ve vazgeçişken “bilinç ve başkaldırı, bu yadsımlar ve vazgeçişin karşıtıdır.”⁴⁰ İnsanlar için özgürlük akıl varlığı olmaktır ve bu nedenle özgürlük dünyayı değiştirmenin temel aracıdır. “Aklın mutlak gücüne inanmaksızın dünya dönüştürülebilir mi? Akılcı hatta Marksist yanlısamalara rağmen, tüm dünya tarihi özgürlüğün tarihidir.”⁴¹

Bu doğrultuda Camus açısından özgürlük bir bilinçtir ve sadece insanın kendini tanımasıyla, sınırlarının ve imkânlarının farkına varmasıyla gerçekleşecek olan bir farkındalık halidir. Bu farkındalık insanı mutluluğa ulaştıracak olan temel bilgidir. Bu insanın tanrılara bir başkaldırması anlamına da gelmektedir. İnsan, tanrılara karşı kendini ortaya koymaktadır ve devrimsel bir girişimi başlatmaktadır böylelikle. Tıpkı Prometheus gibi, Sisifos gibi. “Metafizik başkaldırma insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada elikolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırmasıdır.”⁴² İnsanın Tanrı karşısında düştüğü bu pozisyon- dan çıkmak üzere kendi bilincini ve gücünün farkına vararak yaptığı bu başkaldırı tıpkı Prometheus gibi, Sisifos gibi kaderine karşı koyma girişimi ve hakkını istemesidir. “Başkaldırı ancak birine karşı düşünülebilir. İnsanın karşı çıkışına anlam veren tek şey, her şeyin yaratıcısı, dolayısıyla her

39 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 65.

40 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 62.

41 Albert Camus, *Defterler 2*, Çev. Ü. Moran Altan, İstanbul, İthaki Yayınları, s. 123.

42 Ali Osman Gündoğan, Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi, s. 122.

şeyden sorumlu olan, kişisel Tanrı kavramıdır.”⁴³ Sisifos’un durduğu yer de bir anlamda böylesi bir başkaldırı ve isyandır. “Tepeler doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisifos’u mutlu olarak tasarlamak gerekir.”⁴⁴ Sisifos’un yüreğini dolduran sevinç, *Mutlu Ölüm*’de Mersault’nun mutlu ölümüdür ve “rahatça gülümsedi” diye tasvir edilen;⁴⁵ *Yabancı*’da Meursault’nun idamını beklerken içinde mutluluğu hissedilen halidir.⁴⁶

Gündoğan’ın ifadesiyle bir durum tespiti gibi olan *Yabancı*, Caligula ve Sisifos Söyleni’ni takip eden *Veba ve Başkaldıran İnsan* ise “varılacak sonucu ve bu sonuçta ortaya çıkacak ahlâki tutumu betimlerler.”⁴⁷ Bu ekseninde bakıldığında absürdü ortaya koyan eserler insanın evrendeki durumunu dolayısıyla absürd karşısında çaresizliğini gösterirken *Veba ve Başkaldıran İnsan*’da karşımıza çıkan umut, dayanışma ve başkaldırı kavramları ise bir doğrultuyu işaret ederler ve öznenin temel niteliklerini gösterir. Başkaldırı bir yönüyle varoluş biçimine dönerken dayanışma ise Camus’nun özne tasarımına toplumsal bir boyut kazandırır.

Yabancı’da kendi yabancılığının farkında olmakla birlikte bir eyleme geçmeyen Meursault’nun⁴⁸ yerine *Veba*’da kötülüğe karşı savaşan Dr. Rieux geçer. Bu bağlamda “*Veba*, evrendeki kötülöklere karşı insanın savaşma iradesini konu almıştır.”⁴⁹ Burada veba sembolik bir anlamda kullanılır ve evrendeki kötülüğü simgelemektedir. *Veba*’da bu kötülüğe karşı iki tür

43 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 38.

44 “Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 131. Valéry bir keresinde, alaylı bir şekilde, Sisyphus’un saçma görevi sonunda yine de birşey kazandığını söylemiş: kasları kuvvetlenmiştir demişti.” (John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 87).

45 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 143.

46 Albert Camus, *Yabancı*, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Can Yayınları, 2013c, 110.

47 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, s. 50.

48 Meursault bütün roman boyunca tam olarak pasif bir pozisyonadadır. Bu pasif hâl öylesi bir düzeydedir ki idamına karar verilirken bile o tamamıyla devre dışıdır. “Her şey, ben karıştırmaksızın olup bitiyordu. Kaderim, bana fikir sorulmadan belirleniyordu.” (Albert Camus, *İlk Adam*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2013a, s. 90).

49 *Veba* ile karşılaşması Dr. Rieux’un yeni bir tavır geliştirmesini de beraberinde getirir ve bir çaba göstermesi gerekliliğini kendiliğinden hissettirir. Bu durum, onda büyük bir değişimi ve kişiliğinde de yeni bir aşamayı ifade eder. “Evet, veba bütün soyut şeyler gibi çok monotondur. Tek bir şey değişmişti, o da Rieux’un kendisiydi. ... Soyut şeylerle savaşmak için az çok ona benzemek gerekir” (Albert Camus, *Veba*, Çev. Oktay Akbal. İstanbul, Say Yayınları, 1985, s. 90).

mücadele biçimi vardır. Dr. Rieux ve arkadaşları humanist bir tavırla hareket eder ve çabalama içerisindedirler. Diğer taraftan rahip Paneloux ise vebayı insanların günahlarının kefareti olarak kabul etmektedir ve mutlak bir dogmatizmle olayı tanrıdan gelen bir ceza olarak görmektedir. Camus, cezalandıran bir Tanrı görüşünü kabul etmez. Vebaya karşı mücadele bir anlamda başkaldırıdır ve dayanışmayla birlikte anlamlı bir etkinliğe dönüşerek özne oluşun nasıllığını gösterir. Bu eksende bakıldığında, “Bir bakıma Camus’nün düşüncelerinin gidişinde yalnızlıktan dayanışmaya, uyumsuzdan başkaldırıya doğru bir yol izlenmektedir.”⁵⁰

Veba’da karşımıza çıkan ayrık bir tip olan Cottard *absürd* karşısında geliştirilecek tavrın bir anlamda en iyi temsillerinden birisini sunmaktadır. Vebanın şehirde iyice yayıldığı ve vebayla mücadele edenleri bile ciddi bir şekilde yılgınlığa sevkettiği bir zaman diliminde Dr. Rieux’un arkadaşlarından olan Tarrou’nun dikkatini çeken bir tip Cottard’tır. “Şehirde kendini ne yorgunluğa, ne de umutsuzluğa kaptırılmış, memnuniyetin canlı timsali olarak yaşayan tek bir adam varsa o da Cottard’tı.”⁵¹ Cottard, olayların gelişme şartlarından şikayetçi değildir daha iyi bir ifadeyle olaylardan şikayet etmektense kendince bir bakış ve düşünce geliştirmiştir: “İşler elbette ki iyi değil. Fakat hiç değilse herkes aynı suyun içinde”⁵² demektedir. Bütün insanlarla aynı şartlar altında olduğunu bilmektedir ve bunun yanı sıra Tarrou’nun ifadesiyle, “vebaya tutulabileceğini ciddi olarak aklından geçirmiyor.”⁵³ Bu yaklaşım bir anlamda absürde karşı bir duruş olarak Cottard’ı ayrı bir yere yerleştirir. Cottard, tam anlamıyla başkaldıran bir kişi olarak “mânen büyüyen bir insandır.”⁵⁴

Camus, başkaldırıcıyı intihara karşı bir alternatif şeklinde varolma biçimi ve yaşam felsefesi olarak sunar. Bu nedenle *Başkaldıran İnsan*’ın hemen önsözünde “öldürme ile intihar aynı şeydir, biri benimseniyorsa, ötekinin de benimsenmesi, biri yadsınıyorsa, ötekinin de yadsınması gerekir”⁵⁵ demektedir. Çünkü absürd bir yaşam ilkesi olarak alındığı zaman çelişkidir

50 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, s. 50-51.

51 Albert Camus, *Veba*, s. 191.

52 Albert Camus, *Veba*, s. 192.

53 Albert Camus, *Veba*, s. 192.

54 Albert Camus, *Veba*, s. 191-192.

55 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 2009a, s. 14.

bunun yerine bir yaşam ilkesi olarak başvurulacak tek alternatif başkaldırı olabilir.⁵⁶

“Kimdir başkaldıran insan?” diye sorar Camus, ve sorusunu şu şekilde cevaplayarak devam eder: “Hayır diyen biri.”⁵⁷ Bu yadsıma kendinde iki kutuplu bir şeyi bildirmektedir bize. Bir taraftan evet demeyi de içermektedir. “Tüm yaşamı boyunca buyruk almış bir köle, birdenbire, yeni bir buyruğu kabul edilmez bulur.”⁵⁸ Başkaldırının başlangıcında bulunan “Hayır” itirazı katlanılmaz kabul edilen bir haksızlığa sınır çizmeye onu durdurmaya yönelir. Bu haliyle başkaldırı bir hak talebi olarak insanın kendi benliğine bir katılış anlamına gelir. Başkaldırı bu nedenle şu veya bu yolla “bir değeri çağırır sessizce.”⁵⁹ Bu değer bir bilinçlenmeyi de beraberinde getirecektir. Bu bir özgürlük çağırısı halini alır ve bir itirazı aşarak hakka geçişi beraberinde getirir.

Başkaldırı nihilizmi aşan bir tarafa sahip olmaklığıyla özne oluşun temel elementi olur. Hayır demek kendinde bir başka değeri ve yargıyı içeren bir itirazdır. Hayır dediğimiz andan itibaren farklı bir şeyi talep ettiğimizi bildirmiş oluyoruz. Başkaldırı tekil bir eylem değildir. Camus, başkaldırıyla insanın kendisini aşan bir varlık haline geldiğini ve böylelikle hakkı tesis eden bir bireye dönüştüğünü ifade eder. Bu nedenle başkaldırının doğaötesi bir tarafı vardır. İnsanın absürdle karşılaşma deneyiminde yaşadığı acı bireyseldir. Ancak başkaldırı ile birlikte ortak olduğu şeylerin bilincine varır. Bu insanlar arasında ortaklaşmacılığın oluşmasını sağlar ve yeni bir değer ve başlangıç noktasını tesis eder. “Başkaldırıyorum, öyleyse varız.”⁶⁰

Bu ifade, Camus'nun öznesi açısından toplumsal boyutu ve dayanışmacı yönü gözler önüne sermektedir. Bu dayanışma ve toplumsal bilinç bir anlamda yeni bir ahlâkı ifade etmektedir ve böylesi bir ahlak ancak insanların sadece insanı yüceltmesiyle olanaklıdır. Bu hakikatin ölçüsü Tanrı veya soyut ideolojiler asla olamazlar. Zaten hali hazırdaki düzen ve

56 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 14.

57 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 21.

58 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 21.

59 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 21-23.

60 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 23-29.

ideolojiler dünyayı yaşanamaz hale getirdiği içindir ki başkaldırı zorunlu bir yaşam biçimi olarak kabul edilmelidir.⁶¹ Buna göre, umut ile birlikte başkaldırı özne oluşun temel ilkelerinin başlatıcısı olacaktır. Başkaldırıyla birlikte edineceğimiz adalet⁶² ve ahlaki ilkeler bir anlamda yaşamın şekillendiricisi olan kavramlar ve değerlere dönüşecektir. Camus'nün özellikle ahlak noktasındaki tutarlılığı, başkaldırı kavramsallaştırmasını bir yönüyle ahlaki bir değer olarak değerlendirmemizi gerektirir.

Bu doğrultuda bakıldığında, Camus, yüzyılın çıkmazları içinde insanın yeni bir varoluş şekliyle yaşamı anlamlandırmak zorunda olduğunun altını çizmektedir. Yaşamın kendinde bir anlamı yoktur ama insanlar ona bir anlam yüklemek zorundadırlar. Bu yüzden *absürd* karşısında benimsenmesi gereken tavı kaçış olan intihar değil onu aşmanın imkânını sağlayan başkaldırıdır. Başkaldırı bu haliyle bir varlık ilkesine dönüşecektir ve Camus bunu şöyle dillendirmektedir. “Baskaldırıyorum, öyleyse varız.” Descartes'in *cogito ergo sumu* tekil bir ben edimine vurguda bulunurken Camus, çoğul bir fiile ve dolayısıyla da toplumcu bir benliğe işaret etmektedir. Bu dayanışmacı algı bir anlamda öznenin özneler arası alanı inşa etme şeklidir. Dayanışma içinde insan varlık kazanır ve varlık alanını anlamlı hale getirir.

Camus, ölümünden kısa zaman önce yazdığı 1959 tarihli *Defterinde* şöyle bir not düşmüştür “İnsanlarla uzun bir süre yaşayamıyorum. Sonsuzluğun payından, bana biraz yalnızlık gerek.”⁶³ Bu ifadeler Camus'nun

61 Camus, *Özgürlük Tanığı* başlıklı yazıda resmi tarihi ve ideolojileri oldukça net bir şekilde yargılar: “Resmi tarih, oldum olası, büyük katillerin tarihidir. [...] Dünyanın hemen her yerinde, cellatlar bakan koltuklarına kurulmuşlar bile. Yalnız balta yerine kalem kâğıt var ellerinde. Ölüm bir istatistik ve devlet işi oldu mu, dünya işleri artık iyi gitmiyor demektir. Ama ölüm soyutlaştı mı, yaşam da soyutlaştı demektir. Bir adamın yaşamını bir ideolojiye kul köle etmek, onu soysuzlaştırmak değil de nedir? İşin kötüsü, biz, ideolojiler, hem de toptancı ideolojiler çağındayız.” (Gülser Erçel, *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, İstanbul, Kafekültür Yayıncılık, 2013, s. 21-22).

62 Camus, *Doğrular*'da tam anlamıyla Tanrısız bir ahlakın nasıl olması gerektiğini ortaya koyar ve Tanrı sevgisine karşı insan sevgisini, diğer dünyaya yönelmektense bu dünyayı adalet üzerinden inşa etmek gerektiğini savunur. Ona göre insanlar arasındaki temel problem bu anlamda adalet sorunudur. Onun ifadeleriyle, “Adaletsizlik ayırıyor, utanç, acı, başkalarına yapılan kötülükler, suç, tümü, tümü ayırıyor.” (Albert Camus, *Doğrular*, Çev. Ferit Edgü, İstanbul: Yaba Yayınları 2009b, s. 79)

63 Albert Camus, *Defterler 3*, Çev. Ü. Moran Altan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s. 271. Düşüş romanı bu doğrultuda bir tür çaresizlik halini bize göstermektedir. Çünkü

bireysel çıkmazını ifşa ettiği kadar onun ruhundaki aykırılığı da dile getirmektedir. Başkaldırı böylesi bir çerçeveden değerlendirildiğinde insanın kendini var etmesindeki bir tür temel dayanak niteliğine sahiptir. İnsan bütün varlık evreni karşısında yapayalnız ve yabancısıdır, etrafında var olan bütün zenginlikler, yoksulluklar, acılar ve yıkımlar gerçek bir anlama sahip olmaktan uzaktırlar. Bu nedenle insan aslında Camus açısından anlamı kendisi yaratmak zorunda olan bir varlıktır. Tanrının olmayışı bizi her şeyi yapmaya değil kendi adaletimizi ve dünyamızı tesis etmeye yöneltmek zorundadır. İnsan dünyanın ve geleceğin tek failidir. İnsanların karşı karşıya oldukları *absürd* bu nedenle onların tek imkânıdır, bunun farkındalığı ve bilinci ne yapılması gerektiğini bize gösterecektir. “İnsanlarda hayranlık duyulacak şeyler küçümsenecek şeylerden daha fazladır.”⁶⁴

Camus'nun bu yaşam felsefesi sistematik bir epistemoloji ve ontoloji sunmamakla beraber bir bütünlük içinde bir özne algısını ortaya koymaktadır. Diğer varoluşçu düşünürler gibi o da, varlığın anlamını ancak insanda bulduğunu ve bu anlamda da öznenin inşa edici olduğunu savunur. Bu özne, kendi yabancılığının, yalnızlığının, anlamsızlığının farkına vardığı andan itibaren kendi imkânlar alanını açması gereken bir faildir. Özne, buradan başlayarak toplumsal bir bilince sahip ve toplumsalı, insancıl bir ahlak üzerinden inşa etmesi gereken bir faildir. Bu doğrultuda faaliyeti, dünyada yalnız insanı amaçlaması ve bunun için de bilgi unsurlarını kullanması gerekir. Camus açısından bunun ütopya olmağını tartışmak yersizdir zira bu tek yönelinecek yoldur.

bir yönüyle her şeye rağmen yaşamak gerekliliğini ifade eder. “devam etmek, yalnızca devam etmek insanüstü bir şeydir.”(Albert Camus, *Düşüş*, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Can Yayınları, 1997a, s. 77)

64 Albert Camus, *Defterler 2*, s. 79.

Öz

Albert Camus Düşüncesinde Başkaldıran Özne

Bu yazıda, Albert Camus düşüncesin özne olarak insan ele alınacaktır. Bu amaçla ilk önce onun temel tezleri betimlenecek, takiben de Albert Camus düşüncesinde insanın yalnızca bir absürd oluş halinde olmadığı bunun yanı sıra varoluşun pozitif bir tarafının da bulunduğu savunulacaktır. Ana hattında bu unsur başkaldırı olarak adlandırılır. Ona göre özne oluş absürdün farkında olma ile başlar. Bununla birlikte absürd bütünüyle olumsuz değildir. Onun için özne oluş absürdün farkında olmayı gerektirir ve ardından başkaldırının gelmesi gerekir. Özne üzerine temel düşüncesini cogito ergo sum'un yerine koyduğu "Baskaldırıyorum, öyleyse varız" ifadesinde bulabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Albert Camus, absürd, varoluşçuluk, başkaldırı, özne.

Abstract

Rebellious Subject in Albert Camus' Thought

In this paper, I will discuss human being as a subject in Albert Camus' thought. For this objective, we first will expose main arguments of his thought and subsequently argue that in Albert Camus' thought human being is not only in an absurd position and existence, but also its existence have a positive element. This element is mainly taken to rebellion. Absurdity is a starting point of being a subject. It has not entirely negative connotation for Camus. According to him to be a subject, it is necessary to be aware of absurdity and that must be followed by rebellion. This point is best expressed as "I rebel; therefore we exist" instead of "*cogito ergo sum*".

Keywords: Albert Camus, absurdity, existentialism, rebellion, subject.

Kaynakça

- Camus, A., *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2009a.
- _____, *Caligula*, Çev. A. Rıza Ergüven, Berfin Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____, *Defterler, 1*, Çev. Ü. Moran Altan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002.
- _____, *Defterler, 2*, Çev. Ü. Moran Altan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.
- _____, *Defterler, 3*, Çev. Ü. Moran Altan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008.
- _____, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çev. S. Eyüboğlu, V. Günyol. Çan Yayınları, İstanbul, 1965.
- _____, *Doğrular*, Çev. Ferit Edgü, Yaba Yayınları, İstanbul 2009b.
- _____, *Düşüş*, Çev. Hüseyin Demirhan, Can Yayınları, İstanbul, 1997a.
- _____, *İlk Adam*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2013a.
- _____, *Mutlu Ölüm*, Çev. Ramiz Dara, Can Yayınları, İstanbul, 2013b.
- _____, *Sisifos Söyleni*. Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 1997b.
- _____, *Veba*. Çev. Oktay Akbal. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- _____, *Yabancı*, Çev. Samih Tiryakioğlu, Can Yayınları, İstanbul, 2013c.
- _____, *Yaz*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2013d.
- _____, *Yolculuk*, Günlükleri, Çev. Ramiz Dara, Can Yayınları, İstanbul, 2012.
- Erçel, G., *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Cruickshank, J., *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*. Çev. Rasih Güran, de yayınevi, İstanbul 1965.
- Gündoğan, A. O., *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Gündoğan, A. O., *Albert Camus, Hayatı, Yapıtları ve Felsefesi*, MKM Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Modern Sinemanın Olanığı Olarak “Yeni Bir Dünya İmgesi”

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 24.08.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 08.09.2017

Kudret ARAS*

Giriş

Dünyayla kurgusal bir zeminden itibaren bir ilişkiyi öngören idealizm ve rasyonalizmin ötesinde, dünyayla “gerçek” bir ilişki içinde olduğumuz “imge” kavramı ile belirlenir. “İmge” ile “gerçek” arasında dolaylı bir ilişki yoktur, imge doğrudan gerçektir ve dünya kendisi de dâhil bir imgeler toplamıdır. İmge ile karşılaştığımız iki düzlem ise gerçek hareket ve gerçek zaman kavramlarıdır.

Deleuze “hareket-imge” ve “zaman-imge” kavramlarını sinema üzerine yazdığı iki ciltlik kitabında kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Böylece hem sinema tarihine farklı bir ışık tutmuş hem de çok zengin bir sinematografik semiyoloji üretmiştir. Deleuze’e göre sinema asla Heidegger’in modernlikle ilgili olarak söylediği temsil çağı statüsünde konumlandırılmaz tam tersine sinema temsil düşüncesini sorunsallaştırır.¹ Sinema, bir öznenin algısına indirgenemeyen imgeler üreterek, izleyici-özne’nin bakışı altındaki dünyayı ters yüz etme olanağı sunmaktadır.

Deleuze, Bergson’un *Madde ve Bellek* kitabında üstesinden gelmeye çalıştığı ezeli madde ve tin ayrımının ortaya koyduğu sahte sorunlara karşı, sinemanın sunduğu olanaklardan hareketle yeni bir cevap zemini ortaya koyma fırsatı bulmuştur. Bu nedenle sinemaya yönelik düşüncesini *Madde ve Bellek*’in ilk bölümünün yorumundan itibaren başlatmıştır. Çünkü Bergson “Dünya” imgesini anlamamız açısından çok önemli yer işgal edebilecek durumu açığa çıkarır ve onun ortaya koyduğu evren algısında imgeler, madde, ışık ve hareket eşdeğerdedir. Deleuze’ün yazdığı sinema kitapları açısından baktığımızda, Marrati’nin de belirttiği gibi

* Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Paola Marrati, *Gilles Deleuze, Cinema et Philosophie*, Presses Universitaires de France: 2003, s. 9.

“hareket-imge”, montaj ile plan ve sinema ile anlatı (*narration*) ilişkisine dair yeni bir perspektif geliştirmeye izin vermiş; “zaman-imge” ise dünya savaşından sonra sinemada meydana gelen dönüşümün farkına varmaya, “klasik” sinema ile “modern” sinema arasındaki kesintiyi fark etmemize izin vermiştir.² Sinema kitaplarının önemi modern bir teknik sanatın (*sine-ma*) bizim dünya algımız üzerindeki etkisini incelemek ve bunun üzerine felsefi bir kavram üretiminde bulunmaktadır. Filmlerin bizim üzerimizde ortaya çıkardığı etki tarzının bulguları üzerine düşündürmektedir.

Sinemanın dünya imgesini kavramamız açısından önemini ortaya koyabilmek için öncelikle “imge” kavramının ve bunu takiben “hareket-imge”, “zaman-imge” kavramlarının Bergson ve Deleuze için hangi anlamları ifade ettiği üzerinde durmak gerekir.

“İmge”nin Dünya Kavrayışımız Açısından Önemi

İnsanla ilgili ontolojik sorun aslında dünya ile ilgili sorundan itibaren düşünülmelidir. Çünkü Bergson’un da belirttiği gibi periferiden merkeze gelinmelidir.³ Bizi zihnimizde donuklaşarak anlamsızlaşmış idelerden kurtarabilecek yegâne kavram da “imge” olacaktır çünkü imge tüm kurguların ötesinde gerçektir ve algımızın temelinde imge vardır.⁴ Bergson’da imge kavramı ontolojik bir taban olarak düşünülmelidir.⁵

Dünya imgeler toplamıdır yoksa imgesine sahip olduğumuz bir şey değil ama bu toplamın “ben”den itibaren anlam bulabilmesi için bedenimin de bir imge olduğunu ve diğer imgeler arasında bir eylemler ve tepkiler kümesi olduğunu bilmem gerekir. Bergson’a göre maddi dünyanın parçası olan beyindir yoksa maddi dünya beynin parçası değildir: “maddi dünya adını taşıyan imgeyi ortadan kaldırın aynı zamanda beyni ve beynin parçası olan beyinsel uyarımları da ortadan kaldırmış olursunuz... beyni bütünsel imgenin koşulu yapmak gerçekten de kendi kendini yalanlamak olur, çünkü beyin hipotez gereği bu imgenin bir bölümüdür”.⁶

2 Paola Marrati, *Gilles Deleuze, Cinema et Philosophie*, Presses Univarsitaire de France: 2003, s. 8.

3 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, Nisan 2007, s. 37.

4 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 43.

5 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul, Mart: 2014, s. 9 (dipnot:1).

6 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 17.

Bergson da Deleuze de imgenin özünde madde olduğunu ama maddenin de bir tininin olduğunu kabul ederler.⁷ Tinin açıldığı düzlemler ise “hareket” ve «zaman» düzlemleridir. İmge harekettir ve hareketin ötesinde bir şey yoktur: “gerçekleştirilen hareketten ayrı bir hareket eden yoktur”, imgelerin tamamı kendi eylemleri ve tepkilerine karışır.⁸ Öyleyse imge ve hareket özdeştir ve sonra da imge-hareket ve madde özdeştir. Ama hareketi de hareket eden şeye indirgemekten kurtaran ve ona açık kapı bırakarak sürekli yenilenen ve genişleyen bir zemin sunan ise zamandır.

Her şeyin imge olarak düşünülmesiyle birlikte gündelik yaşamda şeylerin alışıldık düzenleri yerle bir olur. Katı haliyle görmeye alıştığımız dünyayı adeta gaz halinde görmek gerekir, “imge” olarak algıladığımız dünya aslında evrensel varyasyonun, evrensel dalgalanmanın dünyasıdır: Ne eksenler vardır, ne merkez, ne sağ, ne sol, ne üst ne de alt...⁹ Dünya imgesini bu açıdan düşündüğümüzde onun evrenin içinde küçük bir imge olduğunu görürüz. Deleuze aslında maddenin evrenin başlangıçtaki sıcaklığın soğumasıyla ortaya çıktığını söyler. Yani madde özünde enerjidir, ışıktır. Evrendeki ve dünyadaki tüm “şeyler” aynı ışığın “biçimlenmiş” halidir, aynı ışığın yayılması ve dalgalanmasıdır.

Deleuze için de Bergson için de bir “imge”, “şey”in varoluşu ve görünüşüdür.¹⁰ “Gerçekten de imgeler şeylerden başka bir şey olamaz”.¹¹ Yani bir “şey” bir de onun “imge”si yoktur, onlar bir ve aynı şeydir. Her şey imge ise, “imge” nesnelere ve insanlarla sınırlı değildir. Evren imgesinden itibaren tüm bağlantı yollarını takip ederek ulaşılan en küçük bir imgeye kadar tüm imgeler aslında aynı düzlemin (*evren*) parçasıdır.

“Dünya İmgesi”nin Bergsoncu Anlamda Hareket Ve Zaman Açıısından Tahlili

Hareket-imge duyularımızla elde ettiğimiz karanlık bir madde algısının ötesinde maddenin tinini açığa çıkarır. Bergson hareketi ve ışığı eşdeğerde gördüğü için, imgeler aslında görünür olmak için hiçbir bilince

7 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 9; Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 85.

8 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 84

9 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 85.

10 Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, Routledge, New York, 2003, s. 29; Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 10; Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 84.

11 Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 95; Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 91-92.

ihtiyaç duymayan madde algısına sahiptir. Öyleyse tüm imgeler hareket halindeyse, tüm imgeler madde-hareketlidir.

İmgeler doğa kanunlarına göre hareket ederler, kaya-imgeler yuvarlanır, ırmak-imgeler akarlar. Tüm bu imgeler birbirlerine karşı eşit ve karşıt tepkilere sahiptirler, bilardo topları gibi.¹² Bu “doğal” veya “normal” harekettir ve buradaki algı “katıksız algı”dır.¹³ Ama “anormal” ya da “sapkın” hareketler yapabilen “şeyler” de vardır.¹⁴ Çünkü madde ve enerji insanda “görsel”, “duyumsal”, “işitsel” ve “zihinsel” imgeler olurlar. Bunun sonucu olarak “insan” kayalıklara karşı veya rüzgâra karşı yokuşa tırmanabilir veya aşağı doğru yuvarlanan bir kaya parçasını durdurabilir.¹⁵ Diğer imgelerin hareketlerine sadece tepki vermek yerine, onlarla ilgili bir seçim yapma kapasitesine sahip olan bu “canlı imge” *bilinçli algı*’dır. İnsanla birlikte katıksız algı, az algılama, şeyleri sadece yararlı yönleriyle ele alma koşuluyla “bilinçli algı”ya dönüşür.¹⁶ Bergson’a göre bu nedenle insanın katıksız algı ile buluşacağı yer “beyin” değil “bellek”tir.¹⁷ Çünkü katıksız algı bedenimizde ihtiyaçlar yüzünden sınırlanır ve saflıklarını artık beyinde değil bellekte sürdürürler. Bu nedenle insanın bir “dünya-imesi” oluşturmalarının temelinde bellek temel bir önem arz eder.

Işığın bilinçte değil şeylerin kendinde olduğu düşüncesi Bergson’u geleneksel düşünceden koparır. Öyleyse bilinç ancak katıksız algı içinde şeylerin parçası olur.¹⁸ Dünya ile ilişkiye girmenin yolu hareket-imge’ye (*katıksız algı*) dâhil olmaktan geçer. Örneğin bir araba tamircisi durmuş bir arabayı tamir ederken makine çalışmadığı için ne yapması gerektiğini rahatça düşünerek tamir eder çünkü makine kendisini tamamen tamircinin eline bırakmıştır. Oysa bir cerrah ameliyat etmekteyken canlı bir bedene, işleyen bir makineye müdahale eder. O anda işlemekte olan her tür bağlantı noktasına karşı son derece dikkatli olması gerekir. Elindeki neşter, elinin hareketleri, hasta bedeninin tüm organlarının tepkisi, ameliyat edilen lokal

12 Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, s. 29.

13 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 15.

14 Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, s. 199.

15 Asthon, Dyrk, *Using Deleuze: The Cinema Books, Film Studies and Effect*, s. 86.

16 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 31-32, 38.

17 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 18, 31-32.

18 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 49.

alan, hepsi birden kontrol altında olmalıdır. Canlı evrenle ilişkimizde de işleyişin içinde olmamız ve düşünmemiz aynı anda gerçekleşir.

Bergson için beden bir eylem merkezidir, bu nedenle virtüel etkilere açık olmalıdır.¹⁹ Katıksız algı diğer imgelerle doğrudan bağlantı içinde olduğu için virtüel etkilere açıktır ama bizim katıksız algı ile buluşmamızın engellenmesinin nedeni, bizim, bizi dışarıyla bağlantı içine sokan “algı” yerine bedenimizin içinde işleyen “duyum” a göre hareket etmemizdir. Algının duyumun esiri yapılması durumunda, beden merkeze alınmış olur ve virtüel etkilerle olan bağlantı noktalarının yolu kapanmış olur.²⁰ Bergson’a göre bunun üstesinden gelmenin yolu, gerçek zaman kavrayışı ile mümkündür.

Bilinçli algıda tepki doğrudan değildir, insan etkiyi kendi içinde yoğunlaştırır ve tepkiyi geciktirir. İşte burada “zaman” devreye girmektedir. Ancak Bergson zamanın nesnelere hareketine bağlı olarak düşünülmesinin bizi daha büyük yanılgılara sürükleyeceğini belirtir. Bu açıdan uzama bağlı, çizgisel ve kronolojik olarak ele alınan zaman düşüncesini eleştirir. Çünkü evrenin hareketinin temelinde nesnelere hareketi değil, zamanın hareketi söz konusudur. Zaman geçmişten geleceğe doğru uzanan ölçülebilir bir çizgi değildir, kendi kökensel formuna sahiptir.²¹ İnsan açısından katıksız algı ile buluşmanın yolu gerçek zaman kavrayışının ortaya çıktığı “katıksız anı” ile buluşmaktır. Çünkü geçmişte yaşanan durumlar (*ontolojik taban*) artık o mekânda değil zamanda korunmaktadırlar. Bergson’un en büyük tezi anıların hiçbir şekilde imha olmadığıdır. Bu tez, dünya ve dünya tarihi ile ilgili bir inanışı açığa çıkarır. Dünyanın özü de zamanda meydana gelen her şeyin korunmasıyla açığa çıkar. İdealar ve anı-imgeler olmuş bitmiş şeyler değil, belleğin devindirici mekanizması içinde sürekli evrilen katıksız anılardır.²²

Bergson’a göre olduğu haliyle geçmiş “katıksız geçmiş”tir. Katıksız anı saf ve virtüeldir. Onun edimselleşme olanağı “anı-imge” biçiminde algılanmasıyla mümkündür.²³ Bununla ilgili *Madde ve Bellek*’te gösterilen aşğıdaki şekle bakılabilir.²⁴ Katıksız anının virtüelden edimselle geçişi

19 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 58.

20 Henri Bergson, *Madde ve Bellek* s. 43-44.

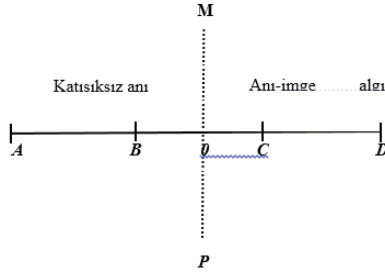
21 Asthon, Dyrk, *Using Deleuze: The Cinema Books, Film Studies and Effect*, s. 89.

22 Henri Bergson, *Madde ve Bellek* s. 95.

23 Henri Bergson, *Madde ve Bellek* s. 96.

24 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 100.

bedende bir harekete dönüşmesiyle mümkündür. Virtüel imge virtüel duyuma doğru ilerler: gerçekleşen bu hareket, hem duyumu hem de duyumla bir olmak isteyen imge’yi gerçekleştirir. Demek ki Bergson’da virtüel, virtüel olarak kaldığı sürece benim edimsel düzlemimde bir anlam açığa çıkarmaz. Ama virtüelin yeni bir anlam içinde ortaya çıkması için de şimdiki zaman ve hareket zorunludur. Belleğin içinde gezinirken bir anı yavaş yavaş açığa çıkar, konturları belirginleşir, virtüel halden edimsel hale geçer ve anı-imge algıyla buluşur. Algıyla buluşmayan saf geçmiş türsel açıdan, algıdan tamamen başkadır. İşte bu durum dünya imgemizin oluşmasında çok önemlidir, çünkü sadece hareketle değil zamanla anlaşılabilir bir imge söz konusudur.



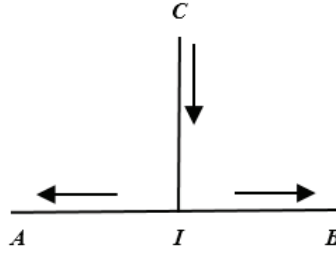
Şekil I

Bergson’un bellek kavramını ileri sürerken kast ettiği şey belleğin içinde kalıp “şimdi”den kopma değildir. Tam tersine yinelenme ve yaratıcılık belleğin hareketinin şimdi ile buluşması ile ortaya çıkar. Geçmiş düşünce ise şimdi devindirici düşüncedir, “şimdi”siz geçmiş, hareket imkânı bulamayan geçmiştir. Geçmiş ile şimdi arasındaki fark sadece “algı” ve “anı”nın doğru anlaşılmasına bağlıdır²⁵. Nasıl ki “anı” ile “algı” arasında derece farkı değil de “tür” farkı varsa” geçmiş” ile şimdi arasında da tür farkı vardır. Bu ayrımın önemi “imge”nin bir gerçekliğini olduğu gibi kavramak açısından önemlidir. “İmge” anı değildir, anı-imgeler beni imgenin tüm virtüel güçleri ile buluşturduğu için önemlidir. Virtüel geçmişle buluşabilmenin yolu da onu harekete geçirmedir. Zamanın özü akıp gitmesidir, akan zaman ise geçmiştir, zamanın aktığı an ise “şimdi”dir²⁶.

25 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 51.

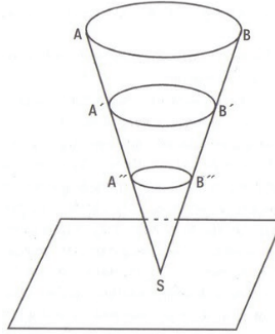
26 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 102-104.

Öyleyse imgeler bütünü olarak dünyayı kavramanın yolu gerçek zamanı ya da Bergsoncu ifade ile “süre”yi kavramaktan geçer. Çünkü biz dünyadaki tüm imgeleri bedenimizle kuşatamayız, onlar zaten vardırlar (*ontolojik taban*). Bu nedenle bilinç eylemle, etkinlikle eşanlı olduğu için “anı” bilince ait değil kendisinden türsel olarak farklı olan belleğe aittir. Bu açıdan bilinç-dışı imge, gerçek-dışı demek değildir. Bilinç-dışı bize açık ve seçik olarak verili olmayan imgeler toplamıdır.



Şekil II

Yani bilinçle ilişkisi olmayan nesnel gerçeklikler ve nesnel gerçeklikle ilişkisi olmayan bilinç durumları vardır.²⁷ Öyleyse evrenin gerçekliği bizim algımızı sonsuzca aşarak genişler. Bergson bilinç-dışı sorununa gerçeklik açısından yaklaşır. Yandaki şekil de tinimizde metafizik bir ayrımın netleşen biçimini gösterir.²⁸



Şekil III

Ontolojik açıdan yaklaştığımızda “var olan” geçmiştir, şimdi ise yapılandır.²⁹ Genel ideanın özü eylem alanı ile saf bellek alanı arasında hiç dur-

27 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 107.

28 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 108.

29 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 112.

madan hareket etmektir. Bergson bu durumu yan tarafta gösterilen şekille açıklar.³⁰ S noktasının simgelediği duyumsal-devindirici mekanizmalar ile AB’de yerleşmiş anılar bütünü arasında psikolojik yaşamımızın binlerce tekrarına yer vardır (A’B’, A’’B’’...). Duyumsal devindirici mekanizmada kaldığımız sürece S’de yoğunlaşma eğilimi gösteririz, buradan koptukça da geçmişin gizli bölgelerinde gezinebiliriz. Bergson’a göre psikoloji hep AB alanındadır ve geçmişi sadece bu düzlemden itibaren çözümler. Ama Normal Ben bu konulardan herhangi birine asla bağlanamaz.³¹ Geçmiş şimdi ile birlikte sürekli varolmakta ve gelecek de geçmekte olan şimdiki ve korunmuş olan geçmişi yarmaktadır, bunlar olmaksızın zamanda hareket mümkün değildir: eğer şimdi geçip gitmezse zaman hareket edemez.

Bergson ve Deleuze’e göre zaman, “edimsel şimdi” ve “virtüel geçmiş” arasında sürekli çatallandığı düşünülünce anlaşılabilir. Buna göre her bir mevcut anda, şimdiden geçmiş olan şimdi ile korunmuş olan geçmiş arasında bir yarık mevcuttur. Bu nokta ölçülemez ve yarılmanın kendisi her ölçülemez şimdiki anda sabitlenir. Virtüel geçmişle edimsel şimdi arasındaki ayrım “ayırt edilemezdir”.³² Çünkü sahip olduğumuz şey sürekli olan geçmiş-şimdidir. Geçmiş arkamızda değildir ama potansiyel olarak hep vardır ve şimdiki bellek formunda sızar. Bunun anlamını ortaya koymak için Bergson iki tür tanımadan bahseder. Birincisi uzaya dayalı bir tanımadır ve aynının tekrarıyla bizde otomatik tepkiler ortaya çıkarır, ikincisi ise tinin çalışmasını gerektirir ve insanın otomatik refleksi dışında yaratma olanağına bir kapı aralar. Bir şeyi öğrendiğimizde o artık “alışkanlık”a dönüşür oysa o şeyi öğrenene kadar geçirdiğimiz aralık bir “süre” içinde gerçekleşir. Bu açıdan Bergson iki tür bellekten bahseder. Birincisi yaşamın tüm olaylarını “anı-imgeler” biçiminde kaydeden bellektir (spontane bellek); ikincisi ise anıların bedenini içsel düzenlemesine ve kendi yararına göre yeniden dizildiği bellektir (alışkanlığa dayalı bellek). Bu ikinci bellek dış uyarılara karşı tepki biçiminde ortaya çıkar, hep eyleme dönüktür ve şimdiki zamanda bulunur. Bu bellekte bir şeyi öğrenirken geçmişte yapılan tüm çabaları, onları hatırlatan imge-anılarda değil, beden içindeki

30 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 121.

31 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 121.

32 David N. Rodowick, *Gilles Deleuze’s Time Machine*, Duke University Press, London: 1997, 82.

kesin düzende bulunur. Bu ikinci bellekte söz konusu olan “saf geçmiş” değil “duyumsal devindirici şema”dır. Alışkanlığa dayalı bellek şimdi ile ilgilidir ve geçmişin yararlı etkisini kendine göre düzenleyen bedeninin içsel düzenlemesinde bulur.³³ Spontane bellek ise imgelerle birlikte geçmişle bağlantılıdır, tamamen virtüeldir ve kendiliğinden imge’dir. Bergson buradaki yanılısamanın ikinci belleğin birincinin yerini alması olduğunu belirtir. Geçmiş imge biçiminde anmak için (katışıksız anı / anı-imge) özel bir çaba harcayarak şimdiki zamanın eyleminden soyutlanmak gerekir.

Öyleyse sorun “ideayı imgeden çekip çıkarmak”tır. Çünkü idea imgenin içindedir ve imge de “katışıksız algı”dır.³⁴ Katışıksız algı da saf geçmişte bulunur. Bunun için sahip olduğumuz bir ideanın izini geçmişteki imgesinden itibaren sürmeliyiz. İdealaların bizim için bireyleşmesi, imgesini elde etmemize bağlıdır. Bu da bizi genelleşmeye götüren benzerlik mantığından korumuş olur. Görüldüğü gibi Bergson’da geçmişte kalıp şimdiyle bağlantıyı koparma söz konusu değildir. Nesnenin geçek imgesi dikkat yoluyla nesnedeki tinin ele geçirilmesiyle elde edilir. Böylece bellek depolama aygıtı olmanın ötesinde bizi maddeyle her defa daha da genişleyen bir ilişki içine sokar.³⁵

Kısacası dünya algımızın oluşmasında aslında tin ve madde ayrımı sorunu oldukça önemli yer işgal eder. Bergson’a göre ruh ve beden birliği sorunu aslında maddeyi bölünebilir ve ruhu da yayılımsız olarak kabul etmekten kaynaklanır. Oysa Bergson’a göre madde bölünmez ve ruh da yayılımlıdır. Bu ayrım ise uzam yoluyla değil zaman yoluyla kavranabilir. Tin algının içinde zaten bellektir ve kendini şimdiki zaman içinde geçmişin bir uzantısı olarak, bir ilerleme, gerçek bir evrim olarak ortaya koyar.³⁶ Madde ve tin sorunu Bergson’da zihinsel ve bilişsel bir cevap bulmanın ötesinde yeniden sorunsallaşarak karşımıza çıkar. Bir hakikate yaklaşılabilmekteki sorun onu sorunsallaştırmaktan geçer.³⁷ Dünya sorunu ancak hem maddesel hem de tinsel açıdan dünyanın içine dalarak ortaya çıkabilir. Dünyaya süre içinde adım atmak, süre içinde tüm geçmişini yeniden canlan-

33 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 59-62.

34 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 172.

35 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 79.

36 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 162-163.

37 Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2005, s. 57-58.

dırmak, şimdiki mekânda arayışı içinde olduğumuz yeni dünya ile gerçek koordinat bağlantıları kurmamızı sağlayacaktır. Dünyanın içinde şimdiye kadar yapılan hareketleri sürdürebilmenin imkânı dünyanın bir yaşam yeri olduğuna yönelik inancın pekişmesinden geçer. Bu tıpkı baba evini terk eden birinin o eve geri geldiğinde orada önceden yaptığı eylemleri bilinçdışı olarak yeniden tekrarlaması gibi bir durumdur. Geçmişteki şimdilerle gerçek bir temastır istenen, işte bu da Deleuze’ün “zamanın kristali” dediği şeyi ortaya çıkarır. Dünyanın gerçekliği ona zamansal açıdan dalmakla mümkündür, o zaman dünyaya dair ontolojik, etik ve politik “yeni” bir anlam haritası oluşturulabilir.

Deleuze Düşüncesinde Hareket-İmge’ye Dayalı Sinemada Dünya İmgesi

Bergson’un hareket ve zaman düşüncesinden itibaren Deleuze’ün *Sinema I-Hareket-İmge* kitabında vurguda bulunduğu husus hareketin kat edilen mekânla karıştırılmamasıdır. Kat edilen mekân geçmiş’tir, hareket ise şimdi’dir. Bundan çıkan sonuca göre hareket bölünemez bir bütündür ama kat edilen mekân bölünebilirdir. Kat edilen mekândan itibaren soyut bir zamanda tasarlanan sahte hareketler olduğu gibi bizzat hareketin somut süresinden itibaren ortaya çıkan gerçek hareketler vardır.³⁸ Deleuze’e göre modern düşüncede hareket yeniden oluşturulsa da artık aşkın biçimsel öğelerden (*pozlar*) değil içkin maddesel öğelerden (*kesitler*) oluşmaktadır, çünkü “modern bilim özellikle zamanı bağımsız bir değişken olarak alma isteğiyle tanımlanmalıdır”.³⁹ Deleuze bu açıdan hareket-imge düşüncesini somut bir şekilde ortaya koymak açısından sinemanın son derece yeni imkânlar sunduğunu ileri sürer. Ama modern hareket araçlarının son durağı olmasına rağmen (tren, otomobil, uçak...) “sinema” Bergson tarafından neden eleştiriye tabi tutulmuştur?

Bergson’a göre hareketsiz kesitlerin yeniden bir araya getirilmesiyle elde edilen hareket, kesitlerin soyut bir zamanda homojen, evrensel ve mekanik bir şekilde yan yana dizilmesiyle elde edilen sahte bir harektir. Bergson *Yaratıcı Tekâmül* kitabında hareketsiz kesitlerin bir araya getirile-

38 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 138-149; Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 15.

39 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 15.

rek yeniden üretildiği sahte harekete “sinematografik yanılısama” adını veriyor.⁴⁰ Deleuze bu iddiaya karşı sinematografik düzlemin yeni bir hareket düşüncesi ortaya koyduğunu ve bu düşüncenin tam da Bergson’un aradığı gerçek hareket düşüncesi olduğunu iddia ederek karşıt bir düşünce geliştirir. Ancak bu karşıt düşüncüyü geliştirirken yine Bergson’un tezlerinden hareket eder. Bergson *Yaratıcı Tekâmül*’de şunları söyler: “geçip gitmekte olan gerçeklikten deyim yerindeyse anlık imgeler alıyoruz ve bunlar da bu gerçekliğin karakteristik özellikleri olduğundan, bunları bilgi aygıtının zemininde soyut, tek biçimli, görünmez bir oluş boyunca peş peşe dizmek yeterli oluyor... Algılanım, zihinsel işlem, dil genel olarak bu şekilde işlemektedir. Oluşu düşündüğümüzde, onu ifade ettiğimizde, algıladığımızda içimizde bir çeşit sinematograf çalıştırmaktan başka bir şey yapıyor değiliz”.⁴¹ Deleuze, Bergson’u da takiben, buradan çıkan sonuca göre, sinemanın hareketle ilgili yanılısamasının, bizim gündelik yaşamımızda ortaya çıkan evrensel yanılısamayla paralel olduğunu ileri sürer. Yani biz doğal olarak da her zaman gerçek hareketi elden geçiriyoruz.

Deleuze bizim gerçek hareketi kaçırdığımız noktasında Bergson ile hemfikirdir ama o sinemanın bize sahte hareket vermediğini, modern zamanın koyduğu hareket düşüncesinin en iyi sinemada bir oluş zemini bulduğunu ve metafiziksel bir felsefi düşüncenin de bu zeminden itibaren ortaya konulabileceğini ileri sürer. Deleuze’e göre “Sinema bize ‘hareket-îmge’yi verir, hareket eklediği imgeyi değil”. Deleuze sinemanın hareket ve zaman-îmge açısından Bergson tarafından takdir edilmemesinin nedenini Bergson’un sinemayla, sinemanın başlangıç aşamasında tanışmış olmasına dayandırır. Oysa hiçbir şeyin daha başlangıç aşamasında belirmediğini, ortalarda, gelişmenin akışı içerisinde, kuvvetler pekiştikçe belirlediğini en başta Bergson çok iyi bilmektedir.⁴² Deleuze’ün açıklamasına göre sinemada başlangıçta düzlem sabitti, mekânsaldı ve biçimsel olarak hareketsizdi ve diğer yandan soyut, tek biçimli bir zamana sahip projeksiyon aygıtıyla çekim aygıtı birbirine karışmıştı. Buna karşın “sinemanın evrimi, kendi özünün ya da yeniliğinin zaferi, montajla, hareketli kameray-

40 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. M. Şekip Tunç, MEB, 1947, s. 392.

41 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 391-92; Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 12.

42 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 13.

la ve projeksiyondan ayrılan çekimin özgürleşmesiyle gerçekleşecektir”.⁴³ Öyleyse Bergsoncu eleştiri de sinemanın bu ilkel zamanına yöneliktir.⁴⁴ Sinemanın bu ilkel zamanı I. Dünya savaşı öncesi sinemasının özelliğini belirler. Ama savaş sonrası ortaya çıkan “modern sinema” artık hareketli kameranın keşfi ile bu güçlüğün üstesinden gelmiştir. Böylece sinemanın hareketi nesnelere ve kişilerin ötesinde kendi özsel hareketine kavuşmuştur. Şeylerin gizli eğilimini açığa çıkarmak modern sinemada oldukça önemlidir. Bu açıdan montaj, sinematografik imgeyi Açık olan Zaman ile ilişki içine koymaktadır.⁴⁵ Diğer bir açıdan Deleuze sinemanın hareket ve zaman-imegeye yönelik açılımını sinemanın kendi içkin gücü içinden değerlendirir.⁴⁶

Modern sinemanın yeniliği tam da modern mekân-zaman bağlantısının değişimine paralel olarak ilerlemiştir. Ki bu tam da Bergson’un aradığı bir durumdur. Yani artık zaman mekâna değil, mekân zamana bağlıdır. Modern sinemada düzlem zamansal bir kategoriye dönüşmüş ve kesitler de hareketlidir. Deleuze’e göre sinema “hareketi herhangi anın, yani bir süreklilik izlenimi oluşturacak şekilde seçilmiş eşit aralıklı anların işlevi olarak yeniden oluşturan bir sistemdir”.⁴⁷ Bunun sonucunda Deleuze’e göre “sinema o en eski yanılmanın mükemmelleştirilmiş aygıtı değil, aksine yeni gerçekliğin mükemmelleştirilecek organı olacaktır”.⁴⁸ Deleuze bu düşüncüyü ilerletmek için *Yaratıcı Tekâmül*’ün mekân-zaman ile ilgili tezine başvurur: “an sadece hareketin hareketsiz bir kesiti olmakla kalmaz, hareket de sürenin yani Bütün’ün, hareketli bir kesitidir”. Bu açıdan sinema Bütünü (*evren/dünya*) tüm ilişki çerçeveleriyle birlikte ele alma açısından son derece önemli olacaktır. Yeni bir dünya imgesi geliştirmek açısından da sinema belki de en önemli sanat olacaktır, çünkü sinemada tüm düzlemlerin birbirleriyle kendisi için ilişkiye girdiği bir Dünya öngörülür.

Deleuze sinemanın hareket-imege açısından tahlilini yaparken çerçevenin (*kadraj*) imge ile alakalı olduğunu, düzlemin (*plan, dekupaj*) hare-

43 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 14.

44 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 41.

45 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 80.

46 Leonard, Valentine Moulard, *Bergson-Deleuze Encounters, Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, 2008, s. 107.

47 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 16.

48 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 19.

ket ile alakalı olduğunu belirtir. Sinema hareketi eşit aralıktaki her hangi anlara nazaran ayrıştırır ve yeniden bir araya getirir ve böylece duyarlı ve *içkin* bir analiz gerçekleştirir.⁴⁹ Bir dünya imgesi oluşturma açısından, sahip olduğumuz ve bizi tatmin etmeyen bir dünya imgesinden bizi tatmin edecek bir dünya imgesine geçmek için imgelerin anlamlarının peşinden koşup onları yeni hareket tarzları içinde yeni ilişkilere sokmak gerekir. İşte sinema bu açıdan önemli olanaklara sahiptir çünkü “çerçeve” bir kümeye girebilecek her tür imgeyi seçme sanatıdır; “dekupaj” ise düzlemin kapalı sınırları içinde kümenin öğeleri arasında kurulan hareketin belirlenmesidir.⁵⁰

Deleuze Sinema yoluyla hareket-imge'nin insandaki üç dönüşümünü tasarlamaktadır. Bunlar “algılanım-imge”, “eylem-imge” ve “duygulanım-imge”dir. *Algılanım-imge*'ye dayalı olarak sinema dünyayı karasal olarak algılamamanın ötesine geçmek için suyun gücünü kullanır. L'Herbier Şelale filminde suyu başlıca karakter haline getirir, *L'Homme du Large*'da, denizi, karasal algılanımdan ayrı bir algılanımsal sistem olarak, karanın “dil”inden farklı bir dil olarak ele almıştır. Deleuze'e göre bunun nedeni her şeyden önce suyun, hareketin hareket eden şeyden, ya da hareketliliğin hareketin kendisinden çekip çıkarıldığı ortamın ta kendisi olmasıdır.⁵¹ Su, karada yaşayanlarla tam olarak aynı şekilde yaşamayan, onlar gibi algılayıp onlar gibi hissetmeyen bir insan türünün somut ortamıdır. Deniz, toprağa bağlılıkla birlikte toplumda yerleşen hiyerarşik ekonomi bağlarının da yıkımını üstlenen yeni bir dünya görüşü ve yaşantısı ortaya koyma eğilimini ortaya koyarak Marksist bir bakış açısının da uzantısı durumundadır. Deleuze'e göre “deniz”, insan-ötesi bir dünyanın adaletini görmek açısından, karaya ait olmayan bir nesnellik düşüncesi geliştirmek açısından ve katı olmayan şeyleri de algıya açma açısından önemli olanaklar sunar.⁵²

Sinema, Vertov ile birlikte, hareket-imge'den itibaren insan algılanımının ötesinde algılanımın kendisinin de diferansiyeli olarak algılanımı değiştiren noktaya erişmeyi denemiştir. Böylece amaç değişikliği mümkün kılan noktaya ulaşmaktır. Vertov'un “Sine-göz” de ulaşmaya çalıştığı şey evrensel varyasyonun kendi içindeki sistemidir. Tüm imgeler, tüm yüzleri

49 Paola Marrati, *Gilles Deleuze, Cinema et Philosophie*, s. 15.

50 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 33.

51 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 109.

52 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 110-112.

üzerinde ve parçalarında birbirlerine göre değişiklik gösterirler: “sine-göz” “evrenin herhangi bir noktasını herhangi bir zamansal düzende bir diğerine bağlayan şey”dir. Bu nedenle sinemada yavaş çekim, hızlı çekim, bindirme, fragmantasyon, mikro çekim, hepsi varyasyonun ve etkileşimin hizmetindedir. Bu insan görüşünün ötesinde dünyaya yönelik yeni bir görme imkânı sunar, bu da algılanımı maddeye taşımaz ve böylece nesnelliğin yeni bir boyutu ortaya çıkmaktadır.⁵³

Duygulanım-imge’den hareketle sinemada yapılan şey yakın plan’dır ve yakın plan da “yüz”dür. Yüzlerin yansıtıcı ve yeğinsel kullanımı, duygulanımı merkezsiz noktalara taşıma eğilimini gösterir. Yüz yakın planda gösterildiğinde onun alışkanlıkla zihnimizde beliren üç özelliği (bireysel yön, sosyal yön ve iletişimsel yön) askıya alınır ve saf duygunun bütünü haline gelir. Yakın plan çekiminde “duygu”nun kendisini yakalamak önemlidir. Bu da kişisiz nitelikleri ve güçleri yakalama girişimi açısından oldukça önemli bir olanaktır, sanki “yüz” yüz olmaktan çıkıp bir duygulanım-imgeye dönüşmektedir.⁵⁴ Bu sayede yüz, yakın-planın kendini yüzleştirdiği virtüel bir zamana göndermede bulunur.⁵⁵ Bu nedenle yakın planla birlikte yüz yersizyurtsuzlaşır, uzaysal ve zamansal koordinatlarından soyut bir hale gelir. Böylece sinema yoluyla bir gücün ve niteliğin bağlamsal belirlenimlerden bağımsız kendinde ortaya çıkan gücü gösterilir. Deleuze burada saf olanak olarak nitelikle somut bir konumda edimselleşmiş nitelik arasında ortaya çıkan farkı, Stoacıların bedensizlerle bedenliler ya da virtüel olaylar ve edimsel durumlar arasındaki farka benzetir. Öyleyse niteliklerin ve güçlerin edimsel, bedenleşmiş mevcudiyetleri kadar, virtüel ve bedenleşmemiş gerçeklikleri de çok önemlidir.⁵⁶ Felsefenin sorunu ifadeleri yakalama sorunu olmalıdır. Deleuze Balazs’ın “uçurum her ne kadar baş dönmesinin nedeni olsa da, baş dönmesinin bir yüzdeki ifadesinin açıklamasını veremez. Ya da ifadeyi anlaşılır kılmaz. Birinin aşağı doğru sarktığı uçurum belki onun korku ifadesinin açıklamasını verebilir ama bu ifadeyi yaratan o değildir” ifadelerine yer vererek edimsel ve virtüelini iki gerçeklik türü olarak kavranmasının önemine değinir.⁵⁷ Deleuze’e göre

53 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 113-14.

54 Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, s. 78.

55 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 131-35.

56 Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, s. 79.

57 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 139.

Bir dünya imgesi oluşturabilmenin koşulu bu kişisiz kendilikleri kavramakla mümkündür, çünkü dünyanın temelini virtüel nitelikler oluşturur. Sertlik bir insanda vücut bulmadan önce maddenin özünde bulunan güçtür. *Âşık Kadımlar*'da Ken Russell, sertleşmiş biz yüz, içsel bir soğukluk ve ölümcül bir buzuldaki ortak niteliği kullanmayı bilmiştir.⁵⁸ Deleuze *Jeanne D'Arc'ın Tutkusu* filminin bu açıdan çok büyük bir çalışma olduğunu belirtir. Burada ortaya konan ifade “biri çoktan olup bitmişken diğerinin daha varamamış olduğu iki şimdi gibidir”.⁵⁹ Yüzün ifadesi, adeta tarihselliği ortadan kaldırarak bizi her şimdide edimselleşme zemini bulabilen yeğinsel güçlerle karşılaştırır.

Deleuze etkilerin virtüel uzanımları ile edimlerin eylemsel alanları arasında ne “kökensele dünyalara” ne de “itkilere” bağlanan bir “itki-imge” alanı belirler ve burayı doğalcılık ile bir araya getirir. Buna göre somut ortamlar “kökensele dünya” tarafından askıya alınmıştır, Kökensele dünyaya nazaran somut dünya türedi bir dünyadır. Kökensele dünya kendisinden itibaren maddi dünyanın ortaya çıktığı bir bataklık ve tüm maddenin geçici olarak içinden geçtiği en son çöplük gibidir. Stroheim’de itki entropik bir yok oluş dizisini takip ediyor, Bunuel’de tekrarlanan iniş döngüleri vardır ve Losey’de tekrar kendine geri dönmenin iç patlamaları vardır. Ama bu filmlerde gösterilen uzamlar “saf” kökensele dünyalar değildir çünkü “itki-imge”de kökensele dünya kendisine aracı olarak hizmet eden tarihsel ve coğrafi ortamlardan bağımsız olarak var olmaz. İtki-imgede gerçek alan “konumunu kökensele dünya kadar zamansallığını aldığı ortamdan ileri gelmektedir”.⁶⁰ İtki-imgeye dayalı filmler dünya uygarlığına tanı koymaları bakımından önemlidir. Bu imge üzerinden yapılan filmler iyinin de kötünün de aynı kaderi paylaştığı üzerinde durur. Çünkü tüm ortamlar derinliklerinde gürüldeyen kökensele dünya ile bağlantılıdır, bu nedenle eğer bir umut varsa bu yine kökensele dünyanın kendisinde aranmalıdır. Doğalcılıkla birlikte zaman da ele alınmıştır ama bu da mekânlar gibi lanete uğramıştır. Süre oluşandan ziyade açılarak çözülür. Zaman entropiden ve seviye kaybından ayrılmaz, bu nedenle burada kendi için zamana ulaşılmaz.⁶¹

58 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 124.

59 Gilles Deleuze *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 144.

60 Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, s. 82-83.

61 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 170-71.

Hareket-ime’den itibaren yapılan filmlerde “durumlardan eyleme, eylemden yeni duruma geçiş” formülüyle (DED’) belirlenebilen *büyük biçim* ve “eylemlerden duruma ve oradan yeniden eyleme geçiş” formülüyle (EDE’) belirlenebilen *küçük biçim* denemeleri yapılmıştır. Deleuze bu durumda hareketin kendisinden gücünü aldığı zamanın ya da gerçek sürenin devreye sokulmaması gerekçesiyle sinemanın bir kriz dönemine girdiğini belirtir ve bunu “eylem-ime’nin krizi” olarak adlandırır. Bu kriz noktasının aşılmasında Deleuze Peirce’ün birincilik ve ikincilik diye adlandırdığı uygulanım ve eyleme bir üçüncü imeyi yani “zihinsel-ime”yi eklemesinin önemine değinir.⁶² Bu üçüncü ime anlamda, yasada ya da ilişkide açığa çıkmaktadır ve duygu ve eylemin yanına yorum, simgesel edimler ve soyut ilişkileri de koymaktadır. Burada artık mantıksal değil mekânsal bir ilişki vardır ve neden-sonuç ilişkisine göre işleyen bir durumdan ziyade karmaşık durumlar ortaya çıkar. Yalnızca 1,2,3 değil 2’de 1,2 ve 3’de 1,2,3 vardır. Ve sinemada bunun örnekleri görülmeye başlanmıştır (*1 Landgon, 2 Laurel ve Hardy, 3 Max Biraderler*).⁶³ Deleuze zihinsel imgenin sinemaya girişini en iyi Hitchcock’un filmlerinin gösterdiğini belirtir. Hitchcock’ta uygulanımlar, algılanımlar ve eylemler filmin başından itibaren yorumdur. Burada artık ilişkiler bütünü devreye girer ve sinemadaki “çerçeveler oluşturma”nın anlamı da burada başlar. Bu durumda zihinsel imeyi oluşturan ilişkiler zincirini oluşturma çabası artık eylemler, algılanımlar ve uygulanımlar birliğinin önüne geçer. Artık karakterler eylemde bulunabilir, algılayabilir, bir şeyler hissedebilirler ama onları belirleyen ilişkilere tanıklık edemezler. Bunlar yalnızca kamera hareketleri ve karakterlerin kameraya doğru hareketleridir.⁶⁴ Hitchcock alışkanlıkları ortaya koyduğu gibi alışkanlıkların, beklentilerin dışına çıkan öğeleri de ele alır, böylece çerçeve-dışına kapı aralar. Bu durum “eylem-ime krizi”ni başlatmış ve hareket-ime’ye dayalı sinema da bu noktadan itibaren sorgulanmıştır.⁶⁵

Hareket-ime temelde tepkiseldir, edim ve karşıt edimden oluşur, vurgu zamansal eylemden çok uzama dayalıdır. Karakterler hemen karşıt-edim geliştirecek durumdadırlar. Darbeler hikâyenin bir sonra gelen

62 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 254.

63 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 256-257.

64 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 259.

65 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 264.

aşamasına doğru, zaman içinde önceden düzenlenmiştir. Katmanlar çizgisel bir tarzda açılır, olayın çizgileri geri dönmeler yoluyla kişi merkezli olarak ortaya konulur. Hareket-ıme'nin sorgulanmasıyla birlikte “zaman-ıme”ya dayalı filmler yapılmaya başlanmıştır. Antonioni, Godard, Pasolini ve daha birçok yönetmen bu evrimin yapı taşları üzerinde emek vermiş kişilerdir. Kişisiz güçlerin ve niteliklerin varlığını göstermek açısından “kamera-bilinç” son derece biçimsel bir belirlenim kazanmıştır.⁶⁶ Sinema öznel algılamadan nesnel algılamaya geçişi sürekli hale getirdiği ölçüde hareket-ımenin yetersizliğini de kavramış ve tin ile madde arasındaki etkileşime kapı aralamıştır.

Hareket-ıme'nin sorgulanmasıyla “ıme” artık kapsayıcı ya da sentetik değil “dağıtıcı” bir durumda düşünülmüştür. Karakterler çokludur, etkileşimleri zayıftır ve birincil hale gelir ya da ikincillığe geri dönerler. Olayları birbirine bağlayan evren çizgisi ya da lifi kırılmış, büyük biçim (DED') ve küçük biçim (EDE') itibarını kaybetmiştir. Eylem-ıme krizinin işlendiği filmlerde bütünlüksüz ve bağlantısız bu dünyada bu küme-yi muhafaza edenin “klişeler” olduğu ortaya konulur. Geline nokadaki sefalet, bilinçleri ele geçirmiştir. Düşünmenin ve hissetmenin özünü dış dünyada dolaşan ve aynı zamanda her bir kişinin iç dünyasını da ele geçiren bu “anonim klişeler” oluşturmaktadır. Altman ve Lumet'in filmlerinde bu romantik ve kötümser hava hâkimdir.⁶⁷ İktidarın gücü ve tüm iletişim araçları aynı klişenin yayıcı unsurlarıdır.

Deleuze Sinemanın tüm klişelerden bir İmgeyi çıkarıp, bunu onlara karşı kullanma şansına sahip olduğunu belirtir.⁶⁸ Ama bunun için estetik ve siyasi bir projesinin olması gerekir. Bu noktadan itibaren Amerikan sineması kendi sınırlarıyla karşılaşmış ve sinemanın gelişimi Avrupa'da sırasıyla İtalya (1948 civarı), Fransa (1958'e doğru), Almanya (1968'e doğru) sinemasında devam etmiştir. Fellini, Rossellini, Chabrol, Truffaut, Rohmer, Rivette, Godard, Daniel Schmid tüm bu yönetmenler “klişeler”den bir “İme”yi çekip çıkarmayı denemişlerdir. Artık zihinsel imgenin bir ilişkiler bütününe dokuması yerine yeni bir töz oluşturması gerektiği anlaşılmıştır.⁶⁹

66 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İme*, s. 107.

67 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İme*, s. 268-69.

68 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İme*, s. 270.

69 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İme*, s. 276.

Deleuze Düşüncesinde Zaman-İmge’ye Dayalı Sinemada “Yeni” Bir Dünya İmgesi

Paola Marrati’nin de belirttiği gibi, Deleuze Andre Bazin’in realizmini reddederek kendisi zamana bağlı bir sinema düşüncesi geliştirmiştir. Çünkü sinematografik algının özgüllüğü hiçbir öznel merkeze bağlanamamasından ileri gelir. Lengüistik yaklaşım da bu sinemaya özgü olanı kavrayamamıştır ve en eksik olduğu taraf da imgeleri sözcelerle bir tutmasıdır. İşte Deleuze her şeyden önce sinemaya özgü olanı açığa çıkarmak istemiş ve nasıl ve hangi tekil kiplere göre sinemanın imgeleri düşündüğünü açığa çıkarmaya çalışmıştır.⁷⁰

Deleuze Bergson’un da ileri sürdüğü gibi hareketin mekânla değil gerçek zamanla (*süre*) ilişki içinde açığa çıktığını düşünür. Bir nesnenin hareketi bütünü hareketi ile açıklanmalıdır ve Bütünü hareketini açıklayacak yegâne şey de süredir. Mesela bir evdeki mekânsal ve zamansal değişim durumu üzerine düşünelim. Gece herkes yatmadan önce ev bir şekilde düzenlenmiş olarak herkes uyumuş olsun. Sabahleyin çocuklar uyanır uyanmaz evdeki birçok eşyanın yerini değiştirdiğinde evde meydana gelen değişiklikleri biz mekânla açıklayamayız. Bir şey bir yere taşındığında hem kendisinin hem de mekânın uğradığı değişiklik yine mekânın kendisiyle açıklanamaz. Olsa olsa onu oradan belli zaman aralığında başka yere taşıyan kişi ve kişinin koşulları yoluyla açıklanabilir. Bu değişikliğin altında Bütün’ün kendisi vardır ve Bütün de süre içinde hareket etmektedir. Sandalyeler ne kadar sürede mutfaktan salona taşındı, çocuk odasındaki oyuncaklar ne kadar sürede oturma odasına taşındı, bardaklar ne kadar sürede dolaplardan tezgahın üzerine indirildi... vs yüzlercesini daha sayabileceğimiz durum değişikliklerinin süresini ne soyut zamanla ne de mekânsal bölünme açısından açıklayabiliriz. Bunların her biri kendi somut sürelerine sahip olarak gerçekleşmiştir. Bunların tamamı da bütünü süresi içinde gerçekleşmiştir. Evdeki çocuk sayısı, oda sayısı, eşyaların büyüklüğü ya da küçüklüğü, evin genişliği ya da darlığı, evin ısı durumu, bu işlemleri yapan çocukların ya da kişilerin fiziksel durumları, aç ya da tok, güçlü ya da zayıf olmaları ve yine sayamayacağımızı çoklukta bütünsel bir ilişki yığını bize kronolojik bir hesaplama zemini verememektedir.

70 Paola Marrati, *Gilles Deleuze, Cinema et Philosophie*, s. 7-8.

Öyleyse meydana gelen tüm değişimin altında mekândan çok somut süre söz konudur. Meydana gelen değişim nitelikseldir, niteliği değişen de eşya değil süre'dir. Bir saat önce kırmızı olan bir dolap şimdi siyah ise bu niteliksel değişimi dolap değil süre açıklayabilir. Ve sürenin hareketli kesitleri hareket-imgeleri meydana getirir. Hareket imgeler de süre-imgeleri, değişim-imgeleri, ilişki-imgeleri, hacim-imgeleri... vs meydana getirir.⁷¹

Sinemanın bize sunduğu olanak tam da çerçeveleri sürekli çoğaltma ve ilişkilendirme olacaktır.⁷² Çerçeve varsa onu açma isteği de ortaya çıkar ve çerçevelerin arasını görünmeyen bir “ip” hep birbirine bağlar. “Böylece açık-bütün” düşüncesi sinema ile birlikte görsel bir zemine kavuşur. Sinema da çerçeveler arası ilişkiyi mekândan çok *zaman* üzerinden açıklar. Çünkü tinsel bir açılıma en iyi izin veren çerçeve kapalı bir çerçevedir. Sinemayla birlikte mekân daraldıkça zamanın genişlediğine tanık oluruz. Mekân sürekli genişledikçe birçok mekânsal bağlantı kurulabilir ama zaman genişledikçe imgenin kendi içkin bağlantıları kurulabilir. Bu nedenle Deleuze'ün de belirttiği gibi en kapalı imgede bile bir çerçeve-dışı mevcuttur.⁷³ Böylece sinemada tam da Bergson'un da talep ettiği hem kümeler arası edimsel bağlantılar hem de bütünle kurulan virtüel bağlantılar mevcuttur. Sinemanın sunduğu olanaklardan birisi de imgenin görünmediği ama okunmasının sağlandığı çerçeveleri ortaya koyabilmesi ve çerçeve içi-dışı ayırımına da müsaade etmesidir. Bu sayede sinema, görmesek de duymasak da mevcudiyetinden kurtulmadığımız durumları çok iyi ele verebilir. Sinematografik bilinç bu olanağı, insani ve insan-üstü gücüyle kamera sayesinde elde eder. Deleuze'ün tüm felsefi girişiminin temelini oluşturan kışkırtıcı unsurun “insan koşullarının ötesinde görme ve düşünme” olduğu göz önüne alınırsa, kameranın ne derece büyük bir önem arz ettiği anlaşılmış olur.⁷⁴

Deleuze'ün ortaya koyduğu “içkin felsefe”nin de en önemli özelliği çerçeveleri sürekli çoğaltarak bu dünyaya olan inancımızı güçlendirmektir. Claire Colebrook'un da belirttiği gibi “aşkınlık” genel olarak “bilincin veya deneyimin dışında deneyimlediğimiz” şeyi açıklar, bu da “gerçek

71 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 24.

72 Gilles Deleuze, *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 31.

73 Gilles Deleuze *Sinema I / Hareket-İmge*, s. 33.

74 Pearson, Keith Ansell, *Germinal Life*, Routledge, 1999, s. 20.

dünyayı” “bizim dışımızda veya bize dışsal olarak” deneyimlemektir.⁷⁵ Oysa deneyimlediğimiz dünya “bu dünyadır”. Marrati’nin de belirttiği gibi sinema sayesinde Tanrı’nın ölümü değil de dünyanın kaybını dile getiren yeni bir modern durum ortaya çıkmıştır.⁷⁶ Bu açıdan sinemada ortaya çıkan “eylem-imge krizi” insanlarla dünya arasında kopan bağ problemini çok güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Deleuze’e göre bundan sonra sinemaya düşen görev klişeler içinden “yeni” bir İmgeyi çekip çıkarmak olmuştur. Bunun için de sinemanın somut zamanın izini sürmesi gerekmiştir.

Modern sinema bu açıdan “tanıma”nın yerine “görme”nin izini sürmüştür. Kişiler artık “saf görenler”dir çünkü dünyaya inanmanın yolu onu görmeye katlanmaktan geçmelidir. Rosselini’nin *Avrupa 51* filminde burjuva bir kadın oğlunun ölümünden sonra, gündelik meşguliyetlerini asla bulamayacağı şehri yepyeni bir şekilde deneyimler ve burada hiç tanımadığı bir fabrikaya gider. Bu yeni yaşam deneyiminde, evinin hanımı olduğu zamandaki şekliyle varlıkları ve eşyaları düzenleyen pratik hareketleri artık işlememektedir.⁷⁷ O sadece saf görmenin deneyimini yaşayarak, şehrin yepyeni yüzünü ve fabrikayı “tanımak”tan çok “görmektedir”.

Deleuze alışkanlığa dayalı olarak işleyen “duyu-motor” şemasının karşısına optik (*görsel*) ve sonör (*sessel*) imgeleri koymuştur. Sinemada optik ve sonör imgeler sayesinde, zincirinden kopmuş algıdan itibaren “bağımsız imgeler yeniden zincirler” ve zincirler arasındaki “irrasyonel” kopukluk “kendisi için değer kazanır”.⁷⁸ Resnais *Geçen Yıl Marienbad*’da filminde beyni tıpkı bir kılıf gibi kuran kıvrımlar ve büklümlerden itibaren, düşünce ile imge arasındaki ilişkileri kavramaya ve anlamaya izin verir. Burada saf optik ve sonör bir imgenin üretimi sayesinde, göstergelerin ve hatta imgelerin somut zamandaki yaratma süreci açıcı bir kipe dönüşmüştür.⁷⁹

Saf gören olma hali, sürekli karşılaşmalar içinde olduğumuz bir dünya imgesini açığa çıkarır. Karşılaşma bizi gündelik yaşamın motor devindirici

75 Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, 2002, s. xxix.

76 Paola Marrati, *Gilles Deleuze, Cinema et Philosophie*, s. 11-12.

77 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps, Les Editions De Minuit*, Paris, 1985, s. 8-9.

78 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 278.

79 Olivier Thouvenot, *Ontologie et politique dans la conception du lien social dans une perspective deleuzienne et guattarienne*, Basılmamış Doktora Tezi, These de Doctorat de Philosophie, Université paris VIII, Mars, 2007, s. 202.

hareketinin dışına çıkmaya, hareket aralığının içine girerek somut zamanı deneyimlemeye zorlar. Rosselini'nin *Hemşeri*'si, De Sica'nın *Bisiklet Hırsızları* hep bu karşılaşmalar üzerine kuruludur. Deleuze'e göre De Sica *Umberdo D*'deki meşhur sahneyi tam bir karşılaşma sahnesi olarak ortaya koyar: genç hizmetçi sabahleyin mutfağa birçok seri hareketler yaparak girer, biraz temizlik yapar, hızla karıncaları uzaklaştırır, kahve makinesini hazırlarken ayağının ucuyla kapıyı kapatır. Ancak bunlardan sonra birden gözü hamile olduğunu gösteren karnı ile karşılaşır. İşte burada Deleuze'ün de söylediği gibi “dünyanın tüm sefaleti ortaya çıkar”: “Gözler ve karnı işte karşılaşma budur”.⁸⁰

Rosselini'nin *Almanya Sıfır Yılı* kendisine gittikçe yabancılaşan bir ülkeyi gören ve sonunda gördüklerinin etkisiyle intihara giden bir çocuğu bize gösterir. *Stromboli*, gördüğü şiddet, ton balığı avcılığının yoğunluğu ve devasallığı karşısında bunu telafi edecek bir tepki gösteremeyen bir kadının yaşamının nihayetini ele alır. Kadının başına tüm gelenler, gördüklerinin korkunçluğu ve elinden bir şey gelememesiyle ilgilidir “*Korkunçtu volkanın gücü, ben bittim, korkuyorum, ne gizem, ne güzellik, Aman Allah'ım*” cümleleri kahramanın ağzından çıkıyor, sonunda “ben acizim onlar benden aciz” diyerek dünya imgesinin devasallığını fark ediyor. Kadın eğer tüm bu olayları yaşamasa dünya onun için belki de avucunun içinde, istediğini yapabileceği mekânsal bir olanaklar yığını olarak kalacaktı. Oysa dünyayı gerçek deneyimleme dünyanın zamansallığını deneyimleme ile başlamaktadır. Yine *Avrupa' 51* filminde burjuva kadının gözünde “işçiler”in “mahkûm” gibi görüldüğü (*Sanki mahkûmları görür gibiyim!*) sahne çok etkileyicidir. Onun için dünyanın zihninde bulunan eski düzeni (*burjuva yaşamı*) alt üst olmuştur, artık yürek sancılılarıyla, birliktelik aşkıyla, aşk ve iyilikle “dünyayı görme” söz konusudur onun için.⁸¹ Öyleyse dünyanın sahip olduğu varyasyonu görmemizi engelleyen şey, dünyayı mekânsal yapısıyla birlikte tasarlamaya alışan zihin durumlarımızdır. Kadın kahraman burjuva zihninin alışık olduğu mekânsal düzeni terk etmeden, dünyanın kendisini şaşkına çeviren yeni ve yaratıcı durumlarına tanıklık edememiştir.

80 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 8.

81 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 9.

Klasik sinemada kişiler ellerinden bir şey gelmediği durumlarda bile bir karşı edim gerçekleştirilebiliyordu ve bu edim gücünü geçicilikte buluyordu. İzleyici de duyumsal devindirici şema sayesinde bu kişilerle özdeşlik kurabiliyordu. Buna karşın modern sinemada artık oyuncu bile ne yapacağını bilmemektedir. O da bir durum karşısında sadece “gören” ve “işiten” konumundadır. Hitchcock izleyiciyi oyunun içine sokarak klasik sinemayı çok gerilerde bırakmıştır. Böylece modern sinema klasik sinemadaki özdeşlik düşüncesini de yerle bir etmiştir. Modern sinemada oyuncu ne kadar hareket etse de, koşsa da, içinde bulunduğunu durumda tüm motor güçleri her taraftan kuşatılmış durumdadır ve hareket etmesine izin vermez. Artık bir eylemi üstlenmenin ötesinde eli kolu bağlı durumdadır. Bu anlamda modern sinemada duyumsal-devindirici hareket şemasının ötesine geçmede çocuğun rolü de önemlidir. Çocuk bazı motor güçlerde yetişkinlere göre daha yetersizdir, bu nedenle görmeye ve duymaya daha elverişli durumdadır. Çocuğun gözünden dünyayı yeniden görmek ve duymak modern sinemanın en büyük çabasıdır.

Öyleyse modern sinemanın sorunu “imge”yi zamandan çekip çıkarmaktır. Klasik sinema zamanın akışını bir kişinin bakışı yoluyla veriyordu, kişi geçmişe kendi bakış açısından itibaren gidiyordu. Ancak böyle bir bakış açısında geçmiş-şimdi ve gelecek tek bir kişinin gözünden bağlantılandırılmış, zaman tamamlanmış ve belirgin anlar ön plana çıkarılmış olur. Böyle bir bakış açısında saf süre kavrayışının önüne set çekilerek yaşamın ölümü ortaya çıkmaktadır. Öyleyse yaşamın devamlılığı “doğrudan zaman düşüncesi”ne bağlıdır. “Doğrudan zaman-imge” kişilerin ve şeylerin uzamda işgal ettikleri yer kadar, zamanda işgal ettikleri ölçülemeyecek bir boyuta da bizi ulaştırır.⁸²

Deleuze’e göre “geçmiş” ve “gelecek”i mevcut imge ile birlikte var etme durumu sinemaya aittir. Önce ve sonra olanları film etmek için film den önce ve film den sonra olanları filmin içine koymak gerekir, ancak böylelikle şimdilerin zincirinden çıkılabilir. Godard tabloda daha önce neler olduğunu ve daha sonra neler olacağını bilmek gerektiğini öne sürer: “sinema budur, şimdi asla yoktur, sadece kötü filmlerde vardır”. Sinema asla imgeden bağımsız olarak bir gerçeğe ulaşmak istemez, tam tersine imgeyle

82 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 56.

birlikte var oldukları şekliyle, imgeden ayrılmadıkları ölçüde, bir önce ve bir sonraya ulaşmak ister. Bu sinemanın doğrudan anlamıdır: *zamanın doğrudan zuhuruna ulaşmak*.⁸³

Modern sinema zamanı “ölü doğa” olarak ortaya koyar. Ölü doğa insanların olmasının mümkün olduğu ama olmadığı yeri gösterir. Bir insanın bir odada olduğu ihtimaline karşı o insan orada yoksa orası ölü doğadır. Buna karşın peyzaj zaten içinde olması gerekenlerle vardır. Ölü doğa “zaman”dır çünkü her şey zaman içinde değişir, bir kamera hareketsiz nesnenin yıllar sonraki halini gösterdiğinde bize nesneyi değil bizzat zamanı gösterir, mesela “bisiklet” her an için o bisiklettir ama değişen şey zamandır. Bu açıdan Deleuze “opsignes/sonsignes” kavramlarını kullanır: *zamanı duyarlı haline getirmek, anları görünür ve işitilir hale getirmek*. Ozu’nun filmlerinde ölü zaman sürmektedir, süreye sahiptir. Bir bisiklet de süreye sahiptir. Bu süre hareket edenin hareketsiz formunu temsil etmektedir. Burada, saf zamanla ve şeylerin saf imgeleriyle karşılaşmak için eşyaya bir de kullanım anı dışında dışardan bakmak söz konusudur. Bu durumda özne merkezli bir bakış açısıyla kendi yargı düzlemine göre doğrulanan bir anlatı yerine, merkezsiz bir bakış açısıyla yaşanmış olanın olduğu gibi ele geçirilmesi söz konusudur. Artık kişinin öznel bakış açısının yerini, kameranın merkezsiz saf betimlemesi almıştır.

Antonioni *Macera* filminde bir kadının aniden ortadan kaybolması gibi dikkat çekici bir olayın ardından, ölü zamanları ve boş mekânları bir araya getirme işlevini gösterir, böylece gündelik yaşamın sıradanlığı da ortaya çıkar. Adamın sevdiği kadın aniden ortadan kaybolur ve ardından adam kadının arkadaşına âşık olur ve kadının olmadığı ölü mekânlarda bu ilişkiyi sürdürürler ama bu ilişki esnasında adam bir başka kadınla da beraber olur, böylece ilk kadının da neden adamı terk ettiği ortaya çıkmış olur çünkü mesele tüm sonuçları geçmişteki belirli bir deneyimden çekip çıkarmaktır. Bu nedenle zamanın saf gücünün çatallanarak genişlediği unutulmamalıdır. Bu nedenle çoklu bir dolaşım öngörülmesi ki düğüm noktası elde edilebilir. Çünkü her biri bir geri dönüşe sahip birçok kişi yoktur, geri dönüş birkaç kişiye sahiptir. Mankiewicz’in *Chaines Conjugales* filminde bu nedenle bir kadının değil üç kadının anısı ele alınıyor

83 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 55.

ve her bir kadın kendi tarzında evliliklerinin ne zaman ve nasıl kontrolden çıktığını sorguluyor.⁸⁴ Çünkü düğüm noktası hepsinin de içinde olduğu tek bir noktadır. Çoklu ilişki ağının tüm gösterimi hep tek bir noktanın açığa çıkması içindir. Geçmiş elde edilmesi gereken bir bütündür aslında.⁸⁵

Welles küçük ve çiçeklerle bezeli bir masada birbirine yakın oturan bir çifti daha sonra boyutları gittikçe büyüyen masada ve her defa biraz daha birbirlerinden uzaklaşmış olarak gösterdiğinde zamanın üç boyutunu da görsel bir zemine taşımıştır. Artık zamanı kavramadan dünyayı çerçeveleyen yeni bir bakış açısı oluşturmak imkânsız olacaktır. Bir alanın derinliği nesnelerin yer değiştirmesiyle değil aslında zaman içinde genişler. Bir insanın bir sahnede birden ortaya çıkması o kişinin başka bir yerden geldiğini göstermez tam tersine zamanı ortaya çıkarır. Visconti'nin *Sandra* adlı filminde kadın oyuncu doğduğu eve gelince fuları alıp başına takmak için bekliyor, galeta yiyor ama tüm bunları yaparken aslında uzamda hareket etmemektedir adeta zamana dalmaktadır. Bu durumda doğrudan açığa çıkan durum dünyanın belleğidir, anılarda gizlenen geçmişe uzanmadır. Geçmişle olan ilişkiyi bu şekilde doğrudan vermek geri dönme sahneleri (*flash-back*) kullanmaktan daha gerçektir ve bizi doğrudan sürenin içine daldırır. Burada psikolojinin öne sürdüğü gibi anılara gitmek söz konusu değildir, dünyanın zamanda ortaya çıkan belleğine doğru bir dalma söz konusudur. *Geçen Yıl Marienband'da* filminde otelin kalın halısının üzerindeki sessiz yürüyüş imgeyi her defa geçmişe götürmektedir, adeta dünyanın belleğine doğru bir yürüyüştür bu.

Öyleyse yaşadığımız dünyada karşılaştığımız ve üstesinden gelmeye çalıştığımız sorunlar karşısında soruşturmamız gereken şey sorunun kaynağını tespit etmektir. Kendi bakış açımızla geçmişe giderek suçlu noktaları tespit etmemiz, bizim zihin durumuzu çözmek yerine zamanda yaşananları suçlamayla sonuçlanır. Bu yanılgının üstesinden gelmek için zihin sorunlarını, zihnin ortaya koyduğu sorunsal düzlemlerden itibaren çözümlenmek gerekir. Bunun için de zihin ve “zaman-imge” ilişkisine bakmakta oldukça fayda vardır.

84 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 68-70.

85 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 74.

Zihin Sorunlarının Zaman-İmge Açısından Tahlili

Deleuze'e göre zihnin içinde bulunduğu sorunsal durumları önce fark edebilmesi ve sonra da aşabilmesinin yolu evvela zihinsel sarsıntılarla mümkündür. Zihinsel sarsıntılar bizi alışkanlığa dayalı duyumsal devindirici şemanın ötesinde optik ve sonor imge ile buluşturur. Bu açıdan modern sinemada gösterge (*signe*) ve eşgösterge (*synsigne*) yerine *opsignes* ve *consignes* yeni göstergeler olarak devreye girerler. Bu göstergeler bir imgenin hem gündelik yaşamın sıradanlığını hem de sıra dışı ya da sınırlı koşullarını gösterir. Zihinsel sarsıntı sürecinde somut koşullar evvela "soyut" olarak belirir. *Avrupa 51* filminde burjuva kadın fabrikayı görmesine rağmen onu somut olarak değil "soyut" olarak görmektedir. Çünkü o somut olarak gördüğü "işçiler" için "mahkûmları görür gibiyim..." diyor. Fabrikanın onun için somut olarak çok az bir belirlenimi vardır. Deleuze'e göre kadın bir betimleme yapmakta ve fabrika işçilerini mahkûmlara benzetmektedir ama bu benzerlik klasik anlamdaki bir benzerlik değildir. Burada betimleme yapılırken bir yandan nesne silinmektedir (*kadının zihninde işçi yoktur*) diğer yandan da yeni bir şey yaratılmaktadır (*işçiler mahkûma dönüşmüştür*) yani kadın zihninde yeni bir şey yaratmıştır (*hayal*). Deleuze'e göre böyle bir betimleme yoluyla (*inorganik*) nesneden uzaklaşmak yerine ona daha da yaklaşmak söz konusudur.⁸⁶ Bundan sonra mesele hayalin izini sürerek gerçek imgeyi elde etmek olmalıdır. Bu da dünyaya yönelik yeni bir bakışı gerektirir.

Öyleyse sorun imge sorunu değildir çünkü imge gerçektir ve gerçek çözümünü zamanda bulabilir. Bu nedenle sorunları çözümlerken zihinsel düzlemi zamansal düzlemden ayırarak işe başlamak gerekir. İmge-anılar zihnimizde bir boşluk bulup da rastgele geldiğinde zihnimizde bir sorun ortaya çıkıyorsa bu anı-imgenin değil zihnin sorunudur. Deleuze sorunların farkına varmak açısından optik ve sonor imge ile karşılaşmanın önemine değinir. Ama burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Saf optik ve sonor imge, "anı-imge" ile ilişkiye girdiğinde bu ilişki gerçek veya hayali, fiziksel veya zihinsel, nesnel veya öznel, betimleme veya anlatı, edimsel veya virtüel olabilir.⁸⁷ Bu nedenle hangi boyutta olduğumuzun soruşturmasını yürüterek gerçek imgeyi elde etmeyi hedeflemeliyiz.

86 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 63-64.

87 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 64.

Yine aynı film üzerinden soruşturmamızı yürütürsek, burjuva kadının zihnine bir “anı-imege” müdahale etmiş olabilir ama sonuçta bu onun zihninde “hayali” bir sonuca ulaşmıştır. Bergson “hayal etmek hatırlamak değildir. Bir anı edimselleştiği ölçüde bir imgenin içinde yaşamaya eğilim gösterir elbette ama tersi doğru değildir ve dolaysız imgenin beni geçmişe götürebilmesi için gerçekten onu aramaya geçmişe gitmem ve böylece geçmişi karanlıktan aydınlığa götüren süreğen ilerlemeyi izlemem gerekir” diyor.⁸⁸ Kadının bundan sonra yapması gereken, imgenin somut anlamını yakalamaktır. İlk gördüğü anda “işçi” onun için virtüel bir imgedir, daha sonra bilinçli olarak yaklaşmaya çalıştıkça farklı bağlantı noktaları kurabilecek ve işçinin edimsel anlamına ulaşabilecektir ve böylece dünyayı da somut bağlantılar yoluyla zihninde yeniden düzenleyerek yeni ve gerçek bir dünya görüşü elde edebilecektir.

Öyleyse zihinsel sarsıntı durumlarında zihinsel imge bir nesne üzerinde dolaşımında bulunmaktadır (*fabrika*). Bu dolaşım yaratma ve silmenin çifte dolaşımını (*circuit*) gerektirir. Bu hareket boyunca, “birbirinden farklı dolaşım, kendi kendilerini yok etmekte, hem aynı zamanda tek ve aynı fizik gerçeğin katmanlarını korumakta ve de aynı zihinsel bellek veya zihin seviyelerini korumaktadırlar”.⁸⁹ Deleuze burada yukarıda şemasını gösterdiğimiz “Şekil III”e referansta bulunarak, belleğin bizi gerçekliğin çok derin tabakalarıyla buluşturma gücüne vurguda bulunmaktadır.⁹⁰ Kişi optik ve sonor imge ile karşılaştığında eylem-imege’ye ulaşmadan önce duygulanım imge bir boşluk bıraktığında hemen anı-imege bu boşluğu doldurmaktadır ve harekete geçmek yerine virtüel bir imgeyle buluşmaktadır. Eğer kişi virtüel imgeyi tamamen elde etmek isterse bu durumda anı-imegelere dikkatli tanıma yoluyla yeniden dönmesi ve çaba sonucu anı-imgenin virtüel saf süresine gidene kadar tüm bağlantı noktalarını çözümlemesi gerekir. Bu konuma geçen bir kişi artık yeni bir “öznellik” kazanır.⁹¹

Öyleyse dünyayla ilgili sorunsal noktaların elde edilebilmesi için başka varoluş koşullarına gitmek gerekir. Eğer burjuva kadın kendi dünyasından

88 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 102.

89 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 65.

90 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 65; Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 79.

91 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 65.

çıkıp aşığı katmanlara, varoşların dünyasına girmeseydi zihni böyle bir sorunla asla karşılaşmazdı. Bu nedenle mesele yaşamın basitliğine müdahalede bulunmaktır. Dünyaya karşı yeni bir bakış açısı geliştirebilmenin yolu, duyumsal şemaların dağıtılmasıyla mümkündür. Yeniden düzenleme, önce dağıtmayı gerektirir. Öyleyse bize optik ve sonor imgenin doğru bağlantısını veren anı-imege veya dikkatli tanıma değildir, bu daha çok bellek sarsılmaları ve tanımadaki başarısızlıktır.⁹²

Öyleyse sahip olduğumuz sorunların zihinsel sorunlar olduğunu, zamanın içinde yaşayanların bizler olduğunu ve çatallanma noktalarının bir kişinin bakışıyla değil saf zamansal bir bakış açısının elde edilmesiyle analiz oluşturulabileceği unutulmamalıdır. Bu açıdan Deleuze'un "zamanın kristali" kavramı bizi daha çok aydınlatacaktır.

Zamanın Kristali - Doğrudan İmege Düşüncedir

Deleuze her imgenin somut varlığının "kristal-imege" olduğunu ileri sürer. Eğer her imgenin edimsel ve virtüel iki boyutu varsa bu boyutların her defa yinelenmesinin altında somut bir "kristal-imege" var demektir. "Opsignes/sonsignes" kavramlarını Deleuze, optik edimsel imgelerin kendi virtüel imgeleriyle kristalleştiklerini göstermek için kullanır.⁹³ Kristal-imege şimdideki *opsignes*'i çağdaş ve virtüel geçmişinde düşündür ve birbirleriyle ikilenen (*dedoublement*) "şimdi"lerin merkezini oluşturur.⁹⁴ *Opsignes* ve *sonsignes* kristal-ingenin patlamasıdır, bunlar zaman probleminin taşıyıcısıdır. Opsignes ve sonsignes betimleme yoluyla elde edilebilirler. Burada algı ve anı, gerçek ve hayal, fizik ve zihin ya da daha ziyade bunların imgeleri ta ki ayırt edilemez noktaya ulaşıncaya kadar durmaksızın birbirini takip etmektedir. İşte bu *ayırt edilemez nokta* edimsel ve virtüelin koalisyonunun kurulduğu en küçük dairedir.

Deleuze Bergson'un zaman düşüncesiyle olan farklılığını "kristal imge" düşüncesiyle elde eder.⁹⁵ Deleuze'e göre Bergson'un varlıksal bir taban olarak ele aldığı saf geçmiş korunaklı bir kutu gibidir. Bergson'da

92 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temp*, s. 75.

93 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 93.

94 Cardinal, Serge, *Deleuze au Cinema*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2010, s. 98.

Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 130.

95 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 130.

şimdiden geçmişe gidip geçmiş içinde gezmek söz konusudur (Şekil III’te görüldüğü gibi “S” noktasından geçmişe gitmek söz konusudur). Deleuze’e göre ise tüm “şimdi”ler zaten geçmişin içindedir ve “şimdi”den geçmişe gitmek söz konusu değildir. Bu nedenle kristal-imge’de “şimdi”den itibaren değil, olmuş olan “şimdi”den itibaren hep geçmişteyizdir zaten.⁹⁶

Kristal, geçmişin kendisidir. Kendini zamanda görmez. Burada bir plana ya da seçime bağlı olarak, harekete dayalı olarak geçmişe gitmek yoktur, bizzat zamanın içinde olmak vardır. Şimdi sürekli geçmişe dâhil olduğu için, şimdiden geçmiş olan “şimdi” ile geçmişteki “şimdi”nin ikilenmesi söz konusudur.⁹⁷ Aynadaki bir imge, bir fotoğraf, bir kart postalardan itibaren ortaya çıkan en küçük dolaşım, bağımsızlık almış gibidir ve burada serbest kalma ve ele geçirmenin çifte hareketi takip edilmektedir. Sinemada tüm bu öğeler anlatının ötesinde, doğrudan bir düşüncüyü açığa çıkarmada kullanılır ve zamanın kristalini açığa çıkararak doğrudan bir düşünce imgesi sunarlar. Mesela bir filmde bacağı sakat olan birinin odasında, kayak yaptığını gösteren bir resim, bacağının neden bu hale geldiğini doğrudan gösterebilir. Şimdiki bir “şimdi” bizi doğrudan geçmişteki “şimdi” ile buluşturur.

Bergson’da “geçmiş” ve “şimdi” doğaca farklıdır ama Deleuze’e göre doğaca farklı olan bu iki yüz, kristal-imgede ayırt edilemez bir noktaya gelir. Kristal-imge’de geçmiş, edimsel şimdiye nazaran değil olmuş olduğu şimdiye nazaran düşünülmektedir. Hatta hangi şimdinin söz konusu olduğu bile ayırt edilemezdir. Mesela Hitchcock’un *Vertigo* filminde Scottie Madeleine’e olan aşkını zaten geçmişteki şimdide yaşamıştı. Bundan sonra aşkını artık elde ettiği geçmişteki şimdiyle birlikte ikilenen şimdiler yoluyla yaşayabilir. Bu nedenle otel odasında Judy’i öptüğünde daha önce Madleine’i öptüğü sahneyle buluşarak kendini adeta geçmişte seyrederek aşkını yineler ve belleğini edimselleştirir. Zamanın bu somut görünüşü sinemada iki sahnenin aynı ekranda gösterilmesiyle görünüşe de çıkar. Öyleyse kristal-imge zamanın soyut değil somut olduğunu gösterir.

96 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 108; Gilles Deleuze – *Sinema Dersleri* (Cinema Cours), Cinéma cours 44 du 07/06/83 – 2, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=258).

97 Gilles Deleuze, *Cinema 2 L’Image-Temps*, s. 108.

Kristalin dışından baktığımızda şimdiden geçmiş olan şimdi “maddi-şimdi”dir ama kristalin içinde artık geçmiştir. Öyleyse Deleuze’e göre saf anı olduğu gibi şimdinin anısıdır ve saf geçmiş kristal zamanda görünüşe çıkar. Kristal zamanda söz konusu olan kendisine göre geçmiş olan şimdiye nazaran sezilen bir geçmiş değil, olmuş olduğu şimdide nazaran sezilen bir geçmiştir. Zamanın sürekli ikilenmesi şimdiden geçmiş olan şimdi ile geçmiş olan şimdi arasında olmaktadır. Mesela bir insanın eli birden savruluyor ve birden “dayanılmaz” diyor çünkü bu el hareketi tam da geçmişte yaşadığı tutuklanma durumunu ona hatırlatmaktadır. İşte böylece “kristal” zamanda kendini görmektir. Bu hareketle birlikte şimdiden geçmiş olan elin savrulma hareketi, geçmişte yaşanan elin savrulma hareketinin anısıyla ikilenmektedir. Bu nedenle Bergson’daki gibi hep bir türlü tamamen elde edemediğim geçmiş ile bulunduğum şimdi arasında olmam söz konusu değildir. Deleuze’e göre kristal zaman içinde doğrudan zaman içinde düşünme söz konusu iken Bergson’da “madde-imej” (yani S noktası) alanından itibaren geçmişteki bölgelerden birine giderek düşünce ile buluşma söz konusudur. Oysa Bergson’un da belirttiği gibi geçmişe giderken yanılabiliriz ve yanılabilirizsek geçmişe gitmede risk var demektir.⁹⁸

Kristal-imej’de “doğrudan düşünce” açığa çıkmaktadır. Çünkü “düşünce ve imej birbiriyle ilişki içinde somutlaşırlar, örneklerde edimselleşirler”.⁹⁹ Her şimdi şimdiden geçmiş olduğu için ve ben kristal-imej’de hep geçmişin içinde olduğum için, anı-imej değil artık imgeler vardır ve her imej bizzat düşüncedir. Çünkü burası ontolojik bölgedir, varlık ve düşünce bölgeleridir. Burada artık doğaca farklı da olsa varlık ve düşünce birbirinden ayırtedilemezler.¹⁰⁰

Deleuze’e göre vitüelle buluşma şimdideki çabamıza, yani zaman içinde olduğumuzun farkında olmamıza bağlıdır. Mesela ofisinde ulaştığı tüm malzemelerle bilimin ışığını elde eden bir bilim adamıyla, karanlık ve be-

98 Gilles Deleuze – *Sinema Dersleri* (Cinema Cours), Cinéma cours 44 du 07/06/83 – 2, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=258.

99 Martin, Jean-Clet, “Of Images and Worlds, Towards a Geology of the Cinema”, trans., by. Frank Le Gac and Sally Shafto, *The Brain is The Screen / Deleuze and the Philosophy of Cinema*, Ed. Gregory Flaxman, University of Minnesota, London, 2000, s. 62.

100 Gilles Deleuze – *Sinema Dersleri* (Cinema Cours), Cinéma cours 44 du 07/06/83 – 2, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=258.

lirsiz noktalardan işe başlayan başka bir bilim adamını karşılaştırdığımızda, zamanla ilkinin ışığı gittikçe azalırken, diğerinkini artacaktır. Çabanın bittiği yerde karanlık baş gösterir ve madde tinini kaybeder. Örneğin *Vertigo* filminde Scottie eğer Judy’i Madeleine’e benzetmeye çalışmasaydı gerçek bir çözümlenmeye asla ulaşamayacaktı.

Sinemanın önemi bazı imgeleri kurabilme gücünden ileri gelmektedir. Sinemada film içinde film yapmak mümkündür bu da tarihin sonu kavramına karşıt bir üretilerdir. Ama film içinde film kavrayışını açıklayabilecek bir üst bakış açısı bulunmalıdır ki bunu verecek olan da kristal-imege'dir.¹⁰¹ Kristal, ifadedir, Deleuze kristal dolaşımın; edimsel-virtüel; berrak-mat; tohum-ortam şeklinde üç figürden geçtiğini söylemektedir. Bir yandan tohum virtüel imgedir; edimsel olarak ölü olan ortamı kristalleştirir; diğer yandan bu yer virtüel olarak kristalize edilebilecek yapıdadır; buna göre tohum şimdide edimsel imge rolünü oynar. Burada yine edimsel ve virtüel yer değiştirebilirler, ayırt edilemezler. Virtüel tohumun edimselleşip edimselleşmediğini bilmiyoruz çünkü aktüel ortamın da bu karşılıklı virtüelliğe sahip olup olmadığını bilmiyoruz. Tarkovski'nin *İz Sürücü*'sünde belirsiz bölgenin karanlığına karşı oraya giden insanlarda da belirsizlik vardır. Hastalıklı bir insan kapalı bir tohuma sahip olduğu için kapılar kendisine kapanacak ve başarısızlığa uğrayacaktır. Kristal imge bize evrenin genişliğini tohumdan itibaren kavrama girişimini sunmaktadır. Evrenin tamamı henüz kristalleşmemiştir, kristalleşmektedir. Tohumun öyle bir virtüel gücü vardır ki Evrenin Bütünü her an değişime uğratabilir.

Deleuze sinemada üç filmin zamanın içinde olduğumuzu gösterdiğini söyler: *Zvenigora* (Dovjenko), *Vertigo* (Hitchcock), *Je t'aime je t'aime* (Resnais). Bizim kristalde gördüğümüz kişideki zamandır, zamanın akışıdır. Öznellik asla bizim değildir, zamandır, yani ruh ya da tindir, virtüeldir. Bu da ontolojik olarak zamanın zamansız formu olarak dünyanın saf geçmişinde mevcuttur.¹⁰² Kristal-imege bize zamanın doğrudan doğasını verir. Kristal zamanın “ratio cognoscendi”sidir zaman ise “ratio essendi”sidir.

101 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L'Image-Temps*, s. 103.

102 Montebello, Pierre, *Deleuze, Philosophie et Cinema*, J. Vrin, Paris, 2008, s. 122.

Sonuç

Sinemanın zaman-imge ve hareket-imge açısından ortaya koyduğu en büyük olanak düşünmeye zorlamasıdır.¹⁰³ Sinema yoluyla “düşünce” imgelemeyi aşan entelektüel bir bütünlüğü yakalayabilmiştir. Sinemanın gücü bütünün düşünülebilir olduğunu göstermesiyle ortaya çıkmıştır. Sinemada “bütün” imgeden ileri gelse de montaja bağlıdır ve bu yüksek bir düzlem birliğiyle mümkündür.¹⁰⁴ Mesela Welles’in *Yurttaş Kane* filminde Kane’in ölürken söylediği son kelime olan “Rosebund”un ne olduğunu kimse bilmemektedir. Bunu ancak filmin sonunda o öldükten sonra geri kalan eşyaları yakılırken, yanan eşyalar içinde eski bir kızıağın adı olduğunu kamera gösterince anlayabiliyoruz. Böylece etrafındaki hiç kimseyi ilgilendirmeyen, asla varlığından haberdar olmadıkları “Rosebund” Kane’in hayatının görünen gündelik yaşamının ötesinde gerçek somut zamanda yaşadıklarını özetlemektedir¹⁰⁵ ve bu ancak sinemanın olanaklarıyla yakalanan bir bütünde gösterilmektedir.¹⁰⁶ Böylece sinemada amaçlanan düşüncenin bilinçdışı mekanizmalarını bilince taşımaktır.

Sinema “imge” ve “kavramın” özdeşliğini yakalayarak “düşünceylem”i açığa çıkarmıştır. İnsanın dünya ve doğa ile ilişkisi de burada başlar. Sinemada hareket eden her kişi dünyada hareket etmektedir, onu kuşatan bir dünyadadır. İnsan ve Doğa Yüce’nin karşısında aynı durumdadır. Sinemada doğanın hiçbir şeye aldırışsız kalamadığı görülür.¹⁰⁷ Bu nedenle dünyayı zihnimizde yaratmanın bir anlamı olamaz, tam tersine İmgeden düşünceye gitmek gerekir. Sinema klişelerden oluşan gündelik dünya algısı karşısında gerçek İmgeyi çekip çıkarmaya çabaladığı sürece amacına da ulaşacaktır. Ama rüyalara, soyut ve figüratif olana yoğunlaştığı sürece yeni bir düşünce doğurması imkânsızdır. Bu nedenle Deleuze’e göre sorun, düşüncenin güçsüz olduğu noktaları açığa çıkarmaktır. Bu da “henüz düşünmüyor” olduğumuz gerçeğini bir Bütün içinde gösterdiğimizde açığa çıkacaktır ve bunu sağlayacak olan da sinemadır.¹⁰⁸

103 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 204.

104 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 205.

105 Montebello, Pierre, *Deleuze, Philosophie et Cinema*, J. Vrin, Paris, 2008, s. 103.

106 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 146.

107 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 210.

108 Gilles Deleuze, *Cinema 2, L’Image-Temps*, s. 218.

Boğulduğumuzu hissetmediğimiz sürece inanmamız gereken bir şey de yok demektir. Güçsüzlük ve katlanılmazlık dünyayla olan bağa ve yaşama inanmakla dönüşebilir. Sıradanlaşmış bir dünyada yaşamak, yaşamın gücüne inanmamaktır. Adaletsizliğin deneyimlendiği yerde sorun adaletin olmayışı değil yaşama olan inancın tükenmişliğidir. Düşünmenin ve yaşamının özdeşliği de buradadır. Bu dünyaya inanmanın yolu ister dindar olalım ister ateist, bilgi modelinin inançla değiştirilmesiyle mümkündür. Nitekim Hume, Pascal, Nietzsche, Kierkegaard bunu çok iyi göstermişlerdir.

Öz

Modern Sinemanın Olanığı Olarak “Yeni Bir Dünya İmgesi”

Yeni bir dünya imgesi oluşturabilmek için öncelikle yaşadığımız dünyanın temel varoluş koşullarının ve hangi noktalarda yanılgı içinde olduğumuzun farkında olmak gerekir. Bergson’un belki de tüm felsefi çabası bu dünyayı maddi bir şey olarak görüp tını de ötelerde bir yerlere terk etmenin ve tınıle olan yegâne bağlantıyı da akıldan itibaren kurmanın yanılgısını göstermek olmuştur. Bergson’a göre insan kendisini evrenin merkezine yerleştirerek evrenin bir parçası olduğunu anlamadığı sürece dünyayı hep zihninden itibaren kurgulayarak gerçek bir dünya “imge”sine asla sahip olamayacaktır. Bu yanılgının üstesinden gelebilmenin yolu dünyanın bir “imgeler” toplamı olduğunu anlamaktan ve hareketin ve zamanın gerçek doğalarını kavramaktan geçer. Bedenimizin içinde işleyen “duyum”un ve “beynin” ötesinde doğaca farklı “anı” ve “bellek”in somut gerçekliği yeni bir dünya imgesi oluşturabilmenin varlıksal bir tabanı olmalıdır.

İşte bu noktadan itibaren Deleuze, Bergson felsefesinin talep ettiği gerçek bir dünya kavrayışının modern sinemanın olanaklarıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Deleuze *Sinema I Hareket-İmge* ve *Sinema II Zaman-Imge* kitaplarında Bergson’un ortaya koyduğu ana tezlerden itibaren sinemanın dünyaya olan inancımızı oluşturabilme açısından sunduğu olanakları tartışır. Çünkü sinema her çerçevede bir “dünya”yı öngörerek kurgusunu oluşturur. Deleuze hareket ve zamana dair Bergson’un düşüncelerinin de ötesinde bir düşünce zinciri geliştirerek “zamanın kristali” kavrayışını ortaya koyar. Saf geçmişin “şimdi”de kristalleşmesi, geçmişini kapalı bir kutu olmaktan çıkaracaktır.

Anahtar Kelimeler: Bergson, Deleuze, hareket-imge, zaman-imge, kristal-imge, sinema.

Abstract

“A New World Image” As a Potential for Modern Cinema

In order to create a new world image, one must first be aware of the fundamental conditions of existence of the world we live in, and in what points we are mistaken. The entire philosophical endeavour of Bergson was, perhaps, to see this world as a material thing and to reveal the illusion of leaving the soul far away and establishing the only connection with the soul as a means of intelligence. According to Bergson, as long as man does not comprehend that he is a part of the universe as he places himself at the center of the universe, he will never have a real world “image” by always imagining the world from his mind. The only way to overcome this false illusion is to comprehend that the world is a collection of “images” and genuine natures of motion and time. The concrete reality of “memory” and “memoir” which is naturally different beyond “sensation” and “brain” functioning in our bodies must be an existential base to create a new world image.

From this perspective, Deleuze reports that a real world conception demanded by Bergson philosophy is materialized as a means of modern cinema. In books titled *Cinema I Motion-Image and Cinema II Time-Image*, Deleuze argues the means offered by the cinema to improve our faith in the world taking stand from the main theses asserted by Bergson. Because cinema creates a fiction by foreseeing a “world” in every frame. Deleuze develops a chain of thoughts beyond the ideas of Bergson on motion, and posits the conception of “crystal of time”. The crystallization of the pure past in “now” will no longer allow the past to be a closed box.

Keywords: Bergson, Deleuze, motion-image, time-image, crystal-image, cinema.

Kaynakça

- Ashton, Dyrk, *Using Deleuze: The Cinema Books, Film Studies and Effect* (basılmamış doktora tezi), Submitted to the Graduate College of Bowling Green State University, 2006.
- Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, Nisan, 2007.
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. M. Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul, 1947.
- Bogue, Ronald, *Deleuze on Cinema*, Routledge, New York, 2003.
- Cardinal, Serge, *Deleuze au Cinema*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2010.
- Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Sinema 1 / Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul, Mart: 2014.
- Deleuze, Gilles, *Cinema 2, L'Image-Temps*, Les Editions De Minuit, Paris, 1985.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2005, s. 57-58.
- Deleuze, Gilles – *Ders Notları, Cinéma cours 44 du 07/06/83 – 2*, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=258).
- Leonard, Valentine Moulard, *Bergson-Deleuze Encounters, Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, 2008
- Marrati, Paola, *Gilles Deleuze, Cinema et Philosophie*, Presses Univarsitaire de France, Paris: 2003.
- Martin, Jean-Clet, “Of Images and Worlds, Towards a Geology of the Cinema”, trans., by Frank Le Gac and Sally Shafto, *The Brain is The Screen / Deleuze and the Philosophy of Cinema*, Ed. Gregory Flaxman, University of Minnesota, London, 2000.
- Montebello, Pierre, *Deleuze, Philosophie et Cinema*, J. Vrin, Paris, 2008.
- Pearson, Keith Ansell, *Germinal Life*, Routledge, 1999.
- Rodowick, David N., *Gilles Deleuze's Time Machine*, Duke University Press, London: 1997
- Thouvenot, Olivier, *Ontologie et politique dans la conception du lien social dans une perspective deleuzienne et guattarienne*, (Basılmamış Doktora Tezi), These de Doctorat de Philosophie, Université de Paris VIII, Mars, 2007.

Klasik Epistemoloji Yaklaşımıyla Yeni Epistemolojiyi Değerlendirmek

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 10.08.2017 / DÜZELTME: 29.09.2017 YAYINA KABUL TARİHİ: 23.10.2017

Hatice BAŞDAĞ BAŞ*

Olgusal varlıkların zihinden bağımsız birer “gerçek” olduğu düşüncesinin 20. yüzyıl başlarında bir çözülmeye uğradığını gösteren bazı gelişmeler olmuştur. Newton fiziğindeki eksiklikler ortaya çıkmış, Heisenberg *belirsizlik ilkesini* ispatlamıştır. “Schrödinger’in Kedisi” gibi teorik deneylerle, gerçekçiliğin varsaydığı tek bir gerçeklik durumu fizik bilimi açısından tartışılabilir hale gelmiştir. Fizikteki *belirlenemezlikler* sonucunda bilim felsefesinde bütüncü ve göreci yaklaşımlar değer kazanmıştır. Fizikteki belirlenemezliklerden başka matematik, mantık ve dildeki belirlenemezliklerin de yaygın olarak fark edilmesi, felsefe çevrelerinde eski epistemolojinin terk edilmesine ve yeni epistemolojik yaklaşımların inşasına yol açmıştır. Yeni bir epistemolojinin ortaya çıkmasında etkin rol alan isimlerden biri de W. V. Quine’dir (ö. 2000).

Quine, pozitivistlerin bilimsellik adına fizik ile metafizik arasına sert bir sınır çekmesinin boş bir çaba olduğunu,¹ olguların ve davranışların zihinsel varlıklardan tam koparılamayan bağlarının bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Quine, mantıkçı pozitivizmin *analitik-sentetik* ayrımı yaparak fiziğin metafizikten ayrıştırılabileceği ve metafiziğin tümüyle felsefi düşünceden elenip çıkarılabileceği varsayımları üzerine geliştirdiği “indirgemeci” tutumuna “Two Dogmas of Empiricism” (1951) başlıklı makalesiyle karşı çıkmıştır.

Mantıkçı pozitivist yaklaşımda, deneysel/sentetik olmayan bir cümlenin analitik de olmadığı tespit edildiğinde, o cümlenin metafiziksel olduğu anlaşılmakta ve bilimden kolaylıkla uzaklaştırılabilmekteydi. Eğer

* MEB, Öğretmen Dr.

1 W.V. Quine, *Word and Object*, Cambridge, 1960, s. 233; W.V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *From a Logical Point of View*, W.V. Quine, Cambridge, 1980, ss. 20-46, s.20.

matematiğin önermeleri gibi deneysel olmayan (a priori) ama dünya hakkında bilgi verebilen önermeler *sentetik* kabul edilebilseydi, deneysel olmayan metafiziğin önermelerinin de aynı şekilde dünya hakkında bilgi verebileceğini kabul etmek söz konusu olacaktı. Halbuki, mantıkçı pozitivistler metafiziği bilimden uzaklaştırmak isterler. Matematik, mantık gibi kendinden delilli önermeleri *analitik* ve *ayrıcalklı doğru* kabul ederek metafiziksel önermelerle karışmasını engellediklerini düşünmekteydiler.² Bu bakımdan, mantıkçı pozitivistler için deneysel olmayan bir önermenin *analitikliğini* tespit etmek bilim yapabilmek adına hayati bir öneme sahipti. Quine’ın analitiklik eleştirisinden sonra, deneysel yolla elde edilen *sentetik* önermeler ile *metafiziğin* önermelerinin birbirine karışmasını engeller gibi görünen *analitik* önermelerin tespit edilmesinin imkânsız olduğu ortaya çıkmaktaydı. Quine’ın analitiklik eleştirisi fiziksel ile metafiziksel önermelerin arasına kesinlikle bir sınır çizememek anlamına gelmektedir. Deneyci olmakla beraber analitikliğin belirlenebileceğine karşı çıkararak bir ezberi bozan Quine, *doğruyu* belirlerken *analitik/sentetik* ayrımı yapmaksızın (Bazı önermelere *zorunlu doğru* veya *ayrıcalklı doğru* statüsü vermeksizin) olgulara uygunluğu noktasında tartışmasız görünen gözlemsel önermelerin tümünü birden (toptan) bir ağ örgüsü içinde değerlendirmeyi öneren *bütüncü* (holistic) bir kuram geliştirmiştir.

Quine’ın geliştirdiği *bütüncü* kuram yeni bir epistemolojiyle gerçekleşir. Quine’ın öne sürdüğü yeni-epistemoloji, önermelerde *analitik-sentetik* ayrımı yapmadan pür betimsel bir yol izlemeyi ilke edinen doğalcı bir epistemolojidir. Bu yeni epistemoloji, Quine’a göre, deneyciliğin iki ayrı dönüm noktasından geçmesini sağlamıştır. Birincisi, deneyci geleneğe *analitik-sentetik* ayrımının terk edilerek *bütüncülüğün* benimsenmesiyle, ikinci dönüm noktası ise, özcü (essentialist) bir gerçekçilikten uzak durmayı ilke edinen *doğalcılığın* benimsenmesiyle gerçekleşir.³ Deneyciliğin doğalcılığı (naturalism) benimsediği bu son aşama “post-analitik dönem” olarak adlandırılır.⁴ Post-analitik dönemde, özcü bilim anlayışına karşı,

2 Michael McDermott, “Quine’s Holism and Functionalist Holism”, *Mind*, Cilt 110, Sayı 440 (Ekim, 2001), s.1006.

3 W.V. Quine, “Five Milestones of Empiricism”, *Theories and Things*, W.V. Quine, Cambridge, 1981, ss. 67-72, s. 67.

4 Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Çeviren: Rosanna Crotico, Chicago, 1994, s. 37; Ann Garry, “Analytic Feminism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic>, (02/10/2013).

pragmatizm üzerine şekillenerek ortaya çıkan⁵ Quine'ın bütüncü epistemolojisi, metafiziği tamamen reddetmeden felsefenin bilimselliğini korumayı başararak⁶ deneyciliği sağlam bir temele oturtmayı başarmış görünmektedir.

Quine, bilgi üretirken bazı cümlelerin *analitik* olarak belirlenebileceği yönündeki özcü bir anlayıştan beslenen deneyciliğin doktrinlerini Frege'nin anlambiliminde açtığı yoldan giderek reddeder. Buna göre, iki farklı sözcüğün göstergesel nesnesinin yani gönderiminin (denotation, reference) aynı olmasına rağmen, anlam bakımından farklı olabilmesi nedeniyle, anlamın iki manası söz konusudur. Birincisi, ifadenin nesnesini *gösteren* (denotation)⁷ manasındaki kapsamsal anlamdır. İkincisi, ifadenin gösterdiği nesneden farklı olan, yan anlam (connotation) yani, içlemsel (intensional) anlamdır. İçlemsel anlama Frege'nin verdiği örnek, Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı'dır. İki ifadenin nesnesi aynı iken, içlemsel anlamları (tazammun) farklıdır.⁸ Her iki ad birbirinden farklı olsa bile anlamlı olmaları, onların birer gönderiminin yani, göstergesel nesnelerinin bulunmasına bağlıdır ve bu göstergesel nesnenin (reference, denotation) gerçek birer varlık olması da önemli değildir. Nitekim Frege'ye göre gönderimin gerçek dünyada fiziksel varlığı bulunmayan bir şey, örneğin, Pegasus veya Anka Kuşu olması da mümkündür. Dolayısıyla Frege'ye göre, gerçek bir varlığa işaret etmeyen bir cümlenin konusu, doğruluk değeri bulunmasa bile anlamlı olabilmektedir. Çünkü, örnekte de vurgulandığı üzere anlam ile gön-

5 Quine'ın, bütüncü felsefesini hangi noktalarda pragmatizm üzerine şekillendirdiğini gösteren bir çalışma olarak bkz. Hatice Başdağ Baş, *W. V. Quine'da Anlambilimsel Bütüncülük*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013.

6 Felsefenin bilimselliğini korumak için spekülative metafizik önermelerin bilime bulaşmasına karşı Quine'ın aldığı tedbir, özdeşliği kurulamayan hiçbir varlığı tanımamaktır. Bu ilkeyi (No entity without identity) uygulamanın gereğini "mümkün varlıklar" örneğinde tartışarak gösterir. Bkz. W. V. Quine, "On What There is", *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1980, (ss. 1-19). s. 4; Quine, "Speaking of Objects", *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969, (ss. 1-26.) s.23.

7 Russell, Frege'nin "anlam ve gönderim" ayrımını, İngilizcede "meaning and denotation" olarak ifade etmiştir. Bkz. Bertrand Russell, "On Denoting" *Mind*, Cilt. 114. 456. October 2005, s. 877.

8 Gottlob Frege, "Sense and Reference", *The Philosophical Review*, Cilt 57, Sayı. 3 (May, 1948), s. 209-210.

derim aynı şey değildir.⁹ Bu şekilde Frege çizgisinde gelişen modern anlam kuramına göre, her sözcüğün belirli bir nesneye veya bir öze bağlı olarak tanımlanamayacağı sonucuna varılmaktadır. Çünkü, bir sözcük kullanım durumuna göre, gösterdiği nesneyi her zaman kast etmeyebilir. Dolayısıyla, bir sözcüğün manası, o sözcüğün gösterdiğini sandığımız şeyden farklı olabilmektedir. Bu bakımdan, kavramların içlemi ile kaplamasını belirleme konusunda kesin bir sınır çizemeyiz demektir. Bu nedenle, Aristoteles geleniğine bağlı olarak kullanılan özcü¹⁰ tanımlama teorisinin artık kesinliği tartışılır hale gelmiştir. Klasik mantıkta kullanılan özcü tanımı elde etmek için, bir şeyin türünü ve ayrımını belirlemenin aslında pek güvenilir bir yol olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, klasik mantıkta yaygın şekilde kullanılagelen tanımım tanımı olarak kabul edilen “Tarif, bir şeyin efradını cami’ ağıyarını mani’ kılmaktır” belirlemesi anlam-gönderim ayrımına göre, kesin tanımı sağlamak açısından yetersizdir. Öte yandan, modern anlam kuramı açısından da, eşanlamlılık belirlemesine göre yapılan tanımlar ya kesin tanımı sağlayamamakta ya da açıklayıcılık bakımından zayıf kalmaktadır.

Analitikliğin belirlenmesinin özcü anlayıştan beslenmesi temelde eşanlamlılığın belirlenebileceği inancına dayanmaktaydı. Eşanlamlılığın belirlemek ise tanım yoluyla gerçekleştiğinden öncelikle eşanlamlı olduğuna karar vereceğimiz ifadelerin tanımlanarak eşanlamlı olduğunun ispatlanabilmesi gerekmektedir. Tanım ise, terimlerin anlam olarak gönderiminin/göstersel nesnesinin ne olduğu veya özsel olarak ne olduğu yönündeki varsayımlar üzerine gerçekleştirildiği takdirde hiçbir tanım bilimsel bir kesinlik verme bakımından güvenilir olamayacaktır. Çünkü bir nesneyi veya anlamı gösteren terimler, hem sınırlandırılmayan çağrışımsal manalar içerdiğinden görecelidir hem de, göstersel nesnesi ile anlamı birbirinden farklı şeyler olabildiğinden göstersel nesnenin gerçekte ne olduğunun (tür ile ayrımının ne olduğunun) kesin bir çizgiyle belirlenemeyişi yüzünden tanımlanamaz durumdadır. Tanım yoluyla eşanlamlılığa dayalı olarak kurulan mantıksal özdeşlik uygulamasıyla mantıksal doğruya

9 Susan Haack, *Philosophy of Logics*, New York: Cambridge University Press, 1978, s. 62.

10 Öz: “Varlığın aslımı kuran şey, temel özellik”, bkz. Prof.Dr. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994, s. 143.

dönüştürülmüş görünen bir önermenin analitik olup olmadığını belirleme olanağı da yoktur. Çünkü başta imkânsız görülene *tanım* ve *eşanlamlılığa* göre hareket edilmektedir. Yapay bir dilde yeniden üretilen tanımlara göre yapay bir eşanlamlılık mümkün olsa bile, böyle bir eşanlamlılık, ayrıcalıklı *doğru* sayılmayı hak edecek bir temele sahip değildir. Bu şekilde, analitikliği öncelikle *belirlenebilirlik* açısından eleştiren Quine’in geliştirdiği yeni epistemolojiye göre, bilgiyi oluşturan cümlelerde analitik-sentetik belirlemesi yapmak ve bu sayede analitik önermeleri bir kenara ayırıp, metafizik-fizik gibi bir takım ayrımlar yapmak da mümkün değildir. Bu doğrultuda “Her yeşil şey yer kaplar.” cümlesinin analitik olup olmadığına karar veremediğini belirten¹¹ Quine’a göre, epistemoloji ile ontoloji iç içedir ve birini diğerinden ayrı olarak ele almak mümkün değildir.¹²

Madde olduğunu sandığımız şeyler ileri düzey gözlemlere göre maddeye benzemeyen davranışlar sergileyebilmektedir.¹³ Bir şeyin özünde ne olduğunu bildiğimizi iddia edecek bir dayanağımız yoktur. Örneğin, *insanı* “konuşan canlı” olarak tanımlarken konuşmayı özsel kabul etmemizin bir temeli yoktur.¹⁴ Dolayısıyla özünü temellendiremediğimiz şeyleri tanımlama imkânımız da yoktur. Bir ifadeyi tanımlamak için eşanlamlı ifadeleri yardıma çağırduğumuz doğrudur. Ancak, bir ifadenin diğeriyle eşanlamlı olduğunu tartışmaya meydan vermeyecek şekilde bilimsel bir kesinlikle belirleme imkânımız da yoktur. Her ifade diğeriinde olmayan örtük manalar ve çağrışımları beraberinde taşır. Örneğin, *beyaz* ile *ak* aynı renge işaret etse de, *hakim* ile *yargıç* aynı görevi yapan kişiye işaret etse de böyle eşanlamlı görünen ifadelerin çağrışımlarını dikkate aldığımızda onların eşanlamlı olduğunu iddia etmemizi engelleyen manalar söz konusu olabilmektedir. Frege’nin örneğindeki gibi, *Sabah Yıldızı* ile *Akşam Yıldızı* ifadeleri aynı nesneye yani, Venüs Gezegeni’ne işaret etse bile anlamları farklıdır. Anlam farkı olarak, en azından, biri, Venüs’ün sabah görüldüğünü anlatırken diğeri akşam görüldüğünü anlatır. Ayrıca, eşanlamlı görünen ifadeler hem dilden dile farklı, hem de bireyden bireye farklı anlam içeriklerine

11 Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 32.

12 W.V. Quine, “Epistemology Naturalized”, *Ontological Relativity and Other Essays*, W.V. Quine, New York, 1969, ss. 69-90, s. 83.

13 Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Çeviren: Füsün Akatlı, Ankara, 1985, s. 203-204.

14 Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 24-27.

de sahip olabilmektedir. Örneğin bir dilde sabah vakti günün başlangıcı olarak yalnız belli bir zaman dilimine işaret ederken, çevrildiği dilde daha geniş bir zaman dilimine hatta, kutsallık manası içerecek şekilde bir manaya gönderimde bulunuyor olabilir. Böylece, çevrilen dile göre başka yeni anlamlar ve çağrışımlar ifadelerle yüklenebilmektedir. Bu bakımdan, bir dilden diğerine bilimsel bir kesinlikle çeviri yapmak mümkün değildir.¹⁵ Halbuki, mantıkçı pozitivistin tezlerini sistematize etmiş olan Carnap, bilimsel çalışmalarda çeviriyi merkeze almıştı. Carnap, *bilim* söz konusu olduğunda dildeki verilerin öncelikle fiziksel bir dile çevrilmesi gerektiğini esas almaktaydı. Bu açıdan, Carnap tarafından bir ifadeyi bir başka dile, örneğin fiziğin diline çevirmek, o ifadeyi bilimselleştirmenin bir ön şartı olarak kabul edilmekteydi.¹⁶ Quine ise, tam bir çevirinin imkânsızlığını göstererek Carnap'tan farklı bir yol izlemiş ve çevirinin güvenilir bilgiyi sağlamada merkezi bir konumda yer alamayacağını vurgulamıştır. Bu bakımdan, Quine açısından, aslında pek mümkün olmayan eşanlamlılık belirlemesine göre formüle edilmiş olan *analitiklik* belirlemesi de temelsiz olduğundan bilimsel çalışmalarda bir dayanak olarak kullanılamaz.¹⁷

Quine'in, eşanlamlılıktan başka, analitikliğin temelsizliğini dile getirdiği ikinci nokta, analitik önermenin *zorunlu doğru* veya belli bir sisteme göreli doğru dahi olsa *ayrıcalklı* olarak *doğru* kabul edilmesidir. Çünkü, Quine'a göre, yapay dillerde yeniden üretilmiş tanımlara göre eşanlamlılığın belirlenebildiğini kabul etsek bile analitik önermeyi *zorunlu doğru* veya *ayrıcalklı doğru* olarak kabul etmemizin bir temeli yoktur.¹⁸ Gözlemsel önermelere kıyasla mantıksal olması yönüyle ayrıcalıklı konumda görülen *analitik* cümleler Quine'in yeni epistemolojisinde ayrıcalıklı bir konumda değildir.

Sonuç olarak, Quine'in önerdiği yeni epistemoloji açısından eşanlamlılık ve *tanım* bildiren bir cümle tek başına bilgi olarak kabul edilmez, yalnız, bir sistem içinde diğer cümlelerin tümüyle uyum içerisinde olma

15 Quine, *Word and Object*, s. 29-30, 51.

16 Michael Friedman, "Philosophical Naturalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Cilt. 71, Sayı 2, Kasım, 1997, ss. 7-21, s. 9.

17 Quine, analitiklik belirlemesinin temelsizliğini "Two Dogmas of Empiricism" başlıklı makalesinde tartışarak göstermiştir.

18 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 33.

şartıyla tamamlayıcı, yardımcı unsur olarak *kendinden delilli* cümleler çerçevesinde kullanılabilir.¹⁹

Quine'in yeni epistemolojisinde metodoloji, epistemolojiden; epistemoloji, ontolojiden ayrı görülmediği için, birinde *doğru* kabul edilen bir ifadenin diğer disiplin açısından da *doğruluğu* söz konusudur. Bu nedenlerle Quine'in önerdiği yeni epistemolojide *analitik cümleler* belirlenemediği için fenomenlere ilişkin tanımların yapılamayacağı kabul edilir. Yeni epistemolojide bir şeyin özünde ne olduğuna ilişkin varsayımlara dayanarak fikir yürütmekten uzak durulmaya çalışılır. Dolayısıyla, bu yeni epistemolojide fenomenlere ilişkin özcü yaklaşımların terk edilmesi ve bunun yerine *doğalcı* (natüralist) yaklaşımın benimsenmesi *tanımın/eşanlamlılığın/analitikliğin* belirlenemezliğinden kaynaklanan yoksunluğun sonucunda bilim üretmeye bir çare olarak ortaya çıktığı görülmektedir.²⁰

Quine'in yeni epistemolojisi, analitikliği reddetmesi, doğalcılığı benimsemesi, özcü olmayan bir gerçekçilik anlayışını benimsemesi ve etiğin imkânsızlığını kabul etmesi gibi noktalarda eleştirilmektedir. Ne var ki, yapılan eleştirilerin önemli bir kısmı temelsiz varsayımlara dayalı olan eski epistemoloji anlayışına bağlı kalınarak yapıldığı için, yeni epistemoloji açısından anlamsız görünmektedir.

Sonuç olarak, bir argüman ait olduğu sistem içerisinde anlamlı iken bir başka sistem içerisinde anlamsız görünebilir. Bunun bir nedeni, önceki sistemin verdiği hatalar nedeniyle önceki sisteme/epistemolojiye dayalı olarak üretilen argümanların yeni epistemoloji açısından artık kabul edilemez olmasıdır. Bu bakımdan, bir argümanı anlamak için önce o argümanın bağlı olduğu sistemi göz önüne almak ve geçici olarak da olsa, henüz hata vermemiş yeni sistemin, “düşünme takkesini giymek”²¹ gerekebilir. Bu bağlamda, bu çalışmada yeni epistemoloji anlayışına karşı eski epistemoloji anlayışıyla öne sürülen bazı argümanların anlamsız görüldüğünü göstermeye çalışacağım.

19 W. V. Quine & J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York, 1978, s. 35, 36.

20 Quine, “Five Milestones of Empiricism”, s. 72.

21 Nilüfer Kuyaş'ın Thomas Kuhn'dan çevirdiği bir tabirdir. Nilüfer Kuyaş, “Çevirmenin Sunuşu”, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Thomas Kuhn, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008, ss. 11-59, s. 26.

Analistik-Sentetik Ayırımının Rafa Kaldırılmasına Karşı İleri Sürülen Bazı İtirazların Anlamsızlığı

Analistik-sentetik ayırımını farklı kategorilerde değerlendirmek, mesela, epistemolojik değil *metodolojik* açıdan yapılabirliğini öne sürmek veya ayırımın ontolojik olduğunu iddia edip epistemolojik olmadığını iddia etmek de Quine'in yeni epistemolojisi açısından anlamsız görünmektedir.

Yeni epistemolojinin bütüncü kavrayışının bir adım gerisinde durarak, yani, *metodoloji-epistemoloji-ontolojiyi* birbirinden ayrı disiplinler olarak ele alabilen eski epistemoloji anlayışına bağlı kalarak, *analitik önermeyi* belirlemenin mümkün olup olmadığını tartıştığımızda, temelsiz argümanlarıyla²² çoktan hata vermekte olan bir paradigmaya (değerler dizisi) bağlı kalarak başka bir paradigma içerisindeki bir durumu anlamlandırma teşebbüsünden kaynaklanan bir dizi yanılsama meydana geldiğini görebiliriz. Örnek olarak, Carnap'ın *analitiklik* tanımını ve Quine'in bu tanıma reddetme gerekçesini ve bu gerekçeye yönelik eleştirileri hatırlayalım:

Carnap'ın, çalışmalarında, analitik bir önermenin doğruluğunun gerçeklikle olan tutarlılığından değil de, yalnızca sisteme göre belli bir tutarlılığından kaynaklandığı yer almaktaydı. Bu şekilde, deneyci gelenekte ortaya çıkan yetersiz *analitiklik* tanımlarına karşı, Carnap'ın nispeten net bir tanım yapmayı başardığı bilinir. Carnap'ın analitiklik tanımına göre, bir sistemin *anlambilimsel kurallarına göre* tutarlılık gösteren ve dil dışı nesnelere bağımsız olarak doğruluğu belirlenebilen önermeler *analitik* olarak kabul edilmekteydi.²³ Carnap'ın analitiklik tanımına karşı Quine, anlambilimsel kurallara göre bir önermeyi analitik kabul etmenin bir temelini bulunmadığını savunmuştu.²⁴ Quine'a göre, Carnap'ın analitiklik tanımı, analitik bir cümlenin "Nasıl doğru?" sorusuna "-Sistemin anlambilimsel kurallarına göre." Şeklinde bir cevap verebiliyorken, "Niçin doğru?" sorusuna bir cevap veremiyordu. Bu bakımdan, analitik önerme tanımını kabul etmeyen Quine'a karşı, eski epistemolojiye bağlı kalarak şu itirazları yöneltmek ilk bakışta makul gelebilir:

22 Analitiklik belirlemesinin temelsizliğini beş maddede tartışarak gösteren Quine'in "Two Dogmas of Empiricism" başlıklı makalesidir.

23 Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956, s. 10.

24 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 33.

Dış dünya hakkında bilgi vermeyi amaçlamayan ve mantıksal doğruluk açısından olası her durumda “doğru” olduğu belirlenen bir cümleyi (analitik önerme), epistemolojik anlamda doğru olarak nitelemek yerine mantıksal doğru olarak niteleyebiliriz. Bu bağlamda epistemolojik olarak doğru veya yanlış bir değerde olma iddiasını zaten taşımayan bir cümle hakkında “Niçin doğrudur?” veya “Niçin tutarlıdır?” sorularını sormak yerine aslında o cümlenin “Nasıl tutarlı?” olduğunu sormalı değil miyiz? Bir cümlenin “Nasıl tutarlıdır?” sorusunun cevabının, o cümlenin ait olduğu sisteme göre verilmesi gereği kaçınılmaz değil midir? Öyleyse, analitiklikle ilgili tanımlar metodolojik açıdan anlamlı değil midir? Dolayısıyla, sistemlerin kendi diline göre üretilmiş olan tanımların özel olarak yeniden üretilmiş olması nedeniyle eşanlamlılık belirlemede yeterli ve geçerli ölçüt olacağını söyleyemez miyiz? Bu durumda, Quine’ın Carnap’ın tanımındaki analitikliği eleştirmesi, metodolojik açıdan değil de sadece epistemolojik açıdan anlamlı olabilir.²⁵ Dolayısıyla, “Aşırı şüphecilik yapmadan analitiklik tanımlarını, ortaya konan analitiklik belirleme yöntem ve ölçütlerini geçerli kabul edip neden iş görmeye devam etmeyelim?”²⁶ Bu şekilde klasik epistemoloji yaklaşımıyla analitikliğin geçerliliğini tartıştığımızda bütüncü bir kavrayışı gözden kaçırmış oluruz. Yüksek lisans tezimde ve “W. V. Quine’ın Analitiklik Eleştirisi” başlıklı çalışmamda yukarıdaki gibi bir dizi itirazlar ve analitiklik belirlemesine *metodolojik* olduğu yönünde bir sınırlamayı²⁷ kabul etmiştim. Belki, yukarıdaki itirazlar, bütüncülüğün gerisinde durup, analitik ve sentetik ayrımının, *metodoloji-epistemoloji-ontolojinin*, klasik epistemoloji anlayışında olduğu gibi birbirinden ayrı olarak ele alınabileceğini varsaydığımızda anlamlı görü-

25 Buket Korkut, bu doğrultuda bir görüşü klasik epistemoloji anlayışına bağlı kalarak savunmuştur. Bkz. Buket Korkut, *On The Significance of Analyticity: A Study on The Controversy between Carnap and Quine*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.

26 Daha önce öne sürdüğüm bu tartışma yüksek lisans tezimde ve “W. V. Quine’ın Analitiklik Eleştirisi” başlıklı çalışmamda yer almaktadır. Bkz. Hatice Başdağ Baş, *Önergelerin Analitikliği Bağlamında W.V. Quine’in Mantıkçı Pozitivizme Eleştirisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s. 71-72; Hatice Başdağ Baş, “W. V. Quine’ın Analitiklik Eleştirisi”, *Felsefe Dünyası*, 46, Ankara, 2007, ss. 155-173, 2007.

27 Böyle bir sınırlamayı öneren bir çalışma mevcuttur: Bkz. Korkut, *On The Significance of Analyticity: A Study on The Controversy between Carnap and Quine*.

nebilir. Ancak, klasik epistemoloji bakışının bırakılıp Quine'in yeni epistemolojisiyle oluşturduğu bütüncü bakışıyla bakıldığında, temelsiz olduğu görülen eski-epistemoloji anlayışı terk edilmiş olacağından, yukarıdaki sorular ve itirazlar anlamsızlaşacaktır. Nitekim, Quine'in analitik-sentetik ayrımını reddetmesi, temelsiz olduğunu düşündüğü eski-epistemoloji anlayışını terk etmesiyle ve *metodoloji*, *epistemoloji* ve *ontolojinin* birbirinden ayrılamaz disiplinler olduğunu fark ederek oluşturduğu yeni epistemoloji kavrayışıyla birlikte anlamlıdır.

Eleştirisinde, analitik önermelerde *epistemolojik/metodolojik* gibi bir ayrıma, bütüncülüğün espirisi bakımından sıcak bakmayan Quine, metodoloji-epistemoloji-ontoloji ayrılamazlığını göz önüne alarak örneğini özellikle yapay dillerden verir. Yapay dillerde, doğruluğun ontolojik ve epistemolojik boyutu yokmuş gibi görünmesine rağmen Quine, bunun aksini vurgular. Klasik felsefe geleneği açısından önermelerde analitik-sentetik ayrımının metodolojik açıdan yapılabiliğine dair şüphe duyulmayan anlambilimsel kurallara göre izafileştirilen analitiklik belirlemede bile ontolojiyle iç içe olan bir epistemolojik boyutun var olduğuna işaret eder. Bu noktada, Quine'in verdiği örneği, sembolik/ yapay dillerden seçmesi, yalnız metodolojik olarak doğru kabul edilebilecek bir analitiklik tanımında bile ontolojik-epistemolojik boyutun bulunduğunu gösterme amacını taşır. Quine'in, dil düzeylerini²⁸ dikkate alarak yapay dillerden verdiği bir örneğe göre, Y1, Y2 gibi önermelerin Y0'a göre "niçin analitik" olduğunu açıklayamayız. Nitekim Y1, Y2 gibi önermeleri Y0'a göre "nasıl analitik" olduğunu gösterebiliyor ve bunun işlevlerinden yaralanabiliyor olmamız, analitikliği (metodolojik-epistemolojik-ontolojik olarak) açıklayamaz.²⁹

Quine'in analitikliğe yönelik itirazlarının iki açıdan olduğunu hatırlarsak, birincisi, bir önermenin yalnızca "nasıl analitik" olduğunu ontolojiyle iç içe olan epistemoloji açısından kesin olarak belirlemenin imkânsız olması dolayısıyla idi. Bu boyuttaki itirazını, analitikliği belirlemede bir ölçüt olarak kullanılan eşanlamlılığı tespit etmenin mümkün olmadığını

28 Tarski'nin nesne dili ve üst dil ayrımını bazı farklarıyla beraber Carnap ve Quine da kullanmışlardır. Bkz. Alberto Coffa & Rudolf Carnap, "Tarski and the Search for Truth", *Science and Philosophy, in the Twentieth Century*, Editör: Sahotra Sarkar, Cilt VI, New York, 1996, ss. 155-180, s. 155.

29 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 33.

göstererek temellendirmişti. İkinci açıdan yaptığı itirazını ise, yeniden üretilmiş tanımlara göre eşanlamlılığın tespit edilebileceği yapay dillerde, analitik önermenin geçerliliğini kabul ederken, zorunlu doğru veya seçilmiş bir sistemin deneysel olmayan bir takım kurallarına göre doğru olarak kabul edilmesinin bir temelini bulunmadığını anlatarak gerçekleştirir. Nitekim, Quine, totoloji olduğu açık olan ve terimlerinin eşanlamlılığı hakkında herhangi bir anlambilimsel araştırmaya ihtiyaç hissettirmeyen ve ontolojik-epistemolojik açıdan, özdeşlik prensibine uygunluğu tartışmasız olan “bekâr bekârdır” gibi bir cümlenin analitikliğini reddetmez.³⁰ Ancak, böyle bir analitikliğin ayrıcalıklı doğru olarak kabul edilmesini “Two Dogmas of Empiricism” (1951) başlıklı makalesinin beşinci maddesinde “Niçin analitik?” sorusuyla kırar. Eşanlamlı kabul edilebilecek iki ifadeyi birbirine eşdeğer olarak aktaran bir cümlenin analitik olduğunun kabul edilmesinden başka belli bir dile göreli olarak bile olsa zorunlu doğru veya seçilmiş bir sistemin anlambilimsel kurallarına göre doğru olarak kabul edilmesinin bir temeli olmadığını vurgular. Bu bakımdan, hoşgörü prensibi çerçevesinde Carnap’ın öne sürdüğü seçilmiş bir sistemin anlambilimsel kurallarına göre izafileştirerek analitik kabul ettiği bir cümleyi Quine, dile göreli mantıksal yorumlamalar açısından da doğru olarak kabul etmeyi temelsiz bulur. Nitekim ona göre, kaynağı yeterince açıklanmamış anlambilimsel kurallar da bir önermeyi doğru kabul etmeyi gerektirecek bir dayanak değildir.

Analitikliğin belirlenebileceğine itiraz eden Quine’a yönelik eleştirilerden bazılarının zayıflığı, temelsiz olduğu görülebilen eski epistemoloji yaklaşımına bağlı kalmaktan kaynaklanmaktadır. Örneğin, Grice ve Strawson’un, metodolojik belirlemenin ardında sanki ontolojik bir boyutun bulunmadığı varsayımıyla itiraz ettikleri göze çarpmaktadır. Bu nedenle, onlar, analitik-sentetik ayrımının, bulanıklığı ile ayrımın savunulamazlığı arasındaki fark üzerinde durarak ayrımın imkânını sağlayan ölçütlerde bir bulanıklığın olmadığı, eşanlamlılığın tespit edilebildiği olası bir durumda

30 Quine, analitik önermeleri sentaktik ve semantik olarak iki grupta ele alır. Kelime tekrardan ibaret ifadeleri, totoloji olduğunun açık olması nedeniyle analitik kabul eder. Bkz. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 22.

bile analitik-sentetik ayrımının savunulamazlığı sonucuna varılmasına itiraz etmişlerdi.³¹

Quine, analitik cümlelerin varlığına değil veya kendinden delilli cümlelerin bazılarının analitik olabileceğine değil, bazı cümlelerin *analitik* olarak tespit edilebileceğini temellendirmeksizin kabul etmeye, temellendirilse bile onları mantıksal doğru olmaları yönüyle ayrıcalıklı bir statüde tutarak bilim adına iş görmeye karşı çıkmaktadır. Bütüncü bakış göz ardı edilmezse, Quine'in analitiklik fikrini reddetmesi, ilk bakışta görülen, "Deneycilik adına deneysel olmayan yargıları reddettiği" yönünde hatalı olabilecek yüzeysel bir sonuca varmaya da izin vermez. Yine, bütüncü bakış açısından, analitik önermenin varlığına itiraz ile analitik önerme ayrımının yapılabirliğine itiraz aynı şey değildir ve ikisinin farklı sonuçları vardır. Analitik önermenin ve dolayısıyla kendinden delilli cümlelerin var olabileceğini reddetmek, *matematiğin* ve *mantığın* gereksiz ve dolayısıyla bilimin imkânsız olduğunu iddia etmeye götürür. Ancak, analitik ile analitik olmayanın kesinlikle ayırt edilemeyeceğini iddia etmek ise, mantığın, matematiğin önemine veya bilimin yapılabirliğine gölge düşürmez. Ayrıca, analitik önerme belirlemesine dayalı olarak, metafiziği fizikten ayırıştırmanın pek mümkün olmadığı sonucunu da beraberinde getirir. Quine, açısından belirtmeye çalışırsam, analitik-sentetik ayrımından vazgeçmekle beraber yine, her iki tip cümleyi (analitik ve sentetik) ayrıcalıklı bir statüye tabi tutmadan kullanmaya devam etmek gerekir. Böylece, fizik ile metafizik arasındaki ayrım gereksizleşir. Çünkü, metafiziğin önermelerini fiziğin önermelerine karışmasını engelleyen adeta tampon vazifesi gördüğü sanılan *analitik* önermeleri saptamak aslında imkansızdır.³² Bir cümlelerin *analitik* olduğuna karar vermekten öte, o cümlelerin *zorunlu doğru* veya *zorunlu doğru* sayılmasa bile mantıksal olduğu için *ayrıcalıklı doğru* olduğunu iddia etmek de temelsizdir. Ayrıca, böyle bir iddia felsefeyi sınırlayarak onun bilimin bir devamı olmasını kitlemektedir.³³

31 H. P. Grice & P. F. Strawson, "In Defence of a Dogma", *The Philosophical Review*, Cilt 65, Sayı 2, New York, 1956, s. 142.

32 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 20.

33 Örneğin, "gezegenlerin sayısı" ile 9 rakamı mantıksal ifadeye çevrilerek eşdeğer ve dolayısıyla mantıksal doğru olarak kabul edilecek olsa ve günün birinde gezegenlerin sayısının 8 olduğu ortaya çıktığında önceki eşdeğerliğe göre oluşturulan çıkarımlar da hata verecektir. Bu bakımdan Quine bilim ve felsefe birlikteliğini bozabilen eşdeğerliliklere göre analitikliğe dayalı işleyen kiplikli niceleme mantığını da reddetmiştir. Bkz. Quine, *From a Logical Point of View*, s. 158.

Sonuç olarak, Quine’ın analitik önermeler ile analitik olmayan önermeler arasında yapılan ayrımının savunulamaz olduğunu iddia etmesi, metodoloji-epistemoloji-ontoloji gibi disiplinleri birbiriyle ayrılmaz şekilde kavramasıyla bağlantılıdır. Bunları birlikte bir bütün olarak ele almasının nedeni ise, önceki epistemolojide yapılan ayrımların temelsiz olduğunu görmesidir. Bütüncü bakış açısından, bir önermenin, bir sistemin kurallarına göre (izafeleştirerek) dahi olsa “analitik” olduğunu iddia etmek, o önermenin doğruluğunu metodolojik olarak söylerken başka bir açıdan epistemolojik ve ontolojik manada *doğru* olduğunu iddia etmeyi de gerektirmektedir. Şu var ki, analitik olduğu saptanmış bir cümlenin *doğru* olduğunun bir temeli yoktur. Dolayısıyla, metodoloji-epistemoloji-ontolojiyi birbirinden ayrı olarak ele alabilen eski epistemolojinin, analitikliği belirlemeyi, ontolojiden ayrı olarak kabul ettiği epistemolojik veya metodolojik manada savunması bütüncü bakış açısından bir anlam ifade etmez. Çünkü, A ile B’yi sebepsiz yere eşdeğer kabul etmiş olmak, $A=B$ olduğu durumları epistemolojik veya ontolojik *doğru* olarak kabul etmemizi gerektirecek bir neden değildir. Epistemolojiden ayrı olarak sadece *metodolojik doğru* sınırlandırması yaparak analitik cümleyi *doğru* kabul etmenin ise, Quine’ın yeni epistemolojisinde bir karşılığı yoktur.

Özcü Olmayan Gerçekçiliğe Yöneltilen Şüpheli İtirazların Anlamsızlığı

Doğalcı yaklaşımlarda gördüğümüz özcü olmayan gerçekçilik yaklaşımının yalnız *metodolojik* manada olduğunu iddia etmek de, yeni epistemolojide *pragmatist-doğalcılık* bakışını dikkate almadan yapılan değerlendirmenin yol açabileceği bir başka yanılsama olarak görünmektedir.

Quine, belirlenemezlikler karşısında, şüphecilerin bilinemezci yaklaşımını benimsemek yerine bilim yapmayı olanaklı kılan pragmatik bir gerçeklik anlayışını kabul etmiştir. Bütüncü felsefesini özcü olmayan naif bir gerçekçilik (unregenerate realism) anlayışına bağlı olarak kuran Quine, bu naif bir gerçekçilik ile, geleneksel epistemolojinin “ilk felsefeyi” a priori bilgiler olarak kabul etmesine karşı, “ilk felsefe” olarak sunulan *a priori* ve buna bağlı olan analitik önermelerin belirleyici statüsünü her türlü felsefi düşünüşten uzaklaştırır. Bilim üretmeye imkân veren betimle-

meye elverişli bir şeyin varlığını, yalnız bir sistem dâhilinde *gerçek* kabul eder. Belki, Quine, eski epistemoloji anlayışına göre, fiziğin ve dilin nesnelere (facts of the matter) gerçekliğini, metafiziksel değil ama, sadece *metodolojik* manada kabul etmiş görünebilir. Ancak, fiziğin ve epistemolojinin birbirinden ayrı olmadığını kabul eden yeni epistemoloji açısından bakılırsa, Quine, hem ontolojik hem de metafiziksel olan ama yine de özcü olmayan *naif gerçeklik* anlayışını bir Arşimet noktası kabul etmiş durumdadır. Nitekim, Quine'a göre, doğalcı epistemolojiyi kullanarak karşımızda duran gerçek dediğimiz nesnelere onlara herhangi bir öz belirleme veya bir biçime uydurma çabasına girmeden, doğal halleriyle birer bulgu (evidence) olarak görüp onlara dayalı bilim üretebilmekteyiz.

Bilim yapmak adına, özcü manada olmasa da bir gerçekliği mecburen kabul etmiş olduğumuzu göz önüne alan Quine, böyle bir gerçekliği, doğalcılığın olumsuz (negative) iki kaynağından biri olarak gösterir.³⁴ Doğalcılığın diğer olumsuz kaynağı ise, bağlamsal tanımlar da dahil olmak üzere teorik terimlerin fenomen olarak bir türlü tanımlanamaz olmasıdır. Dolayısıyla, eski epistemolojinin benimsediği özcü gerçekçilik anlayışı savunulabilir bir şey olsaydı ve terimler fenomen olarak tanımlanabilir olsaydı doğalcılık diye bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmayacaktı.

Gerçek hakkında hiçbir inancın yeterli bir gerekçesinin bulunamayacağını savunan çağımızdaki şüpheci yaklaşıma karşı, belli bir biçime sokulmamış, öz tayin edilmemiş naif bir gerçekliği kabul eden Quine, epistemolog ile şüphecinin birbirleriyle savaşında ikisinin de aynı silahla donandığını ifade etmektedir. Nitekim, şüpheci, bilime saldırırken varacağı sonuçtan şüphe duymayarak bilimsel dayanakları kullanmakta, bilimci de bilimi savunurken bilimsel dayanakları öne sürmektedir, dolayısıyla, epistemolojik şüphecilik bilimsel manada bir bilginin olamayacağını şüphe duymadan argümanlaştırırken bunu yine mantıksal ve bilimsel çıkarımlarla ifade etmektedir. Bu nedenle, şüpheler de sorunlu gördükleri epistemik bilgiyi baştan örtük biçimde şüphe duymaksızın kabul ederek bir tutarsızlık içerisine düştüklerinden, şüphe götüren itirazları da kayda değer değildir.³⁵

34 Quine, "Five Milestones of Empiricism", s. 72.

35 W. V. Quine, "The Nature of Natural Knowledge", *Mind and Language*, Editör: Samuel Guttenplan, Oxford, 1975, s. 68.

Özcü olmayan naif bir gerçeklik konusunda Quine'ı şüpheli bir yaklaşımla eleştirenler³⁶, ontoloji ile epistemolojinin birbirinden ayrılmazlığını göz ardı etmektedirler.³⁷ Nitekim, bütüncü kavrayış açısından bir gerçeklik kabulüne karşı çıkarken kullanılan epistemolojik gerekçeler de belirli bir ontoloji anlayışından bağımsız değildir.

Kurt Kılığındaki Kuzunun Özsel Gerçekliğini Tartışmanın Anlamsızlığı

Quine'in yeni epistemolojisine karşı muhafazakâr tutumda olanlara göre (ör. Hilary Putnam), normatif olmayan bilgi yani, *doğallaştırılmış bilgi* mümkün değildir. Gibson, muhafazakar eleştirilerin argümanlarını özetle "kurt ve kuzu" temsiliyle anlatır. Klasik epistemoloji anlayışına göre:

Doğallaştırılmış epistemoloji kurt kılığındaki koyundur. Çünkü, koyun psikolojisine sahiptir. Kurt olan epistemoloji ise, normatiftir. Doğalcılığa göre, gerçeği yalnız gözlemsel yolla elde edebiliyorsak, kurt kılığındaki koyun psikolojisine sahip olan doğallaştırılmış epistemolojiyi betimlediğimizde onun bir kurt olduğu kanaatine varmadan başka çaremiz yoktur. Şu halde, "Koyun kurtla özdeş olmadığına göre, doğalcı epistemologlar gerçek epistemolog olamazlar!"³⁸

Yukarıdaki temsilde özetlenen muhafazakâr itirazlar Quine'a göre, bazı temelsiz varsayımlara dayalı eski epistemoloji anlayışıyla yapıldığından, yeni epistemoloji açısından anlamsız görünür. Çünkü, Quine, yeni epistemolojisinde özcü bir gerçek anlayışına sahip olmadığı için, onun açısından, tespit etmesi imkansız olduğu için, karşısında duran kurdun "gerçek"te kuzu olup olmadığını tespit etmek veya özünde *ne* olduğunu bilmek önemli değildir. Yeni epistemolojisiyle pragmatist bir yaklaşıma sahip olduğunu görebileceğimiz Quine'a göre, bilmek, kurt görünümündeki varlığın nasıl davrandığını tespit etmek ve lehimize ve aleyhimize yarayacak yönlerinin neler olduğunu imkân ölçüsünde belirlemek ve bu bilgileri kullanabilmektir. Nitekim özsel *gerçeğin* ne olduğunun belirlene-

36 Quine'a karşı klasik epistemoloji anlayışıyla şüpheli itirazları dile getiren bir isim Barry Stroud. Bkz. Barry Stroud, "Naturalized Epistemology", *The Significance of Philosophical Scepticism*, New York., 1984, ss. 209-255.

37 Roger F.Gibson, Jr., *Enlightened Empiricism*, Florida, 1988, s. 58, 59.

38 Gibson, *Enlightened Empiricism*, s. 67, 68.

bileceği iddiası, bilimle birlikte hareket etmeye çalışan yeni epistemoloji açısından, fiziğin ve mantığın bazı belirlenemezliklerden sonra ulaştığı son aşamaya göre temelsizdir.³⁹ Quine, bu yönüyle geleneksel epistemolojiyi reddetmekte ve onun kavramlarıyla düşünmemektedir. Bir şeyin özünü bildiğini iddia eden “gerçek (!) bir epistemolog” olmak gibi bir iddiaya sahip değildir. Böyle mütevazi bir iddiasızlığı belki eski epistemolog, “Artık felsefe yapılamayacağı veya felsefenin öldüğü” şeklinde algılamak, yeni epistemolog, bir şeyin özünü belirleme iddiasından uzak durmayı, felsefenin bilimle işbirliği içinde ve ne dediği belli olan biçimde spekülatiflikten arınarak ilerlemesi olarak yorumlayabilir.

Quine’ın Yeni Epistemolojisindeki Doğalcılık ve Etiğin Sorunsallaşması

Quine’a göre *etik*, metodolojik açıdan belirlenebilirlik olanakları bakımından bilime göre daha zayıftır. Her ikisinin gerçek nesnesinin (facts of the matter) bulunmasına rağmen, etikte değerleri belirleme olanaksızlığı vardır.⁴⁰ Bir sosyal topluluk için *iyi* kabul edilen bir şey bir başka topluluk için *kötü* kabul edilebilmektedir.⁴¹ Ya da aynı sosyal topluluk içinde bile bazen değerlerde bir belirsizlik olabilmektedir. Örneğin, yürüme engelli birine tekme atmak davranışını bir toplum, “taşkınlık” olarak ifade ederken, aynı toplum, bir yabancıнын benzer suçu yapması karşısında durumu sadece “üzücü” olarak ifade edebilmektedir. Dolayısıyla, etik gözlemsel bir ifade, aynı sistem içerisinde, aynı toplum değerleri içinde bile, farklı değerlendirmelere, anlatımlara ve farklı anlam içeriklerine maruz kalabilmektedir. Bu bakımdan, “Kar yağıyor” cümlesindeki gibi, gözlemleyen herkes tarafından onaylanmak mecburiyetinde kalınan gözlemsel cümleler yanında “etik gözlemsel ifadelerin” tartışmaya açık olması dolayısıyla bilişsel veri sağlamak açısından bilimle etik arasında bir kalite farkı söz konusudur. Bu bakımdan, Quine açısından, etik önermelerde betimsel/gözlemsel sayılabilecek bazı ifadeler yer alsada etik önermeler, pür betimsel olmayıp içerisinde içlemsel anlam (örtük manalar ve çağrışımlar)

39 Belirlenemezliklerin hangi konular hakkında olduğu için bkz. Başdağ Baş, *W.V. Quine’da Anlambilimsel Bütüncülük*, s. 47-75.

40 Quine, “On The Nature of Moral Values”, *Critical Inquiry*, Cilt 5, Sayı 3, Chicago, 1979, ss. 471-480, s. 477.

41 Quine, “On The Nature of Moral Values”, s. 473.

barındırmakta olduğundan, tartışma götürür durumdadır ve bu nedenle etik bir cümle tam olarak gözlemsel önerme kategorisine giremez.⁴²

Üst felsefe doğalcılığı (meta-philosophical naturalism), felsefeyi, doğal bilimin, onunla beraber ilerleyen bir dalı olarak görmesiyle diğer doğalcılık türlerinden ayrılır. Quine'in etiğe olanak tanımayan doğalcılığı da, Hans-Johan Glock'un tespitine göre, bir "üst-felsefe doğalcılığı"dır.⁴³ Ontoloji ve epistemolojinin de birbirinden ayrılamazlığını vurgulayan Quine açısından epistemoloji de görecelidir. Bu bakımdan, Quine'in doğalcılığı, ontolojiyle bağlantılı olarak, göreceli ve dolayısıyla, yalnız belirli bir sistem sınırları içerisinde nesnel ve geçerli olabilecek bir doğruluk anlayışını yansıtmaktadır.

Üst felsefe doğalcılığının, "İnsan nasıl oluyor da bir ahlaka sahip olabiliyor?" sorusuna karşı vereceği cevap, değişen çevre şartlarına uyum sağlayarak dönüşüm geçirme anlamında *evrim kuramından* destek alır. Nitekim, Quine'a göre, insan hayatta kalmak için etiği geliştirmiştir.⁴⁴ Bu bakımdan, bir ölçüt olarak "iyi" veya "en yüksek iyi" (summum bonum) söz konusu değildir. Ahlakın temellerinin ne olduğu konusuyla ilgili olarak, Quine, doğalcı bakış açısını değer-inanç-ahlak ilişkisi açısından çeşitli örnekler üzerinde gösterir:

İnsanın başka bir insanı bir konuda ikna etmek istemesinin ilk amacının, ona istediklerini yaptırabilmek olduğunu görebileceğimizi belirten Quine, dünyanın gelişmesiyle "orman kanunlarında" geçerli olan bu ilkel amacın da yumuşadığını belirtir. "Öyle ki, çoğumuz paylaşmaktan başka hiçbir kazancımızın olmadığı durumlarda bile inançlarımızı yaymaya, birilerini bir şeylere ikna etmeye devam etmekten mutluluk duymaktayız."⁴⁵ Bir kimseyi bir konuda ikna etmenin gerçekleşebilmesi için bir değerler alanına ihtiyaç olduğunu belirten Quine, örnek olarak, birinin geçmişteki

42 W. V. Quine, "Reply to Morton White", *The Philosophy of Quine*, Editör: L. E. Hahn, Paul Arthur Schilpp, Chicago, 1998, ss. 664-665.

43 Hans-Johann Glock, Glock, Quine and Davidson on Language, Thought and Reality, Cambridge, 2003, s. 27, 28. Epistemolojik doğalcılık ile Quine doğalcılığının bire bir örtüşmüyor olması, Quine'in ontolojik göreceliği kabul etmesiyle bağlantılıdır

44 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 134; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 114.

45 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 126, 134; W. V. Quine & J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, Çeviren: A. Hadi Adanalı, Ankara, 2001, s. 108, 113.

bir davranışını överek o davranışa bir değer yüklemiş olduğumuzu, hatta, o kimseyi şartlar elverdiğinde tekrar aynı davranışı yapmaya teşvik etmiş olduğumuzu hatırlatır.⁴⁶

Bir davranışın değerlendirilmiş halini desteklemenin, sebeplilik bağlantısındaki bir inancı desteklemek olduğunu belirten Quine, acılı veya mayhoş yiyeceklerin güzel olduğunu desteklemenin ya da yetimlerin rahat yaşaması gerektiğini desteklemenin, bu durumlara ait sebeplilik bağlantısındaki bir inancı desteklemek anlamına geldiğini belirtir. Quine'a göre, *olumsuz değerler* için de aynı şey söz konusudur, sadece kötü sonuçlarından korktuğumuz için bir şeyden sakınıyorsak, bu konudaki bir değerlendirme yapmak için gereken tek şey, sebeplilik bağlantısındaki inancın benimsetilmesidir. Quine, bu şekilde *değerlendirme* ve *inancın* birbirine bağlı olduğuna dikkat çeker.⁴⁷ Değerlendirme hakkında bir ölçüt sahibi olmanın, değerlendirmeyi amaca yönelik bir araçla ilgili görmekle olduğunu belirten Quine, bazı özelliklerin hipotez için erdem sayılmasındaki ölçütün ise, tahmindeki başarısı olduğunu hatırlatır. Örneğin, kavunların iyi olduğunu anlamaya yarayan ölçütün, kavunların sertlikleri, renkleri ve boyu olduğuna dikkat çekerek özelliklerin tahminde oldukça etkin olduğunu belirtir.⁴⁸

Bencil olmayan bir davranışın durdurabileceği acı, keder veya kazanılabileceği büyük sevinç betimlenerek fedakârlığın teşvik edilmesinin ve onun bir değer olarak güçlenmesinin sağlanabileceğini belirten Quine, bunun gibi ahlaki değerlerin kaynağının teşvik, ceza ve ödüle bağlı bir eğitimden ziyade insan varlığının miras aldığı sempati (duygudaşlık) güdüsünden kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla, Quine'a göre, evrim teorisindeki, *doğal seçim* dikkate alındığında, başkalarını düşünme davranışı/empati duygusunu sağlayan hormonlar, çevre şartlarına uyum sürecinde, insan topluluğunun hayatta kalmasını sağlayacak bir düzeyde kalmaktadır. Bu şekilde belli bir düzeyde kalan hormonlar, hayatta kalmayı sağlayıcı özelliğinden dolayı doğal olarak genetik şifreye aktarılmış olur. Günümüzde nörolojide de kabul gören bu yaklaşıma göre, genetik havuzun devamına katkısından dolayı insandaki ahlaki duyguların evrimleşmiş olabileceğini

46 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 134; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 114.

47 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 134; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 114.

48 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 135.

kabul eden Quine, evrim dolayısıyla insanın ahlaki bir avansla doğduğunu belirtir. Böylece Quine, birbirine hiç benzemeyen insanlar arasında bile, temel ahlak konularında bir fikir birliğinin olmasının sebebinin belirli bir eğitimden çok, miras alınarak hayat şartlarına göre şekil alan güdüler olduğu kanaatindedir.⁴⁹

Düşünce tarihi boyunca ahlak değerlerinin ne olduğunu açıklamaya çalışan pek çok teori ortaya atılmıştır. Sonuçta, ahlakı temellendirme iddiasındaki yaklaşımların temel konularda fikir birliği oluşturmasına karşın, evrensel kabulü sağlayacak derecede başarı kazanamadığına dikkat çeken Quine,⁵⁰ kürtaj, ötenazi, zorunlu doğum kontrolü, ıslah amacıyla kısırlaştırma, idam cezası gibi birçok konuda etik fikir ayrılıklarını hatırlatarak, bazen bencil menfaatlerin de etik konularda farklı düşünmeyi etkilediğini belirtir. Örnek olarak, hayvan hayatına insan eğlencesinden daha az değer veren avcuyu gösterir.⁵¹ Normatif ve teorik ahlaktaki fikir ayrılıkları karşısında, Quine, etik konusunda nihai belirlemeler yapmaya kalkışmaktan ziyade insan eylemlerini betimleyerek bilimsel veriler elde etmenin daha işe yarar olduğunu düşünür.⁵²

Etik değerlerin neler olduğu konusundaki ayrılıkların kaçınılmaz olması dolayısıyla etik belirlemeler yapmak ve ideal etik sunmak gibi bir gayeden uzak durmaya çalışan Quine'in yeni epistemolojisindeki bu tavrın en önemli gerekçesinin belirlenemezliklerden kaynaklanan çaresizlik durumu olduğu görülmektedir. Bir konuda belirlenemezlik durumu, o konudaki bir iddianın temelsiz olması demektir. Etik cümlelerdeki belirlenemezliklere rağmen doğruluk değerlerinin belirlenebileceğine inanmakla yetinmek, etik açıdan belirlenebilirliği sağlamadığı gibi belirlenebileceğini temellendirmeksizin iddia etmek, dogmatik bir varsayım olarak görüldüğünden Quine'in doğalcı bakışı açısından anlamsızdır.

Quine'in etik hakkındaki görüşleri, doğalcı yeni epistemoloji bakımından kopuk olarak eleştirildiğinde zayıf ve anlamsız eleştiriler olarak görünmektedir. Örneğin, Flanagan'ın yeni epistemoloji bakışı açısından

49 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 136-137; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s.116.

50 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 138; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 117.

51 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 137-138; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 116.

52 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 138; Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 117.

Quine'a bir eleştiri yöneltme girişimine rağmen, doğalcı kavrayış noktasında Quine'in yeni epistemoloji yaklaşımından uzaklaştığı dikkat çekmektedir. Ona göre, Quine'in iddia ettiği gibi ahlaki olgular hakkındaki hükümler, içinde gelişmiş olduğu toplumun standartlarına göre veriliyorsa ve etikte "summum bonum" gibi nihai hedefleri tespit etmek mümkün değilse, etiğin de bilimin betimsel önermeleri gibi, bir bütüne (toplumun değer yargıları) görel olarak gözlemsel olarak tespit edilebilir bir şey olması gerekir.⁵³ Flanagan, bütüncü-doğalcı görüşe göre etik önermelerin, bilimin önermelerine kıyasla belirlenebilirlik açısından elverişsiz sayılmasının bütüncülüğün sistematik bütünlüğüne uymayan bir tutarsızlık olduğunu iddia eder ve ahlaki olgular ile ahlaki standartlar arasında bir uyumdan bahsedebileceğini savunur.⁵⁴ Ayrıca, bir doğalcının bilimi, etiğe kıyasla daha ayrıcalıklı görmesinin gerekmediğini, dolayısıyla Quine'in bilimi, etiğe kıyasla metodolojik bakımdan daha kuvvetli bulmasının onun deneyci eğiliminden kaynaklandığı yorumunu yapar.⁵⁵ Halbuki, betimsel önermelerin birbiriyle tutarlı olması (coherence), betimlenebilirlik açısından tüketici olamayan etiğin önermeleri arasındaki uyuma da eşdeğer değildir. Quine'in doğalcı-bütüncü-pragmatist epistemolojisi açısından, etiğin önermelerinin toplumun değerleriyle uyumluluk göstermesinin, epistemolojideki "cümle-olgu" uyumu (correspondence) şeklindeki doğruluk kuramına tekabül etmediğini⁵⁶ de toplumsal yaşantı tecrübelerimizde görebiliriz.

Toplumun içinde yer alan farklı değerler göz önüne alındığında, örneğin, sosyal haklarda *kadın-erkek eşitliği* gibi bir ilke bir toplum içerisinde bazı kimseler açısından adaletin bir gereği olarak algılanabilirken diğerleri tarafından bu ilkenin tersinin bir ideal olarak savunulabildiği görülebilmektedir. Bazıları için, "hayırseverlik" ifadesi yukarıdan aşağı dikey bir eylem olarak aşağılayıcı kabul edilirken bazıları için bir erdem olarak kabul edilebilmektedir. Başkalarının kötü durumuna kıyasla kendi halinden pasif /bencil bir şekilde hoşnut olma durumu veya sorumluluktan kurtulmak amacıyla sarf edilen "Hakkını helal et!" cümlesi bazıları için sorumluluktan kaytarma olarak algılanırken bazıları için ahlaki bir hassa-

53 Owen J. Flanagan, "Quinean Ethics", *Ethics*, Cilt 93, Sayı 1, Chicago, 1982, s. 56.

54 Flanagan, "Quinean Ethics", s. 56.

55 Flanagan, "Quinean Ethics", s. 64.

56 Gibson, *Enlightened Empiricism*, s.168.

siyet olarak algılanabilmektedir. Cinslerden beklenen sosyal rollerde bazen bir cinsten görülebilecek bencilce bir davranış hafif kusur olarak kabul edilebiliyorken aynı davranış diğer cinsten görüldüğünde ağır kusur olarak değerlendirilebilmektedir. Etik-betimsel cümlelerin olguları betimleyebilme ve değerleri belirleme konusundaki yeterliliği, fiziksel-betimsel önermelerdeki netlik, kesinlik düzeyinde olmadığı açıktır. Etik yargılar belirli bir toplumsal değerler sistemine göre birbiriyle tutarlı olsalar dahi, olgusal anlamda neyi doğrulayarak doğruluk değeri alacağı belirli olmadığı için Flanagan'ın yanılığının, pür betimsel önerme nosyonunun yeni epistemolojide neye tekabül ettiğinin gözden kaçırmakla ilgili olduğu, Quine'in doğalcı-bütüncü penceresinden bakma denemesinin pek başarılı olmadığını görmektedir.

Quine'in yeni epistemolojisinde kayda değer gördüğü önermeler, pür betimsel olarak ifade edilmeye uygun gözlemsel/uyarımsal (stimulus) cümlelerdir. Örneğin, "Hukuk Fakültesi dekanımı, Belçika'daki kızına hediye çeki postalarken gördük," şeklinde bir cümlenin, gördüğümüzü ifade etmiş olmasına rağmen gözlemsel cümle olmadığını belirten Quine, olayı gören başka kimselerin bizim anlattığımız cümleyi reddetme olanağı varsa o cümlenin duyu verisine dayansa bile gözlemsel cümle sayılabileceğini belirtir. Postalayan kişinin dekan olduğunu veya Belçika'da bir kızının bulunduğunu bilmeyen bir kimse bu konuda farklı bir görüşe sahip olabilir. Gözlemsel önermeyi elde etmek için, duyularımızla algıladığımız olayları öyle betimlemeliyiz ki, bizimle o an orada bulunan her hangi bir kimse, anlattığımız bütün konularda bizimle aynı görüşte olmaya mecbur kalmalıdır. Quine, aynı olayın gözlemsel olarak şöyle ifade edilebileceğini belirtir: "Geniş yüzlü, kır bıyıklı, çerçevesiz bir gözlük takan, fötr şapkalı, bastonlu ve tıknaz bir adamı posta kutusuna beyaz bir düz nesneyi koyarken gördüm."⁵⁷ Bunun gibi pür betimsel sayılabilecek bir ifade, bir sistem içinde nesnellik kazanabilmektedir. Quine, bilgide sisteme göreli böyle bir nesnellik şartının, bilgiyi işleyerek yeni bilgiler üretmemize imkân verdiği üzerinde durur. Dolayısıyla, bilimsel teorilerdeki belirlenemezlik durumları bir sisteme göreli olarak ele alındığında belirlenebilirlik kazanıp pragmatik sonuçlar verebiliyor iken etiğin belirlenemezlikleri bir sistem içeri-

57 Quine & Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 27; Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 23.

sinde bile çözümsüz kalabilecek, pragmatik sonuçları bakımından farklı sonuçlara yol açabilecek bir elverişsizliğe sahiptir.

Doğalcı bir epistemolojiyle etik yapılamayacağına karşı bir başka itiraz olarak, Morton G. White da, Quine'dan farklı olarak etik önermelerin bilimin önermelerine kıyasla zayıf kalamayacağı fikrini öne sürmüştür. Bu doğrultuda White, Quine'a, normatif olanla betimsel olan önermeler arasındaki "metod ikiliğini" bırakmasını önermiştir.⁵⁸ White, etik cümlelerin aynı anda hem betimsel hem normatif olabileceğinden hareketle etik önermelerin bütüncü bir bakışla test edilebileceğini savunur ve etiğin gözlemsel sayılabilen önermelerine gözlemden başka duyguları (feeling) da eklemenin gerektiğini düşünür. White, "bütüncü" nosyonu kullanarak hem betimsel hem normatif olan önermeler arasında bir köprü kurmayı amaçladığını belirterek⁵⁹ şöyle bir çıkarımı örnek verir:

(I) Bir insanı öldürmek yapılmaması gereken bir davranıştır.

(II) Bir anne, karnındaki bebeği öldürmüştür.

(III) Anne karnında yaşayan her fetüs bir insan olarak, bir insan varlığı gibidir.

dolayısıyla,

(IV) Anne bir insan varlığını öldürmüştür.

dolayısıyla,

(V) Anne, yapılmaması gereken bir iş yapmıştır.⁶⁰

Böyle bir akıl yürütmeye, II, III, IV numaralı cümlelerin betimsel önermeler olduğunu düşünen White, I. cümlelerin toplumdaki bir normu ifade eden ahlaki bir cümle olduğunu, V. cümlelerin ise, toplumun ahlaki normlarına göre çıkan bir sonuç önermesi olduğunu göstererek, burada betimsel önermelere ilave olarak annenin duygularını ifade eden önermeyi de dikkate almayı önermiştir. Buna göre, White, V. cümleyi reddeden veya kendini, V. cümledeki yargıyı onaylamak zorunda hissetmeyen annenin duygularının da bu akıl yürütmeye eklendiğinde, etik konusunda bütüncü bir yol izlemenin başarılı olacağını ve fiziksel önermelerde-

58 Quine & Ullian, *The Web of Belief*, s. 135.

59 White, "Normative Ethics, Normative Epistemology and Quine's Holism", s. 651.

60 White, "Normative Ethics, Normative Epistemology and Quine's Holism", s. 652-653.

ki metodolojik kesinlikten hiç de geri kalınmayacağını savunmuştur.⁶¹ Halbuki, etik yargıların olgularla ilişkisi, bilişsel yargıların olgularla olan ilişkisinden farklıdır. Bu farklılık sebebiyle etik yargı bildiren cümlelerin, fiziksel önermelere kıyasla, doğal olarak ele alınması imkânsız görünmektedir. Bu bağlamda, doğalcı etiğin en az fiziksel önermeler kadar bilimsel (gözlemsel, bütüncü) olabileceği yönündeki White'ın görüşlerinin doğalcı görünmesine rağmen ikna edici olamayışı, Flanagan'ın eleştirisindeki benzer biçimde, Quine'ın doğalcılığındaki *pür betimsel ifadeye imkan veren gözlemsel cümle* nosyonunun aslında içlemsel anlam/çağrışım/duygular/özel gerçekliğin *belirlenemezliği* gibi negatif bir kaynaktan beslendiğini gözden kaçırmakla ilgili olduğu görünmektedir. Dolayısıyla, etiğin cümlelerinde değişken ve tespit edilemeyen duygu ve değer cümleleri, pür betimsel veri sağlamaya izin vermediğinden, Quine'ın önerdiği yeni epistemolojisi açısından, bilimsel bir kesinlikle etik doğruları tespit etmek mümkün değildir.

Aristotelesçi gelenekten beslenen eski epistemolojide ortaya çıkan bir görüş olarak, insan varlığının “Düşünen canlı” olması dolayısıyla diğer canlılara üstün kabul edilmesi de, doğalcı epistemolojinin *düşünmeyi* insan için özel saymak mecburiyetinde kalmayan bakışı açısından anlamsızdır. Dolayısıyla, yeni epistemolojinin doğalcı bakışı açısından, insanın diğer canlılara ontolojik bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmek veya bir böceği ontolojik olarak insandan daha değersiz görmek gibi bir yaklaşım doğalcılıkla uyumlu bir yaklaşım değildir. Doğalcılık hakkında, “Doğalcıların gözünde insanın değeri ancak bir böceğin değeri kadardır!” şeklinde içinde örtük anlam barındıran (mesela böceği insandan ontolojik açıdan düşük değerde gören) bir *değerlendirme* cümlesi bile, insanı diğer canlılardan üstün varsayan özcü anlayışları bünyesinde barındırabilen eski epistemoloji açısından anlamlı görünebilirken yeni-epistemolojinin doğalcı bakışı açısından anlamsız durumdadır. Çünkü bir doğalcı açısından canlı türlerine ontolojik/özel *değer* biçmek mümkün olmadığından statü belirlenecekse hepsinin aynı statüde kabul edilmiş olması beklenir. Dolayısıyla, “Bir böceğin değeri insanınki kadardır.” Denildiğinde ne böceğin değeri yüceltilmiş ne insanın değeri düşürülmüş olur. Bu bakımdan değer

61 White, “Normative Ethics, Normative Epistemology and Quine’s Holism” s. 654-655.

bildirimi yapan veya örtük manalar/ çağrışımlar içeren cümleler, yanıltıcı olduğundan dolayı yeni epistemolojinin doğalcı bakışı açısından bilişsel bir değer taşımaz.

Darwinci evrimcilerin daha az karmaşık yapıda olan canlıları veya düşünme özelliği henüz gelişmemiş canlılara kıyasla insan türünü ontolojik olarak daha üstün saymak gibi bir *zorlayıcı* nedenleri yoktur. Her ne kadar, sömürgeciliği meşrulaştırmak için *evrimciliğin* bir mantık hatası içerisinde bazıları tarafından kullanılmış olabileceği ihtimali bulursa da, beyaz insan ırkını diğerlerine üstün görmek gibi ırkçı yaklaşımların değerlendirme biçimlerini evrimci görüşle *zorunlu* şekilde bağlantılandırmak, ancak eski epistemoloji anlayışıyla yapılabilen değerlendirmelerdir. Darwinci evrimciliği benimseyen doğalcı epistemolog açısından böyle bir değerlendirme anlamsız görülebilmektedir. Çünkü, evrimci ve doğalcı bakış açısından, her canlı türü kendi hayatta kalma amacına dönük olarak kendi şartlarının gerektirdiği şekilde seçim göstermiştir ve insanın gelişmiş bilişsel becerilerinin evren genelinde nesnel doğruyu sağlamadığını kabul eden post-analitik dönemdeki evrimci-doğalcılık, diğer canlı türlerinin sahip olduğu farklı becerilere karşı insanın üstünlüğünü özsel olarak iddia etme motive sahip değildir. Bu noktada, farklı biçimlerde de olsa evrimci görüşü benimseyen mistik düşünürlerin ortak bir şekilde, insanın diğer varlıklara karşı konumuyla ilgili eşitleyici/bütünleştirici yöndeki değerlendirmeleri ve bu yönde gösterdikleri refleksler, evrimci doğa anlayışı etkisiyle ortaya çıkan etik kavrayışlar bağlamında *meta-etik* çalışmalara yol gösterici örnekler olarak ele alınabilir.

Sonuç olarak, etik belirlenemezlikler karşısında, “Bir etik geliştiremez mi?” Sorusuna Quine’ın yeni- epistemoloji açısından “Kesinlikle hayır” cevabını vermek zordur. Çünkü, Quine’ın epistemolojisinde doğalcılığın etik iddialardan elini ayağını çekmesi, belirlenemezlik sebebine dayandığı için kalıcı değildir. Etik belirlenebilirliğin sağlanabildiği olası bir durumda, doğalcılıkla çakışmadan yeni-epistemoloji etiğe uygulanabilecektir. Nitekim, doğalcılığın uygulanamadığı bir durumda etik belirlenemezlikten kurtulmak inşacı (constructive) bir yolla gerçekleşebilir. Bu yolla yeni bir etik geliştirmek, yeni baştan tanımlar öne sürerek mümkün olabilir. Tıpkı, anlam konusunda belirlenemezliğin söz konusu olduğu

eşanlamlılık belirlemede, önceki eşanlamlılıklara dayanmayan ve ifadeleri yeni baştan açıklayan tanımlar üretilirse ki, yapay dillerde böyledir, yeterince açıklayıcı olmasa da bir tanımın ve eşanlamlılığın belirlenebilirliği/geçerliliği yadsınmadığı gibi⁶² önceki etiklere dayanmayan inşacı bir etikle, tanımları, değerleri yeni baştan oluşturmanın söz konusu olduğu bir sistemde zorunlu doğruluk ve a priori iddialarından özenle kaçınarak sisteme görelilik etik belirlenebilirlikten, yeni-epistemoloji çerçevesinde söz edilebilir⁶³

Sonuç

Bu çalışmada “yeni epistemoloji” ifadesiyle Quine’in öne sürdüğü, analitik-sentetik ayrımı yapmadan pür betimsel yol izlemeyi ilke edinen doğalcı bir epistemoloji yaklaşımı kast edilmiştir. Elbette sözü edilen epistemoloji anlayışlarından hangisinin “yeni” veya “eski” olduğu tartışılabilir. Bununla birlikte, buradaki amaç, hangisinin “yeni” olarak niteleneceğinin belirlenmesi olmayıp bir epistemoloji anlayışından diğerine eleştiri yöneltirken gözden kaçabilecek birkaç noktayı gösterebilmektir.

Quine’in önerdiği yeni epistemolojiye yöneltilen itirazların, yalnız eski-epistemoloji anlayışı çerçevesinde anlamlı görünebilen ve yine eski-epistemoloji içerisinde temelsiz olduğu tespit edilmiş argümanlarla yapılması, eski-yeni epistemoloji anlayışları arasında iletişimsizlik kaynaklı bir anlamsızlığın ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Bir paradigmadan diğerine eleştiri yöneltmenin geçerliliği de elbette tartışılabilir. Bununla birlikte, itirazların dayanağının temelsiz olduğu ve bu temelsiz iddialar nedeniyle eski paradigma terkedilmiş olmasına rağmen hala zayıf/eski paradigmaya dayalı olarak itiraz argümanı geliştirmek yeni-paradigma açısından anlamsız görünmektedir. Eleştirilerin “yeni” epistemolojinin kendi sistemi göz önüne alınarak yapılması, sahte problemlerle uğraşarak vakit kaybetmeyi önleyebilir. Bu açıdan, yeni-episte-

62 Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 25.

63 Quine’in Word and Object adlı eserinde fizik-metafizik ayrımı gözetmeden geliştirdiği bütüncü (holistic) yöntemini kullanan John Rawls’ın inşacı etik yaklaşımı, evrensel ahlaki ilkeler belirlemeyi iddia etmediğinden ve “doğalcı etik” veya “özcülük” yapmaya çalışmadığından, Quine’in yeni epistemolojisi açısından etik belirlenebilirlik ve geliştirmek olanaklı görünmektedir. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1999, s. 506-507.

molojinin *bütüncülük*, *doğalcılık*, özcü olmayan gerçekçilik, *etik belirlenemezlik* gibi doktrinlerine karşı anlamlı olabilecek itirazlar yöneltebilmek için yeni-epistemoloji penceresinden bakılarak yapılan eleştiriler üzerinde durmak felsefi gelişmeler sağlayabilir. Böylece, yeni-epistemolojinin benzer öncüllerine sahip olarak, bazen geçici de olsa aynı bakış açısından bakılarak yapılan eleştirilerle farklı epistemolojik sonuçlara varılabileceği gösterilebilir.

Öz

Klasik Epistemoloji Yaklaşımıyla Yeni Epistemolojiyi Değerlendirmek

Post-analitik felsefenin yeni bir epistemoloji anlayışıyla ileri sürdüğü bazı tezler ve doktrinler, klasik/eski epistemoloji anlayışıyla geliştirilen argümanlarla eleştirilmektedir. Örneğin, yeni epistemolojide kabul gören analitik-sentetik ayrımının reddine veya özcü olmayan gerçekçiliğe karşı veya doğalcılığa karşı yapılan itirazlar klasik epistemoloji anlayışıyla öne sürülmektedir. Bu çalışma, Quine'ın yeni epistemolojisine karşı klasik epistemoloji yaklaşımıyla yapılan bazı eleştirilerin anlamsız görüldüğünü göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Epistemoloji, paradigma, Quine, analitik, özcü olmayan gerçekçilik, doğalcılık, etik.

Abstract

Criticizing New Epistemology in Terms of Classical Epistemology

Some theses and doctrines accepted in post-analytical philosophy, which offers a new epistemology, are criticized in terms of the arguments developed by classical epistemology. For example, objections against rejection of analytic-synthetic distinction and against unregenerate realism or naturalism are raised in connection with classical epistemology. This study aims to show that certain criticisms made in terms of classical epistemology to Quine's new epistemology, seem pointless.

Keywords: Epistemology, paradigm, Quine, analytic, unregenerate realism, naturalism, ethics.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994.
- Başdağ Baş, Hatice, *W. V. Quine'da Anlambilimsel Bütüncülük*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013.
- Başdağ Baş, Hatice “Quine’in Analitiklik Eleştirisi”, *Felsefe Dünyası*, 42, Ankara, 2007, ss. 155-173.
- Başdağ Baş, Hatice, Önergelerin Analitikliği Bağlamında W V Quine’in Mantıkçı Pozitivizme Eleştirisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.
- Borradori, Giovanna, *The American Philosopher*, Çeviren: Rosanna Crottico, Chicago, 1994.
- Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956.
- Coffa, Alberto, “Carnap, Tarski and the Search for Truth”, *Science and Philosophy, in the Twentieth Century*, Editör: Sahotra Sarkar, Cilt VI, New York, 1996, ss. 155-180.
- Frege, Gottlob, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Cilt 57, Sayı 3 (Mayıs, 1948)
- Friedman, Michael, “Philosophical Naturalism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Cilt. 71, Sayı 2, Kasım., 1997, ss. 7-21.
- Flanagan, Jr., Owen J., “Quinean Ethics”, *Ethics*, Cilt 93, Sayı 1, Chicago, 1982, ss. 56-74.
- Garry, Ann, “Analytic Feminism” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/femapproach-analytic>, (02/10/2013).
- Gibson, Jr., Roger F., *Enlightened Empiricism*, Florida, 1988.
- _____, *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge, 2004.
- Glock, Hans-Johann, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, 2003.
- Grice, H.P. & P.F. Strawson, “In Defense of a Dogma”, *The Philosophical Review*, Cilt 65, Sayı 2, New York, 1956, ss. 141-158.
- Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, New York: Cambridge University Press, 1978.
- Korkut, Buket, *On The Significance of Analyticity: A Study on The Controversy between Carnap and Quine*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.
- Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul, 2008.

- Kuyaş, Nilüfer, “Çevirmenin Sunuşu”, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Thomas Kuhn içinde, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul, 2008, ss. 11-59.
- Magee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, Çeviren: Füsün Akatlı, Ankara, 1985.
- McDermott, Michael, “Quine’s Holism and Functionalist Holism”, *Mind*, New Series, Cilt 110, Sayı 440 (Oct., 2001), New York: Oxford University Press, ss. 977-1025.
- Quine, W. V., “Two Dogmas of Empiricism”, *From a Logical Point of View*, W. V. Quine, Cambridge, 1980, ss. 20-46.
- _____, “Epistemology Naturalized”, *Ontological Relativity and Other Essays*, W. V. Quine, New York, 1969, ss. 69-90.
- _____, “On The Nature of Moral Values”, *Critical Inquiry*, Cilt 5, Sayı 3, Chicago, 1979, ss. 471-480.
- _____, “Five Milestones of Empiricism”, *Theories and Things*, W. V. Quine, Cambridge, 1981, ss. 67-72.
- _____, “Reply to Morton White”, *The Philosophy of Quine*, Editör: L. E. Hahn, Paul Arthur Schilpp, ss. 664-665.
- _____, “On What There is”, *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1980, ss. 1-19.
- _____, “Speaking of Objects”, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: 1969, ss. 1-26.
- _____, *Word and Object*, Cambridge, 1960.
- _____ & Ullian, J.S., *The Web of Belief*, New York, 1978.
- _____ & Ullian, J.S., *Bilgi Ağı*, Çeviren: A. Hadi Adanalı, Ankara, 2001.
- Russell, Bertrand, “On Denoting” *Mind*, Cilt. 114. 456. October 2005.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1999.
- Stroud, Barry, “Naturalized Epistemology”, *The Significance of Philosophical Scepticism*, New York, 1984, ss. 209-255.
- White, Morton G., “Normative Ethics, Normative Epistemology and Quine’s Holism”, *The Philosophy of Quine*, Editör: L. E. Hahn, Paul Arthur Schilpp (ed.), Chicago, 1998.

Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Logos' Kelimesi

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 15.06.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 10.09.2017

Mustafa YEŞİL*

*“Açıklamalarını (arguments)
bağırarak ve emrederek
yapanlar, mantıklarının zayıf
olduğunu gösterirler.”*

Montaigne

Giriş

Sistemik bir disiplin olarak mantık biliminin teşekkülü Aristoteles (M.Ö. 384-322) ile ilişkilendirilmiş olsa da, bu teşekküle kaynaklık eden tarihi arka planın dikkate alınması ilgili disiplinin teşekkül gerekçelerini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Çünkü mitolojik ve teolojik varsayımların bir birine karıştığı bir düşünce dünyasında zamanla, doğadaki değişim karşısında duyu organlarının bilgi işlevinin; evrendeki görünür çokluğun temel düzeyde tek bir maddeden ortaya çıkıp çıkmadığının; doğal olgularla bireysel ve toplumsal durumların farklı yapılarla olup olmadıklarının tartışılır hale gelmesi, bilimsel araştırmanın temel gereksinimi olan sistemik düşüncenin teşekkülüne zemin hazırlamaktadır.

Mitolojik düşünceden felsefi serüvene geçişin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Thales (M.Ö. 624-546), herşeyin “su”dan meydana geldiğini iddia ederek evrendeki görünür çokluğu tek bir ilkeye (arkhe) indirgeme gayreti içerisine girmektedir.¹ Hiç şüphesiz bu teşebbüs, hem evrendeki görünür çokluğun temelinde yer alan ilkeyi² doğa-üstü ve mitolojik unsurlardan ziyade doğa ile ilişkilendirme hem de evrensel işleyişin izahı açısından gerekli görülen birlik-çokluk tartışmalarını ilk defa gündeme getirme bakımından özgündür.

* Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, 1. Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 88-91.

2 Kurtul Gülenç, “Presokratiklerden Platon’a mitos, logos ve dialektik”, *Felsefelogos*, Sayı 35-36, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2008, s. 123.

Anaksimandros'un (M.Ö. 611-549) evrendeki görünür çokluğun temelinde yer alan ilkeyi “sonsuz” veya “sınırsız şey” gibi soyut kavramlarla izah edilmesi mümkün olan “apeiron” olarak ele alması, sistematik düşüncenin teşekkül sürecine katkı sağlayan bir diğer sorgulamadır. Elbette fiziksel bir sorgulama açısından “apeiron”u açıklamak çok kolay olmasa da, filozof açısından, varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup yine onlara dönmektedirler; çünkü onlar -zamanın işleyişine göre- bir diğerine yönelik haksızlıklarının cezasını ve kefaretni ödemektedirler. Bir başka ifadeyle, “Apeiron kocamaz, ölmez, yok olmaz.” olsa da, ondan çıkan karşıt niteliklerden birisinin varlığı, ceza-kefaret döngüsü içerisinde, diğerinin yokluğunu gerektirmektedir.³ Bu bağlamda hem sıcak-soğuk, kuru-yaş gibi karşıt niteliklerin “apeiron”dan çıkmış olması hem de evrensel işleyişteki uyumun karşıtlar arasındaki yer değiştirme ile mümkün olması dikkat çekici bir açıklamadır.

Miletli düşünürlerin son temsilcisi olarak kabul edilen Anaksimenes (M.Ö. 585-528), Anaksimandros'un iddia ettiği gibi soyut ve belirsiz bir unsurdan ziyade, “hava”yı, evrendeki görünür çokluğun kendisine dayandığı temel ilke olarak ele almaktadır.⁴ Bu ele alışıta “hava”, -fiziksel bir olgu olarak- canlandırıcı bir soluktur veya nefestir; çünkü “Var olan, var olmuş olan ve var olacak olan her şey, [hatta] tanrılar ve tanrısal şeyler havadan doğmaktadırlar.”. “Nasıl ki havadan oluşan ruhlarımız bizi hükümü altında, bir arada tutuyorsa, nefes ve hava da evreni öylece sarmakta ve kuşatmaktadır.”⁵ Filozof açısından, “hava”nın seyreklik veya sıklık niteliği evrensel işleyişin temel unsurudur. Çünkü hava seyrekleştiği zaman ateş haline gelmekte; sıkılaştığı zaman ise, önce rüzgar, sonra bulut, sonra -sıkılaşıma düzeyine göre- su, toprak, taş vb. varlıklar haline gelmektedir. Kısacası, evrensel işleyişte kendisine yer edinen her şey, -“seyreklik” ve “sıklık” niteliğine göre- “hava”dan meydana gelmekte, zamanla dağılarak yine “hava”ya dönüşmektedir.⁶

3 Aristoteles, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010, 1053b10-15; Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, ss. 32-33.

4 Aristoteles, *Metafizik*, 1053^{b10-15}.

5 Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, s. 36.

6 Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, s. 35.

Thales'ten, Anaksimandros'tan ve Anaksimenes'ten anladığımız kadarıyla, evrensel işleyişin temelinde yer alan maddî ilkeyi tespit etme teşebbüsü felsefî serüvenin ilk sorgulamalarıdır. Elbette bu sorgulamalar evrendeki değişim olgusunu izah edebilmek için kendilerince birer çözüm yolu sunmuş olsalar da, nihai noktada birlik-çokluk problemi ile yüzleşmek zorunda kalmaktadırlar. Diğer taraftan, Anaksimandros ve Anaksimenes evrendeki herşeyin kendilerinden hareketle ortaya çıktığı ilkeleri “*apeiron*” ve “*su*” olarak belirlemiş olsalar da, bu ilkelerin evrensel işleyişteki ikincil düzeyli açığa çıkma serüvenlerini sıcak-soğuk, kuru-yaş, seyrek-sık gibi karşıt niteliklerle ilişkilendirmeleri dikkat çekici bir husustur.⁷

Herakleitos (M.Ö. 535-475), Thales ve Anaksimenes başta olmak üzere, Milet’li düşünürlerin yaklaşımlarına yönelik önemli bir tepki geliştirmiş görünmektedir. Şöyle ki, bu düşünürler tabiatı itibariyle değişime uğramayan bazı basit ve maddî şeyleri ilke olarak belirlemiş olmakla, kendilerini, değişim problemini bir şekilde çözmek zorunda hissetmektedirler. Yani bu yönelim, gerçek olanı veya gerçekliği bir düzeyiyle maddî ve sabit olana indirgeme eğilimi içerisindedir. Herakleitos ise, doğadaki değişim olgusunu tamamen doğa içerisinde çözülmesi gereken bir problem olarak ele almakta ve bu yönüyle, değişim olgusunu doğal yapının bir gerçekliği olarak göz önünde bulundurmaktadır. Hatta filozofun, dış dünyadaki değişim olgusunun sürekliliğine vurgu yaparak dulusal şeylerin bilgisinin olamayacağını iddia etmesi ve bu yönüyle Platon’u (M.Ö. 427-347) önemli ölçüde etkilemiş olması söz konusu bağlamı teyit eden önemli bir kanıttır.⁸

Herakleitos evreni ve evrendeki değişim olgusunu “*ateş*” ile ilişkilendirmektedir. Şöyle ki, “*Bütünün kendisi olan bu kozmosu ne bir Tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir.*”⁹ Filozof açısından, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış, gündüz-gece, yaşam-ölüm, kuru-ıslak gibi kar-

7 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. Cilt, ss. 183-184.

8 Aristoteles, *Metafizik*, 987a30; Platon, *Kratylos* (Çev. Erman Gören), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, 440abc; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 51.

9 Herakleitos, *Fragmanlar* (Çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 89, Fr. 30.

şıt nitelikler arasındaki mücadele evrensel işleyişin doğasında mevcut olan adil bir savaştır. Bu mücadeleyi ortadan kaldırmaya çalışmak, doğal yapıyı yok etmeye yeltenmektir. Yani, karşıtlar arasındaki mücadele suretiyle görünür hale gelen değişim olgusu, aşılması gereken bir problem olmaktan ziyade, bizzat doğayı var eden bir mücadeledir. Ancak bütün bu açıklamalara rağmen, Herakleitos açısından, karşıtlar arasındaki bitmek bilmez mücadeleyi düzenleyen kozmik bir ilkenin varolup olmaması önemli bir tartışmadır. Çünkü filozof “*her şeyin logos’a göre olup bittiğini*” ifade ederek söz konusu mücadeleyi düzenleyen kozmik bir ilkenin mevcudiyetini ima etse de, *Fragmanlar*’da geçen diğer logos kelimelerinin bu yorumlama ile birebir örtüşmemesi aşikar bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik, kozmik ilke sorgulamaları ile alakalı bu tartışma, logos kelimesi üzerinden, zamanla sistematik bir düşünce arayışı haline dönüşmesi konuyu daha da ilginç hale getirmektedir.¹⁰ Biz bu çalışmada, kozmik ilke sorgulamalarını tamamen göz ardı etmemekle birlikte, mantık biliminin teşekkülü ile ilişkisi bakımından Herakleitos’un logos kelimesini ele alış biçimleri üzerine yoğunlaşmayı amaçlamaktayız.

1. Logos Kelimesinin İlk Ele Alınış Biçimleri

İster ilkel isterse gelişmiş düzeyiyle ele alınsın, insan her dönem düşünme eylemini gerçekleştirme kabiliyetine sahip bir varlık olagelmıştır. Bu yönüyle sorgulamalar daha çok, düşünme kabiliyetine sahip olup olmamaktan ziyade, düşünmenin kanunlarını belirleme ekseninde gerçekleşmektedir. Nitekim antik Yunan düşünürlerin logos kelimesi ile alakalı bazı kullanım biçimleri bu türden bir belirleme arayışı ile kısmen ilişkilidir. Bazı felsefe tarihi kitapları logos kelimesini ilk kullanan düşünür olarak Herakleitos’u takdim etmektedirler. Fakat filozoftan önce, sınırlı da olsa, bu kelimenin kullanıldığını gösteren önemli ipuçları bulunmaktadır. Bu yönüyle, ilgili kelimenin kullanım bağlamlarından bir kaçını kısaca izah etmek, Herakleitos’un logos kelimesine yüklediği içeriği aydınlatma bakımından önem arz etmektedir.¹¹

10 Vladimir De Beer, “The Cosmic Role of the Logos As Conceived from Heraclitus until Eriugena”, *Greek Orthodox Theological Review*, 59: 1-4, 2014, pp. 13-20; Muhammet Tarakçı, “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal*, 8 (1), 2011, ss. 202-205.

11 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, ss. 419-424.

Legein (söylemek) filinden türemiş olan logos kelimesi ilk dönem Yunan düşünürleri tarafından “toplamak”, “biraraya getirmek”, “listelemek” ve “saymak” anlamlarıyla sık sık kullanılmaktadır. Yapı malzemelerini ve tahtaları bir araya getirme eylemini kastetmek için söz konusu ifadenin dile getiriliyor olması bu durumu teyit eden açık bir örnektir. Üstelik bu türden bir ele alışıta hem malzemelerin toplanması hem de toplanan malzemelerden yeni bir yapının oluşturulması önemlidir.¹²

Herakleitos’tan önce antik Yunan düşünürleri logos kelimesini daha çok “açıklama” anlamında kullanılmaktadır ki bu ele alış da yukarıdaki betimlemeden çok farklı değildir. Çünkü nesnelere veya olguları listelemek en nihayetinde açıklama yapmanın kısmî bir türüdür.

Bu yönüyle, Homer’in (M. Ö. 750) logos kelimesini özellikle “masal” ve “efsane” anlamına gelecek şekilde mitoloji (mythos) ile ilişkilendirmesi; Herodotus’un (M.Ö. 484-425/413), “Ben onların Helen hakkındaki hikayesine (logos) inanıyorum.” şeklindeki bir ifade ile, logos kelimesini “hikaye” anlamına gelecek şekilde kullanması tamamen “açıklama” eylemi ile ilişkilendirilmesi mümkün olan bir durumdur.¹³ Elbette bu bağlam ileride mitos ve logos kelimelerinin kullanım biçimleri arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların mukayesesini gerekli hale getirecektir. Çünkü en nihayetinde mitos ve logos, birer “açıklama” veya “anlatı” olmaları itibarıyla yapısal bir benzerliğe sahiptirler. Diğer taraftan, bu iki “açıklama” veya “anlatı” biçiminin içerikleri ve öncülleri arasındaki yapısal farklılıkların tespiti sistematik düşüncenin teşekkülü ile doğrudan ilişkilidir.¹⁴ Tabi ki, mitos’tan logos’a geçiş serüvenini bütün yönleri ile aydınlatmak mümkün değildir. Ancak Herakleitos’un logos kelimesini ele alış biçimleri, mantık biliminin teşekkülü ile ilişkisi bakımından, bu serüvene kısmen ışık tutabilecek niteliktedir.

12 Raoul Mortley, *The Rise and Fall of Logos*, Hanstein, Bonn, 1986, s. 12.

13 Deborah Boedeker, *Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus* / Brill’s Companion to Herodotus / Edited by Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong, Hans van Wees, Brill, Leiden, 2002, pp. 109-110; Kurt A. Raaflaub, *Herodotus and The Intellectual Trends of His Time* / Brill’s Companion to Herodotus / Edited by Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong, Hans van Wees, Brill, Leiden, 2002, s. 183.

14 J. Enoch Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1938, pp. 209-210; Raoul Mortley, *The Rise and Fall of Logos*, ss. 12-13.

2. Herrakleitos'un Logos Kelimesini Ele Alış Biçimleri

Herakleitos'un *Fragmanlar*'ı logos (λόγος) kelimesinin kullanım biçimleri bakımından bir hayli zengindir. Ancak, bu kullanım biçimlerine göz atmadan önce filozofun düşüncesinde logos kavramının merkezi bir konu olup olmaması ile alakalı tarihi kanaatlere kısaca değinmek, sorgulamayı daha aydınlatıcı hale getirmek açısından önemlidir. Çünkü hem antik hem de çağdaş yorumcular ilgili sorgulama ile alakalı bir hayli farklı yaklaşımlar sergilemektedirler.

Platon'un, Aristoteles'in ve Aristoteles yorumcularının Herakleitos'u "akış öğretisi"ni savunan bir deneyci olarak göz önünde bulundurdıkları bilinmektedir.¹⁵ Bu durum özellikle Diogenes Laertios'un (M.S. 180-240) açıklamalarında yoğun bir şekilde vurgulanmaktadır.¹⁶ Bununla birlikte, hem Platon ve Aristoteles hem de Diogenes Laertius Herakleitos düşüncesinde logos kavramının merkezi bir konu olup olmaması ile alakalı bir sorgulamayı gündeme getirmemektedirler. Diğer taraftan, Sextus Empiricus (M.S. 160-210) ve Marcus Aurelius (M.S. 121-180) gibi düşünürler Herakleitos düşüncesinde logos kavramını filozofun düşünce sistemini belirleyen temel bir konu olarak değerlendirmektedirler. Nitekim bu yaklaşım açısından logos kelimesi Herakleitos'un temel öğretisini, yani evrendeki (cosmos) işleyişin tanrısal logos (theios logos) tarafından düzenlenişini temsil etmektedir. Stoacı gelenek tarafından ilgiyle karşılanan bu yaklaşım Herakleitos'un ilk Hıristiyan yorumcularını ciddi şekilde etkilemektedir.¹⁷

Herakleitos düşüncesinde logos kavramının merkezi bir konu olup olmaması ile alakalı, antik yorumcularda olduğu gibi, çağdaş yorumcular arasında da bazı farklı yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin, Burnet, West ve Barnes gibi kimi düşünürler Herakleitos'un logos kelimesini belirli bir felsefi öğretiyi temellendirecek bir anlam içeriği ile ilişkilendirmediğini, hatta filozofun bu kelimeyi kendi dönemi içerisindeki olağan kullanım bağlamı içerisinde ele aldığını ifade etmektedirler. Diğer taraftan, Heideg-

15 Aristotle, *Metafizik*, 1005^{b20-25}.

16 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 424.

17 David C. Hoffman, "Structural Logos in Heraclitus and the Sophist", *Advances in the History of Rhetoric*, 9:11, 2006, ss. 3-4.

ger (1889-1976), Kirk, Guthrie gibi kimi düşünürler ise, logos kelimesinin anlamı üzerinde bir uzlaşma sahip olmasalar bile, Herakleitos'un bu kelimeye özel bir önem atfettiğini, hatta filozofun bütün düşünce yapısını bu kelimeye atfettiği anlam içeriğinden hareketle biçimlendirdiğini iddia etmektedirler.¹⁸ Bu yönüyle, söz konusu tartışmalar ile alakalı daha net bir tablo ortaya koyabilmek için Herakleitos'un *Fragmanlar*'ında geçen logos kelimesinin kullanım biçimlerine detaylı bir şekilde göz atmak gerekmektedir.

Ahmak insanlar her söz (logos) karşısında şaşırmayı sever.¹⁹

Sözlerini (logous) işittiğim insanların hiç biri bilgeliğin her şeyden ayrı olduğunu kavrayacak düzeye ulaşamamıştır.²⁰

Ateş önce denize dönüşür; denizin yarısı toprağa, yarısı yakıcı buhara. Deniz toprak olmasından önceki orana (logos) göre çeşitli şekillerde boşalarak aynı ölçüsünü bulur.²¹

"Teutamas oğlu Bias Priene'de yaşadı. Onun logos'u diğerlerinden daha çoktu."²²

Herakleitos *Fragmanlar*'da "logos" kelimesini dokuz kez kullanmaktadır. Bu kullanımların yukarıda belirtilen dördünde yani, 87., 108., 31. ve 39. fragmanlarda geçen logos kelimesinin anlamları, üzerinde pek fazla tartışma gerektirmeyecek derecede açık görünmektedir. Şöyle ki, 87. ve 108. fragmanlarda geçen "logôî" ve "logous" kelimeleri insanların söyledikleri şeye yani, "söz" ve "konuşma" anlamlarına gönderimde bulunmaktadır. 31. fragmanda geçen "logon" kelimesi "oran" anlamına gelirken; 39. fragmanda geçen "logos" kelimesi ise "ün" ve "saygınlık" anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaktadır.

18 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, 2005, p. 44; Stuart Elden, "Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38, No. 4, 2005, p. 298; G. S. Kirk, *Heracitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, New York, 1975, pp. 61-63; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, pp. 419-430; Erdal Yıldız ve Güvenç Şar, *Herakleitos'un Oyunu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 230-231; David C. Hoffman, "Structural Logos in Heraclitus and the Sophist", p. 4.

19 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 209, Fr. 87.

20 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 253, Fr. 108.

21 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 91, Fr. 31.

22 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 107, Fr. 39.

Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun logos'u.²³

“Ruhun logos'u kendini çoğaltır.”²⁴

Anlamları hakkında bazı tartışmaların yapıldığı yukarıdaki fragmanlara gelince, 45. fragmanda geçen “*logon*” kelimesi ve 115. fragmanda geçen “*logos*” kelimesi ruh (psykhes) ile ilişkili bir şekilde kullanılmaktadır. Bu iki fragmanda geçen ilgili kelimelerin anlamları üzerinde bazı tartışmalar yapılmış olsa da, yorumcuların geneli bu iki kelimeyi “ölçü” ve “*miktar*” anlamlarında ele almaktadırlar. Çakmak'ın açıklamasına göre, logos kelimesinin “ölçü” ve “*miktar*” olarak ele alındığı bu yorumlamada, ruhun derin bir logos'a sahip olması demek, onun kozmosa açılması ve kozmik logos'la bağlantı kurması demektir. Yani Herakleitos'a göre, kozmik logos ile aynı unsurdan (sıcak ve kuru hava veya ateş) oluşan ruh, makrokozmosun küçük bir modelidir. Bu yönüyle, ruhun derin bir logos'a sahip olması mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkinin önemli bir göstergesidir. Ruhun logos'unun kendisini çoğaltması hususuna gelince, ruh kozmik logos'a yaklaştıkça parlamakta ve kendisindeki logos'u artırarak tanrısal yönünü daha fazla açığa çıkarmaktadır.²⁵

Her zaman mevcut olan logos'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu logos'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımın karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykuda iken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller.²⁶

Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar.²⁷

Beni değil logos'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir.²⁸

23 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 119, Fr. 45.

24 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 267, Fr. 115.

25 Cengiz Çakmak, *Herakleitos Fragmanlar* (içinde), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, ss. 119, 267.

26 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 29, Fr. 1.

27 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 33, Fr. 2.

28 Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 131, Fr. 50.

Logos kelimesinin geçtiği son üç fragmana yani 1., 2. ve 50. fragmanlara gelince, Herakleitos'un bu ifadelerde ilgili kelimeleri hangi anlam içerikleri ile kullandığı hususunda ciddi uzlaşmazlıklar mevcuttur. Nitekim bu uzlaşmazlıkları iki grupta ele almak mümkündür. Birincisi, bazı yorumcular *Fragmanlar*'da geçen logos kelimesinin genel çevirisinde belirli bir zorluğun olduğunu düşünmedikleri için, filozofun ilgili kelimeyi, 1., 2. ve 50. fragmanlarda bile, kendi dönemindeki gündelik dilin olağan kullanımını içerisinde ele aldığını ifade etmektedirler. Herakleitos'un yaşadığı dönemde, gündelik dilin olağan kullanımını içerisinde, “logos” kelimesinin “konuşma” veya “açıklama” anlamına geldiğini, hatta filozofun öncülleri olan Homer'den ve Herodotus'tan yapılan alıntılarla söz konusu olağan kullanım biçiminin teyidinin mümkün olduğunu ifade etmiştik.²⁹

“Yalın yorumlama” olarak adlandırılması mümkün olan bu yaklaşımı benimseyen düşünürler açısından, Herakleitos'un *Fragmanlar*'da kullandığı logos kelimesine -kendi dönemindeki gündelik dilin olağan kullanımını dışında- yeni ve özel bir anlam yüklediğini ve hatta bu varsayımdan hareketle, filozofun özgün bir “logos öğretisi” geliştirdiğini iddia etmek mümkün değildir. Nitekim bu yaklaşımın önemli savunucularından Jonathan Barnes açısından, Herakleitos'un *Fragmanlar*'ında geçen logos kelimesi “konuşmak” anlamına gelen “legein” fiilinden türemekte ve bu kelime bir kimsenin yalnızca “söylediği şey”e gönderimde bulunmaktadır. John Burnet açısından ise, logos kelimesini filozofun yaşadığı dönemdeki gündelik dilin olağan kullanımının dışında stoacı bir okuma ile ele almak ve bu kabalardan hareketle, Herakleitos'a mahsus bir “logos öğretisi”nin varolduğunu iddia etmek olanaklı değildir.³⁰

“Kozmik yorumlama” olarak adlandırılması mümkün olan diğer yaklaşımı benimseyen düşünürler ise Herakleitos'un 1., 2. ve 50. fragmanlarda geçen logos kelimesini kendi dönemindeki gündelik dilin olağan kullanımından daha farklı bir şekilde ele aldığını ve hatta filozofun, ilgili kelimeye özgün bir felsefî bir içerik yüklediğini iddia etmektedirler. Bu

29 J. Enoch Powell, *A Lexicon to Herodotus*, ss. 209-210; Mark A. Johnstone, “On ‘Logos’ in Heraclitus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 2014, s. 13.

30 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 44; Mark A. Johnstone, “On ‘Logos’ in Heraclitus”, ss. 5-6.

yönüyle, Herakleitos düşüncesinde logos kelimesi ile alakalı tartışmalar daha çok bu üç fragman üzerinde yoğunlaşmaktadır. Üstelik, Barnes'ın ve Burnet'in açıklamalarına rağmen, yalın yorumlama biçimi günümüzde çok fazla destek bulabilmiş değildir. Çünkü bu yorumlama tarzı 1., 2. ve 50. fragmanlarda geçen logos kelimesinin kullanım çeşitliliğindeki zorlukları aşabilmiş değildir. Örneğin, 1. fragmanda, “*logos'un her zaman mevcut olduğu*”; “*insanların logos'u yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamadıkları*”; “*her şeyin bu logos'a göre olup bittiği*” ifade edilmektedir. Şayet logos kelimesi bir kimsenin “*söylediği şey*”e gönderimde bulunuyorsa, Herakleitos'un “*söylediği şey*”in her zaman mevcut olması; insanların “*söylenen şey*”i yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamamaları; her şeyin Herakleitos'un “*söylediği şey*”e göre olup bitmesi vb. mümkün müdür? Nitekim bu alıntılar bize, yalın yorumlama tarzındaki kabulün aksine, ilgili fragmanlarda geçen logos kelimesini bir kimsenin yalnızca “*söylediği şey*” olarak ele almanın zor olduğunu ve hatta, ilgili üç fragmanın içeriği itibarıyla, konuşmacının “*söylediği şey*”den yani onun dile getirdiği söylemden daha farklı bir düzeyde, bağımsız bir varlığın mevcudiyetinin ima edildiğini hissettirmektedir.

Bir diğer sorgulama örneğini gündeme getirmek gerekirse, örneğin, 2. fragmanda “*logos'un her şey de ortak olduğu*” ifade edilmektedir. Şayet yalın yorumlama tarzı kabul edilmiş olursa, Herakleitos'un kendi “*söylediği şey*”in yani onun “*konuşma*”sının veya “*açıklama*”sının her şeyde ortak olduğunu iddia etmek bir hayli zor görünmektedir. Diğer taraftan, 50. fragmanda “*beni değil, logos'u dinleyin*” şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. Bu ifadeyi Herakleitos'un diliyle, ‘beni değil, benim “*söylediğim şey*”i dinleyin’ şeklinde yorumlamak mümkün olmadığına göre, nihai olarak, ilgili üç fragmanda geçen logos kelimesini sadece “*söylenen şey*”, “*konuşma*” veya “*açıklama*” olarak ele almak pek mümkün görünmemektedir.³¹

Logos kelimesinin 1., 2. ve 50. fragmanlardaki içeriği ile alakalı yoğun tartışmalar yalın yorumlama tarzını savunan düşünürlerin iddialarını zayıflatmaktadır. Diğer taraftan, ayrıntılar üzerinde tam bir uzlaşımaya sahip olmasalar bile, kozmik yorumlama tarzını benimseyen düşünürler Herakleitos'un bu üç fragmanda geçen logos kelimesi ile evrensel

31 Mark A. Johnstone, “On ‘Logos’ in Heraclitus”, ss. 6-7.

işleyişi düzenleyen genel bir “ilke”ye, “yasa”ya veya “formül”e gönderimde bulunduğunu iddia etmektedirler. Bruno Snell gibi bazı düşünürler Herakleitos’un *Fragmanlar*’da kullandığı logos kelimesinin bağlam itibariyle hem filozofun kendi “söylediği şey”e veya “açıklama”ya hem de evrensel işleyişin genel “ilke”sine gönderimde bulunduğunu iddia ederek yalın yorumlama ve kozmik yorumlama arasında müşterek bir zemin arayışına girmiş olsalar da, konu üzerindeki tartışmalar henüz güncelliğini yitirmiş değildir.³²

Netice itibariyle, “söylemek”, “konuşmak” ve “açıklamak” gibi anlamlara gelen “legein” fiilinden türetilmiş olan “logos” kelimesi Herakleitos’un *Fragmanlar*’ında genellikle (1) söz, söyleme, anlatma, söylem; (2) yasa, kural, ölçü, ilke, miktar; (3) saygınlık ve ün anlamlarında kullanılmaktadır.³³ Logos kelimesinin bu kullanım çeşitliliğinden hareketle, Aristoteles’in mantık bilimini şekillendirirken, bu kelimenin kullanım biçimlerinden esinlenip esinlenmediğini sorgulamak önemli bir gereksinimdir. Üstelik Herakleitos metinleri ile alakalı mantıksal sorgulamaların genellikle çelişmezlik ilkesi üzerine yoğunlaşması bu türden bir gereksinimi biraz gölgelemiş görünmektedir. Elbette mantık biliminin bir disiplin olarak adlandırılması Aristoteles’ten ziyade, Aristoteles yorumcuları ile ilişkilidir. Bununla birlikte, Herakleitos ile mukayeseli bir şekilde, Aristoteles’in logos kelimesini kullanım biçimlerine göz atmak mantık biliminin hem teşekkül hem de adlandırılma serüvenine ışık tutabilmek için önemlidir.

3. Aristoteles’in Logos Kelimesini Ele Alış Biçimleri

Antik Yunan felsefesi genel itibariyle evrendeki işleyişin kaotik görünümünü açıklayabilmek için açığa çıkarılan bir teşebbüstür. Çünkü bu kaotik görünüm kendinden-eminlik, doğruluk ve kesinlik ilkelerini sarstığı gibi, varoluşsal karmaşaya da neden olmaktadır. Nitekim filozoflar bu türden belirsizlikleri aşabilmek için evrenin ve evrensel işleyişin ontolojik

32 Mark A. Johnstone, “On ‘Logos’ in Heraclitus”, pp. 7-11; Raoul Mortley, *The Rise and Fall of Logos*, pp. 13-14; Raymond Adolph Prier, *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Mouton, The Hague, 1976, p. 83.

33 Cengiz Çakmak, *Herakleitos Fragmanlar* (içinde), ss. 29-30.

temellerini sorgulamaya yönelmektedirler.³⁴ Bu bağlamda düşünürlerin geneline mahsus iki eğilim ön plana çıkmaktadır ki bunlardan birincisi, söz konusu belirsizliğin veya kaotik görünümün açıklamasının ancak nedenlerin tespit edilmesi ile mümkün olacağı iddiası; diğeri ise, tespit edilen nedenlerin ve açıklamaların illaki tümel (universal) olması gerektiği iddiasıdır. Bu durumda, evrendeki herhangi bir bireysel varlığın veya olgunun bazı yönleriyle betimlenmesi gerçek bilgiyi ortaya çıkarmayacağına göre, varlığın veya olguların nedenlerinin veya ilkelerinin tespit edilmesi tümel düzeyli bir açıklama teşebbüsünü gerektirmektedir.³⁵

İster yalın yorumlama tarzı isterse kozmik yorumlama tarzı dikkate alınsın, Herakleitos'un logos kelimesini ele alış biçimleri evrendeki işleyişin izahı ile doğrudan ilişkilidir. Elbette biz buradaki evrensel işleyiş ifadesi ile sadece gökyüzü olaylarını vb. durumları kastetmiyoruz. Çünkü varolmaları itibariyle herbir varlık veya olgu söz konusu işleyişin bir parçasıdır. Tıpkı Herakleitos'un *Fragmanlar*'ında olduğu gibi, Aristoteles'in de metinlerine baktığımız zaman, filozofun logos kelimesini benzer türden bir açıklama teşebbüsü ile ilişkilendirdiğini gözlemlemekteyiz. Örneğin, filozof *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* adlı eserlerinde logos kelimesini "söz", "konuşma", "açıklama", "cümle", "önerme" ve "tanım" anlamlarında kullanmaktadır ki, bu ele alış biçimlerinin tamamı en nihayetinde bir açıklama teşebbüsüdür.³⁶

... söz (logos) hem doğru hem yanlışmış gibi görünüyor: Sözel birinin oturmakta olduğu sözü doğruysa, o ayağa kalkınca aynı söz yanlış olacak. ...³⁷

Tümce (logos), evetlemeler olarak değil de sözceler olarak tek başına anlamlı parçaları olan anlamlı bir sestir. Diyesim, örneğin 'insan' bir şey imler, ama olup olmadığını söylemez (oysa bir şey eklenecek

34 Aristoteles, *Metafizik*, 982^{b12-19}.

35 L. M. De Rijk, *Aristotle Semantics and Ontology*, Vol. I, Brill, Leiden, 2002, ss. 12-13.

36 Aristoteles, *Kategoriler* (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 1a1-11, 2a20, 2a24-33, 3a16, 3a20, 3b2, 3b7-8, 4b8, 4b23, 4b32, 5a33-36, 12b6-10, 13a24, 14a36; 14b2, 14b14-22; Aristoteles, *Yorum Üzerine* (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 16a2, 16a22, 16a31, 16b1, 16b26, 16b33, 17a8, 17a22, 19a28-33, 21b24, 23a28; J. L. Ackrill, *Aristotle Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford, 2002, s. 124.

37 Aristoteles, *Kategoriler*, 4^{a22-24}.

olursa, evetleme ya da değillemeye olacaktır). ‘Kapı’ nın bir tek hecesi anlamlı değil; ‘top’ ta ‘op’ anlamlı değil, burada yalnızca ses. ...³⁸

Aristoteles’in logos kelimesini sadece *Kategoriler* kitabında kırk altı kez kullandığı ifade edilmektedir.³⁹ Bu araştırmada, yeterlilik düzeyi ve genel çerçeve bakımından, filozofun ilgili kelime ile alakalı kullanım biçimleri belirli örnekler üzerinden ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin, filozof yukarıdaki alıntılarda geçen logos kelimesi ile “*söylenen anlamlı ses*” e (significant spoken sound) gönderimde bulunmaktadır. Nitekim bu ele alış sadece basit ifadeleri değil aynı zamanda “*yürüyen iki-ayaklı canlı*” gibi bileşik ifadeleri temsil etmek için de geçerlidir. Diğer taraftan filozofun ifadelerine “*dır*” veya “*değildir*” eklemlerinin ilave edilmesiyle ortaya çıkan bildiri cümlelerini, birer “*açıklama*” olmaları itibariyle, logos kelimesi ile betimlemesi dikkat çekici bir husustur.⁴⁰

Logos kelimesinin bu bağlamdaki bir diğer kullanımı eşsesli (eşadlı) ve eşanlamlı kelimeler arasındaki ilişkinin izahında ortaya konulmaktadır. Şöyle ki;

[1] Yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı (logos) başka olanlara eşadlılar denir; sözgelişi hem gerçek insana hem de resmedilmiş insana canlı denir. Bunların yalnızca adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı ise başka; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, her biri için, kendine özgü olan tanım verilecek.

[2] Adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı da aynı olanlara eşanlamlılar denir; örneğin hem insan hem de öküz canlıdır, bunlara ortak bir adla canlı denir, varlıklarının tanımı da aynı; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, aynı tanım verilecek.⁴¹

Bu alıntıda geçen logos kelimesi Türkçe ve İngilizce kaynakların genelinde “*tanım*” olarak çevirilmektedir. Çünkü “*canlılığın ne olduğu*” nun tespit edilmesi hem “*insan*” ve “*insan resmi*” arasındaki farklılığın hem de “*insan*” ve “*öküz*” arasındaki benzerlik yönünün tespiti bakımından önem

38 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16b26-33; L. M. De Rijk, *Aristotle Semantics and Ontology*, Vol. I, s. 248.

39 Ömer Orhan Aygün, *The Included Middle: Logos in Aristotle’s Philosophy* (PhD Thesis), The Pennsylvania State University, 2007, s. 50.

40 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17a9-15; L. M. De Rijk, *Aristotle Semantics and Ontology*, Vol. I, s. 250.

41 Aristoteles, *Kategoriler*, 1a1-11.

arz etmektedir.⁴² Bununla birlikte, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının dil-bilimsel tartışma yoğunluğu; kategoriler kuramının ele alınış biçimlerinin disiplinlere göre farklılığı,⁴³ ilgili alıntıda örneklerin cins-tür ilişkisi bakımından izahı vb. durumlar dikkate alınır, bu alıntıda logos kelimesini "tanım"ın yanısıra,⁴⁴ bir tür "açıklama" olarak ele almak da mümkün görünmektedir. Çünkü herhangi bir "konu"da (*substratum-subject*) bulunmayan ve herhangi bir konu hakkında söylenmeyen tek teklerden yani birinci tözlerden farklı olarak, bu alıntıda kullanılan "insan", "öküz" ve "canlı" kavramları cins-tür ilişkisi bakımından izah edilen ikinci tözlerdir. Adeta "insan" ve "insan resmi" için aynı "canlı"lık nitelendirmesini yapmak mümkün değil iken; "insan" ve "öküz" için aynı "canlı"lık nitelendirmesini yapmanın mümkün olması gibi. Üstelik, "canlı" kavramının kapsamı ile ilişkili bu örneklendirme bize -en nihayetinde- tanımın da bir tür "açıklama" olduğunu göstermektedir. Çünkü tanım, "öz"ün, "varlık"ın veya "kavram"ın açıklanmasından başka bir şey değildir.⁴⁵

Kıyas öyle bir açıklamadır (logos) ki kendisinde, belirli şeylerin söylenmesiyle, bu söylenenlerden başka bir şey, sadece bu söylenenlerden dolayı zorunlu olarak ortaya çıkar.⁴⁶

Kıyasın zorunlu öncüllerden oluşması gerektiği şunlardan da açık: şayet bir kanıtlama [demonstration] varsa, niçinin [veya nedenin] açıklamasına (logos) sahip olmayan kişi [bilimsel] anlamaya (epistêmôn) sahip değildir. ...⁴⁷

42 Ömer Orhan Aygün, *The Included Middle: Logos in Aristotle's Philosophy*, p. 78.

43 Hülya Altunya ve Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytulhikme*, 6 (2), 2016, ss. 79-108.

44 Aristoteles, *Fizik* (Çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, 194b25-30.

45 Aristotle, *Topics* (Translated by S. Marc Cohen and Gareth B. Matthews, *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle* / Edited by S. Marc Cohen, Patricia Curd, and C. D. C. Reeve) Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2011, 102a1-10; *Porphyry, On Aristotle Categories* (Translated by Steven K. Strange / Edited by Richard Sorabji), Bloomsbury, London, 2014, 6425-30; 651-15.

46 Aristotle, *Prior Analytics* (Translated by A. J. Jenkinson, *The Complete Works of Aristotle* / Edited by Jonathan Barnes), Volume One, Princeton University Press, Princeton, 1991, 74b27-31.

47 Aristotle, *Posterior Analytics* (Çev. Translated by Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle* / Edited by Jonathan Barnes), Volume One, Princeton University Press, Princeton, 1991, 74b27-31.

Kanıtlama (demonstration) dış konuşma (logos) ile ilgili değil, iç konuşma ile ilgilidir. ... Çünkü bir kimse dış konuşmaya her zaman itiraz edebilir ama iç konuşmaya (düşünmeye) her zaman itiraz edemez.⁴⁸

Aristoteles'in *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler* adlı eserlerinden temin edilen yukarıdaki alıntılarda "kıyas"ı (*argument*), bir açıklama biçimi olarak, logos kelimesi ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Logos kelimesinin kıyas ile ilişkilendirilmesi, bu kelimenin basit ifadelerle, bileşik ifadelerle ve bildiri cümleleri ile ilişkilendirilmesinden daha dikkaç çekici bir husustur. Çünkü söz konusu ifade biçimleri yalnız birer söylem tarzı olmaları itibarıyla Herakleitos'un veya diğer antik düşünürlerin logos kelimesini kullanım biçimleri ile örtüştürülebilir. Fakat, kavramlar ve önermeler arasındaki ilişkiden hareketle tertip edilen kıyas formu Aristoteles'e özgü bir ele alış biçimidir. Bu durum logos kelimesinin önceki filozoflardan farklı bir ele alış biçimini yansıtmayı bakımından dikkat çekicidir.

Yukarıdaki alıntılarda dikkat çeken bir diğer husus logos kelimesinin sadece "konuşma" ile değil, aynı zamanda "düşünme" ile de ilişkilendirilmiş olmasıdır. "Dış konuşma" ve "iç konuşma" ifadeleri ile betimlenen bu sınıflandırmayı Platon da yapmaktadır.⁴⁹ Fakat logos kelimesinin kullanım biçiminin dilsel ve düşünsel bağlamla ilişkilendirildiği⁵⁰ bu ele alış tarzında Aristoteles felsefesi açısından özgün olan şey, birer açıklama biçimi olarak tanım ve kıyas ile temellendirilmiş olan mantık disiplininin dış konuşmayı yani dilsel çerçevesi dikkate almış olmakla birlikte, -daha çok- iç konuşma yani düşünsel çerçeve ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Çünkü Aristotelesçi gelenek açısından dilsel çerçevenin farklılığı yani dünya üzerinde konuşulan dillerin çeşitliliği gramer düzeyinde bir yerellik barındırır iken, düşünsel çerçevenin aynılığı mantık düzeyinde bir evrensellik barındırma iddiasındadır.

... Deneyim sahibi kişiler, deneyime sahip olmaksızın düşünceye (logos) sahip olanlardan bile daha başarılıdırlar.⁵¹

İnsanın arılardan ve diğer sürü halinde yaşayan canlılardan daha toplumsal (political) canlı olduğu açık. Sık sık söylediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boş yere yapmaz ve insan konuşma (logos) kabiliyetine

48 Aristotle, *Posterior Analytics*, 76b23-26.

49 Platon, *Theaitetos* (Çev. Macit Gökberk, Platon Diyaloğlar, içinde), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, 189e-190a.

50 Raoul Mortley, *The Rise and Fall of Logos*, s. 26.

51 Aristotle, *Metaphysics* (Translated by W. D. Ross, The Complete Works of Aristotle / Edited by Jonathan Barnes), Volume Two, Princeton University Press, Princeton, 1991, 981a12-15.

sahip olan yegâne canlıdır. Yalın ses yalnızca haz ve acının belirtisi olarak diğer canlılarda bulunurken; konuşma kabiliyeti uygun olanı ve uygun olmayanı, adil olanı ve adil olmayanı ileri sürmek için tasarlanır. İyilik, kötülük, adalet, adaletsizlik gibi anlamlara sahip olmak sadece insana mahsus bir özelliktir ve bu anlamlara sahip canlıların bir araya gelmesi bir aile ve bir devlet meydana getirmektedir.⁵²

... Söz gelişi ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olduğu. ... Ruhun akıl sahibi olmayan (alogos) ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı var görünüyor. Nitekim kendine egemen olan ve egemen olmayan kişinin aklını, ruhun akıl sahibi yanını överiz; çünkü o, doğru (orthôs) bir şekilde en iyi olanı teşvik eder. Ruhun kısımları arasında bir de doğal olarak akla aykırı olan, akılla çatışan ve akla karşı çıkan bir başka yan da var görünüyor. ...⁵³

Madem aşırılığı ya da eksikliği değil, ortayı tercih etmek gerektiğini ve ortanın da doğru aklın (orthôs logos) gösterdiği gibi olduğunu söyledik. ... Aşırılık ile eksiklik arasında bulunduğunu söylediğimiz doğru akla uygun olan orta yolların bir sınırı var. ...⁵⁴

Yukarıdaki alıntılarda Aristoteles'in kullanımıyla logos kelimesi insanın sahip olduğu "düşünme kabiliyeti"ne ve "düşünme" ya da "akletme" işlevine gönderimde bulunmaktadır. Elbette, insan türüne özgü bu iki nitelendirme, diğer canlılarda hazzın ve acının bir belirtisi olarak ortaya çıkan doğal seslerden ziyade anlamlı seslerin biçimlendirilmesine olanak sağlama ve bu yönüyle insanın diğer canlılardan farklılaştırması; aile ve devlet gibi sosyal kurumların teşekkülüne zemin hazırlayarak insanın politik bir canlı haline gelmesi; iyilik, kötülük, adalet, adaletsizlik, güzellik ve çirkinlik gibi etik ve estetik değerlerin tespiti veya tercihi ile gündelik yaşamın kurallarının belirlenmesi; doğruluk ve yanlışlık gibi mantıksal değerlerin tespiti ile bilimsellik ölçütlerinin belirlenmesi vb. hususlar ile doğrudan ilişkilidir.⁵⁵

52 Aristotle, *Politics* (Translated by B. Jowett, *The Complete Works of Aristotle* / Edited by Jonathan Barnes), Volume Two, Princeton University Press, Princeton, 1991, 1253a7-20.

53 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, 1102a25-30, 1102b12-20.

54 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1138b18-32.

55 David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*, Routledge, New York, 1990, pp. 23-35; Raoul Mortley, *The Rise and Fall of Logos*, ss. 29-30; Jessica Moss, "Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of Logos",

Aristoteles'in logos kelimesini genel itibariyle “söz”, “kelime”, “cümle”, “tanım”, “kıyas” ve “düşünce” gibi, nihai olarak “açıklama” ilişkili nitelendirmelerle ele aldığı açıktır. Elbette filozof bu kelimenin kullanım bağlamı itibariyle sadece Herakleitos'tan değil, aynı zamanda diğer antik Yunan düşünürlerden etkilenmiş görünmektedir. Örneğin, Sokrates'in (M.Ö. 470-399) logos kelimesi ile, bir şeyin ayırt edici niteliğinin betimlenmesini kastetmesi; Platon'un ise logos kelimesi ile, doğru bilginin genel karakterinin açıklanmasını kastetmesi, söz konusu etkileşimin çeşitliliğini gösterme bakımından önemlidir.⁵⁶ Hatta bu filozofların logos kelimesini ele alış biçimleri Aristoteles'i daha fazla etkilemiş görünmektedir. Bu durum söz konusu etkilenimin ipuçlarını daha yakından arama adına yeni bir araştırmanın gerekliliğine dair ipuçları ortaya koysa da, bizim burada yapmak istediğimiz şey, Herakleitos'un ve Aristoteles'in ilgili kelimeyi kullanım biçimlerinden hareketle, mantık biliminin teşekkülüne ve adlandırılmasına dair bir çerçeve sunmaktır.

Hiç şüphesiz, genel çerçevesi belirlenmiş bir şekilde, bir disiplin olarak, “mantık”ı adlandıran kişi Aristoteles değildir. Bu yönüyle, Yunanca'daki “logikê”; İngilizce'deki “logic”; Arapça'daki ve Türkçe'deki “mantık” kelimelerinin Aristoteles'ten çok daha sonraki kavramsallaştırmalar olarak ortaya çıktığını ifade etmemiz gerekmektedir. Yunanca bir ifade olan “logikê” kelimesini mantık ya da mantık öğretisi anlamında ilk kullanan düşünürün Alexander Aphrodisias (M.S. 200) olduğu iddia edilmektedir.⁵⁷ Diğer taraftan, Yunanca'daki “logos” kelimesinin Arapça'daki “nutk” kelimesine karşılık geldiği ve Arapça'daki ya da Türkçe'deki “mantık” kavramının söz konusu kelimedenden türetildiği ifade edilmektedir.⁵⁸ Aristoteles'in önemli yorumcuları olarak kabul gören Porphyry'tan

Phronesis, Volume 59, Issue 3, 2014, ss. 181-230; Ercan Salgar, “ ‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, *Flsf*, Sayı: 19, s. 313.

56 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 209-210.

57 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics* 1. 1-7 (Translated by Jonathan Barnes, ... et al.), Cornell University Press, New York, 1991, s. 21, 1³, 233.

58 David Ross, *Aristoteles* (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 46; Walter Leszl, “Aristotle's Logical Works and His Conception of Logic”, *Topoi* 23, s. 71; Ali Durusoy, *Mantık İlmine Giriş*, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 2011, s. 45; Aytekin Özel, “Organon ve Mantık”, *H.Ü.İ.F. Dergisi*, Cilt 7, Sayı: 14, ss. 149-153; A. Kadir Çüçen, *Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 2009, ss. 13-14.

(M.S. 234-305) ve Fârâbî'den (872-950) yaptığımız birer alıntı söz konusu açıklamaları yeterince teyit etmektedir:

... Logos [kelimesi] birkaç şekilde kullanılmaktadır. O dış konuşmayı (logos prophorikos), iç konuşmayı (logos endiathetos) ve düşünme kuvvetini (seed-formula, logos spermatikos) göz önünde bulundurma ile ilişkilidir. Logos kelimesi, farklı şeylere gönderimde bulunmak için kulanıldığından, farklı anlamlara gelmektedir.⁵⁹

Mantık sanatının ismi nutk kelimesinden türemektedir. Eskiler nazarında bu kelime üç şeye gönderimde bulunmaktadır: [İlk olarak], insanın kendisiyle [soyut] anlamları aklettiği, ilimleri ve sanatları elde ettiği, fiillerden iyi ve kötü olanı ayırt ettiği kabiliyete (el-kuvve); ikinci olarak, insan zihninde anlama vasıtasıyla ortaya çıkan ve "iç düşünme" (en-nutku'd-dâhil) olarak adlandırılan anlamlara (el-ma'kûlât); üçüncü olarak, zihinde mevcut olup dil ile açığa çıkarılan [ve bu yönüyle] "dış konuşma" (en-nutku'l-hâric) olarak adlandırılan söze (el-'ibâra) gönderimde bulunmaktadır.⁶⁰

"*Mantık*"ın Aristoteles tarafından adlandırılmamış olması, kanaatimizce, filozofun bu disiplini bir sanat olarak ele almış olması ile ilişkili görünmektedir. Çünkü bu disiplinin bir sanat olarak ele alınması, filozofun bilimler sınıflamasında yer alan her bir bağımsız alanın bir yöntem olarak bu sanata ihtiyaç duyması ile ilişkilidir. Hatta Heidegger gibi bazı düşünürler söz konusu bağlamın kaybedilmesi ile mantığın salt bir sembolik işlemler yığını haline dönüştüğünü yani, gerçek mantığın ortadan kaybolduğunu iddia etmektedirler.⁶¹ Henüz bir bildiri cümlesi oluşturmeyen kavramların; bildiri cümlelerinin semantik içeriğinin; muhatabın duygu durumunu biçimlendirmek için müracaat edilen entimemlerin, örneklemlerin, metaforların vb. unsurların sembolik yapıya uygunsuzluk vurgusuyla mantıktan dışlanması belki de bu iddianın haklılığını göstermektedir.

Aristoteles ilgili disiplini bizzat adlandıran kişi olmasa da, filozofun kimi yorumcuları özellikle organon külliyatı olmak üzere, onun eserlerin-

59 Porphyry, *On Aristotle Categories*, 64²⁵⁻³⁰, 651-2.

60 Fârâbî, *et-Tavte* (Tahk. ve Takd. Refik el-'Acem, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I, içinde), Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1985, s. 59; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* (Takd. ve Şerh. Ali Bû Mulhim) Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1996, ss. 36-37.

61 Thomas A. Fay, *Heidegger: The Critique of Logic*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1997, pp. 1-7; Stuart Elden, "Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics", s. 283.

deki ilkeleri dikkate alarak mantığı bir bilim olarak takdim etmektedirler. İster bir sanat veya yöntem isterse bir bilim olarak ele alınsın, mantık biliminin teşekkülü doğrudan Aristoteles ile ilişkilidir. Nitekim filozof, kendi öncüllerinden ciddi bir şekilde etkilenmiş olsa da, bu disipline özgün yapısını vermesi itibarıyla binlerce yıllık bir şöhrete sahiptir. Diğer taraftan, bu araştırmanın bize gösterdiği şey, Herakleitos’un logos kelimesini kullanım biçimi ile, Aristoteles’in logos kelimesini kullanım biçimi arasındaki büyük farklılık filozofun haklı şöhretinin açık bir göstergesidir. Çünkü mantık, sadece basit bir açıklama veya gizemli bir kozmik vurgu değil, “konuşma”, “açıklama”, “tanım”, “kıyas”, “tanıtılma” ve “düşünme” gibi bilgi kuramına temel teşkil eden çok yönlü ve ilkesel bir sorgulama ve açıklamadır.

Sonuç

Herakleitos’tan önce antik Yunan dilinin olağan kullanımı içerisinde logos kelimesinin söylemek, açıklamak, toplamak ve biraraya getirmek gibi anlamlarla ele alındığı görülmektedir. Fakat filozofun fragmanlarında bu kelimeyi farklı anlamlara gelecek şekilde kullanması bir çok felsefi tartışmayı beraberinde getirmektedir. Nitekim logos kelimesinin evrensel işleyişi düzenleyen genel bir “ilke”ye, “yasa”ya veya bir başka ifadeyle, “Tanrı”ya karşılık gelecek şekilde kullanılması, değişimin sürekliliğine ve karşıtların mevcudiyetine rağmen evrendeki uyumu sağlayan bir ilkenin var olup olmaması ile alakalı devasa bir tartışma bütünü ortaya çıkarmaktadır. Özellikle dini yaklaşımların bu kozmik yorum olanağını ön plana çıkararak logos ile Tanrı’yı özdeşleştirmeleri ve “Önce söz vardı.” diyerek evrensel işleyişi mistik bir şekilde izah etmeye çalışmaları dikkat çekicidir.

Herakleitos’un logos kelimesini kendi döneminin olağan kullanımı içerisinde “konuşma” ve “açıklama” anlamlarına gelecek şekilde kullanması, üzerinde fazla tartışmanın yapılmadığı yalın bir yorumlama tarzıdır. Nitekim bu ele alış biçimi, mantık biliminin teşekkülü ile ilişkilendirilmesi bakımından bazı önemli ipuçları içermektedir. Çünkü Aristoteles, Herakleitos’un dönemindeki olağan kullanımı dikkate alarak logos kelimesinin “açıklama” bağlamını temel düzeyde dikkate almaktadır. Fakat filozof söz konusu “açıklama” bağlamını bazı ilkesel öğelerle harmanla-

arak yep yeni ve özgün bir yapı ortaya koymaktadır. Bu yapının sadece dilsel bir söylem olmaktan ziyade, insanın konuşma, düşünme, betimleme, tanımlama, kıyas etme ve tanıtlama gibi özelliklerini birbiriyle ilişkili bir bütünlük olarak ele alması söz konusu özgünlüğün temel dayanağıdır.

Aristoteles'in, Herakleitos'un logos kelimesi veya öğretisi ile alakalı herhangi bir tartışmaya kendi eserlerinde doğrudan yer vermediğini daha önce ifade etmiştik. Fakat ilgili kelimenin ele alınış biçimlerindeki yapısal benzerlikler ve farklılıklar, mantık biliminin teşekkülü ve adlandırılması ile doğrudan ilişkili görünmektedir.

Elbette, Aristoteles'in mantık bilimini şekillendirirken sadece Herakleitos'tan etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü filozof bu disiplinin teşekkül sürecinde Platon ve Sokrates başta olmak üzere diğer antik düşünürlerden de yoğun bir şekilde etkilenmektedir. Bu yönüyle, mantık biliminin teşekkülü ile ilişkisi bakımından logos kelimesinin sadece Herakleitos tarafından değil, aynı zamanda diğer antik düşünürler tarafından ele alınış biçimlerinin de sorgulanması gerekmektedir.

Öz
Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Logos' Kelimesi

Antik Yunan düşüncesinde logos kelimesinin ele alınış biçimindeki farklılıklar mitolojiden felsefî ve mantıksal sürece geçişe dair önemli ipuçları içermektedir. Herakleitos'un logos kelimesini ele alış biçimi kozmik yorumlama ve yalın yorumlama olmak üzere iki farklı bakış açısı ile dikkate alınmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, Aristoteles'in, kendi öncüllerinden farklı olarak, logos kelimesini önerme, tanım, tanıtlama ve kıyas gibi mantıksal kavramlarla ilişkilendirmesi mantığın hem bir bilim olarak teşekkülüne hem de adlandırılmasına doğrudan katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: mitoloji, logos, dil, düşünce, tanım, kıyas, tanıtlama.

Abstract

The Word 'Logos' in Heraclitus in terms of relation to Formation Process of Logic as a Science

The differences in the way ancient Greek thinkers treat the word logos include important clues about the transition from mythology to philosophical and logical process. How Heraclitus use the word logos is taken into account by some following researchers in two different ways as cosmic interpretation and simple interpretation. As far as we can see, that Aristotle, unlike his predecessors, associates the word logos with some logical concepts like proposition, definition, syllogism and demonstration makes a major contribution both formation process of logic as a science and its naming.

Keywords: mythology, logos, language, thought, definition, syllogism, demonstration.

Kaynakça

- Ackrill, J. L., Aristotle Categories and De Interpretatione, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Prior Analytics 1. 1-7 (Translated by Jonathan Barnes, ... et al.), Cornell University Press, New York, 1991.
- Altunya, Hülya ve Yeşil, Mustafa, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", Beytulhikme, 6 (2), 2016, ss. 79-108.
- Aristoteles, Fizik (Çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Aristoteles, Kategoriler (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- Aristoteles, Metafizik (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
- Aristoteles, Yorum Üzerine (Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- Aristotle, Metaphysics (Translated by W. D. Ross, The Complete Works of Aristotle / Edited by Jonathan Barnes), Volume Two, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Aristotle, Politics (Translated by B. Jowett, The Complete Works of Aristotle / Edited by Jonathan Barnes), Volume Two, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Aristotle, Posterior Analytics (Çev. Translated by Jonathan Barnes, The Complete Works of Aristotle / Edited by Jonathan Barnes), Volume One, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Aristotle, Prior Analytics (Translated by A. J. Jenkinson, The Complete Works of Aristotle / Edited by Jonathan Barnes), Volume One, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Aristotle, Topics (Translated by S. Marc Cohen and Gareth B. Matthews, Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle / Edited by S. Marc Cohen, Patricia Curd, and C. D. C. Reeve) Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2011.
- Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi, 1. Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Aygün, Ömer Orhan, The Included Middle: Logos in Aristotle's Philosophy (PhD Thesis), The Pennsylvania State University, 2007.

- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, 2005.
- Boedeker, Deborah, *Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus / Brill's Companion to Herodotus / Edited by Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong, Hans van Wees*, Brill, Leiden, 2002.
- Çakmak, Cengiz, *Herakleitos Fragmanlar (içinde)*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Çüçen, A. Kadir, *Mantık, Asa Kitabevi*, Bursa, 2009.
- De Beer, Vladimir, "The Cosmic Role of the Logos As Conceived from Heraclitus until Eriugena", *Greek Orthodox Theological Review*, 59: 1-4, 2014, pp. 13-39.
- De Rijk, L. M., *Aristotle Semantics and Ontology, Vol. I*, Brill, Leiden, 2002.
- Durusoy, Ali, *Mantık İlmine Giriş, M.Ü. İFAV Yayınları*, İstanbul, 2011.
- Elden, Stuart, "Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38, No. 4, 2005, pp. 281-301.
- Fârâbî, et-Tavtie (Tahk. ve Takd. Refik el-'Acem, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I, içinde), *Dâru'l-Meşrik*, Beyrût, 1985.
- Fârâbî, İhsâu'l-'Ulûm (Takd. ve Şerh. Ali Bû Mulhim) *Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl*, Beyrût, 1996.
- Fay, Thomas A., *Heidegger: The Critique of Logic*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1997.
- Gülenç, Kurtul, "Presokratiklerden Platon'a mitos, logos ve dialektik", *Felsefelogos*, Sayı 35-36, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 117-138.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Herakleitos, *Fragmanlar (Çev. Cengiz Çakmak)*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Hoffman, David C., "Structural Logos in Heraclitus and the Sophist", *Advances in the History of Rhetoric*, 9:11, 2006, pp. 1-32, DOI: 10.1080/15362426.2006.10557259
- Johnstone, Mark A., "On 'Logos' in Heraclitus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 2014, pp. 1-29.
- Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, New York, 1975.

- Kranz, Walther, Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.
- Laertios, Diogenes, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Leszl, Walter, “Aristotle’s Logical Works and His Conception of Logic”, *Topoi* 23, pp. 71-100.
- Mortley, Raoul, *The Rise and Fall of Logos*, Hanstein, Bonn, 1986.
- Moss, Jessica, “Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of Logos”, *Phronesis*, Volume 59, Issue 3, 2014, pp. 181-230.
- Özel, Aytekin, “Organon ve Mantık”, *H.Ü.İ.F. Dergisi*, Cilt 7, Sayı: 14, ss. 147-160.
- Peters, Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Platon, Kratylos (Çev. Erman Gören), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Platon, Theaitetos (Çev. Macit Gökberk, Platon Diyaloglar, içinde), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.
- Porphyry, *On Aristotle Categories* (Translated by Steven K. Strange / Edited by Richard Sorabji), Bloomsbury, London, 2014.
- Powell, J. Enoch, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1938.
- Prier, Raymond Adolph, *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Mouton, The Hague, 1976.
- Raaflaub, Kurt A., *Herodotus and The Intellectual Trends of His Time / Brill’s Companion to Herodotus / Edited by Egbert J. Bakker, Irene J. F. De Jong, Hans van Wees*, Brill, Leiden, 2002.
- Roochnik, David, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*, Routledge, New York, 1990.
- Ross, David, *Aristoteles* (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Salgar, Ercan, “‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, *Flsf*, Sayı: 19, ss. 311-324.
- Tarakçı, Muhammet, “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal*, 8 (1), 2011, ss. 201-224.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
- Yıldız, Erdal ve Şar, Güvenç, *Herakleitos’un Oyunu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

Pozitivizmden Yeni Pozitivizme Geçiş Sürecinde Bilimsel Dünya Görüşünün Öncü Filozofu, Ernst Mach ve Felsefesi

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 09.09.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 17.10.2017

Serdar SAYGILI*

I. Giriş

Avusturyalı filozof Ernst Mach,¹ pozitivizmden yeni pozitivizme geçiş sürecinde çağdaşları tarafından etkili bir düşünür olarak kabul edilmiştir. Pozitivist düşünce geleneği içerisinde kabul edilen Mach,² hem klasik bilim anlayışına getirdiği eleştiriler hem de felsefi düşünceye sağladığı katkılar ile düşünce dünyamıza yeni perspektifler kazandırmıştır.³ Mach'ın

* Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık ABD., Yrd. Doç. Dr.

1 Ernst Mach, 18 Şubat 1838 tarihinde Çek Cumhuriyetinde dünyaya geldi. İlk ve orta eğitimini Çek Cumhuriyet'inde dini eğitim veren okullarda sürdürdü. Okul yıllarında klasik diller başta olmak üzere doğa tarihi, matematik, fizik ve felsefe dersleri aldı. 1855 yılında lise olgunluk sınavını verdikten sonra matematik ve fizik öğrenimi almak üzere Viyana Üniversitesine kayıt yaptırdı. Üniversitede fizik, psiko-fizik, fizyoloji, biyoloji, matematik ve felsefe dersleri aldı. 1860 yılında ise felsefe alanında doktora derecesi kazandı. 1864-1880 yılları arasında Çekoslovakya'nın farklı üniversitelerinde çalışarak fizik ve felsefe profesörü ünvanını kazandı. Bu süreçte Mekanik (*Die Mechanik*), Duyumlamalar (*Die Analyse der Empfindungen*) ve Bilgi ve Hata (*Erkenntnis und Irrtum*) isimli eserlerini yayımladı. Mach, ilerleyen dönemlerde bu eserlere ilaveten on dört kitap yazdı. Yüzden fazla makale yayınladı. 1895 tarihinde Viyana Üniversitesi felsefe kürsüsüne getirildi. Mach, fizik çalışmalarını duyuşal gözleme indirgenerek deney aracılığı ile doğrulanamayan tüm kavramları (mutlak uzam, mutlak zaman, töz, atom gibi) metafizik içerikli olması nedeniyle kabul etmedi. Bu düşüncesi çerçevesinde duyumsuz felsefe geleneğine öncülük etti. Mach'ın düşünceleri Albert Einstein, Max Planck, Ludwig Boltzmann, Pierre Duhem, William James gibi birçok filozofu, bilim adamını ve sanatçıyı derinden etkiledi. Evreni duyuşal algı zemininde anti metafizik felsefi bir anlayışla değerlendirmesi Viyana Çevresi olarak adlandırılan felsefi anlayışın ortaya çıkışı için gerekli zemini hazırladı. 19 Şubat 1916 tarihinde Almanya'nın Münih kentinde öldü. Bkz. Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 125-133.

2 Bertrand Russell, *Our Knowledge Of The External World; AS A Field For Scientific Method In Philosophy*, London, George Allen&Unwin Ltd. Ruskin House, 1922, s. 124.

3 Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, 2. bs., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, ss. 30-33.

düşünceleri doğrultusunda özgün bir filozof olarak kabul görmeye başlaması ise Viyana Çevresi olarak da adlandırılan yeni pozitivist düşünürlerin filozofun düşünsel mirasını kendi fikir çevrelerinde benimsemesi ile başladığı söylenebilir.⁴ Zira onun özgün bir filozof olarak felsefi düşüncedeki önemi, Viyana Çevresi'nin felsefi anlayışa yapmış olduğu etkiyle ilişkilendirilmiştir. Şu halde Mach, Yeniçağ felsefesi ile yeni pozitivism arasındaki geçiş sürecinde sonraki felsefeleri etkileyen önemli bir filozoftur.⁵ O, Yeniçağ felsefesi içerisinde gelişerek düşünce sistematüğünü tamamen ya da kısmen metafizik unsurlar çerçevesinde inşa eden Kantçılık, Yeni Kantçılık ve Hegelcilik gibi dönemin idealist felsefi öğretileri karşısında eleştirel bir söylem geliştirmiştir. Yeniçağ felsefesindeki idealist felsefeler ve belirsiz metafizik içerikli kavramlar⁶ karşısında pozitivist temelli bir felsefe kurmak isteyen bazı düşünürler, Mach'ın felsefi tezleri etrafında toplanmaya başlamıştır. Çünkü O, gizli ya da açık bir şekilde metafizik içerikler taşıyan hiçbir felsefi düşünceyi veya bilimsel açıklamayı gerçek bir düşünce veya bilimsel bir açıklama olarak kabul etmemiştir.⁷ Mach'ın kendi dönemine ki araştırmaları, açıklamaları ve tartışmaları neticesinde ortaya çıkan felsefi tezlerinin özgünlüğü ve sonraki felsefeler üzerinde ki izdüşümleri üzerine Avusturyalı felsefeci Philipp Frank,⁸ şöyle söylemiştir:

4 Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 30.

5 Şafak Ural, *Basitlik İlkesi*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 31.

6 Ernst Mach, "The Theory Of Heat: A Critical And Historical Account Of Its Development", Edi. Paul Carus, *The Open Court*, Vol. XVI No: 558, Chicago, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1902, s. 643.

7 Nusret Hızır, "Kavram İncelemeleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı 4, Ankara, 1947, s. 394.

8 Philipp Frank, 20 Mart 1884 tarihinde Avusturya'nın Viyana şehrinde dünyaya geldi. İlköğretim, ortaöğretim, lise eğitimi ve üniversite öğrenimini Viyana da tamamladı. Viyana Üniversitesi'nde fizik öğretimi aldı. Aynı üniversitede Herman Helmholtz, Rudolf Hertz, Jules Poincare ve Ludwig Boltzmann gibi fizikçilerle çalışma olanağı buldu. 1907 yılında Viyana Üniversitesi'nde Ludwig Boltzmann danışmanlığında fizik alanında doktora öğrenimini tamamladı. 1910 yılından sonra günümüzde 'Viyana Çevresi' olarak da adlandırılan neo-pozitivist hareketin ilk temsilcilerinden biri oldu. 1912 yılında Çekoslovakya Prag Üniversitesi'nde teorik fizik profesörü olarak çalışmaya başladı. 1938 tarihinde Alman ordusunun Viyana'yı işgaliyle birlikte Viyana Çevresi üzerindeki politik baskılar arttı. Artan politik baskılar neticesinde Viyana Çevresi olarak adlandırılan felsefi çevre dağıldı. Frank, 1939 tarihinde Amerika'ya gitti. Harvard üniversitesinde felsefe, fizik ve matematik üzerine çalışmalar yaptı. 1996 yılında öldü. Bkz. www-history.mcs.st-and.ac.uk/Biographies/Frank.html

Mach öğretisinin özü, farklı yazarlar tarafından niçin böylesine farklı şekillerde tasvir edilmiştir? Bu farklılıkların başlıca nedeni, öyle sanıyorum ki, filozofların hatta bilim adamlarının dahi, Mach öğretisini geleneksel felsefe dili içinde tartışmaya çalışmalarındadır. Bu geleneksel felsefe dili içinde idealizm, spiritüalizm, materyalizm, gerçek nesnel evren gibi deyimleler geçer. Fakat Mach öğretisini bu dil içinde, geleneksel felsefe aracılığıyla tasvir etmek olanaksızdır.⁹

II. Mach'ın Önemi ve Etkileri

Mach, bilime, bilim tarihine, bilim felsefesine ve felsefeye katkılarda bulunmuş,¹⁰ derin bir entelektüel kapasiteye sahip¹¹ çığır açıcı seçkin bir doğa felsefecisi olarak kabul edilmektedir.¹² Yeni pozitivistlerin, yeni olguların ya da mantıkçı pozitivistlerin öncüsü kabul edilen Mach,¹³ on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru klasik pozitivistlere yaptığı eleştirileri ile (Empiriocriticism)¹⁴ bilim insanları, filozoflar ve sanatçılar gibi toplum önde gelen kesimleri üzerinde önemli etkiler meydana getirmiştir.¹⁵ Bu etkiler çerçevesinde Mach, yirminci yüzyılın ilk yarısında kıta Avrupa felsefesinden başlayarak tüm dünyaya hızla yayılan bir felsefe akımı olarak yeni pozitivistlerin düşünsel kıvılcımlarını ateşleyen ilk filozoflardan biri olduğu kabul edilmektedir.¹⁶ Viyana Çevresi olarak da adlandırılan felsefi akımın temel argümanlarının gelişiminde ise öncü bir düşünür durumdadır.¹⁷ Şöyle ki, doğa bilimsel araştırmalarda bilimin kullandığı yöntem ve kavramlara açıklık getirmeye çalışan bilim felsefesi filozofları onun bilime ilişkin yöntemsel ve kavramsal yaklaşımlarını kendi felsefelerine

9 Şafak Ural, *Basitlik İlkesi*, s.31.

10 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, London-New York, New Left Books Press, 1987, s. 15.

11 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, s. 135.

12 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, ss. 177-178.

13 Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çeviren: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 113

14 Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerçekler*, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2003, s. 480.

15 Paul Karl Feyerabend, *Anarşizm Üzerine Tezler*, 2. bs., Çeviren: Ekrem Altınsöz, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 38.

16 Alfred Jules Ayer, "Viyana Çevresi Üzerine". Edi.: Zeki Özcan, *Viyana Çevresi: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2012, s. 72.

17 Marx Wartofsky, "Philosophy And History Of Science", Edi.: Paul Feyerabend&Robert Sonne Cohen&Marx Wartofsky, *Essays In Memory Of Imre Lakatos*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1976, ss. 727-728.

bir çıkış noktası yapmışlardır.¹⁸ Viyana Çevresi'nin kurucu düşünürlerinden Moritz Schlick,¹⁹ Rudolph Carnap, Otto Neurath gibi filozoflar başta olmak üzere çevrenin birçok düşünürü onun metafizik karşıtı fikirlerinden etkilenmiştir.²⁰ Fikirleri ile birçok filozofun ve felsefi akımın öncüsü olan Mach, yirminci yüzyıl felsefesinin önemli felsefi akımlarından birisi olan yeni pozitivist felsefenin kaynak düşünürü olarak kabul edilmiştir.²¹ Bununla birlikte Viyana Çevresi düşünürlerinin odağında yer alan Bilimsel Dünya Görüşü düşüncesi Mach'ın fikirlerinin etkisiyle benimsenmiştir. Bilimsel Dünya Görüşü düşüncesi döneminin bilim ve felsefe sınırlarının ötesinde olan zihinsel öngörülerini yeni pozitivistlerin hizmetine sunmuştur.

Yeni pozitivist felsefe geleneği içerisinde yetişen ve zamanla bu felsefi geleneğin etkili muhaliflerinden birisi olan Avusturyalı filozof Paul Karl Feyerabend, Mach'ın etkisinde kalmış filozoflardan birisidir. Yirminci yüzyıl bilim felsefesinin önemli filozoflarından birisi olan Feyerabend, onun hemen hemen tüm eserlerini, makalelerini ve konferanslarını çok dikkatli bir biçimde takip ederek notlar aldığını belirtmiştir.²² Feyerabend, onun hem etkileyici sosyal kişiliği hem derin kültürel birikimi hem de döneminin zihinsel kapasitesinin ötesinde olduğunu düşündüğü bilim anlayışından etkilendiğini ifade etmiştir. Feyerabend'e göre fizik, psikoloji, fizyoloji, bilim tarihi ve düşünce tarihi gibi konularda iyi bir uzman olan Mach, etkileyici bir bilim insanı, bilim felsefecisi ve bilim tarihçisidir. Ona göre, Mach, zamanının kültür, sanat ve edebiyat dünyası ile yakın teması olan entelektüel birikimi üst seviyelerde aydın bir insandır. Aynı zamanda Mach, toplumsal sorunlar çerçevesinde politik eylemlere doğrudan katılan bir aktivist olarak, yaşadığı ülkenin sosyo-kültürel sorunlarına karşı duyarlılık seviyesi yüksek olan aktif bir siyasetçidir.²³ Feyerabend, felsefi düşüncelerinin değişiminde ve gelişiminde önemli katkıları olduğunu dü-

18 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*. İstanbul, Küyerel Yayınları, 1998, ss. 18-19.

19 Gerald Holton, *Science And Anti Science*, London, Harvard University Press, 1993. s. 2.

20 Jerome Ravetz, "Ideological Commitments in The Philosophy Of Science", *Beyond Reason: Essays On The Philosophy of Paul Feyerabend*, Edi.: Munévar, Gonzalo, London, Kluwer Academic Publishers, 1991, s. 358.

21 Zeki Özcan, "Viyana Çevresinin Dönemleri", Edi.: Zeki Özcan, *Viyana Çevresi: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2012, s. 25.

22 Paul Karl Feyerabend, *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*, London, The University Of Chicago Press, 1995, s. 30.

23 Paul Karl Feyerabend, *Science In A Free Society*, London-Manchester, Great Britain By Lowe& Brydone Ltd. Pres, 1978, s. 196.

şündüğü Mach'ı, kendi zamanının bilim ve felsefe anlayışını hem zihinsel hem de toplumsal nedenlerden dolayı eleştiren öncü bir filozof olarak görmektedir. Ona göre, Mach, yaşadığı dönemin koşulları içerisinde bilim ve felsefenin tamamen birbirinden ayrı iki farklı disiplin olduğunu kabul etmemiştir. Bu eleştirel yaklaşımı çerçevesinde Mach, bilimsel araştırma süreçlerinde karşılaşılan problemlerin çözümlenmesinde bilim ve felsefenin ortak hareket zemini bulduğu yeni bir araştırma yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Mach'ın olgusal dünyanın problemlerinin çözümlenmesinde bilim ve felsefe bağlamında geliştirmeye çalıştığı yeni araştırma yöntemi dönemin klasik bilim ve felsefe anlayışı karşısında devrimsel bir girişim özelliği taşımaktadır. Çünkü Mach ve takipçilerinin geliştirmeye çalıştığı yeni bilimsel araştırma vizyonu tarihsel süreç içerisinde izafiyet ve kuantum teorilerinde devrimsel çalışmalar yapılması için uygun fikrinsel ortamları sağlamıştır.²⁴ Feyerabend, felsefi ve bilimsel düşüncelerinin oluşumunda ve gelişiminde önemli etkileri olduğunu düşündüğü Ernst Mach ile ilgili sözlerine şöyle devam etmiştir:

Mach üzerine yapılacak önemli bir çalışma bizleri mükemmel bir insan ve etkileyici bir bilim felsefecisiyle karşılaştırır. Ayrıca onun filozofluğunun doğası üzerine farklı şeyler de öğretir. Klasik bilim uzmanları, çoğu kez onun neden bahsettiğini dahi bilmezler. Onların bilgince kanaat olarak adlandırdıkları çoğu şey onun için dünya ile ilgisi olmayan dedikodudan ibarettir.²⁵

Viyana Çevresinin kurucu filozofu olarak kabul edilen Mach,²⁶ yeni pozitivist düşünürlerin yanı sıra yüzyılın en büyük bilim insanlarından birisi olarak kabul edilen Alman teorik fizikçi Albert Einstein'ın²⁷ düşünceleri üzerinde etkileri olmuştur.²⁸ Zürih Politeknik Üniversitesi'nden okul arkadaşı Michele Besso, arkadaşı Einstein'a, *Mach'ı muhakkak okumalısın*, biçiminde bir yönlendirmede bulunmuştur.²⁹ Üniversite öğrencisi olduğu

24 Paul Karl Feyerabend, *Science In A Free Society*, s. 208.

25 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, s. 16.

26 Ivan Narski, "Richard Avenarius ve Ernst Mach'ta İkinci Pozitivizm", Edi.: Olcay Geridönmez, *Bilim ve Düşünce*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2007, s. 97.

27 John Archibald Wheeler, *Albert Einstein: 1879-1955*, Washington, National Academy of Sciences Press, 1980, s. 101.

28 Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 15. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2015, s. 261.

29 William Everdell, *İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin*

yıllarda arkadaşlarının yönlendirmesi ile Mach'ın eserlerini okuyan Einstein, sentetik apriori önermelerin/yargıların fizikten ayıklanması gerektiği hususundaki düşüncelerinin onun etkisinde geliştiğini belirtmektedir.³⁰ Albert Einstein, zamanın fiziği ile ilgili düşüncelerin tartışılması hususunda kendisini dogmatik uykusundan uyandıran filozofun Mach olduğunu ifade ederek şöyle söylemiştir:

Öğrencilik zamanında üzerimde büyük bir etkisi olmuştu. Benim için Mach'ın büyüklüğü ödün vermez şüphecilikte ve düşünsel bağımsızlığında yatar. Ondan derin bir biçimde etkilendiğimi söylemeliyim.³¹

Einstein, İtalyan bir meslektaşına yazdığı mektubunda Mach'ın, dönemin fizik paradigmasına yapmış olduğu katkıyla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: *XVIII. ve XIX. yüzyılda egemen olmuş fiziğin temelleri ile ilgili dogmatizmi yumuşatmış olmasını onun özel mahareti olarak görüyorum.*³² Dolayısıyla Mach'ın, dönemin fizik bilimine yapmış olduğu eleştirel yaklaşımlar, yirminci yüzyılın önemli bilim insanlarından birisi olan Einstein'ın, fikirlerinin gelişimine önemli katkılar sağladığı anlaşılmaktadır.

Mach'ın bilim insanları ve felsefecilerin yanı sıra sanatçıları da etkileyecek kadar çok yönlü bir filozof olduğu ifade edilmiştir.³³ Onun düşüncelerinin etkisi bilim dünyası ve akademik camianın çok daha ötelere kadar ulaşarak Avusturyalı edebiyatçı Robert Musil, Rus ressam Kazimir Maleviç,³⁴ Avusturyalı tiyatro yazarı Hermann Bahr, Avusturyalı opera yazarı Hugo Von Hofmannsthal ve Avusturyalı pozitivist hukukçu Hans Kelsen³⁵ gibi birçok sanatçı eserlerinde onun düşüncelerinden esinlenmişlerdir. Bununla birlikte Avusturyalı psikanaliz Sigmund Freud,³⁶ Avusturyalı bilgi felsefecileri Alexius Meinong ve Christian Von Ehrenfels, Alman dil felsefecisi Fritz Mauthner, Richard Wahle ve Ludwig Wittgenstein, Avusturyalı fizikçi Ludwig Boltzmann ve Karl Werner Heisenberg, Amerikalı

Profiller, Çeviren: Hülya Kocaoluk, 2 bs., İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2012, s. 39.

30 Zeki Özcan, "Viyana Çevresinin Dönemleri", s. 26.

31 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, s. 135.

32 Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 33.

33 Şafak Ural, *Basitlik İlkesi*, s. 31.

34 Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, ss. 30-31.

35 William Everdell, İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller, s. 40.

36 Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, s. 31.

pragmatist filozoflar Charles Sanders Peirce, William James gibi birçok farklı filozofu da fikirleriyle etkilemiştir.³⁷ Böylece bilim ve felsefe dünyasında önemli bir konuma sahip olan Ernst Mach, gerek yaşadığı dönemde gerekse yaşadığı dönemin ötesinde bilimden sanata, edebiyattan felsefeye, tiyatrodan operaya ve siyasetten hukuka kadar birçok farklı alanda etkileri olmuş önemli bir filozoftur.

III. Mach'ın Bilim Anlayışı

Yirminci yüzyılın önde gelen filozoflarından birisi olarak kabul edilen³⁸ ve bilimsel dünya görüşünün gelişmesine önemli katkılar sağlayan Mach,³⁹ bilime çağdaşı bilim insanlarının ve bilim felsefecilerinin fikirlerinin ötesinde farklı bir paradigmadan yaklaşmıştır. Bilimin, fikirleri olgulara ve birbirlerine uyarlama süreci olduğunu savunan Mach, düşüncelerin olgulara uyarlanma sürecinin, *olguların düşünce aracılığıyla* sürekli bir biçimde *tekrarlanması* olmadığını ifade etmektedir.⁴⁰ Mach, bilimin, insanların yaşadığı çevredeki olguların ve olayların anlamlandırılması sürecinde ki gereksinimlerden doğmuş özgün bir dünya görüşü olduğuna inanmaktadır.⁴¹ Mach'a göre bilim, olgular ve olaylar arasındaki ilişkilerin⁴² gözlemlenmesi neticesinde yaşanan deneyimlerin⁴³ ilgisiz içeriklerden ayıklanarak⁴⁴ ekonomik bir biçimde yeniden betimlenmesi süreci olarak düşünülmüştür.⁴⁵ Başka bir ifadeyle bilim, olgular ve olaylar arasındaki ilişkilerin en basit betimlemeler yardımı ile ekonomik bir biçimde yeniden tanımlanması süreci olarak adlandırılabilir.⁴⁶

Öte yandan Mach tarafından kabul edilen bilim anlayışı, olası en az düşünce ile olguların veya olayların mümkün olabildiği azami ölçüde

37 William Everdell, *İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profille*, s. 40.

38 John Preston, *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*, Cambridge&Oxford, Polity Press, 1997, s. 72.

39 Philipp Frank, *Modern Science And Its Philosophy*, Second Printing, Cambridge&London, Harvard University Press, 1950, s. 46.

40 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, s. 201.

41 Frank Thilly, *A History Of Philosophy*, s. 565.

42 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, s. 11.

43 Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 261.

44 Frank Thilly, *A History Of Philosophy*, s. 565.

45 Philipp Frank, *Modern Science And Its Philosophy*, s. 7.

46 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards A Post Critical Philosophy*, Chicago, The University Of Chicago Press, 1974, s. 166.

eksiksiz olarak aktarılması ile ilgili minimal bir problem durumudur.⁴⁷ Mach, minimal bir problem durumu şeklinde değerlendirdiği bilim anlayışı ile bilimin ilk aşamada varsayımlarla başladığını fakat varsayımların olguların ya da olayların anlaşılması hususunda geçici öncüller olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, olguların veya olayların anlaşılması noktasında dolaylı betimlemeler olan varsayımlar, bilimsel araştırma süreçleri içerisinde yerlerini zamanla doğrudan gözlemlere bırakırlar. Başka bir ifade ile varsayımlar, duyuşsal içeriklerle donatılmış deneyler tarafından doğrulanmaktadır. Yani tüm bilimsel süreç, olguların düşünce içerisinde şematik bir biçimde yeniden üretiminden meydana gelmektedir. Mach'a göre, evrendeki çok boyutlu fiziksel değişim sürecinde ilişkisel olarak değişmez şeyleri bulmak olanaklı olmasaydı, düşünsel süreçler ile dünyayı yansıtmaya çalışmak tamamen boş bir çabadan ibaret olabilirdi. Oysa yaşadığımız dünyanın betimlenmesi noktasında dünyamızda değişmez şeyleri bulmak daha yüksek olasılıklı bir durumdur. Ayrıca bilimsel araştırma süreçlerinde her bilimsel yargının çok sayıda gözlemsel durumlar içerdiğini ifade eden Mach, kavramlarımızın ve yargılarımızın duyum gurupları içerisinde kısaltılmış düşünce sembolleri olduğuna inanmaktadır. Ona göre, düşünce sembolleri olguları ve olayları açıklamanın kısaltılmış bir modelidir. Bu model düşüncenin ekonomisi ilkesi veya düşüncenin tasarrufu ilkesi olarak da adlandırılmaktadır. Bununla birlikte bilimsel bir yasa, olguların kapsamlı ve yoğunlaştırılmış ifadesinden başka bir şey değildir. Bilimsel bir yasanın önemli olan yönü ise olguların ve olayların herhangi bir evresinin ya da aşamasının düzenli bir biçimde bilim çevresine bildirimidir. Şu halde bilim, olguların ve olayların düşüncede en doğru kavramlar çerçevesinde şemalaştırılması ve idealleştirilmesi süreci olduğu söylenebilir.⁴⁸ Dolayısıyla Mach perspektifinden yaşadığımız dünyayı en doğru biçimde algılamak, anlamak ve açıklamak için sağlam paradigmalara ihtiyacımız vardır. Ona göre, bu sağlam paradigmalarda düşünce ile olgu arasındaki bağlantıyı

47 Ernst Mach, *The Science Of Mechanics: A Critical And Historical Account Of Its Development*, The Third Edition, Chicago&London, The Open Court Publishing Company, 1919, s. 490.

48 Frank Thilly, *A History Of Philosophy*, New York, Henry Holt And Company, 1924, ss. 564-565.

en doğru şemalarla ya da sembollerle karakterize edebilecek olan bilimi meyana getirmektedir.

Alman fizikçi Einstein, Mach'ın bilim üzerine yapmış olduğu açıklamaları destekleyerek bilimin olgusal dünyaya ilişkin olarak en uygun teorik kavramaları bulma arayışı olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Bu minvalde bilim, olguların ve olayların algılanması, anlaşılması ve açıklanması sürecinde en az düşünce gücüyle kavramların en doğru biçimde oluşturulması süreci olduğu söylenebilir.⁵⁰ Şu halde bilim, düşünce ile olgu arasında var olan süreçte kavramlardan olgulara doğru bir yönelimi temsil ettiği söylenebilir.⁵¹ Yani kavramlar veya yargılar olgusal bağlamdan bağımsız bir şekilde kendi başlarına var olabilen kendinde şey varlıklar değildir. Kavramlar ve yargılar, olgusal dünya ile bağlantılı ifadelerdir.⁵² Böylece bilim; kavramların, yargıların, teorilerin ve yasaların oluşumunda olgusal varlık alanını merkeze alan çift yönlü düşünsel süreçlerden hareket etmektedir.

Mach'ın çağdaşı olan bilim insanları ve bilim felsefecileri zaman zaman kendi felsefelerinden hareketle dönemin bilimsel yaklaşımlarını eleştirerek, mevcut bilimsel teoriler üzerinde bazı değişiklikler önermek suretiyle kendi düşüncelerini zayıf bağlamlarda ileri sürmüşlerdir. Bu düşünürler, bilim üzerine yapmış oldukları eleştiriler ile hiçbir zaman bilimin yapısal bütünlüğünü eleştiri konusu yapma cesaretini ortaya koymaları söz konusu olmamıştır. Oysa Mach, çağdaşı bilim filozoflardan farklı olarak bilimin kuramsal yapısına düşünce-olgu, olgu-sembol, varsayım-gözlem, gözlem-deneyim, deneyim-duyum, duyum-nesne düalizminde devrimsel eleştirel yöneltmiştir. Bununla birlikte mevcut bilim paradigmasına eleştiriler yönelten Mach, bilimsel araştırma süreçlerinde bilim insanlarının kullandığı yöntemsel ilkelerin (endüksiyon, dedüksiyon gibi) bilimsel problemlerin çözümünde zayıf kaldığına işaret etmiştir. Ayrıca bilimin tüm araştırma alanlarının mevcut bilimsel yöntemlerle veya bilimsel araçlarla incelenemeyecek kadar geniş olduğunu da düşünmüştür. Ona göre,

49 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, s. 195.

50 Jacob Bronowski, *Bilim ve İnsan Değer Yargıları*. Çev.: Aysel Usluata, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1971, s. 90.

51 Şafak Ural, *Basitlik İlkesi*, s. 40.

52 Erhard Oeser, "Bilim Teorisi Çıkış, Gelişme, Şimdiki Durum", Çev.: Teoman Duralı, *Felsefe Arkivi*, Sayı 22-23, 1981, s. 126.

uzay, zaman, var oluş ve gerçeklik gibi konular başta olmak üzere birçok bilimsel problemin mevcut bilimsel araçlarla ya da bilimsel yöntemlerle çözümlenmeyecek kadar büyük zorluklar içermektedir. Mach, tüm bu sorunlar karşısında mevcut bilimsel araştırma yöntemlerinin standart ilkelerini aşmaya çalışmıştır. Bu bağlamda bilimsel araştırma süreçlerinin kapsam alanında olan uzay, zaman, var oluş ve gerçeklik gibi problemleri bilimsel araştırma araçlarının sınırları dışında kendi özgün felsefi perspektifinden yeniden değerlendirmiştir. Bu noktada onun öngördüğü bilimsel araştırmaların en önemli özelliklerinden birisi, evrenizle ilgili çeşitli sorunların çözümlenmesinde mevcut bilimsel araştırma süreçlerine felsefi paradigmanın yerleştirilmesidir. Böylece evrenimiz ile ilgili herhangi bir problemin çözümünde monist araştırma pratiğinden uzaklaşarak, bilim ve felsefe gibi farklı disiplinlerin yer aldığı plüralist bir perspektiften sorunlar çözümlenmeye çalışılmıştır.⁵³ Başka bir ifade ile bilimsel araştırma süreçlerinde karşılaşılan problemlerin çözümünde Mach, felsefeyi bilimden ayrı düşünmemiştir. Mach'a göre, felsefi kavramlar bilimsel çalışmalar ışığında yeniden incelenmelidir. Aynı şekilde bilimsel kavramlar da felsefi yönden ele alınıp değerlendirilmelidir. Ona göre, böyle bir çalışma yöntemi hem bilimsel hem de felsefi kavramların tarihi gelişimleri içinde ne gibi anlamlar kazandıklarını incelemekten geçmektedir. Zira Mach'ın, özgün felsefi görüşleri ve bilimsel çalışmaları ışığında kavramları yeniden tanımlamak suretiyle bilime ve felsefeye getirdiği yeni yaklaşımlar, Einstein'ın Rölativite Teorisini kurmasında dolaylı etkisi olmuştur.⁵⁴ Dolayısıyla Mach'ın, bilim insanları ve felsefecilere sağladığı özgün paradigma evrene ilişkin problemlerin çözümünde yeni perspektiflerin oluşumuna olanak sağlamıştır.

Diğer yandan Einstein, bilimsel araştırma süreçlerinde Mach'ın benimsemiş olduğu bakış açısıyla ilgili olarak, onun standart bir epistemolojik sisteme ya da disipline bağlı kalmayarak kendi özgün kavramsal dünyasını inşa ettiğini belirtmiştir. Einstein göre, Mach'ın bilimsel araştırma süreçlerindeki plüralist tutumu sistematik bilimciye göre, ilkesiz bir davranış durumunu yansıtmaya karşın, diğerleri için problemlerin çö-

53 Paul Karl Feyerabend, *Science In A Free Society*, ss. 195-203.

54 Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012, ss. 62-64.

zümünde devrimci bir yaklaşımın izdüşümüdür.⁵⁵ Aynı şekilde yirminci yüzyıl bilim felsefecilerinden Feyerabend, bilimsel araştırma süreçlerinde Mach'ın tutumunu tikel bir söylem biçimine bağlı olmayan, çok farklı disiplinlerden alınmış parçaları bir araya getirerek en beklenmedik sonuçlara ulaşan, farklı düşünce biçimleri geliştiren, derin kültürel birikime sahip başarılı bir araştırmacı olarak nitelemiştir.⁵⁶ Dolayısıyla yaşadığı dönemde karşılaştığı bilimsel sorunların çözümünde yeni bir bilim paradigması ve yeni bir felsefi yaklaşım geliştiren Mach, bilim ve felsefeyi mevcut ve olası problemlerinin çözümünde birbirlerine yeni perspektifler sağlayan tek bir Organon gibi düşünmüştür.

IV. Bilimin Amacı

Bilimin amacını olguların ve olayların arkasında var olan gizli nedenlerin keşfedilmesi veya görünenin ötesindeki gizli özlerinin açığa çıkarılması şeklindeki yaklaşımı kabul etmeyen Mach,⁵⁷ düşüncelerin olaylara ve olgulara uygunluğunun betimlenmesini bilimsel araştırmanın temel amacı olarak ifade etmiştir.⁵⁸ Bu temel amaç hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde tüm problemlerin çözümlenmesinde sadece fiziksel dünyaya atıfta bulunmayı gerektirmektedir.⁵⁹ Ona göre, kavram ile kavranılan, düşünme ve olay arasındaki ilişkide bir uygunluk durumu söz konusudur. Fakat kavram ile kavranılan, düşünme ve olay arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıkan uygunluk durumu tam bir uygunluk durumuna karşılık gelmemektedir. Zira olayların veya olguların düşünme sürecinde tam olarak ortaya koyulmasının mümkün olmadığını düşünen Mach, olayların düşünsel şematizasyonun da eksiklikler olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle bilimin amacını, kavram ile kavranılan, düşünme ile olay arasında mümkün olan en azami ölçüler içerisinde bir uygunluk durumunun elde edilmesi

55 Paul Karl Feyerabend, *Science In A Free Society*, ss. 198-199.

56 Paul Karl Feyerabend, *Science In A Free Society*, s. 200.

57 Jery Giedymin, "Instrumentalism And Its Critique: A Reappraisal", Edi.: Paul Feyerabend&Robert Sonne Cohen&Marx Wartofsky, *Essays In Memory Of Imre Lakatos*, Dordrecht, Reidel Publishing Com., 1976, s. 182.

58 Ernst Mach, *The Analysis Of Sensations: And The Relation Of The Physical To The Psychological*, Chicago&London, The Open Court Publishing Company, 1914, s. 316.

59 Ernst Mach, "A New Sense", *Galileo's Commandment: An Anthology Of Great Science Writing*, First Printing, Edi.: Edmund Blair Bolles, New York, W. H. Freeman, 1997, s. 22.

olarak değerlendirmiştir.⁶⁰ Şu halde bilimin amacı, kavram ile kavranılan, düşünme ile olay arasında yeni tespit edilmiş daha az değişmez uygunlukları, mevcut değişmez uygunluklarla değiştirmektir.⁶¹ Başka bir ifade ile bilimsel araştırma süreçlerinde ortaya çıkan bilimsel bilginin amacı, düşüncenin olguya ve olaya uyumunu, düşüncelerin birbirleriyle uyumunu ya da düşüncelerin kendi kendileriyle uyumunu azami ölçüde sağlamaktır.⁶² Mach'a göre, düşüncenin olgulara ve olaylara azami ölçüde uyarlanması değişmez olguların veya olayların düşünce aracılığı ile sürekli tekrarlanması anlamına gelmemektedir.⁶³ Düşüncelerin birbirleriyle uyumunu ya da düşüncelerin kendi kendileriyle uyumu, düşünce(ler)deki çelişkileri, tutarsızlıkları ve düzensizlikleri mantık süzgecinden geçirerek hatalardan ayıklamaktır.⁶⁴ Dolayısıyla bilimin temel amacı, bilimsel araştırma süreçlerinde dünyaya/evrene ilişkin olarak kendinde şey durumunda olan açıklamalardan tamamen uzaklaşarak, görünenin sınırları içerisinde düşünce ile olaylar arasında ki kavramsal uygunluk durumlarını en yüksek seviyede meydan getirmektir.

V. Kuramlar

Kuramlar, insan aklının özgün yaratımlarıdır.⁶⁵ Bilim insanları, yaşadıkları evrendeki olayların, olaylar arasındaki ilişkilerin ve olguların betimlemesini kabul edilmiş kuramların yardımı ile sağlamaktadır.⁶⁶ Kuramlar, gözlemlenebilir olaylarla ve olgularla ileri sürülen önermeler dizisinin azami ölçüler içerisinde birbirleriyle uyumlu sonuçlar vermesi olarak kabul edilmektedir.⁶⁷ Mach, kuramları olayların ve olguların düşüncede resmedilmesi, kavramsallaştırılması ya da şemalaştırılması; düşüncelerin

60 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, s. 78.

61 Frank Thilly, *A History Of Philosophy*, s. 565.

62 Ömer Naci Soykan, "Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 13, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, 1994.

63 Paul Karl Feyerabend, *Farewell To Reason*, s. 201.

64 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, ss. 33-34.

65 Margaret Masterma, "The Nature Of A Paradigm" Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 72.

66 Karl Popper, "Normal Science And Its Dangers", Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, ss. 51-52.

67 Philipp Frank, *Philosophy Of Science: The Link Between Science And Philosophy*, Second Printing, New Jersey, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1957, s. 349.

en yüksek seviyede olaylara ve olgulara ya da birbirlerine uyumu olarak tanımlamıştır. Ona göre, olayların, olaylar arası ilişkilerin ve olguların betimlenmesinde önemli olan kuramın kendisi değil, kuramın ortaya koyduğu betimleyebilme becerisidir. Mach, başarılı bir kuramın, olayları, olaylar arası ilişkileri ya da olguları bir bütün olarak betimleyebilen önermelere sahip olması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte yaşanan çevredeki olaylar, olaylar arası ilişkiler ya da olgularla ilgili tüm doğru açıklamaların ilgili kuramın içeriğinden çıkarılması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca kuramın açıklanan olaylara, olaylar arası ilişkilere ya da olgulara karşıt bir durum oluşturmaması durumunda yetkin bir kuram olduğunu da belirtmiştir. Ona göre, kuramlar, olayların, olaylar arası ilişkilerin veya olguların tam bağıntısını ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Çünkü düşünme ile olay, olay ile kavram ya da olay ile kuram arasında mutlak bir uygunluk durumunun kurulması söz konusu değildir. Başka bir ifade ile kuram, düşüncede A olayı yerine daha basit olan B kuramını koyar. Bu B kuramı, A olayını belli bir bağıntı çerçevesinde kendi içeriğinde tekrar tekrar temsil eder. Ancak başka bir durumda B kuramı, A olayını temsil etmez.⁶⁸ Şu halde gözlemlerin tamamıyla yüzde yüz uyum içerisinde olan hiçbir kuram yoktur.⁶⁹ Kuramlar tarafından açıklanan olguların ya da olayların bilgi kuramsal sınırları vardır.⁷⁰ Mach'a göre olayları, olaylar arasındaki ilişkileri ve olguları mutlak bir biçimde açıklama iddiasında olan kuramlar, büyük yanılgılara yol açmaktadır. Ayrıca ileri sürülen kuramların tek bir kuram olarak mutlaklaştırılması araştırmacıyı olaylar çokluğu karşısında her zaman yanılgıya sürüklemiştir.⁷¹ Şu halde kuramların çözümlemeye çalıştıkları durumlar karşısında yanılabilme olasılıkları her zaman vardır.⁷² Kuramların epistemolojik kesinlik durumları hususunda Yıldırım şunları söyler:

Hiçbir kuramın ne açıklama kapasitesi ne matematiksel basitlik (ya da dilsel yalınlık) ne de olgusal dünyaya uyumunda tam yetkinliğinden söz edilebilir. Dahası, bir kuramın başarı derecesi ne olursa ol-

68 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, ss. 78-83.

69 Philipp Frank, *Philosophy Of Science: The Link Between Science And Philosophy*, s. 353.

70 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards A Post Critical Philosophy*, s. 166.

71 Ernst Mach, *Bilgi ve Hata*, Çev.: Sabri Esat Ander, İstanbul, İstanbul Devlet Basımevi, 1935, s. 85.

72 Imre Lakatos, *The Methodology Of Scientific Research Programmes*, First Published, Edi.: John Worrall And Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, s. 16.

sun er ya da geç aşılması kaçınılmazdır. Doğruluğu kesin bir kuram yoktur.⁷³

Bu nedenle tek bir kuramın doğal dünyada kapsam alanına giren bütün olayları, olay ilişkilerini ve olguları açık bir şekilde ortaya koyabilmesi mümkün değildir.⁷⁴ Kuramlar, her zaman betimlemeye çalıştıkları doğal dünya ile birebir uyum içerisinde olan açıklamalar değildir. Doğal dünyayı mutlak manada doğru yansıtabilecek bütüncül tek bir kuram olanaklı değildir.⁷⁵ Doğru bilginin elde edilme sürecinde kuramsal monizmin tüm zamanları kapsayacak bir bilgi içeriğine sahip olması da mümkün değildir.⁷⁶ Dolayısıyla yaşadığımız dünyada anlamak istediğimiz olaylara, olay ilişkilerine ya da olgulara ilişkin olarak daha doğru bilgiler elde edebilmenin yolu kuramsal monizmin kuşatıcı etkisine girmemek olduğu söylenebilir.

Mach'a göre, kuramsallaştırma olayların ve olguların düşüncede resmedilmesi, kavramsallaştırılması veya şemalaştırılmasıdır. Kuramsallaştırma, düşüncelerin en yüksek seviyede olaylara, olgulara uyumu ve düşüncelerin en yüksek seviyede birbirlerine uyumu olarak da adlandırılmaktadır. Kuramlarda düşünme ile olay, olay ile kavram arasındaki bağıntı mutlak bir biçimde ortaya koyulamadığı için olayların ve olguların düşüncede şemalaştırılması sürecinde farklı bakış açılarından beslenen kuramsal çoğulculuk durumu oluşmaktadır. Kuramsal çoğulculuk çerçevesinde aynı olay veya olgu üzerine ayrı kuramlar ileri sürülmesi durumunu Mach, aynı olayın ya da olgunun ayrı betimlemeleri olarak açıklamıştır. Ona göre, evrende ki olayların ve olguların bir bütün olarak çözümlenmesi mümkün değildir. Bu nedenle olayların ve olguların betimlenmesinde oluşturulan kuramlar belli dönem boyunca insanlığın soru(n)larına çözüm üretirler. Kuramlar, içerdikleri çözümler çerçevesinde olayların ve olguların aydın-

73 Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi; Yazılar, Bildiriler, Tartışmalar*, 2. bs., Ankara, İmge Kitapevi, 2008, s. 222.

74 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Chicago, The University Of Chicago Press, 1970, ss. 17-18.

75 Paul Karl Feyerabend, "Against Method, Third Edition, London, Verso Press., 1993, s. 39.

76 Imre Lakatos, "Falsification And The Methodology of Scientific Research Programmes", Ed.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 155.

latılmasına sağladıkları katkı ile bilimde dönemsel ilerleme durumu oluştururlar. Kuramsal çoğulculuk doğrultusunda sağlanan dönemsel ilerleme durumu yeni bir kuramın olayların ve olguların çözümüne sağladığı daha fazla çözümlenme ile mevcut kuramın yerini almasına kadar devam eder.⁷⁷ Her yeni kuram, olayların ve olguların çözümlenmesinde kendinden önce gelene kurama kıyasla daha fazla deneysel içeriğe sahip olması durumunda içerdiği doğru bilgiler ile daha ilerletici bir konumdadır. Kuramların n'incisinin yürürlükten kaldırılmasıyla (n+1)'incinin ilerletici bir kuram olarak ileri sürülmesi tamamen olası bir durumdur.⁷⁸ Çünkü ilerletici bir kuram, olayların ve olguların açıklanmasında yerini daha yüksek ölçüde doğrulanmış başka bir kurama bırakabilir.⁷⁹ Doğal dünyaya ait olayların çözümlenmesinde bir kuramın yerini yeni bir kurama bırakması ile ilgili olarak Türk felsefecilerinden Yıldırım şunları ifade eder:

Her açıklama gereksinimi yeni bir arayışa, yerleşik tutuma bağlı kalmayan hipotez ya da kuram dediğimiz açıklayıcı bir ilke arayışına yol açar. Bu süreçte istenilen sonuca ulaşıldığında, ortada bir başka seçenek de yoksa sorun çözülmüş demektir. Geriye kalan iş, bulunan açıklayıcı ilkeyi olgusal olarak yoklamak, yeterliliğini belirlemektir. Ne var ki bir soruna çözüm arayışında çoğu kez birden fazla kuramla karşılaşılabilir. Öyle bir durumda yapılacak iş en doyurucu açıklamayı sağlayan kuramı seçmektir.⁸⁰

Mevcut kuramın yerini başka yeni kurama bırakması hususunda Türk felsefecilerden Özlem ise şunları söyler:

Bir kuram, olguları kavramamızı kolaylaştıran, gelip geçici, değişebilen bir yardımcı araçtır. Bu yüzden kuramlar, zaman içerisinde yerlerini başka kuramlara (daha iyi araçlara) bırakırlar.⁸¹

Başka bir ifade ile doğal dünyaya ait olayların ve olguların çözümlenmesinde daha önceden kabul edilen kapsayıcı bir kuramın yerine daha kapsayıcı kuramlar oluşturmak faydalı bilgilerin elde edilmesine imkân

77 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, ss. 78-80.

78 Imre Lakatos, *The Methodology Of Scientific Research Programmes*, ss. 33-37.

79 Imre Lakatos, "Falsification And The Methodology of Scientific Research Programmes", s. 118.

80 Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi; Yazılar, Bildiriler, Tartışmalar*, ss. 215-216.

81 Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 42.

verir.⁸² Olayların ya da olguların araştırılması sürecinde bilim insanları tarafından ileri sürülen her yeni kapsayıcı kuram, bilim insanlarına doğal dünya üzerinde epistemolojik zenginleşme imkânı sağlamaktadır.⁸³ Bu süreçte belirleyici olan faktör kurmalardır.⁸⁴ Dolayısıyla doğal dünyadaki sonsuz sayıdaki görüntülerin betimlenmesinde mutlak geçerli tek bir kuramın olmayışı, var olan mevcut kuramların yaklaşık biçimde doğruluklar içermeleri kuramsal plüralizmi daha doğru bir seçim yapmaktadır.

VI. Gözlemler ve Deneyler

Mach, bilimi olayların, olay ilişkilerinin veya olguların düşüncenin ekonomisi ilkesi çerçevesinde düzenlemesi olarak açıklamıştır.⁸⁵ Onun bilim anlayışında düşüncenin kendi içinde tutarlı olması, olaylara veya olgulara uygun olması önemli bir durumdur. Çünkü düşüncenin kendi içinde tutarlı olması durumu kurama karşılık gelirken; düşüncenin olaylara, olay ilişkilerine veya olgulara uygun olması gözleme karşılık gelmektedir. Kuramlar ve gözlemler bilimsel araştırma sürecinde birbirlerine sıkı bir biçimde bağlı olan iki farklı durumdur. Bilimsel araştırma sürecinin ilk basamağını oluşturan gözlem, gözlemcinin ön varsayımları çerçevesinde farklı koşullara göre düzenlenen öncül bir duruma karşılık gelmektedir. Gözlem sürecinde gözlemci, araştırma konusuyla ilgili kendinden önceki araştırmacıların çalışmalarını inceleyerek bilgi donanımını arttırmaktadır. Bu aşamadan sonra gözlemci, gözleyeceği olayları ya da olguları seçerken sadece ham duyu verileriyle yetinmez. Zira gözlem sürecinde gözlemci olaylardan veya olgulardan gelen ham duyu verilerini yalın bir şekilde incelemeyebilir. Çünkü onun gözlem durumuna yaklaşımını belirleyen inanç, tutum, bilgi, amaç gibi tutumları söz konusudur. O halde gözlemci açısından kuramdan arındırılmış bir gözlem durumundan bahsetmek olanaklı değildir.⁸⁶ Böylece doğru bilginin elde edilmesi karşılıklı bir biçimde kuram

82 Paul Karl Feyerabend, "Consolations For The Specialist", Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 219.

83 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 7.

84 Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, Edi.: Thomas J. McCormack, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1895, ss. 44-46.

85 Ernst Mach, *History And Root Of The Principle Of The Conservation Of Energy*, Chicago, The Open Court Publishing Company, London, 1911, ss. 9-11.

86 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, ss. 57-59.

ve gözlem süreciyle başlayarak deney sürecine doğru ilerleyen durumlara karşılık gelmektedir.

Diğer yandan deneyi, doğru bilginin tek geçerli kaynağı olarak kabul eden Mach, tüm doğa bilgisinin temel kaynağı deney olarak kabul etmiştir.⁸⁷ Deneysel sürecin düşüncelerin olaya, olaylar arası ilişkilere ve olguya sürekli uygulanması aşamasında ortaya çıktığını düşünen Mach'a göre, deney fiziksel olanın zihinsel olanı değil de, zihinsel olanın fiziksel olanı denetleme aracı olarak görmüştür. Ona göre, deney seçilmiş kavramsal idealizasyonun olaylara ve olgulara uygun olup olmadığına karar verme sürecidir.⁸⁸ Deneyi bilginin yegâne kaynağı olarak düşünen Mach, deneyi fiziksel deney ve düşünme deneyi olarak iki farklı kategoride kabul etmektedir.⁸⁹ Düşünme deneyi, düşüncenin olayları, olay ilişkilerini benzer ve farklı yönleriyle belli bir düzen içerisinde sınıflandırması ve ayırt etmesi durumudur. Düşünce deneyi, fiziksel deneyin ön koşulu olmakla birlikte deneyi yapan bilim insanı deneyi uygulamaya koymadan önce onu düşünsel olarak resmetmesi gerekmektedir. Bu nedenle düşünme deneyi ile fiziksel deney arasında karşılıklı olarak zorunlu bir ilişki durumu söz konusudur. Bununla birlikte bilimin bütün kavramları ve yasaları, düşüncede oluşturulan idealizasyonlar ve soyutlamalar vasıtasıyla elde edilmiştir. İdealizasyonlar ve soyutlamalar düşünme deneyinin doğal süreçleri olmakla birlikte olayların ve olay ilişkilerinin düşüncede yeniden kurgulanmasıdır. Ayrıca olayların ve olay ilişkilerinin düşüncede önemli olan yönlerinin de genellenerek ön plana çıkarılması durumudur. Mach'a göre, ikinci bir deney türü ise fiziksel deneydir.⁹⁰ Fiziksel deney, düşüncenin olayları ve olay ilişkilerini denetlemesi sürecinde oluşmaktadır.⁹¹ Bununla birlikte fiziksel deney, görünüşler dünyasındaki olayların ve olay ilişkilerinin niceliksel ve niteliksel bağlantı(sızlık)larının ortaya koyulduğu önceden düzenlenmiş alanları ifade etmektedir. Fiziksel deneyin sınırları içerisinde görünüşler dünyasındaki olayların ve olay ilişkilerinin özgün bağıntıları özelleştirilmiş aletlerle/cihazlarla ölçümlenerek sayı cinsinden ifade edilmektedir.

87 Ernst Mach, *Bilgi ve Hata*, ss. 13-15.

88 Şafak Ural, *Basitlik İlkesi*, s. 40.

89 Ernst Mach, *Bilgi ve Hata*, ss. 14-15.

90 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, ss. 60-64.

91 Ernst Mach, *Bilgi ve Hata*, s. 15.

Bu bağlamda görünüşler dünyasındaki olaylar ile ilgili düşünce deneyi olmaksızın fiziksel bir deney durumu olanaksızdır. Zira önceden bir kaniya sahip olmaksızın hangi araştırma ortamında ne, nasıl araştırılacaktır. Bu sebeple fiziksel deney, düşünsel deneyi süreç içerisinde değiştirmekte, onaylamakta ya da reddetmektedir.⁹² Böylece fiziksel deneyin ve düşünsel deneyin ilişkisi neticesinde bilgi olarak adlandırdığımız veriler ortaya çıkmaktadır.⁹³ Bununla birlikte bilgi kaynağının, deney içeriklerinin çeşitli genellik düzeylerindeki sınıflandırmalara dayanan önermelerden oluşması ise Mach felsefesinin belirleyici özelliği durumundadır.⁹⁴ Dolayısıyla Mach felsefesinde deneyin, zihinsel dünyamızdaki doğru bilgilerin çoğaltılmasında görünüşler dünyasında ki olayların ve olguların farklı kuramlar tarafından farklı araçlarla doğrulanması durumu olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, hakikatin elde edilmesi hususunda bilim ve felsefe alanında anti-metafizik argümanlar geliştiren Ernst Mach, empirist geleneğin gelişmesine olanak sağlayan pozitivist bir filozoftur. Viyana Çevresi olarak da adlandırılan yeni pozitivistler, düşünürün felsefi mirasını kabul etmesinden sonra klasik pozitivizm ile yeni pozitivizm arasında önemli bir geçiş düşünürü olarak kabul edilmiştir. Anti metafizik saptlamaları çerçevesinde yeni pozitivizme kaynaklık eden Mach, bilim ve felsefe alanındaki fikirleri ile birçok düşünürü etkisi altına almıştır. Hem çağında hem de çağının ötesinde birçok bilimsel ve felsefi tartışmanın odağında yer alan Mach, birçok entelektüel kesimin ilgisini çekmesine karşın daha fazlasının da düşmanlığını kazanmıştır. Gerek yaşadığı çağda gerekse yaşadığı çağın ötesinde farklı fikirleriyle tartışmalı bir konumda olan Mach, yerleşik görüşlerin ötesinde aykırı bir filozof olarak kabul edilmiştir.

Bilim ve felsefe alanında ki düşünceleri ile yaşadığı çağın gelenekçi yaklaşımlarına karşı çıkararak mevcut ve olası problemlerin çözümüne verili hakikatlerin sınırları ötesinde yeni bir paradigmadan ulaşmaya çalışmıştır. Özgün düşünce tarzı ile başta bilim ve felsefe olmak üzere farklı disiplinleri aynı ya da farklı problemlerin çözümü üzerinde bir araya getirmeye gayret göstermiştir. Evrene ve dünyaya ilişkin soru(n)ların çözümlenmesinde bilim insanlarının ve filozofların farklı perspektifler geliştirmesine imkân sağlamıştır. İleri sürdüğü düşünceleri çerçevesinde bilim ve felsefe ala-

92 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, ss. 64-65.

93 Ernst Mach, *Bilgi ve Hata*, s. 30.

94 Arda Denk, *Düşünceler ve Gerçekler*, s. 507.

nında tartışmasız şekilde kabul görmüş büyük düşünürlere ve düşüncelere kayıtsız bir inancın yol açabileceği çözümsüzlükleri göstermiştir.

Öte yandan düşüncelerin yankısı akademik çevrelerin sınırların ötesinde bilimden felsefeye, tiyatrodan edebiyata ve siyasetten hukuka kadar birçok farklı disiplin ve sanat alanında yeni düşünsel akımların oluşumuna da ortam hazırlamıştır. Şu halde düşünceleri bilim, felsefe ve sanat alanında karşılık bulan Mach'ın kendi çağını aşan etkisi ile öncü bir filozof olduğu söylenebilir.

Öz

Pozitivizmden Yeni Pozitivizme Geçiş Sürecinde Bilimsel Dünya Görüşünün Öncü Filozofu, Ernst Mach ve Felsefesi

Ernst Mach, bilim ve felsefe alanındaki çağının sınırlarını aşan düşünceleri ile etkisi günümüze kadar ulaşan özgün bir düşünürdür. Bilim ve felsefe alanındaki anti metafizik saptlamaları çerçevesinde hem kendi çağında hem de kendi çağının ötesinde birçok düşündürü fikirleri ile etkilemiştir. Yirminci yüzyıl felsefesinin önemli felsefi akımlarından birisi olarak kabul edilen yeni pozitivizmin bilimsel dünya görüşünü temellendiren felsefi fikirlerine kaynaklık etmiştir. Özgün düşünce tarzı ile başta bilim ve felsefe olmak üzere farklı disiplinleri aynı ya da farklı problemlerin çözümü üzerinde bir araya getirmiştir. Evrene ve dünyaya ilişkin soru(n)ların çözümlenmesinde bilim insanlarının ve filozofların farklı perspektifler geliştirmesine imkân sağlamıştır. İleri sürdüğü düşünceleri çerçevesinde bilim ve felsefe alanında tartışmasız şekilde kabul görmüş büyük düşünürlere ve düşüncelere kayıtsız bir inancın yol açabileceği çözümsüzlükleri göstermiştir. Dolayısıyla hem felsefe hem bilim alanında düşüncelerinin etkisi günümüze kadar ulaşan Mach'ın öncü bir filozof olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mach, Bilim, Bilimsel Dünya Görüşü, Felsefe

Abstract

Philosophy Of Ernst Mach, Philosopher Pioneer Of Opinion World Scientific In The Process Transition To Positivism New From Positivism

Ernst Mach is a different thinker up to nowadays effect with thought beyond the boundaries of age in the field philosophy and science. He was affected ideas many thinkers in the both in its own age and beyond its own age with determinations anti-metaphysical in the field philosophy and science. He have originated that thoughts philosophical based on opinion world scientific view of new positivism accepted as one of trends philosophical the major of the twentieth-century philosophy. He has brought together on the solution of the problems different or same different disciplines to be philosophy and science in the first with style thought original. It was showed that problems cause of belief a unquestioning to ideas and great thinkers accepted undisputedly in the field philosophy and science in the framework of thinking forward. Mach can be said to be a pioneering philosopher reaching to age our the influence of the thoughts in the field both in science and philosophy

Keywords: Mach, Science, Opinion World Scientific, Philosophy

Kaynakça

- Ayer, Jules, Alfred, “Viyana Çevresi Üzerine”, Edi.: Zeki Özcan, *Viyana Çevresi: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012.
- Bronowski, Jacob, *Bilim ve İnsan Değer Yargıları*, Çev.: Ayseli Usluata, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1971.
- Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çev.: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Denkel, Arda, *Düşünceler ve Gerçekler*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.
- Everdell, R, William, İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller, Çev.: Hülya Kocaoluk, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2012.
- Hızır, Nusret, “Kavram İncelemeleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı 4, 1947, 393-399.

- Holton, Gerald, *Science And Anti Science*, London: Harvard University Press, 1993.
- Feyerabend, Karl, Paul, “Consolations for the Specialist”, Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Feyerabend, Karl, Paul, *Science In A Free Society*, London-Manchester: Great Britain By Lowe&Brydone Ltd Press,1978.
- Feyerabend, Karl, Paul, *Farewell To Reason*, London-New York: New Left Books Press, 1987.
- Feyerabend, Karl, Paul, *Against Method*, Third Edition, London: Verso Press, 1993.
- Feyerabend, Karl, Paul, *Killing Time; The Autobiography of Paul Feyerabend*, London: The University Of Chicago Press, 1995.
- Feyerabend, Karl, Paul, *Anarşizm Üzerine Tezler*, 2. bs., Çev.: Ekrem Altunsöz, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007.
- Frank, Philipp, *Modern Science And Its Philosophy*, Second Printing, Cambridge&London: Harvard University Press, 1950.
- Frank, Philipp, *Philosophy Of Science: The Link Between Science And Philosophy*, Second Printing, New Jersey, Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, 1957.
- Giedymin, Jery, “Instrumentalism And Its Critique: A Reappraisal”, Edi.: Paul Feyerabend-Robert Sonne Cohen-Marx Wartofsky, *Essays In Memory Of Imre Lakatos*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Kuhn, S, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Chicago: The University Of Chicago Press, 1970.
- Lakatos, Imre, “Falsification And The Methodology Of Scientific Research Programmes”, Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Lakatos Imre, *The Methodology Of Scientific Research Programmes*, First Published, Edi.: John Worrall And Gregory Currie, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Lecourt, Dominique, *Bilim Felsefesi*, 2. bs., Ankara: Kültür Kitaplığı Dost Kitabevi Yayınları, 2013.

Pozitivizmden Yeni Pozitivizme Geçiş Sürecinde Bilimsel Dünya
Görüşünün Öncü Filozofu, Ernst Mach ve Felsefesi

- Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, Edi.: Thomas J. McCormack, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1895.
- Ernst Mach, “The Theory Of Heat: A Critical And Historical Account Of Its Development”, Edi. Paul Carus, The Open Court, Vol. XVI No: 558, Chicago, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1902.
- Ernst Mach, *History And Root Of The Principle Of The Conservation Of Energy*, Chicago: The Open Court Publishing Company, London, 1911.
- Mach, Ernst, *The Analysis Of Sensations: And The Relation Of The Physical To The Psychical*, The Fourth Edition, Chicago&London: The Open Court Publishing Company, 1914.
- Mach, Ernst, *Bilgi ve Hata*, 1. bs., Çev.: Sabri Esat Ander, İstanbul: İstanbul Devlet Basımevi, 1935.
- Mach, Ernst, *The Science Of Mechanics: A Critical And Historical Account Of Its Development*, The Third Edition, Chicago&London: The Open Court Publishing Company, 1919.
- Ernst Mach, “A New Sense”, *Galileo’s Commandment: An Anthology Of Great Science Writing*, First Printing, Edi.: Edmund Blair Bolles, New York, W. H. Freeman, 1997.
- Masterma, Margaret, “The Nature Of A Paradigm”, Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Narski, Ivan, “Richard Avenarius ve Ernst Mach’ta İkinci Pozitivizm”, Edi.: Olcay Geridönmez, *Bilim ve Düşünce*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2007.
- Özcan, Zeki, “Viyana Çevresinin Dönemleri”, Edi.: Zeki Özcan, *Viyana Çevresi: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012.
- Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Oeser, Erhard, “Bilim Teorisi Çıkış, Gelişme, Şimdiki Durum”, Çev.: Teoman Duralı,

Felsefe Arkivi, Sayı 22-23, 1981, 119-141.

- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards A Post Critical Philosophy*, Chicago: The University Of Chicago Press, 1974.
- Popper, Karl, “Normal Science And Its Dangers”, Edi.: Imre Lakatos&Alan Musgrave, *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Preston, John, *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*, Cambridge&Oxford: Polity Press, 1997.
- Ravetz, Jerome, “Ideological Commitments In The Philosophy Of Science”, *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, Edi.: Munévar, Gonzalo, London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Russell, Bertrand, *Our Knowledge Of The External World; AS A Field For Scientific Method In Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd Ruskin House, 1922.
- Soykan, Naci, Ömer, “Ernst Mach’da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli” *Felsefe Dünyası Dergisi*, 13, (ss. 21-30), Türk Felsefe Derneği Yayını, 1994.
- Soykan, Naci, Ömer, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998.
- Thilly, Frank, *A History Of Philosophy*, New York: Henry Holt And Company, 1924.
- Ural, Şafak, *Basitlik İlkesi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Cemal, *Bilimsel Düşünme Yöntemi; Yazılar, Bildiriler, Tartışmalar*, 2. bs., Ankara: İmge Kitapevi, 2008.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, 15. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Wartofsky, W, Marx, “Philosophy And History Of Science”, Edi.: Paul Feyerabend &Robert Sonne Cohen&Marx Wartofsky, *Essays In Memory Of Imre Lakatos*, (ss. 717-737), Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Wheeler, Archibald, John, *Albert Einstein: 1879—1955*, Washington: National Academy of Sciences Press, 1980.

Dini ve Mistik Tecrübelerin Güvenilirliği Açısından Analogiler: Duyu Tecrübesi Analogisinden Duygu Tecrübesi Analogisine Geçiş

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 20.06.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 11.09.2017

Fatma YÜCE*

Dini ve mistik tecrübelerin değeri, gerçekliği, nesneliliği, epistemolojik geçerliliği ve bilişselliği sorgulandığında genellikle delil arayışına girilmekte, aklın verileri ile değerlendirme yapılmakta ve rasyonel bir süreç başlatılmaktadır. Rasyonel unsurları ya kısmen bulunan ya da hiç bulunmayan dini ve mistik tecrübelerin söz konusu kriterler çerçevesinde sorgulanması ise analogileri elzem kılmaktadır. Benzer nesne veya olgular için benzer hükmü vermek şeklinde kısaca ifade edilebilecek analogi (kıyas), günlük hayatta olduğu kadar hukuk, fizik, kimya gibi çeşitli bilim alanlarında oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır.¹ Biri matematikte, biri mantıkta ve diğeri sufi-şiiresel olmak üzere üç temel analogi tarzından bahsedilmektedir. Birinci analogi tarzı, üç bilinen rakamdan aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerinin belirlendiği zihni bir çabadır. İkinci analogi tarzı ise tümdengelim ve tümevarım metotlarını içermekte, mantıkta “temsil” olarak adlandırılmaktadır. Üçüncü analogi tarzı genellikle dini ve mistik tecrübeler için kullanılan analogiye atfedilmektedir.² Benzer benzeri hatırlatır genel mantığıyla ilişkideki benzerliğin benzeşme ilişkisine dönüştürüldüğü üçüncü analogi, kimi düşünürler tarafından aklın en düşük derecesi olarak görülmüş, kimileri tarafından ise desteklenmiştir.

* Dr., Din Felsefesi A. B. D.

- 1 Ertürk analogiyi hukukun yeni olaylar karşısındaki işlerliğinin sağlanması ve bilimlerin ilerlemesi için son derece önemli ve zaruri görmektedir. Bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004, ss. 120-121.
- 2 Cabiri üçüncü analogi tarzını zayıf görmektedir. Analogiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, ss. 476-478.

Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği ve geçerliliği sorgulandığında, benzerlik esasına dayandırılan analogiler, dini ve mistik tecrübelerin nesnelliği ve bilişselliği hakkında yargıya varabilmek adına başvuru merci olmaktadır. Peki, analogi ile ne elde edilmek istenmektedir? Analogilerin temel amacı en yalın ifadesiyle dini ve mistik tecrübeleri anlamak ve anlamlandırmak şeklinde belirtilebilir. Kurulan her analogiyle dini ve mistik tecrübelerin farklı yönlerinin ve meselelerinin aydınlatıldığı görülmektedir. Analogiler dini ve mistik tecrübelerin varlığının teminatı olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte dini ve mistik tecrübelerin nesnellik iddiası ve ne kadar objektif veya ne kadar subjektif olduğuna dair tespitler analogiler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin epistemolojik geçerlilik iddiası ve bilişselliği de analogiler yardımıyla temellendirilmeye çalışılmaktadır. Analogiler din felsefesinin problemleri açısından ele alındığında dini ve mistik tecrübelerin gerçek olup olmadığı, nesnel olup olmadığı, bilişsel olup olmadığı sorgulanıp mesele objeyi zaruri kılıp kılmadığına dayanmakta ve burada analogilerin Tanrı kanıtlaması için kullanılıp kullanılmayacağı problemi belirlemektedir. Dini ve mistik tecrübelerin mahiyeti dikkate alındığında ise dikkat çeken son bir husus söz konusu tecrübelerin dışavurumunda analogik bir dilin kullanıldığıdır.³

Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği meselesinde analogilerin konusu nedir? Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği genellikle analogilerden bağımsız bir şekilde olumlanmakta ve analogiler yardımıyla desteklenmektedir. Tüm tecrübelerin kesin olarak var oluşundan hareketle dini ve mistik tecrübeleri de var görenler bu tecrübelerle diğer tecrübeler arasında analogi kurarak, bunların varlığıyla uyumsuz bir evren teorisini yanlışlamakta; tecrübelerin varlığı ile gerçekliğin olgularının bağlantısını kuramayan tüm teorileri de yetersiz algılamaktadırlar. Realite olarak var olan dini ve mistik tecrübeler diğer tecrübelerle analogi kurmaya müsait ortak niteliklerle de sahip görünmektedir. Bununla birlikte analoginin iptalini gerektiren durumlar ortaya çıktığında veya benzer niteliklerin varlığına yönelik ciddi eleştiriler ile karşılaşıldığında bilişselliğin başka şekilde gerekçelendiril-

3 Jose C. Nieto, *Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence*, University of Press of America, Lanham, New York, Oxford 1997, s. 145.

diği belirtilmiştir.⁴ Görüldüğü gibi analogiler bilişselliği garantilemese de güçlendirmektedir.

Dini ve mistik tecrübeler ile diğer tecrübeler arasındaki analogide dini ve mistik tecrübelerin analizini elzem kılan; benzerliklere ve farklılıklara yönelen iki önemli soru ile karşılaşılmaktadır. “Dini tecrübe dini olmayan kimi tecrübelerde de bulunan etkenleri içerir mi? Dini tecrübe diğer herhangi bir tecrübe türünde kesinlikle bulunmayan bir etken içerir mi?”⁵ Analojilerde epistemik statüsünden emin olunan bir tecrübenin dini ve mistik tecrübelerle yapısal benzerliğinin olduğu ve aynı fenomenolojik niteliklere sahip olduğu tespit edildiğinde benzer epistemolojik statünün dini ve mistik tecrübelerle de verilmesi gerekliliği savunulmuştur.⁶ Benzerliklere odaklanan bu grup -özellikle teist filozoflar- analogiyi Tanrı kanıtlanması için de uygun bulmaktadır. Buna mukabil dini ve mistik tecrübelerin bilişsel değerinin olmadığını iddia eden muhalif grup ise söz konusu iki tecrübe arasındaki farklılıklara vurgu yapmaktadır. Felsefi tartışmalarda dikkat çeken husus ise dini ve mistik tecrübelerle epistemolojik statü atfedilen ve atfetmeyen; bilişsel olduğunu olumlayan ve olumsuzlayan her iki grubun da duyu tecrübesini farklı kutuplardaki amaçlarını temellendirmek için yaygın bir şekilde referans göstermesidir.

Duyu Tecrübesi-Dini ve Mistik Tecrübe Analojisi

Duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübeler arasında öngörülen analoginin geçerli olup olmadığını incelemek için mesele algı, ittifak ve evrensellik temaları çerçevesinde ele alınacaktır. Dini ve mistik tecrübelerin nesnellik iddiasının temelinde algısallık öngörüsü yer almaktadır. Duyu tecrübesinin algısal niteliğinin dini ve mistik tecrübelerle atfedilmesiyle duyu tecrübesindeki bilişsel statünün, noetik niteliğinin dini ve mistik tecrübelerle verilmesi gerektiği düşünülmüştür. Duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübelerin aynı algı modeline dayandığı iddia edilmiş, her iki tür için

4 Broad müzik analojisinden hareketle, muhtemel problemleri göz önünde bulundurarak (analoji geçersiz olsa bile) bilişselliği iddia etmektedir. Bkz. C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, Routledge and Kegan Paul, London 1953 ss. 191-192.

5 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, s. 191.

6 Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, ss. 120-121. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergah Yayınları, İstanbul 2006, s. 269.

de “algılayan *perceiver* – algılanan *perceived* - algı *perception*” modeli önerilmiştir. Görüldüğü gibi iki tür tecrübe arasında yapısal benzerlik ileri sürülmüş ve tecrübeler algısal tecrübe olarak sunulmuştur.⁷ Burada duyu tecrübesinin algı tecrübesi olup olmadığı ve bu modelin dini ve mistik tecrübeler için geçerli olup olmadığı meseleleri ile karşılaşmaktadır.

Duyu ile algı arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Algı, duyu verileri aracılığıyla suje-obje ilişkisinin neticesinde oluşmaktadır. Burada obje açısından objenin aktif bir rol üstlendiği bir sunuluş, suje açısından sujenin pasif bir rol üstlendiği bir farkına varış gerçekleşmektedir.⁸ Objeye yapılan referansla çeşitlenen algı teorilerinin içerisinde realist bir algı teorisi olan duyu-verisi algı teorisi, duyu ile algıyı birbirine indirgeyen açıklamaların aksine duyuların doğrudan sunduğu obje ile algılanan obje arasındaki farklılığa dikkat çekerek duyu ve algıyı ayırmaktadır.⁹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta duyu verisi ile buna bağlı oluşan algının suje faktörü ile çeşitlenmesine mukabil tecrübeye konu olan objenin sabitliğidir. Esasında duyu tecrübesi ile algı tecrübesini birbirine indirgemek doğru değildir. Çünkü duyu verileriyle elde edilen duyu tecrübesine ben’in dolayısıyla yorumun da katılmasıyla algı tecrübesi oluşmaktadır.¹⁰

Duyu tecrübesi ve onun ürünü olarak görülebilecek algısal bilgi¹¹ dini ve mistik tecrübelerle uyulanabilir mi? Dini ve mistik tecrübelerin

7 William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, b.a.; William J. Wainwright, “Mysticism and Sense Perception”, *Religious Studies*, Vol. 9, No: 3, 1973, ss. 257-278. D.G. Atfield, “The Argument From Religious Experience”, *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol.11, No: 3, 1975, ss. 335-343. Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, The Clarendon Press, Oxford 1989, ss. 70-77. D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, George Allen & Unwin Ltd., London 1939, ss. 23-29. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, ss. 117-139.

8 Algı teorileri, fiziksel objeleri açıklayan realist algı teorileri ve fiziksel olmayan objeleri açıklayan idealist algı teori olmak üzere iki gruba ayrılarak tasnif edilmiştir. Akli ve beş duyusu aracılığıyla fiziksel dünyadaki objelerin sunduğunu farkına varan sujenin tecrübesini realist algı teorileri açıklamaktadır. Sunumu gerçekleştiren objeler zihinsel ve spiritüel bir yapı sergiliyorsa yani fiziksel dünyaya değil de sujenin bilincine bağlıysa onların tecrübesini ise idealist algı teorileri açıklamaktadır. Algı teorileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, ss. 17-54.

9 Literatürde genel anlamda duyu tecrübesi ya da algı tecrübesi denildiğinde duyu verilerinin ve algının devrede olduğu bir tecrübeden bahsedilmektedir. Aralarındaki nuanslara işaret edilmiş olsa bile duyu (algı) tecrübesi şeklindeki kullanım yaygındır. Bu kullanım için bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 120.

10 Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 17.

11 Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, ss. 120-121.

geçerli ve güvenilir olduklarını savunan filozoflar genellikle algı kavramını kullanmakta, fiziksel olmayan bir objenin insana sunulduğundan bahsetmektedirler. Böylelikle dini ve mistik tecrübelerle duyu tecrübesi arasında kurulan analogiyi geçerli görmekte, duyu tecrübesinin epistemik statüsünü dini ve mistik tecrübelerle atfetmeyi bir dürüstlük ilkesi olarak ele almaktadırlar.¹²Buna mukabil felsefi olarak algı kavramının, zamansal ve mekânsal çerçeveye giren ve doğrulanabilen somut objeler için kullanılabilir olduğunu savunanlar, dini ve mistik tecrübenin konusu olan Tanrı veya Nihai Gerçekliğin, zaman ve mekânla nedensel bir ilişkisi olmayan ve doğrulanamayan objeler olması gerekçesiyle algı kavramıyla izah edilmesini doğru bulmazlar.¹³

Algı kavramını dini ve mistik tecrübeler için uygun görenlere göre nasıl ki duyu tecrübesinde kişiden bağımsız fiziksel ya da zihinsel bir objeden bahsedilebiliyorsa, dini ve mistik tecrübelerde kendini sujeye sunan bir objenin varlığından yani Nihai bir Gerçeklikten ve sujenin bu objeyi farkında oluşundan bahsetmek mümkündür. Duyu tecrübesinde obje, sujeden bağımsız bir şekilde vardır, objenin kendini sunmasıyla sujede algı gerçekleşir. Böylece objeden gelen sujenin farkında olduğu bilgi vasıtasız bir şekilde verilmiş olmaktadır. Dini ve mistik tecrübeler de duyu tecrübesi gibi algısal görülünce, bunun doğal sonucu olarak dini ve mistik tecrübelerle bilişsellik ve noetik nitelik atfedilmektedir. Bu özelliklerle birlikte yönelimsellik de dini ve mistik tecrübeler için geçerli görülmektedir. Duyu tecrübesi bir şeyin tecrübesi olduğuna göre dini ve mistik tecrübeler de ortak birçok özellik dayanak gösterilerek kurulan analogi dolayısıyla bir şeyin tecrübesi (experience of something)dir. Böylece duyu tecrübesi analogisiyle tecrübenin yönelimselliğinden Tanrı'nın varlığı da gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.¹⁴

Duyu tecrübesinin algı kavramıyla ilişkisini olumlayıp dini ve mistik tecrübelerle analogi kurulmasının faydalarına inananların başında Alston gelmektedir. Alston duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübeler ara-

12 Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 16.

13 D.G. Atfield, "The Argument From Religious Experience", *Religious Studies*, Vol.11, No: 3, Cambridge University Press 1975, s. 335; William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", ss. 258-259.

14 D.G. Atfield, "The Argument From Religious Experience", *Religious Studies*, Vol.11, No: 3, Cambridge University Press 1975, s. 335; William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", ss. 258-259.

sındaki farklılıkların varlığına rağmen genel bir yapısal birlikten bahsetmektedir. Her iki tecrübeye de sujede doğrudan farkındalık gerçekleşir; objenin kavramları ise sunma, verilmişlik ve zuhurdur.¹⁵ Dini ve mistik tecrübeler ile duyu tecrübesi arasındaki analogiyi olumlayan diğer bir isim Wainwright'tir. Ona göre bu iki tecrübe noetik olması ve tecrübenin dışında bir şeyden bahsetmesi bakımından benzerlik arzeder.¹⁶ Attfield ise tecrübenin bir şeyin tecrübesi olmasından hareketle maddi bir nesnenin kavranmasından benzer mantıki özellikler dolayısıyla Tanrı'nın varlığının kavranmasına ulaşmaktadır.¹⁷

Duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübelerin analogisinde duyu tecrübesinde objektifliğin kriteri olarak değerlendirilen ittifakın dini ve mistik tecrübeler için de geçerli olabileceği zımni “faklı obje-aynı yöntem” formülüyle öne sürülmüştür. Esasında duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübeler arasındaki analoginin neye dayandığı sorusunun ilk ve en makul yanıtlarından biri ittifaktır. Aksini gösterecek makul bir nedenin olmadığı; konuyla ilgili herhangi bir reddiye yapılmadığı; yanıltıcı olduğuna dair olumlu bir nedenin bulunmadığı sürece, şeyler oldukları gibidir, yani duyu tecrübeleri *prima facie* gerçek kabul edilir.¹⁸ Bu düşünce verilmiş durumların doğruluğuna hükmetmede, bilişsel iddiaları doğru kabul etmede, masumiyeti temin etmede, kısacası birçok alanda kullanılan pratik bir postuladır. Böylece tutarlı olmak adına kurulan analogiyle birlikte aradaki yapısal benzerliğin tespit edilmesinin bir neticesi olarak bu ilkeyi dini ve mistik tecrübelerle uygulamak makul görünmektedir. Dini ve mistik tecrübelerle güveni temin etmek için kullanılan bu ilke Broad'un ifadeleriyle şöyledir:

Eğer farklı mekânlarda, zamanlarda ve geleneklerdeki insanların tecrübeleri arasında öz bir ittifak varsa ve bu kişilerin hepsi, bu tecrübelerin bilişsel muhtevaları üzerine oldukça benzer türden yorum getiriyorlarsa, bu ittifakı onların gerçekliğin belirli nesnel bir boyutuyla ilişki içinde olduğuna atfetmek, başka şekilde düşünmek için bazı olumlu nedenler bulunmadıkça makul görünmektedir.¹⁹

15 William P. Alston, *Perceiving God*, ss. 36-38.

16 William J. Wainwright, “Mysticism and Sense Perception”, ss. 258, 259.

17 D.G. Attfield, “The Argument From Religious Experience”, ss. 335, 337.

18 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, s. 197; Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 77; D.G. Attfield, “The Argument From Religious Experience”, s. 340; Abdullatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 196, 275; Ramazan Ertürk, *Süfi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 125.

19 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, s. 197.

Broad ittifak argümanının saygıyı hak ettiğini belirtmektedir.²⁰ Broad gibi James de ittifakı önemsemektedir. Ona göre bir eleştirmeni durup düşündürtecek sonsuz bir ittifak (*an eternal unanimity*) mistik ifadelerde kendini gösterir.²¹ Trueblood ise önerdiği özlü ve gelişen ittifakla (*substantial and progressive agreement*) dini ve mistik tecrübelerle nesnellik atfederek tartışmada yerini alır. Ona göre duyu tecrübesinde olduğu gibi dini ve mistik tecrübelerin nesnellüğünün de temel kriteri ittifaktır.²² Mistik tecrübenin nesnellüğünü tartışırken ittifak argümanını belirginleştiren Stace de evrensel ya da genel uzlaşımın iyi bir kanıt olacağını düşünmektedir. Fakat Stace ittifak argümanının nesnellığı garantilemediğini de ekler. Ona göre yanılma payları nesnellik olasılığını düşürmekle birlikte nihai sonucu etkilemez. Yani mistik tecrübelerde nesnel bir gerçekliğin olması olmamasından daha muhtemeldir.²³ Nesnellik tartışmalarının yanı sıra bu ilkeyle birlikte dini ve mistik tecrübelerin bilişsel oldukları ve objesini var kıldıkları iddiaları da öne sürülmüştür. Swinburne bu ilkedan hareketle Tanrı kanıtlaması için kullandığı safdillik ilkesini (*görünene inanma ilkesini*) ve tanıklık ilkelerini öne sürmektedir.²⁴ Swinburne'un safdillik ilkesi ile duyu tecrübesi analojisi arasında, tanıklık ilkesi ile ittifak argümanı arasında benzer zihinsel örtüntü ve ilkesel ortaklık dolayısıyla izdüşüm ilişkisi görülmektedir.

Duyu tecrübesi analojisinin literatürde akli ve duyu verilerini referans alan spesifik alt analojileri, akli referans alan bilimsel keşifler analojisi, görmeyi referans alan kör-gören analojisi ve duymayı referans alan müzik

20 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, s. 197.

21 William James, *The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature*, Collins, London 1971, s. 404.

22 D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, ss. 30-42

23 Stace ittifak argümanını Broad ve James'den aldığı mirasla daha kapsamlı ve sistemli hale getirmiştir. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1987, ss. 134-146. Genel olarak ittifak argümanı ve özel olarak Stace'in ele alış biçimi için bkz Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübelerde Evrensel Öz*, Elis Yayınları, Ankara 2016, ss.167-175.

24 İtaliye bize ait. Aksi ispat edilmediği sürece şeylerin görüldüğü gibi olmasına yönelik Safdillik İlkesi (The Principle of Credulity) şöyledir: "Epistemik olarak bir sujeye x'in var olduğu görünüyorsa, muhtemelen x vardır. Bir kişinin algılar gibi gördüğü muhtemelen öyledir." Tanıklık ilkesi (The Principle of Testimony) ise şöyledir: "(özel nedenlerin yokluğu halinde) başkalarının tecrübeleri, (muhtemelen) onların rapor ettikleri gibidir." Bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1991, ss. 254-255, 271-272.

analojisi şeklindedir.²⁵ Bilimsel gerçekler, alanında uzman kişilerin uzlaşımı dolayısıyla bu uzlaşımın kapsamına girmeyenlerin varlığına rağmen geçerli kabul edilir. Biyologların hücredeki küçük yapılara ve değişimlere dair anlattıkları ayrıntılı olguların çoğu, konu hakkında bilgisi olmayan kişiler tarafından anlaşılabilir.²⁶ Bilim adamlarının uzlaştıkları bilimsel meseleler anlayamayanların varlığına rağmen anlayamayanlar tarafından da güvenilir kabul edilir. Anlaşılmadığı gerekçesiyle bu gerçeklere itiraz edilmez. Coğrafi keşifler konusunda da benzer bir itimat söz konusudur. Belirli bir yere gitmemiş insanlar giden insanların anlatılarından yola çıkarak tanıklık dolayısıyla o yerin varlığına ikna olurlar. Netice itibarıyla denilebilir ki, bilim adamlarının, konu hakkında uzman kişilerin, tecrübe etmiş insanların uzlaşım içerisinde oldukları konulara güvenilmesi doğaldır. Bilimsel keşifler analojisiyle benzer bir itimadın dini ve mistik tecrübelerle de atfedilmesi beklenir. Bu analojiden hareketle dini ve mistik tecrübeye sahip olmayanların olanların tecrübeleri hakkında bilgi sahibi olabilecekleri, dini ve mistik tecrübeleri yaşayanlara itimat edilmesi gerektiği, dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği ve bugün anlaşılabilen dini ve mistik tecrübelerin belirli yönlerinin ileride anlaşılabilirliği düşünülür.²⁷

Beş duyardan göze hitap eden ve bu duyu organının verilerinden hareket eden kör-gören analojisinde dini ve mistik tecrübe yaşamayanların kısmen de olsa bu tecrübeleri anlayabilecekleri anlatılırken temelde dini ve mistik tecrübelerin bilişselliğini makul gören anlayış vurgulanmaktadır. Bu analojiyle birlikte körlerin göremedikleri renkler ve isimleri hakkında görenlere itimat edebilecekleri ve onlar sayesinde konu hakkında bilgi sahibi olabilecekleri belirtilirken onların bir gerçeklikten bahsettiklerini düşünmeleri doğal sayılmaktadır. Nasıl ki gören bir adam kör bir adama masanın ne olduğunu anlatabiliyorsa aynı şekilde dini ve mistik tecrübe yaşayanlar yaşamayanlara yaşadıkları tecrübelerini tasvir edebilirler, ya-

25 Analojilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, ss. 190-201.

26 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, s. 194.

27 Bilimsel keşifler analojisinde bilinmeyen bir gerçeğin bilimin ilerlemesiyle anlaşılabilirliği veya kanıtlanabilirliği düşüncesi dini ve mistik tecrübeler için de geçerli görülür. Fakat bu analoji geçerli olsa bile dini ve mistik tecrübelerin durumu mikroskobun durumuyla aynı güçte olmayacaktır. Bkz. C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, s. 196.

şamayanlar da onların anlattıklarını makul bulabilir. Burada önemli olan tecrübe edenlerin tecrübe ettikleri objeyi, tecrübelerinin mahiyetini anlaşılır terimlerle ifade edebilmeleridir.²⁸ Broad, ileri sürdüğü diğer analojilere nazaran daha isabetli gördüğü kör-gören analojisini şu şekilde açıklar:

Şimdi de etrafta yürüyebilen ve eşyalara dokunabilen fakat onları göremeyen varlıklardan oluşan bir topluluk düşünelim. Zamanla onlardan bir kaçının görme gücünü geliştirdiğini var sayalım. Onların hala kör olan arkadaşlarına renk hakkında anlattıkları her şey kör olanlara bütünüyle anlaşılmaz ve doğrulanamaz gelecektir. Fakat yine de onlar kör arkadaşlarına belli yönlerde hareket ettikleri takdirde neler hissedebilecekleri konusunda bir hayli şey anlatabilirler. Bu ifadeler doğrulanabilir. Elbette ki bu kör olanlara, renk hakkındaki anlaşılmaz ifadelerin onların algılayamadığı dünyanın kimi boyutlarına tekabül ettiğini kanıtlamayacaktır, fakat bu durum, görenlerin kör olanların anlayabildikleri ve kendileri için test edebildikleri hususlara ilişkin ek bir bilgi kaynağına sahip olduklarını gösterir.²⁹

Kör-gören analojisinde görenler dini ve mistik tecrübe yaşayanlar, körler de henüz bu tür tecrübeler yaşamayanlardır. Buradan çıkan sonuç belirli bir konu hakkında bilgisi bulunmayan kişilerin o konuyu inkâr etmeye gitmeden önce kendisinin dışında bilinebileceği ihtimaline açık olması gerektiğidir. Böylelikle dini ve mistik tecrübeleri yaşamadığı için inkâr edenlerin durumu renkler hakkındaki anlaşılmaz ifadeleri inkâr eden körlere benzeyecektir. Oysaki belirli kişilerin kör olması renklerin, objelerin ve onların göremedikleri güzelliklerin nesnel yokluğunu gerektirmez. Dini ve mistik tecrübeler için de geçerli görülebilecek bu mantık sayesinde bu tecrübelerin varlığı ve güvenilirliği teminat altına alınmaktadır.³⁰ Kör-gören analojisi meşhur körler-fil meselinde de farklı amaçlar için kullanılmıştır.³¹

28 John Wilson, *Language and Christian Belief*, London 1958, s. 25.

29 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, ss. 194-195.

30 D.G. Atfield, "The Argument From Religious Experience", s. 339.

31 Bütünü kavrama, ön yargılı ve tek taraflı bakış açılarının eksikliğine dikkat çekme, uzlaşmazlıkları giderme ve farklı algılama biçimlerine imkân verme amaçlarıyla kullanılan Körler-fil meselinde körlerin aynı filin farklı uzuvlarına dokunmak suretiyle fili farklı tarif etmeleri söz konusudur. Kör-gören analojisi için bu mesel misal verildiğinde körlerin filin ne olduğuna dair hiçbir fikri olmadığını düşünmenin yanlışlığı ve yine körlerin filin ne olduğuna dair daha sağlıklı bir bilgiye ulaşmaları için görene ihtiyaçları olduğu sonuçlarına ulaşılır. Gören, filin ne olduğuna dair körlerin

Beş duyardan kulağa hitap eden ve bu duyu organının verilerini ele alan müzik analogisinde görme yetisine benzer bir şekilde duyma yetisinden bahsedilmekte; bundan fazla olarak bu yeti doğal bir yeti olmaktan öte sanatsal bir versiyonda sunulmaktadır.³²

Broad eksik ama değerli gördüğü müzik analogisini şu şekilde ifade etmektedir:

Dini tecrübe kabiliyeti belirli açılardan müzik kulağına sahip olmak gibidir. En basit tonları tanıyamayan ve ayırt edemeyen birkaç kişi çıkar. Hiçbir şekilde dini tecrübeye sahip olmayan insanlar gibi bunlar da azınlığı teşkil eder. Çoğu insanda bir parça müzik beğenisi vardır. Bununla birlikte müzik beğenisindeki derece farklılıkları oldukça büyüktür ve pek müzik yeteneği olmayanların başarılı müzisyenlerin sözlerine itimat etmeleri gerekir. Müzik kulağı olmayan kişileri, bilinen herhangi bir dini tecrübeye sahip olmayanlarla; bir dinin sıradan müntesiplerini, bir parça müzik beğenisi olup da ne daha zor türleri anlayabilen ne de beste yapabilen kişilerle; aşırı dindar kişileri ve azizleri son derece iyi bir müzik kulağına sahip olup yine de beste yapamayan kişilerle ve din kurucularını da Bach ve Beethoven gibi büyük bestekârlarla karşılaştıralım...³³

Müzik analogisi sanatsal yönü dolayısıyla kimileri tarafından eleştirilirken kimileri tarafından desteklenmiştir. Broad müziğin epistemik geçerlilik iddiasının olmadığını belirtir.³⁴ Miles ise müziğin kendisi için var olduğunu ve kanıt hüviyeti taşımadığını ifade eder.³⁵ Böylelikle müzik ile dini ve mistik tecrübe arasında kurulan analogi, mistisizmde vazgeçilmez bilgi

tartışmasını nihayetlendirebilecek ek bilgiye sahiptir. Bu meseli dinlerin birliği tezine reddiye sunma amacıyla ele alan Smart "Gerçeklik nedir?" ve "Kör kimdir?" sorularına dikkat çeker. Bkz. Ninian Smart *The Yogi and The Devotee*, George Allen & Unwin Ltd., London 1968, ss. 132-133.

32 Duyma yetisi dolayısıyla duyu tecrübesi analogisinde değerlendirilen müzik analogisi sanatsal nitelik taşıması ve duygulara hitap etmesiyle estetik tecrübe sınıfında da yer almaktadır.

33 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, s. 190. Broad müzik kulağı olmayan bir kişinin müzik beğenisi olanlar hakkında üst perdeden konuşmasıyla dini tecrübeye sahip olmayanların kendilerini dini tecrübeye sahip olanlardan üstün görmeleri arasında benzerlik kurar ve bu iki durumu nahoş bulur. Dini tecrübeye sahip olmayanların dini tecrübe teorilerinin de müzik yetisi olmayanların müzik teorileri gibi şüphe ile karşılanması gerektiğini belirtir. Bkz. C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, s. 192.

34 C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, s. 191.

35 T. R. Miles, *Religious Experience*, The Macmillian Press, London and Basingstoke 1972, s. 55.

iddiasının müzikte bulunmaması dolayısıyla bilişsel benzemezlik engeline takılır. Diğer taraftan mistisizmin romantik, sanatsal ve derin olduğunu belirten Underhill, müziğin uyanmanın gücünün büyük mistik literatürünü sunduğunu belirtir.³⁶ Bunun yanı sıra müzikten kaynaklanan dini ve mistik tecrübe örnekleri de verilir.³⁷ Netice itibarıyla kurulan analogi ile dini ve mistik tecrübelerin varlığı imkân dâhiline girer, değeri kabul görür ama epistemolojik geçerliliği, bilişselliği ve nesneliliği desteklenmez.

Duyu tecrübesi analogisi için yaygın olarak kullanılan somut örnekler verildikten sonra burada sorulması gereken asıl soru, dini ve mistik tecrübe yaşayanlar arasındaki ittifakın bilimsel keşifler analogisindeki uzmanların ittifakına mı, kör-gören analogisindeki görenlerin ittifakına mı, müzik analogisindeki müzik kulağı olanların ittifakına mı daha çok benzediğidir. Burada kör-gören analogisinin nispeten daha açıklayıcı olduğunu belirtmekle birlikte, tüm analogilerin belirli konularda anlamaya katkı sağladığını düşünmek makul görünmektedir. Duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübeler arasında kurulan analoginin kabulüyle birlikte fenomenolojik yapı benzerliğinden dini ve mistik tecrübeler değeri atfetmek, dini ve mistik tecrübelerin epistemik statüsünü olumlamak mümkündür. Fakat benzer niteliklerin varlığından birebir örtüşmeye ve her iki tecrübenin de bilişsel statülerini özdeş görmeye gitmek ise doğru değildir. Dini ve mistik tecrübe yaşayanlar arasındaki ittifakın esasında neye benzediği, dini ve mistik tecrübelerin hangi analogiyle daha iyi açıklanabilirliği, söz konusu analogilerin yeterli olup olmadığı meseleleri, duyu verilerinin sınırlı olduğu bir alanda başka analogilerin daha açıklayıcı olabilme ihtimalini sorgulamayı gündeme getirmektedir.

Duyu tecrübesi analogisinin dayandırıldığı ittifak vurgusunun bir adım ötesinde ittifakın bir niteliği olarak evrensellik kavramı yer almaktadır. Duyu tecrübeleri tüm dünyada herkesçe paylaşılabilen evrensel tecrübeler olarak görülmekte; buna mukabil dini ve mistik tecrübelerin benzer bir evrenselliğe sahip olmadığı belirtilmektedir. Duyu tecrübesi analogisine en

36 Evelyn Underhill, *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oneworld, Oxford 2002, s. 76.

37 Cecile müzik dinlediği bir zamanda birlik tecrübesi yaşadığına dair kişisel tecrübesiyle duruma örnek teşkil eder. Bkz. Cecile A. Poole, *Mysticism: The Ultimate Experience, Supreme Grand Lodge of Amore*, California 1982, s. 85.

güçlü eleştiriler tam da bu noktadan gelmektedir. Duyu tecrübesindeki ittifakta birlik hususiyetine dikkat çekilirken evrensellik vurgusu yapılmakta; dini ve mistik tecrübelerdeki ittifakta ise çeşitliliğin olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Bununla birlikte duyu tecrübesinde evrenselliğin kırıldığı örnekler yer almaktadır. Bu örneklerden hareketle ters analogi kurulduğunda ise yine duyu tecrübesi için geçerli olan bir hususun dini ve mistik tecrübe için de geçerli olması beklenmektedir. Duyu tecrübesinde tecrübelerini yanlış betimleyen insanların varlığı ya da yanlış betimlenen örneklerin varlığı (örn. çölde serap görme) nasıl duyu tecrübesine güveni zedelemiyorsa, tecrübelerini yanlış aktaran mistiklerin varlığı ya da sahte dini ya da mistik tecrübelerin varlığı da dini ve mistik tecrübelerle güveni zedelememelidir.³⁹ Görüldüğü gibi ittifak kabul edilirken tam bir evrensellik -dini ve mistik tecrübeler bir kenara- yanılma olasılığı dolayısıyla duyu tecrübesine dahi atfedilememektedir. Bu nedenle duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübeler arasında kurulan analoginin evrensellik itirazıyla çürütülmesi makul değildir.

Rasyonel bir süreç takip edilerek dini ve mistik tecrübelerle rasyonel destek sağlama eğilimi akli ve duyu verilerini ön plana çıkarmakta ve böylece analogilere yönelim gerçekleşmektedir. Rasyonalitenin gereği olarak “bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır”⁴⁰ ilkesinin kabul edilmesi birçok felsefi meselede olduğu gibi dini ve mistik tecrübelerde de delil ve ilke arayışına, akıl ve duyu verilerinin işlevsel kılınmaya çalışılmasına, bazen de “dini ve mistik tecrübeler de rasyonel bir süreçle izah ediliyor” ön görüşünü barındıran savunma ihtiyacına neden olmaktadır. Buna mukabil tabiatı

38 Duyu tecrübesinin evrenselliğinin tartışılabilir olduğunu, sufi tecrübenin de evrenselleşebileceğini ifade eden Ertürk, duyu tecrübesine pozitif, sufi tecrübeye negatif bir epistemik statünün atfedilmesini çifte standart olarak görmekte; evrensellik eleştirilerine de karşı gelmektedir. Bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, ss. 121, 131-139. Tüzer ise Tanrı tecrübesi yaşamamış insanların varlığından hareketle bu tecrübeleri yaşamayan insanların referans göstererek duyu tecrübesi analogisine yönelik evrensellik itirazlarına hak vermektedir. Bu durumu yukarıda ele alınan Broad’un müzik tecrübesi analogisiyle açıklamaktadır. Bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, ss. 198, 270, 275-276.

39 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, ss. 135-136.

40 W. K. Clifford, “The Ethics of Belief”, *Contemporary Review*, No: 29, 1876, s. 295, 309.

gereği entelektüel bir açıklamaya uygun olmayan durumlarda duygusal verilerin kullanılması meşrû bir hak olmanın ötesinde zorunluluk olarak da görülmüştür.⁴¹ Fakat nesnel karakterine nazaran öznel karakteri ağır basan, referans noktası Tanrı (ve/veya Nihai Hakikat) olan dini ve mistik tecrübeler söz konusu olduğunda güvenilirlik açısından deliller, test edilebilirlik kriteri olarak belirlenmiş olsa bile⁴² yetersiz kalabilmekte; delilsiz rasyonel inanç⁴³ hatta belki de katı akılcı olmak yerine duygulara da yer veren ılımlı ve makul bir inanç gündeme gelmektedir.

Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği genellikle duyu tecrübesi analojisiyle desteklenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliğini savunduğu halde duyu tecrübesi analojisini eleştirenlerin varlığı ve duyu tecrübesi analojisini eleştirerek dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliğini yadsıyanların varlığı farklı bir alternatifin düşünülmesini elzem kılmaktadır.⁴⁴ Duyu tecrübesi analojisinin teist filozoflar tarafından savunulduğu da dikkate alındığında bu analojilerin dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliğini tesis etmeye ek olarak Tanrı'nın varlığını temellendirmek için de kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu eleştiriler ve

41 William James, "The Will to Believe", *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1956.

42 Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliğinin tespiti için birçok kriter belirlenmiştir. Bu kriterlerin başında test edilebilirlik gelmektedir. İç ve dış tutarlılık önemli diğer bir kriterdir. Tecrübenin dışında tecrübe edenin güvenilirliği, psikolojik ve zihinsel durumu da dikkate alınmıştır. Bunların dışında yaygın olarak tecrübenin neticelerine bakılmış ahlaki ve manevi meyvelerin varlığı, bireysel ve toplumsal faydanın söz konusu olması güvenilirlik lehine ele alınmıştır. Bkz. William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", ss. 261-262; Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 71; Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, ss. 286-287.

43 Aşırı delil vurgusuyla dikkat çeken Clifford'a reformist teoloji delile dayanmayan rasyonel inançla itiraz etmiştir. Farklı bir rasyonellik kriteri getiren bu anlayışta Tanrı inancı 'temel inanç' kabul edilmiş ve böylece Tanrı inancının kanıtı dayanması gerekliliği bertaraf edilmiştir. Bkz. John Hick, *Arguments for The Existence of God*, Ed. Herder and Herder, New York 1971, s. 101-120.

44 Duyu tecrübesi analojisinin olumlu ya da olumsuz yönleriyle değerlendirilmesi ve ilgili tartışmaya konu olan temel meseleler için şu eserlere bakılabilir: Analojiyi olumlayan bir eser için bkz. William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", ss. 257-278; olumsuzlayan bir eser için bkz. C. B. Martin, "Seeing God", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Brace Jovanovich Publishers, 1989, Orlando ss. 335-353. Türkiye'de analojiyi savunan bir eser için bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, ss. 122-139; eleştiren bir eser için bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, ss. 268-276.

amaçlar dikkate alındığında duyu verilerinin yanı sıra duyu durumlarıyla da meseleye yaklaşılması dini ve mistik tecrübelerin izahı noktasında anlamlı görünmektedir. Netice itibariyle dini ve mistik tecrübelerin açıklanması sürecinde hem duyu verilerini esas alan duyu tecrübesi analojisinden hem de duygusal süreçleri dikkate alan duyu tecrübesi analojisinden birlikte istifade etmek daha makul görünmektedir.

Duyu Tecrübesi-Dini ve Mistik Tecrübe Analojisi

Dini ve mistik tecrübeleri açıklamada rasyonel süreçlerin yeterliliği sorgulandığında farklı bir alan ihtiyacı belirlemektedir. Duyu tecrübesine yönelik eleştirilerin varlığı ve dini-mistik tecrübe ayrımı duyu tecrübesi analojisine geçişi anlamlı kılmaktadır. Literatürdeki yaygın anlayışa göre mistik tecrübe dini tecrübenin daha özel ve yoğun bir versiyonu olarak kabul edilmekte, dini tecrübeden mistik tecrübeye geçişte duygusal unsurların azalmasına vurgu yapılmaktadır. Dini tecrübe karşılaşmadan birleşmeye kadar Tanrı'yla kurulan tüm özel ilişkileri kapsarken duygusal unsurlara açık bir hal arz etmekte, buna mukabil mistik tecrübeye Tanrı'yla (ve/veya Nihai Hakikatle) karşılaşmanın birleşmeye dönüştüğü, suje-obje ayrımının ortadan kalktığı bir tecrübeden bahsedilmektedir.⁴⁵ Duyu tecrübesine nazaran duygusal unsurların azlığı ve öznel karakteriyle dikkat çeken dini tecrübeye bir dereceye kadar duyular devrede olduğundan duyu tecrübesi analojisinin geçerliliği söz konusudur. Duyuların etkisinin azaldığı mistik tecrübeye ise⁴⁶ duyu tecrübesi analojisi anlamını dini tecrübeye nazaran yitirmektedir. Benzer bir tespitte bulunan Adam, suje-obje ayrımını gerekçe göstererek duyu tecrübesi analojisinin birlik tecrübesi olarak tanımlanan mistik tecrübeye uygun olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷ Söz konusu ayrımlar dikkate alındığında duyu tecrübesi analojisine en uygun örneğin teistik dini tecrübe olduğu görülmektedir.

45 Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübeye Evrensel Öz*, ss. 73-129.

46 Stace mistik tecrübenin türleri arasında duygusal unsurları kriter olarak bir ayrıma gitmiştir. Söz konusu ayırmada duygusal unsurlarla başlayan dışa dönük mistik tecrübeyi hiçbir duygusal unsur içermeyen içe dönük mistik tecrübeden daha aşağı seviyede görmüştür. Walter T. Stace, *The Teachings of The Mystics*, The New American Library, New York 1960, ss. 15-16.

47 Martin A. Adam, "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", *A Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70, No: 4, 2002, ss. 813-814.

Dini ve mistik tecrübe ayrımı, teistik tecrübe-birlik tecrübesi ayrımı ve suje-obje ayrımı duygu analojisine geçişi anlamlı kılmakta ve bu geçiş zemin hazırlamaktadır. Duyu tecrübesi-dini ve mistik tecrübe analojisini katı bir şekilde savunmak dini ve mistik tecrübenin duyuyu dışı idrak boyutunu ihmal, aşkın yönlerini indirgeme ve objesini somutlaştırma riskleri taşımaktadır. Çünkü dini tecrübe ya da mistik tecrübe duyusal unsurların varlığı dolayısıyla duyuyu tecrübesine benzemekte ve benzerliği ölçüsünde benzer hükümlerden söz etme imkânı doğmaktadır. Bu açıklamaların neticesinde duyuyu tecrübesinin hakkının teslim edilmesinin akabinde yetersizliğin fark edildiği alanlar için duyuyu tecrübesi analojisini önermekteyiz. Duyuyu tecrübesi analojisinin algı, ittifak ve evrensellik temaları çerçevesinde ele alınmasına paralel bir şekilde duyuyu tecrübesi analojisi duyuyu, ittifak ve ortaklık (benzerlik) temaları çerçevesinde ele alınacaktır.

Tecrübe dış referanslı duyular ve iç referanslı duygular aracılığıyla oluşur. Aynı zamanda suje-obje arasında kurulan ilişkinin duyusal ve duygusal versiyonları söz konusudur. Bunlardan daha çok rağbet edilen epistemik değer atfedilen ve nesnel özellik arz eden duyusal ilişki yukarıda da anlatıldığı gibi dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği hususunda analogi kurularak referans gösterilmiştir. Burada vurgulanması gereken ise hem nesnel hem öznel tarafı bulunmakla birlikte öznel karakteri daha ağır basan dini ve mistik tecrübelerde özne-nesne arasında kurulan ilişkinin ikinci tür ilişki tipini temsil eden duygusal bir mahiyet de arz edebileceğidir. Duyuyu tecrübesinde kullanılan “algılamak (*perceive*): algılayan (*perceiver*) - algılanan (*perceived*) - algı (*perception*)” modeli, dini ve mistik tecrübelerde duyunun hakim olduğu kadarıyla görülebilir, duyunun hakim olduğu durumlarda ise bu modelin “etkile(n)mek, duygula(n)mak (*affect*): duygulanan, etkilenen (*affected*) - duygulayan, etkileyen (*effector*) - etki (duygulanım) (*affection*)” modeline dönüştürülmesi dini ve mistik tecrübelerin tabiatı dikkate alındığında meseleyi açıklaması bakımından daha makul görünmektedir. Görüldüğü gibi birinci modelde suje-obje arasında kurulan ilişki algıyı ikinci modelde suje-obje arasında kurulan ilişki duyguyu yani duygulanımı oluşturmaktadır. Burada dikkat çeken husus algı modelinde algılayan pozisyonundaki sujenin duyuyu modelinde duygulanan yani etkilenen pozisyonunda olması, yine algılanan pozisyonundaki objenin,

etkileyen yani duyguyu oluşturan pozisyonda olmasıdır. Algı modelinde obje algıya konu olan edilgen bir pozisyonda iken duygu modelinde obje duyguyu oluşturan, kendisiyle duygulanılan etken pozisyonundadır. Duygu modelinde objenin etken olması dini ve mistik tecrübelerle daha uygundur. Burada genel olarak söz konusu iki modelin birleştirilmesi ve modelin farkında olan, farkında olunan ve farkındalık (*awareness*) modeli olarak ele alınması, dini ve mistik tecrübelerde yer alan duyu ve duygu verilerini temsil ederek bütünleştirilmesi bakımından anlamlıdır.

Dini ve mistik tecrübeler söz konusu olduğunda genellikle aklın dışında ve ötesinde duyu verilerinden bağımsız bir alandan bahsedilmektedir.⁴⁸ Bu alanın neliği konusunda ise farklı fikirler söz konusudur. Schleiermacher ve James bu alanı duygu referanslı açıklamaya ihtimal veren görüşlere sahip önemli dini ve mistik tecrübe otoritelerindedir. Schleiermacher duygu ile sezgi arasında bağlantı kurmakta; hislerin obje ve suje arasında aracılık misyonu üstlendiğini belirtmektedir. Schleiermacher'a göre duygu ve sezgi ancak birlikte anlam ifade etmekte; sezgisiz duygu da duygusuz sezgi de hiç özelliği göstermektedir.⁴⁹ James dini ve mistik tecrübelerde beş duyunun askıda kaldığını belirtmekte; dini ve mistik tecrübelerin epistemolojik nitelik bakımından duyumsal olduklarına işaret etmektedir. Sonuç olarak James dini ve mistik tecrübelerin yaşanılan his dolayısıyla yaşayan açısından duyu tecrübesinden daha kesin olduğuna yani tecrübeye kesinlik hissine vurgu yapmaktadır.⁵⁰ Stace ise mistik tecrübenin mahiyetini duygu ile açıklamaz. Ona göre (içe dönük) mistik tecrübe duyu ve duygudan bağımsız saf bir boşluk tecrübesidir.⁵¹

48 Mystery kelimesinin gözleri ve dudakları kapamak anlamında *muo* kelimesinden geldiği dikkate alındığında bu ifadenin özellikle mistik tecrübeler için geçerli olduğu ve bu tecrübelerin duyu verilerine kapatılmak istendiği görülecektir. Bkz. F. C. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology*, Penguin Books, London 1990, s. 18.

49 Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Çev. Richard Crouter, Cambridge University, Cambridge 1996, ss. 29, 31. Schleiermacher'in bu anlayışına göre duygu analogisindeki duygu modeli "hisseden, hissedilen, his" ya da "sezen, sezilen, sezgi" versiyonlarına dönüşebilir.

50 William James, *The Varieties of Religious Experience*, ss. 69, 78, 88, 408.

51 Stace aklın dışında bir alandan bahseder. Fakat bu alanı duygu ile açıklamaz. Hatta mistik tecrübenin mahiyetinde duygu unsurunu dışlar, aşırı duyguculuğu önemsiz görür ve mistik tecrübenin dışavurumunda diğer kuramlara nazaran daha açıklayıcı olduğunu itiraf ettiği duygu kuramını tüm kuramlarla birlikte eleştirir. Bununla birlikte Stace mistisizmin özünde iyiliğe meylettiren sevgiyi içerdiğini belirtir ve onu mistik ahlak

Dini ve mistik tecrübelerde aklın dışında ve ötesinde bir alanın varlığına yönelik mutabakatın yanı sıra duyu tecrübesindeki algının yerine dini ve mistik tecrübelerde farklı bir algının olması gerekliliğine yönelik mutabakat da mevcuttur. Bu ihtiyaç dini ve mistik tecrübenin objesinin duyu tecrübesine açık olmayışından neşet etmektedir.⁵² Aynı zamanda farklı bir duyunun olması gerekliliği dini ve mistik tecrübelerle duyu tecrübesi arasında kurulan analojinin doğal bir sonucudur. Duyu tecrübesindeki dış dünya hakkında bilgi veren duyu organlarına ve dış dünyaya dönük algıya mukabil dini ve mistik tecrübelerde iç dünya hakkında bilgi veren farklı bir aracı ve iç dünyaya yönelik farklı bir algı öngörülmüştür. Farklı alana yönelik bu algıyı ifade etmek için kullanılan ifadeler ise altıncı his, mistik algı, manevi duyu, özel duyu, aşkın duyu, aşkın his, din duygusu, din duygusu, iç görü ve sezgi şeklinde çeşitlenmekle birlikte tam olarak tanımlanamamıştır.⁵³

Duyu tecrübesinden duygu tecrübesine geçişi anlamayı mümkün kılan duygusal ve duygusal ittifakın görüldüğü tecrübeler arasında, duyu verilerinden başlayarak tecrübe esnasında ve sonrasında duyu verilerinin ötesine geçmek suretiyle duygu verilerini de kapsayan güzellik-çirkinlik kavramlarıyla estetik tecrübe; dış referansların yanı sıra iç referanslarla temellenirilen ve maneviyata açılan iyilik-kötülük kavramlarıyla ahlak tecrübesi yer almaktadır. Hem edebi zevk, müzik, resim gibi sırasıyla sanatın algıya, görmeye ve duymaya bağlı estetik tecrübelerinde duyu verileriyle farkında olunan ve duyguya açılan güzellik; hem de iyiliğin, adaletin ve güvenin

teorisinde merkeze yerleştirir. Çelişkili gibi görünen bu durum muhtemelen Stace'in mistik tecrübenin bilimsel ve felsefi açıklamasına duygusal açıklamaları katmak istememesinin bir neticesidir. Görünen o ki, Stace'in mistik tecrübenin mahiyetinde duyguyu dışlamasına rağmen mistisizmin neticesindeki duygusal kazanımlara itirazı yoktur. Bkz. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, ss. 51-55, 307, 308, 324-333. 340-341; Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, ss. 233-234, 288.

52 Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkani ve Mahiyeti*, Ankara, *Kitabiyat*, 2004, s. 98; Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, s. 274. Tanrı'nın duyu tecrübesine açıklığını mümkün gören bir eser için ise bkz. Edward L. Schoen, "Perceiving an Imperceptible God", *Religious Studies*, vol:34, 1998, ss. 433-455.

53 Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 247; William P. Alston, *Perceiving God*, s. 35; Evelyn Underhill, *Mysticism*, ss. 52, 53, 55; Borchert, Bruno: *Mysticism: Its History and Challenge*, Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine 1994, s. 34; Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, s. 311.

tam manasıyla kavranması ve yaşanmasıyla oluşan erdem merkezli huzur duygusu dini ve mistik tecrübelerle zemin hazırlamaktadır. Dini ve mistik tecrübelerin dışavurumunda metaforik dil, semboller, ve veciz ifadeler kullanılmakta; herkesin anlayamayacağı edebi bir dile yakın derin anlamlar ihtiva eden sanatsal bir üslup dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra dini ve mistik tecrübelerin neticesindeki manevi kazanımlarla öz farkındalık ve daha iyi insan olmaya yönelik bir algı gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi dini ve mistik tecrübeler ile estetik ve ahlaki tecrübeler arasında birbirlerini hazırlama bakımından yakın, karşılıklı ve çift yönlü bir ilişki söz konusudur.

Estetik tecrübenin oluşturduğu maddi güzellik ve ahlaki tecrübenin oluşturduğu manevi güzellik Tanrı'ya ulaştırmaktadır. Estetik tecrübede güzeli farkında olan (güzeli gören, duyan, hisseden, ondan etkilenen, onunla duygulanan) ve güzellik arasındaki etkileşimden neşet eden güzelin farkındalığı; ahlaki tecrübede ise iyiliği yapan ve iyilikle karşılaşan arasındaki etkileşimde meydana gelen iyinin farkındalığı Tanrı'ya ulaştırır. Hem güzeli hem iyiliği var eden; hem güzelliği algılama yetisini hem iyilik duygusunu insana bahşeden bir objenin varlığı düşüncesiyle estetik ve ahlaki tecrübeler de tıpkı dini ve mistik tecrübeler gibi Tanrı'nın varlığına götüren bir argüman özelliği gösterir.⁵⁴ Delil olma hüviyeti dışında estetik tecrübe ile dini ve mistik tecrübeler arasında diğer benzerlikler bilimsel testlerin yapılamayışı, tecrübeyi yaşayanlar arasında ortak bir dilin oluşması, bu dili diğerlerinin anlamaması ve özel bir algı yetisi gerektirmesi şeklinde sıralanabilir.⁵⁵ Her insanın kendi ruhundaki bir akisle karşıladığı sanatın güzelliğini kavraması kendi güzellik algısı nispetinde olmaktadır. Dini ve mistik tecrübelerin belirli bir süreç ve eğitim sonrasında oluşması ise ahlaki tecrübeleri çağrıştırır. Çünkü bir insanın karşılaştığı durumlarda iyilik alternatifini tercih etmesi, kendini erdemlerle donatması neticesinde elde ettiği bir kazanımdır.

Literatür dikkate alındığında dini ve mistik tecrübe anlatılarında aşk ve sevgi temalarının yoğunluğu dikkat çekmektedir. Bu nedenle duygu tecrü-

54 Estetik delil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Işık, *Din ve Estetik, Felsefî Bir İnceleme*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013. Estetik delilin bir alt örneği lale delili için bkz. Cafer Sadık Yaran, "Lale Delili: Estetikten Etiğe ve Metafiziğe" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, 2009, Sayı: 2, s. 23-36.

55 John Wilson, *Language and Christian Belief*, ss. 26-27.

besi analojisinin alt kategorisinde öncelikli olarak aşk ve sevgi analojileri ele alınacaktır. Aşk analojisi ile dini ve mistik tecrübeler arasındaki en anlamlı benzerlik bilinç değişimiyle ifade edilebilir. Değişik bilincin mistik tecrübeyi açıklama gücünün fark edilmesi onun literatürde negatif bir örnek olarak sarhoşların ittifakı şeklinde ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Bu analogi değişik bilinç halini gündeme getirmesi bakımından haklılığa sahip olmakla birlikte indirgemeci bir özellik göstermektedir.⁵⁶ Buradaki dini ve mistik tecrübelerin aşkın karakterine ters düşen indirgemeci tutumu kaldırmak ve negatif sarhoşların ittifakı örneğini pozitif çevirerek aşktan sarhoş olanların ittifakına dönüştürmek daha makul görünmektedir. Böylece aşk analojisiyle dini ve mistik tecrübelerin hem aşkın yönleri korunmakta hem de bilinç değişimi örneklendirilebilmektedir. Aşk tecrübesi ile dini ve mistik tecrübeler arasında anlam ve duygu yoğunluğundan dolayı dışavurum konusunda da yüksek oranda benzerlik gözlenmektedir. Her iki tecrübe türünün de normal dil kuralları çerçevesinde anlatılabilmesi oldukça zordur.

Aşk tecrübesi dışında dışa vurum konusunda dil engeline takılan ve bu yönleriyle dini ve mistik tecrübelerle benzerlik arz eden diğer tecrübeler sevgi tecrübesi, korku tecrübesi ve acı tecrübesidir. Aşk kadar yoğun olmamakla birlikte dini ve mistik tecrübedeki derin duyguları ifade etmek için kullanılan sevgi, birlik tecrübesinde yaratıcı ile yaratılan arasındaki boşluğu dolduran bir kavram olarak önerilmiştir.⁵⁷ Bu vesileyle dini ve mistik tecrübelerde suje ve obje arasında kurulan ilişkiye duygusal bir hüviyet atfedilmiş ve manevi birlikten bahsedilmiştir. Korku tecrübesi etkisinin uzun süreli olması, yoğun bir şekilde yaşanması, tarifinin yaşayan açısından zor olması ve diğerine aktarımında sıkıntılarının yaşanması vb.

56 Sarhoşların ittifakı analojisi için bkz. C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, s. 195; Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Tüzer, ss. 201-202.

57 Ninian Smart *The Yogi and The Devotee*, ss. 81-82. Sevgi aynı zamanda doğru mistisizmin bir kriteri olarak görülmüş ve mistisizme bir metod olarak yakıştırılmıştır. Bkz. Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 85. Mistisizmin duygudan uzak felsefi açıklamasını sunan Stace bile özünde mistisizmin sevgiyi içerdiğini belirtmektedir. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, ss. 340-341. Mistisizmin sevgiye benzemesinin dışında sevgiyi içerdiğinin de belirtilmesiyle dini ve mistik tecrübelerin sevgi ile benzerliği aynılaşmaya gitmektedir. Literal dilin sınırları dolayısıyla olağan tecrübeden (sevgi tecrübesi) olağanüstü tecrübeye (dini ve mistik tecrübe) geçiş için analogik dilin kullanılması muhtemelen aynılık görüntüsünün nedenidir.

gibi vasıfları dolayısıyla dini ve mistik tecrübelerle benzerlik göstermektedir. Gerek dış referanslı (Ör. Doğal afetler neticesinde oluşan) gerekse iç referanslı (Ör. Psikolojik sorun menşeli) korkular sujeyi derinden etkiler. Bu yüzden korku tecrübesinin dışavurumu ve diğerine aktarılması kolay değildir. Benzer bir durum acı tecrübesi için de geçerlidir. Acı çeken bir insanın duygularına tam manasıyla vakıf olmak oldukça zordur ve diğerinin acıyı anlama düzeyi daha önceden kendi yaşadığı benzer acılar nispetindedir. Bununla birlikte empati kurulması halinde acı hakkında asgari düzeyde fikir sahibi olunabilir. Dini ve mistik tecrübeyi yaşamayan insanlar açısından da benzer bir durum söz konusudur.

Bu analogiler neticesinde denilebilir ki, tıpkı duygu tecrübesinde olduğu gibi dini ve mistik tecrübeleri yaşayan insanların oluşturduğu grubun dilini yaşamayan insanların anlaması oldukça zor olmakla birlikte imkânsız değildir. Duygu tecrübesinde oluşan ittifak nasıl ki tecrübenin gerçekliğine inanılmasını sağlıyorsa benzer bir durumun dini ve mistik tecrübeler için de geçerli olması makuldür. Aşkı ve sevgiyi var eden, bu duyguları insanın kalbinde gizleyen; korkulardan emin kılan ve acıyı gideren bir Tanrının varlığı tıpkı dini ve mistik tecrübeleri yaşatan Tanrı'nın varlığı gibi yaşayan açısından kesin olarak hissedilmektedir. Bu spesifik çıkarımların ötesinde duygu analogisi bir çok felsefi problemi tam çözmeye de mevcut durumdan daha iyi bir noktaya getirebilecek mahiyette görünmektedir. İlk olarak hem duysal hem duygusal unsurların varlığı dolayısıyla hem duyu hem de duygu tecrübesi analogilerinin birlikte kullanılması makul görünmektedir. Bununla birlikte suje-obje ikiliğinin aşıldığı tecrübelerin varlığının izahında karşılaşılan ontolojik birlik itirazına duygu tecrübesi analogisiyle manevi birlik açılımı getirilebilir. Çünkü Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılıktan ötürü yapısal bir birlikten ziyade duygusal bir birliğin düşünülmesi daha makul görünmektedir. Son olarak dini ve mistik tecrübelerin dışavurumunda öne sürülen anlatılamazlık ve paradoksal nitelikleri, anlam ve duygu yoğunluğu açıklamasıyla daha anlaşılır görünmektedir.

Dini ve mistik tecrübelerin varlığını ve güvenilirliğini duyu tecrübesi analogisi ile duygu tecrübesi analogisi birlikte desteklemektedir. Duyu tecrübesi analogisi noetik nitelik ve bilişsellik konularına yönelik enfor-

yon sunarken; duygu tecrübesi analojisi dışı vurum konusunda daha açıklayıcıdır. Duyu tecrübesi analojisi kullanılırken dini ve mistik tecrübelerle duyusal içerik atfedilmez. Benzer bir şekilde duygu tecrübesi analojisinde de mahiyete yönelik bir iddia yoktur. Bununla birlikte dini ve mistik tecrübe otoritelerinin duygusal içerikle ilgili iddiaları zaman içerisinde desteklendikçe duygu tecrübesinin öngörülen şimdiki konumundan daha güçlü bir konuma geleceği ise aşikârdır.

Duyu tecrübesindeki evrenselliğin dini ve mistik tecrübelerde olmaması analojinin terk edilmesi için neden olarak sunulmuş, duygu tecrübesi analojisi bu cihetten eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler yeni önerilen duygu tecrübesi analojisinde makul bir zemine oturmaktadır. Burada duygu tecrübeleriyle birlikte gelen ortak hissiyat merkeze alınarak her zaman ve zeminde aynı olması zarureti kaldırılıp farklı zaman ve zeminlerde farklı dillerin konuşulması, farklı aidiyetlerin var olmasıyla birlikte benzer duyguların hissedilmesine vurgu yapılmaktadır. Böylece itirazlara ve eleştirilere maruz kalan evrensellik teması söz konusu itirazları bertaraf edebilecek ve eleştirilere cevap teşkil edebilecek ortaklık ve benzerlik temasına dönüşmektedir.

Sonuç

Dini ve mistik tecrübeleri anlamak ve anlamlandırmak için başvuru duygu tecrübesi analojisi dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği, geçerliliği, bilişselliği, nesnelliği, epistemolojik değeri ve nesnel bir realiteye işaret etmesi konularına haiz tartışmalarda bu iddiaları olumlayan veya olumsuzlayan her iki tarafın da referans noktası olarak belirginleşmiştir. Bu çalışmada duygu tecrübesi analojisinin yaygınlığına rağmen literatürde pek fazla dikkat çekmeyen akli ve duyuları referans alan alt analojileri (bilimsel keşifler analojisi, kör-gören analojisi, müzik analojisi) tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Duyu tecrübesi analojisinin cevap veremediği alanlar için ise duygu tecrübesi analojisi önerilmiştir. Önerilen duygu tecrübesi analojisinin literatürde sıklıkla bulunup henüz belirginleştirilmeyen duyguyu referans alan alt analojileri de (aşk tecrübesi analojisi, sevgi tecrübesi analojisi, korku tecrübesi analojisi, acı tecrübesi analojisi) ele alınmıştır. Duyu tecrübesi analojisinden duygu tecrübesi analojisine geçişi anlamlandırması bakımından estetik tecrübe ve ahlaki tecrübe analojileri de kurulmuştur.

Duyu tecrübesindeki alt analogiler ve duygu tecrübesinde önerilen yeni analogiler incelendiğinde karşılaşılan temel sorun söz konusu çeşitlenmeye birlikte dini ve mistik tecrübelerdeki ittifakın hangi analogiye daha çok benzediği şeklindedir. Dini ve mistik tecrübe için duygu verilerinin devrede olduğu kısımlarınca duygu tecrübesi analogisinin işlerliğinin kabulüyle birlikte duygu verilerinin etkisinin azaldığı formlarda duygu tecrübesi analogisinin kullanılmasının makuliyeti ifade edilmiş olup duygu tecrübesi analogisinin bilişsellik tartışmalarında duygu tecrübesi analogisinin dışavurum tartışmalarında daha anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte her iki tecrübenin sunduğu verilerdeki ittifakın değerine işaret edilip duygu tecrübesinde sıklıkla tartışma konusu olan evrensellik teması yerine duygu tecrübesinde ortaklık teması önerilmiştir. Makalede duygu tecrübesinde kullanılan “algılayan-algılanan-algı” modeline ek olarak duygu tecrübesi için geliştirilen “etkileyen-etkilenen-etki (duygulanım)” modeli önerilmiştir. Sonuç olarak her iki analoginin de farklı işlevselliklerine dikkat çekilmesinden yola çıkarak bütüncül bir yaklaşımla farkındalık kavramına ulaşılmıştır. Bu kazanımla birlikte oluşan holistik yeni modelde suje pozisyonunda duygu ve duygusuyla farkında olan, obje pozisyonunda duygu ve duyguya hitap ederek farkında olunan yer alırken, söz konusu ilişki de hem duysal hem duygusal farkındalık şeklinde belirmektedir.

Öz

Dini ve Mistik Tecrübelerin Güvenilirliği Açısından Analojiler: *Duyu Tecrübesi Analojisinden Duygu Tecrübesi Analojisine Geçiş*

Dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği ve geçerliliği söz konusu olduğunda duyu tecrübesi analojisi olumlu ya da olumsuz perspektifle öncelikli olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte duyu verileri dini ve mistik tecrübelerin gerçekliğine tamamen nüfuz etmekte yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle duysal ilişkinin yanı sıra duygusal ilişkinin de temsil edilmesi önem arz etmektedir. Bu makalede duyu tecrübesi analojisine ek olarak duyu tecrübesi analojisi önerilmiştir. Duyu tecrübesi analojisi algı, ittifak ve evrensellik temalarıyla, duyu tecrübesi analojisi ise duyu, ittifak ve ortaklık temalarıyla ele alınmıştır. Netice olarak her iki analojinin birlikte işlevselliği farkındalık modeliyle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini Tecrübe, Mistik Tecrübe, Güvenilirlik, Duyu Tecrübesi Analojisi, Duygu Tecrübesi Analojisi,

Abstract

Analogies in relation to the Reliability of Religious and Mystical Experiences: *Transition from the Analogy of Sense Experience to the Analogy of Emotion Experience*

When the reliability and the validity of religious and mystical experiences are discussed, the analogy of sense experience is considered on a preferential basis with positive and negative perspectives. However sense data is inadequate to understand the real meaning of religious and mystical experiences. Therefore it is necessary to represent emotional relation as well as sensual relation. In this article the analogy of emotion experience is proposed in addition to the analogy of sense experience. The analogy of sense experience is dealt with the theme of perception, unanimity, universality and the analogy of emotion experience is dealt with the theme of affection, unanimity and commonality. As a consequence, the synergy of both sense and emotion analogy is supported by the model of awareness.

Keywords: Religious Experience, Mystical Experience, Reliability, The Analogy of Sense Experience, The Analogy of Emotion Experience,

Kaynakça

- Adam, Martin A.: “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, *A Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70, No: 4, 2002, ss. 801-817.
- Alston, William P.: *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
- Atfield, D.G.: “The Argument From Religious Experience”, *Religious Studies*, Vol.11, No: 3, Cambridge University Press 1975, ss. 335-343.
- Broad, C. D.: *Religion, Philosophy and Psychical Research*, Routledge and Kegan Paul, London 1953.
- Borchert, Bruno: *Mysticism: Its History and Challenge*, Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine 1994.
- Cabiri, Muhammed Abid: *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Clifford, W. K.: “The Ethics of Belief”, *Contemporary Review*, No: 29, 1876, ss. 289-309.
- Davis, Caroline Frank: *The Evidential Force of Religious Experience*, The Clarendon Press, Oxford 1989.
- Ertürk, Ramazan: *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004.
- Happold, F. C.: *Mysticism: A Study and an Anthology*, Penguin Books, London 1990.
- Hick, John: *Arguments for The Existence of God*, Herder and Herder, New York 1971.
- Işık, Aydın: *Din ve Estetik, Felsefî Bir İnceleme*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013.
- James, William: *The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature*, Collins, London 1971.
- James, William: “The Will to Believe”, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York 1956.
- Martin, C. B.: “Seeing God”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Brace Jovanovich Publishers, 1989, Orlando ss. 335-353.

Dini ve Mistik Tecrübelerin Güvenilirliği Açısından Analojiler:Duyu Tecrübesi Analojisinden Duygu Tecrübesi Analojisine Geçiş

- Miles, T. R.: *Religious Experience*, The Macmillian Press, London and Basingstoke 1972.
- Nieto, Jose C.: *Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence*, University of Press of America, Lanham, New York, Oxford 1997.
- Poole, Cecile A.: *Mysticism: The Ultimate Experience*, Supreme Grand Lodge of Amore, California 1982.
- Reçber, Mehmet Sait: *Tanrı'yı Bilmenin İmkkanı ve Mahiyeti*, Ankara, Kitabiyat, 2004.
- Schleiermacher, Friedrich: *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Çev. Richard Crouter, Cambridge University, Cambridge 1996.
- Schoen, Edward L.: "Perceiving an Imperceptible God", *Religious Studies*, vol:34, 1998, ss. 433-455.
- Smart, Ninian: *The Yogi and The Devotee, The Interplay Between The Upanishads and Catholic Theology*, George Allen & Unwin Ltd., London 1968.
- Stace, Walter T.: *Mysticism and Philosophy*, Jeremy P. Tarcher, Inc., Los Angeles 1987.
- Stace, Walter T.: *The Teachings of The Mystics*, The New American Library, New York 1960.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Trueblood, D. Elton: *The Trustworthiness of Religious Experience*, George Allen & Unwin Ltd., London 1939.
- Tüzer, Abdülatif: *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergah Yayınları, İstanbul 2006.
- Underhill, Evelyn: *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oneworld, Oxford 2002.
- Wainwright, William J.: "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies*, Vol. 9, No: 3, 1973, ss. 257-278.
- Wilson, John: *Language and Christian Belief*, London 1958.
- Yaran, Cafer Sadık: "Lale Delili: Estetikten Etiğe ve Metafiziğe" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, 2009, Sayı: 2, ss. 23-36.
- Yüce, Fatma: *Dini ve Mistik Tecrübeye Evrensel Öz*, Elis Yayınları, Ankara 2016.

Eğlenmek Üzerine Felsefi Bir Deneme

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 05.05.2017 / DÜZELTME: 25.09.2017 YAYINA KABUL: 16.10.2017

Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU*

Giriş

İnsan, sadece imgelem (muhayyile) ve hafıza sayesinde inşa edilen tasavvurlarla düşünmemekte, bunların da üzerine çıkararak kavramlar üretmekte, dolayısıyla kavramsal bir düşünme (derin düşünme/teemmül) seviyesine ulaşmaktadır. Kavramsal düşünmeyi, dolayısıyla insanın kendini ayrıntılı bir biçimde tanımlamasını ve çevresini anlamlandırmasını mümkün kılan şey dildir. Bu anlamda, dil sadece bildirişimin ya da nesiller arası bilgi aktarımının aracı değildir, aksine kendimiz de dahil olmak üzere çevremizi anlayıp anlamlandırmada etkin rol üstlenen kurucu bir unsurdur. Bu hususta anadil özel bir yere sahiptir, çünkü anadil edinilirken, sonradan öğrenilen dillerin aksine, bilinçli bir öğretim sürecinden geçmeyiz. Hatta anadilin kendisi, bilincimizin sınırlarını belirleyen en önemli unsurlardan birini oluşturur. Heidegger'in çok meşhur olan "Dil varlığın evidir. İnsan onun meskeninde ikamet eder. Düşünenler ve şairler bu meskenin muhafızlarıdır" ¹ tespiti ile Wittgenstein'in "dilimin sınırları dünyanın sınırlarını imler" ² düşüncesi bu bağlamda yorumlanabilir. Sloganlaşmış bu yargılar çok çeşitli bağlamlarda tartışılıp yorumlanabilir elbette. Ancak dilin düşünme biçimlerimize ve algılarımıza, onları bütünüyle belirliyor olduğunu kabul etmesek bile, önemli bir etkisinin olduğu artık bilinmektedir. ³ Bu önemine istinaden dil ile ilgili meseleler doğrudan ya

* Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Martin Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'" [145], *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 313

2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [5.6], Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., 6. bs., İstanbul 2011, s. 133.

3 Örneğin, ben merkezli ve coğrafi diller arasındaki farkın düşünme biçimlerine de yansıdığı

da dolaylı, hep gündemde olmuş ve ilgi uyandırmıştır. Söz konusu ilgi 19. yüzyılda ciddi bir artış göstermiş, 20. yüzyılda ise dil üzerine yapılan tartışmalar düşünce hayatını yönlendirecek kadar merkezi bir önem kazanmıştır.

Dil felsefesi, dilin kökeni, dil ve gerçeklik arasındaki ilişki, dil kültür bağlantısı, dilin yapısı, dil ve düşünce ilişkisi, anlamın doğası vs. gibi sorunları konu edinir. Bu sorunlara çok çeşitli yaklaşımlarla çok farklı cevaplar verilegelmiştir. Konuyla ilgili tartışmalarda kimi yorumlar teknik linguistik sorunlara yoğunlaşırken kimileri de meselenin kültürel boyutuna ağırlık vermektedirler. Bu makalede ise linguistik tartışmaların derinine inmeden, dil ve kültür ilişkisini dikkate alarak “eğlenmek” kelimesinin işaret ettiği iki farklı kavram üzerinde durulacak ve bu kavramların aynı kelime ile ifade edilmesinin Türkçe düşünme açısından ne gibi bir önem arz ettiği tartışılarak günümüz sorunlarıyla ilgili kimi tespitler yapılacaktır.⁴

Bu yolun tercih edilmesinin birkaç nedeni vardır. Bunlardan ilki, dilin anlamlı en küçük birimi olan kavramların ve onların dildeki ifadesi olan kelimelerin düşünme ile yakın ilişkisinin bulunmasıdır. Vygotsky'nin belirttiği üzere “düşünce kelimeye ifade edilmez, aksine kelimeye tamamlanır. Bu sebeple, düşüncenin kelimeye inşasından (establishment) bahsedebiliriz.”⁵ Bu anlamda, sağlıklı muhakeme yürütebilmenin ilk şartı, hem zihindeki kavramların sıkı tanımlanması ve bu kavramlar arasındaki

görülmektedir. Aynı şekilde, kelimelere birbirinden farklı dişil ve eril nitelikler yükleyen dillerin, bu dilleri konuşan insanların çağrışımlarını ve algılarını önemli ölçüde etkiliyor oluşu da dikkat çekicidir. Bu konuda bkz. Guy Deutscher, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir*, Çev. Cemal Yardımcı, Metis Yay., İstanbul 2013, s. 163 vd. ile 209 vd. Ayrıca bkz. Hermann Wein, *Tarih İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, Çev. İsmail Tunalı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 831, İstanbul 1959, s. 44.

4 Zihinsel tasarımlar olan kavramların dildeki karşılığı kelimelerdir. Kelimeler zihinsel tasarımların anlamlarını bize çağrıştıran ve onların ifade edilebilmelerini mümkün kılan araçlardır. Bu bakımdan, “kelime” ve “kavram” birbirlerinden ayrı şeyler olsalar da aralarında yakın bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla kavramlar üzerine düşünebilmek ve sıkı tanımlar yapabilmek için bu kelimeler üzerine de düşünmek gerekmektedir. Çalışmamızın amacı ise Türkçe'deki “eğlenmek” kelimesinden yola çıkarak bu kelimenin işaret ettiği kavramlar üzerinden bir tartışma yürütmektir. Bu konuda bkz. Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, 7. bs., İstanbul 2004, s. 66 vd. Ayrıca bkz. Ömer Naci Soykan, “Schopenhauer'de Dil Çerçevesi İçinde Tasarım-Kavram Bağlantısı”, *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları-1*, İnsancıl Yay., İstanbul 2013 s. 64-65.

5 Lev Semenovich Vygotsky, “Thinking and Speech”, *The Collected Works of L. S. Vygotsky Vol. 1*, Trans. Norris Minick, Eds. R. W. Rieber&A. S. Carton, Plenum Press, New York&London 1987, s. 250.

bağlantıların iyi kurulması hem de kelimelerin isabetli tercih edilmesidir, başka bir deyişle, dilin iyi kullanılmasıdır. Yani kavram haritaları darma-dağın olan insanlardan sağlıklı düşünmeleri beklenemez. Örneğin, adaletin ne olduğunu tanımlayamayan ve bu kavramın diğer kavramlarla nasıl bir ilişkisi olduğunu bilmeyen biri adaletten ya da zulümden anlamlı bir biçimde bahsedemez. Oysa, günlük hayatta sıkça kullandığımız “adalet”, “iyilik”, “güzellik”, “özgürlük” vs. gibi kavramların anlamları sorulduğunda, yani bunların mahiyetlerine yönelik tanım istendiğinde, çoğunlukla el yordamıyla yarım yamalak cevaplar verilir. Dolayısıyla bir kavram üzerine düşünerek bunların sınırlarını ve anlamını irdelemek büyük önem taşımaktadır.

İkinci sebep, bu makalenin konusunu oluşturan “eğlenmek” kelimesinin Türkçe’deki anlamları üzerine düşünüldüğünde, sadece bu kelime ile sınırlı kalmayan geniş bir ufka açılıyor olmamızdır. Üçüncü sebep, bu kelimenin işaret ettiği kavramların analizinin kendi kültürümüzün epistemolojik ve ontolojik zeminleriyle ilgili önemli ipuçları vermesidir. Whorf’un belirttiği üzere “bir dil ve bu dili kullanan toplumun kültürü arasında bir ilişki vardır.”⁶ Son sebep ise, kavramların kültürel çerçeveleri içerisinde sürekli yeniden tanımlanmaları ve hatta yeniden üretilmelerinin büyük önem taşımasıdır. Bu anlamda felsefenin temel görevlerinden birisi de, varolan kavramların sıkı tanımlarını yapmak olduğu kadar, kavramların günlük hayatta es geçilen derinliklerine ışık tutmaktır.

Bu amaçla, önce “eğlenmek” kelimesinin hem günümüzde hem de kültürel geçmişimizde nasıl kullanıldığı ve ne gibi anlamlar taşıdığı üzerinde durulacak, ardından bu kullanımlar arasındaki bağlantıların ne gibi bir felsefi boyutu olduğu sergilenecektir. Bu irdelemenin tek amacı Türkçe bir

6 Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, ed. John B. Carroll, The M.I.T. Press, 13. bs., USA 1978, s. 159. Bu yaklaşım Whorf’tan önce, dil felsefesi çalışmalarının gündeme gelmesinde büyük etkisi olan Humboldt tarafından da, “her dilden ulusal karakter hakkında sonuçlar çıkarılabilir” tespitiyle dile getirilmiştir. Ayrıca Humboldt’tan çok daha önce, Leibniz de benzer bir biçimde “gerçekten dillerin insan zihinlerinin en iyi aynası olduğuna inanıyorum” tespitini yapmıştır. Dolayısıyla, bu yaklaşımın günümüzde de etkili olmasının nedenlerinden biri, güçlü bir tarihsel arka plana sahip olmasıdır diyebiliriz. Bkz. G. W. Leibniz; *New Essays on Human Understanding* Book III, Chap. VII, [333] § 6, Trans. Peter Remnant&Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 2nd Ed., New York 1997. Ayrıca bkz. Wilhelm von Humboldt, “Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die Geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, *Wilhelm von Humboldt’s Gesammelte Werke VI*, Verlag von G. Reimer, Berlin 1848, s. 205.

kelimenin ve onun işaret ettiği kavramların inceliklerini ortaya çıkartmak olmayacak, ayrıca buradan yola çıkarak günümüz dünyasıyla ilgili tespitler de yapılmaya çalışılacaktır.

“Eğlenme”nin Sözlük Anlamı

“Eğlenme”nin günlük dilde kullanılan ilk anlamı “neşeli, hoşça vakit geçirmek”tir.⁷ Bu kelimenin aşağıda temellendirilmeye çalışılacağı üzere, bununla yakından alakalı olan ve Anadolu’da hala yaygınca kullanılan başka bir anlamı da “bir yerde durmak, beklemek, durdurmak, tevakkuf etmek, oyalanmak”⁸ gibi anlamlardır.⁹ Günümüzde “neşeli, hoşça vakit geçirmek” anlamı daha yaygın bir biçimde kullanılmasına ve diğeri unutulmaya yüz tutmasına rağmen, kelimenin köken itibariyle asıl anlamı durmaktır.¹⁰ Kelimelerin kültür içerisinde kazandığı anlam çeşitlemeleri kimi zaman birbirleriyle ilgisiz olabilmektedir. Ancak Türkçe’de kullanılan başka bazı kelimelerde olduğu gibi,¹¹ eğlenmek kelimesinin bu anlamları arasında da yakın bir bağ bulunduğunu söylemek mümkündür. Üstelik bu yakın bağ, tesadüfen oluşmuş bir bağ olmayıp kültürümüzün ontolojik ve epistemolojik bazı boyutlarının, yani evren tasavvurumuzun önemli bir vechesinin de dışavurumudur.

Ayrıntılı temellendirmeye başlamadan önce, muhtemel itirazların önüne geçmek amacıyla, akla takılabilecek bir soruyu yanıtlamak yerinde olacaktır. Şöyle ki, “eğlenmek” kelimesinin bu farklı anlamları kültürel

7 Hasan Eren v. d., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988, s. 436. Kelimenin “bir kimsenin kusuru veya zayıf noktası ile alay etmek” anlamı da alay eden kişinin hoşça vakit geçirmesi demek olduğundan, bu semantik boyutu ayrıca ele alma gereği duyulmamıştır.

8 Hasan Eren v. d., *a.g.e.*, s. 436.

9 Anlam ve kavram arasındaki ilişki başlı başına ele alınması gereken bir husus olduğu için, söz konusu ilişki bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak dilbilimde genel kabul gören tanıma göre anlam “bir dil biriminin ilettiği kavram”dır. Bu sebeple bu çalışmada kelimelerin anlamlarından bahsedildiğinde o kelimenin işaret ettiği kavram ya da kavramların da hatırlatılmak istendiği unutulmamalıdır. Bkz. Kamile İmer&Ahmet Kocaman&A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. bs., İstanbul 2013, s. 26. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2016, s. 55 vd. ile 94 vd.

10 Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yay., 4. bs., İstanbul 2004, s. 221.

11 Bu konuda başka bir örnek için bkz. Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Müzik, Tasavvuf ve Felsefe Bağlamında ‘Perde’ Kavramı”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, Ocak 2016, s. 81 vd.

geçmişimizde hep yanyana mı kullanılmıştır, yoksa bir anlam unutulurken diğeri ön plana mı çıkmıştır? Bu sorunun yanıtının açık ve net bir biçimde verilmesi, çalışmamızın çatısını oluşturacak argümanları temellendirebilmek için elzemdir. Dil ile ilgili tespitler yapabilmek için en önemli dayanaklardan birinin edebi eserler olması hasebiyle, bu sorunun yanıtını aramak için edebiyat tarihimize başvurmak en etkili çözüm yolu gibi görünmektedir.

Anadolu’da Yunus Emre’den beri “eğlenmek” kelimesinin her iki anlamının yanyana kullanıldığı görülmektedir.¹² Bu anlamlardan “durma”nın ön planda olmasına rağmen diğeri anlam yükünün de eserlerde karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Örneğin Yunus Emre’nin “Nidem elim ermez yare, bulunmaz derdime çare/Oldum ilimden avare, beni bunda eğler misin”¹³ beyitinde “eğlenmek” kelimesi durmak anlamında kullanılmıştır. “Ey gönlümün eğlencesi, ayıt bana neyleyeyin/Aşkından oldum âvâre, derdim kime söyleyeyin”¹⁴ beyitinde ise bu kelime, durmak anlamıyla da ilgisi unutulmadan, “hoşça vakit geçirmek” anlamını içerecek biçimde kullanılmıştır.

Aynı kullanıma 16. yüzyıl saz şairleri olan Pir Sultan Abdal ve Karacaoğlan’da da rastlamaktayız. Örneğin Pir Sultan Abdal’ın “Elimden aldırırım gül yüzlü yâri/Sılam viran olmuş gönül eğlenmez”¹⁵ ve “Yaralı sineme bal ile tuzu/Ekeyim de eğleneyim bir zaman”¹⁶ dizeleri ile Karacaoğlan’ın “Eğlen dilber eğlen gitmek dilersen/Yaz bahar ayları doğsun gidelim”¹⁷ ve “Benim gönül bir güzelle eğlenmez/Gel güzeli bolca

12 “Eğlenmek” kelimesinin Türkçe’nin diğeri lehçelerinde kullanılıp kullanılmadığı ya da tarihsel olarak Yunus Emre döneminden daha geriye gidip gitmediği türünden sorular bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Ele alınacak görüşlerin temellendirilebilmesi için Anadolu’da 13. yüzyıldan günümüze bu kelimenin sergüzeştini takip etmenin yeterli olduğu söylenebilir.

13 Abdülbaki Gölpınarlı (Haz.), *Yunus Emre: Hayatı ve Bütün Şiirleri* [1324], Altın Kitaplar Yay., 1971, s. 252. Bu kavramın benzer kullanımları için aynı eserin 60., 82., 141. ve 147. sayfalarına bakılabilir.

14 Abdülbaki Gölpınarlı (Haz.), *a.g.e.* [608], s. 144.

15 Hasan Kaya&Necat Çetin, “Pir Sultan Abdal’ın Bir Mecmuada Yer Alan Şiirleri-II”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 47, Aralık 2016, s. 107.

16 Abdülbaki Gölpınarlı&Pertev Naili Boratav (Haz.), *Pir Sultan Abdal*, Der Yay., İstanbul 1991, s. 156.

17 Ahmet Şükrü Esen, *Anadolu Aşıkları-I: Karacaoğlan* [105.2], Haz. İsmail Görkem, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2016, s. 272.

ile gidelim”¹⁸ dizelerinde “eğlenmek” kelimesi, tıpkı Yunus Emre’deki gibi temelde durmak anlamında kullanılmakla birlikte “gönül eğlemek” ifadesinde olduğu üzere hoşça vakit geçirmeye de atıf yapmaktadır. Aynı durum 19. yüzyıl saz şairlerinden Dertli ve Erzurum’lu Emrah’ta da karşımıza çıkmaktadır. Dertli’nin “Gülşen-i âlemde bir nevres-fidan eğler beni/Çeşm-i âfet, kaameti serv-i revan eğler beni”¹⁹ beyiti ve Emrah’ın “Gönül gitmek ister gurbet illere/Velâkin bizleri yâr eğlendirir/Ezelden mâiliz gonca güllere/Bülbül-i şeydâyı zâr eğlendirir”²⁰ kıtası örnek olarak gösterilebilir.

Saz şairlerinden ve Anadolu halk türkülerinden her asra ait birçok örnek vermek mümkündür. Ancak yukarıda farklı yüzyıllardan rastgele seçilen örnekler, “eğlenmek” kelimesinin Anadolu’da 13. yüzyıldan beri, “durmak” anlamı ön plana çıkarılmakla birlikte, hoşça vakit geçirmeye de atıf yapacak biçimde kullanıldığını yeterince göstermektedir. Dolayısıyla, “eğlenmek” kelimesi temelde durmak anlamına gelmektedir ama bununla bağlantısı içerisinde hoşça vakit geçirmeyi de içine alacak bir anlam genişlemesine konu olmuştur.²¹ Edebi ya da felsefi eserlerimizde üzerinde durulmamış olsa da birbirinden çok farklı gibi görünen bu anlamların aslında çok yakın bir ilgisi olduğunu söylemek mümkündür. Üstelik bu iki anlamın keyfi olarak tek bir kelimeye yüklenmediği, askine çok tutarlı bir dünya görüşünün neticesinde, bilinçli bir biçimde yan yana getirildiği söylenebilir. Şimdi kısaca bunun temellendirilmesi yapılacaktır.

Akışın Dayanılmaz Ağırlığı ve Eğlenmenin Gerekliliği

Oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü bu dünyanın en belirli özelliklerinden birinin “değişim” olduğu, bununla bağlantısı içerisinde insan hayatı da dahil olmak üzere herşeyin bir akış halinde bulunduğu, çok eski zamanlardan beri vurgulanagelmıştır.²² Hayatın akışı ise bir noktadan son-

18 Ahmet Şükrü Esen, *a.g.e.* [106.1], s. 274.

19 Şemseddin Kutlu (Haz.), *Dertli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988, s. 103.

20 Orhan Ural (Haz.), *Dost Elinden Gelen Turna: Erzurumlu Emrah*, Hürriyet Yay., İstanbul 1976, s. 134.

21 Andreas Tietze’nin etimolojik sözlüğüne göre “eğlenme”nin hoşça vakit geçirmek şeklindeki kullanımı 19. yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanımın 19. yüzyılda ön plana çıkmaya başladığı söylenebilir belki ama yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere kelimenin taşıdığı anlam yükünde “hoşça vakit geçirmek” çok daha öncelerden beri bulunmaktadır. Bkz. Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* C. 1, Simurg Yay., İstanbul-Wien 2002, s. 696.

22 Bu vurgunun düşünce tarihindeki en veciz örneğine “herşey akar” ifadesinde rastlamaktayız. Herakleitos’a ait olmamakla birlikte bu ifadenin, “aynı ırmaklara

ra insan için sıkıcı hale gelmekte ve rutin olarak tabir edilen bir düzene oturmaktadır. Bu sıkıntıdan kurtulmanın yolu, sürekli hale gelen akışın dışına çıkabilmek, başka bir anlamda onu durdurmaktır. İnsanların bu akışı durdurmak için buldukları çözüm, sürekli eyledikleri şeylerden başka bir şey yapmaktır. Dolayısıyla akışın dışına çıkmayı sağlayan çok çeşitli durma (eğlenme) biçimleri olabilir. Günümüzde, köken anlamıyla da yakından alakalı olarak, durma biçimlerinin hepsine “eğlence” denmektedir. Başka bir deyişle, günümüzde daha ziyade “hoşça vakit geçirmek” anlamında kullanılmaya başlanan “eğlenmek” kelimesinin işaret ettiği şey, akışın dışına çıkarak durmaktır. Örneğin, hafta sonunda ya da boş vakitlerde belli mekanlara “takılmak” (ki burada da bir durma ya da en azından akışı ak-satma durumu vurgulanmaktadır), halı saha maçı yapmak, pikniğe gitmek vs. gibi eylemler eğlence olarak isimlendirilmektedir.

Oysa insanların tercih ettikleri durma (eğlenme) biçimlerinin büyük çoğunluğu gerçek anlamda “durma” olmayan, kısa sürede kendileri de rutin bir akış haline dönen eylemlerdir. Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, bir noktadan sonra kendileri de rutin haline dönen bu eylemler başka bir akış halini almakta ve durma “eylemini” gerçekleştiremedikleri için eğlence olmaktan çıkmaktadırlar. Bu sebeple, hoşça vakit geçirmek adına insanların yaptıkları şeylerin çok kısa sürede anlamlarını yitirmeleri, bu şeylerin onlara neşe veren eylemler olmaktan çıkması şaşırtıcı değildir. Çünkü onlar eğlenmemekte yani durmamakta, aksine zaman zaman daha kesif ve hızlı olan başka bir akışın içine dalmaktadırlar. İçine daldıkları yeni akış ilk başta heyecan verici olabilse de kısa süre sonra neşe verici olmaktan çıkmakta, yine sıkıcı bir hal almaktadır. Birçok insanın yaşadığı sıkıntı durumu ve anlamsızlık buradan kaynaklanmaktadır.

girenlerin üzerinden başka başka sular akar; ruhlar da nemli şeylerden soluk alıp verirler” şeklindeki 12 nolu fragmanından müphem olduğu söylenebilir. Bu fikrin karşısında, Parmenides gibi, değişimin bir yanılsama olduğu fikrini savunanlar da olmuştur. Ancak bu tartışma ciddi ontolojik ve epistemolojik boyutları bulunan bir husus olduğundan burada üzerinde durulmayacaktır. Yine de kanaatimizi kısaca belirtmemiz gerekirse, değişimin yadsınamayacak bir olgu olduğunu, ancak yine Herakleitos’un 1, 50, 72 nolu fragmanlarda belirttiği üzere ardında bir düzen ve istikrar bulunan bu değişimin geliştiği güzel gerçekleşmemesi sebebiyle değişmez ilkelerden söz edebileceğimizi savunmak mümkündür. Herakleitos ve Parmenides’in söz konusu fragmanları için bkz. Erdal Yıldız&Güvenç Şar, *Herakleitos: Fragmanlar*, Dergah Yay., Ed. Erman Gören, İstanbul 2016, s. 131, 161, 175. Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yay., 2. bs., İstanbul 1994, s. 81 vd.

Peki eğlenmek (durmak) nasıl mümkündür? Öncelikle, hayatın, zamanın, duyguların ve çevremizdeki şeylerin akışından mutlak anlamda sıyrılmak elbette ki mümkün değildir. Ancak bu akışı teorik bir bakış açısıyla anlamaya çalışmak, ondaki rutini (belki Herakleitos'un "logos"unu) kavramak mümkün olabilir. İşte bu, hayatın akıntısında sürüklenmeyip bir yerde durmak ve bu akışın bir anlamda dışına çıkmak demektir. Birçok insana sıkıcı görünmesine rağmen teorik konularla uğraşan insanların bitmek tükenmek bilmeyen bir istekle bu meseleler üzerine kafa yormaya devam etmeleri sebepsiz değildir. Bu kafa yorma eyleminin kendisi aslında gerçek anlamda durmak (eğlenmek) olduğundan, bu alandaki istek ve neşe hiçbir zaman tükenmez, aksine artarak devam eder. Dolayısıyla gerçek anlamda eğlenen kimseler, akış üzerine az ya da çok düşünebilen (tefekkür/teemmül edebilen), teorik bakış açısı gelişmiş insanlardır; bir akıştan çıkıp bir başka akışa dalanlar değil.

Fakat bunu gerçekleştirmek, yani durmak oldukça zordur. Çünkü çevremizdeki herşey, her an hızlı bir biçimde değişmekte, duyularımız algıya dönüşmeden yeni duyular peyda olmaktadır. Duyular algıya dönüşebilse bile değişimin hızından ötürü bu algı üzerine düşünme fırsatı bulmak neredeyse imkansız hale gelmektedir. Böylece, insan özne olmaktan uzaklaşarak çevredeki uyaranların nesnesi haline dönüşmektedir. Georg Simmel'in de belirttiği üzere metropol insanının "zihni birbirini biteviye takip eden ömürsüz izlenimler arasındaki farklılıkla uyarılmaktadır."²³ Başka bir deyişle, akıştan çıkıp durarak, kendimizi ve çevremizi *anlamlandırma* için düşünme şansımız büyük ölçüde elimizden alınmaktadır. Çünkü akışın içerisinde yuvarlanan, tefekkür ve teemmülden mahrum bir kimsenin, kendisi de dahil olmak üzere yaşadığı çevreyi anlamlandırması mümkün değildir. Bu durum basit bir olgu olmayıp çok vahim sonuçlara gebedir.

23 Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", *Şehir ve Cemiyet*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2000, s. 168. Simmel'in söylediklerinin bir benzerini ondan çok önceleri Hobbes dile getirmiştir. Ona göre "bir nesne görüş alanımızdan çekildiğinde, onun bizde bıraktığı izlenim devam etse bile, yine de arkadan daha belirgin ve bizi daha fazla etkileyen nesnelere geldiğinde, geçmişe ait imge, günün gürültüsü içinde bir insanın sesi gibi, belirsizleşir ve zayıflar." Bunları Hobbes'un 17. yüzyılda, Simmel'in ise 20. yüzyılın başında dile getirdiği hatırlanırsa, günümüz dünyasında bu durumun ne kadar kesif ve vahim bir hal aldığı anlamak kolaylaşacaktır. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY Yay., 4. bs., İstanbul 2004, s. 25.

Şöyle ki, insan bir anlam varlığıdır ve insana mahsus yaşama çeşidi olan hayatın temelinde anlam bulunmaktadır.²⁴ Yani anlamın olmadığı yerde hayattan ve dolayısıyla insandan bahsetmek söz konusu değildir. Bu bakımdan, metropol insanının durup düşünemeyecek kadar çok uyaranla karşılaşması, onun dünyasında anlam erozyonunu hem kolaylaştıracak hem de teşvik edecektir.

Öyle görünüyor ki, içinde yaşadığımız çağ insana eğlenme şansı vermemektedir. Çünkü eğlenme anlayışımız bile koşuşturmak, hareketli olmak, sürekli birşeyler yapmak, seyyah olarak değil de turist olarak gezinmek şeklinde biçimlendirilmiştir. Yukarıda, “akıştan çıkıp akışa dalmak” olarak tanımlanan husus tam da budur. Böylece çağdaş insan gerçek anlamda eğlenemediği (yani duramadığı) için kendisini sürekli yeni akışlar bulmak zorunda hissedecek, birgün birşey diğer gün başka bir şey yapacak ve akışlar içerisinde kaybolup gidecektir. Hiçbir zaman tefekküre dalmamış ve ahlaki meseleleri sorun edinmemiş Casanova bunun en güzel örneklerinden birisini oluşturmaktadır. Stefan Zweig’ın *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar* isimli kitabından şu pasajı alıntılarak yerinde olacaktır.

İçi boş olduğu için, ruhsal bir özden yoksun olduğu için, bir hiçlikten başka bir şey olmadığı için, iç dünyası bütün gücünü kuvvetini yitirmesin diye, durup dinlenmeden kendini dış olaylarla doldurması, beslemesi gerekir ... zevkin tatlı sıcaklığından, oyunun ve maceranın kıvılcımlar saçan neşesinden başka bir şey istemez, benliğini meşgul etmek ve hayatının temposunu arttırmak için her zaman yeni, her zaman değişik maceradan başka bir şey istemez. Özellikle yalnız kalmamak, bu buz gibi boşlukta yalnız başına titrememek, tek başına olmamak ister. ... Bu durumda, sessizlik ve sakinlik onun için, hemen korkunç bir huzursuzluğa dönüşmektedir.²⁵

Zweig’ın burada çizdiği tabloda Casanova, tam da akışın içinde kaybolan ve durup eğlenmeyi bilmeyen bir insan profili olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendini *dış olaylarla doldurmak, zevkin tatlı sıcaklığına dalarak benliğini meşgul etmek, yalnız kalmamak ve hayatın temposunu arttırmak* ister. Yani tefekkür etmek için, dolayısıyla akışı kavrayarak onun dışına çıkmak için gerekli ne kadar şey varsa hepsinden uzak dur-

24 Bkz. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim’e Giriş*, Çantay Kitabevi, İstanbul t.y., s. 13.

25 Stefan Zweig, *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*, Çev. Ayda Yörükân, Doğu-Batı Yay., Ankara 2014, s. 158-160.

maya çalışmaktadır. Bunu da akıştan akışa dalarak yapmaktadır. Günümüz insanının bir iş ve eylemde sebat edemeyerek sürekli farklı etkinlikler içinde olmak istemesi, bir kişisel gelişim kursundan diğerine koşması, durmadan eşya yenilemesi, tek başına kalarak tefekkür edememesi, üç gün onunla beş gün bununla arkadaşlık ederek dosttan mahrum kalması vs. Casanova ile karakter açısından akraba olduğunu göstermektedir.

Tüm bu söylenenlerin neticesinde, akış içerisinde kaybolmuş, kendi varlığı ve anlamı üzerine düşünmek şöyle dursun, içinde yaşadığı çevreyi bile sağlıklı bir muhakemeye değerlendiremeyen, duyum bombardımanı altında akıp giderken durmayı (eğlenmeyi) beceremeyen bir insan modeli karşımıza çıkmaktadır. Bu insan modelinin en önemli ve “güzel” özelliği nereye isterseniz oraya çekilebilecek olmasıdır. Çünkü bu insan modeli sıkça kullanılan “algı yönetimi” deyiminin nesnesi olup çıkacaktır. Medyanın işleyişi de zaten bu mekanizmaya dayanmaktadır. Şöyle ki, “görsel-işitsel araçlarla iletisini sunan ve alıcısının alma zamanını kendisi belirleyen medya karşısında alıcının edilgin olması kaçınılmazdır. ... Bu hızlı zaman akışında iletinin zihinsel bir kavramaya dönüşmesine adeta izin verilmez. Aynı ayrı ve çok sayıda iletilerin ard arda sıralanması da aynı duruma hizmet eder.”²⁶ Yani duyumların izlenime, izlenimlerin algıya, algıların da tefekkür sonucu bilgiye dönüşmesi neredeyse imkansızlaşmaktadır.²⁷ Duyumları ve algıları üzerine tefekkür edecek kadar eğlenmesini beceremeyen insanlardan ise fikir sahibi olmalarını, dolayısıyla kişilik kazanmalarını beklemek safdillik olur. Bu insanlar kendileri farkına bile varmamalarına rağmen, içinde akıp gittikleri sel nereye götürürse oraya sürüklenmektedirler.

26 Ömer Naci Soykan, “Değişim Üstüne”, *Türkiye’den Felsefe Manzaraları-2*, Küreyl Yay., İstanbul 1998, s. 171.

27 Burada elbette bilginin bağlamsal, bağdaşımçı ve temelci yaklaşımlardan hangisiyle değerlendirilmesi gerektiği sorulabilir. Hatta dışsalcılık ve içselcilik tartışması da konuya dahil edilebilir. Ancak bu epistemolojik tartışmalar ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturduğu için, bu çalışmada teknik meselelere girmekten kaçınılmıştır. Burada, epistemolojik tartışmalardan bağımsız olarak bizim için vurgulanması önemli olan husus, duyum ve algılarımızın bilgiye (bilgi çok iddialı olursa, güçlü inançlara) dönüşecek kadar zihinsel işlemlere tabi tutulamaması, dahası hafızanın bile bundan olumsuz yönde etkilenmesi hususudur. Epistemolojik tartışmalarla ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için şu esere başvurulabilir: Nebi Mehdiyev (Haz.), *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

İnsan, tarih boyunca benzer sorunlarla karşılaşmış olmasına rağmen yukarıda bahsedildiği biçimiyle eğlenmekten bu derece mahrum kaldığı bir çağ herhalde yaşanmamıştır. Giddens'in belirttiği üzere “modernliğin koşulları içinde değişim hızı son derece fazladır.”²⁸ Üstelik çağımız, hareketin fetişleştirildiği ve eğlencenin de harekette arandığı bir çağdır. Bauman da bu bağlamda çağımızı “referans noktaları kanat takmış uçan ve verdiği talimatı tam olarak okumaya, üzerinde düşünüp taşınmaya, bir şeyler yapmaya fırsat bırakmadan gözden kaybolmak gibi can sıkıcı bir alışkanlığı olan dünya”²⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Kısacası akış herşeye hakim olmuş ve logos’un sesi işitilmez hale gelmiştir.

Eğlenme Bağlamında Tüketim Toplumu ve Kültür Endüstrisi

Eğlenmek üzerine düşünürken karşımıza çıkan başka bir husus ise yukarıda üzerinde durulan insan modelinin çağımız ekonomi politikğine oldukça uygun olmasıdır. Bu uygunluk nedeniyle olsa gerek ikisi de birbirini karşılıklı olarak beslemektedirler. Bilindiği üzere endüstrileşmiş sermaye toplumunun belirginleşen özelliği tüketimdir. Tüketim toplumu ise durmayı bilmeyen bir insan modeline ihtiyaç duymaktadır. Yukarıda aktarılan özellikler akılda tutularak Bauman’ın şu pasajı okunursa söylenmek istenen daha rahat anlaşılabilir.

Eğer tüketiciler herhangi bir nesneye duydukları arzuyu uzun süre canlı tutamıyor ya da ona uzun süre odaklanamıyorlarsa, eğer sabırsız, fevri ve memnuniyetsizlerse ve hepsinden öte, kolaylıkla heyecanlanıp eşit derecede kolaylıkla ilgilerini kaybediyorlarsa, ihtiyaç duyulan zaman indirimi en iyi biçimde elde edilir. Tüketim toplumu kültürü, öğrenmeyle değil, ekseriyetle unutmaya ilgilidir.³⁰

Sabırsızlık, odaklanamama, ilgiyi kolaylıkla kaybetme ve unutmaya gibi özellikler eğlenmekten yoksun olan insanların özellikleri olarak ön plana çıkmaktadır. Çünkü durup eğlenemeyen bir insanın herhangi bir meseleye odaklanmasını, ilgisini sabırla o konu üzerinde toplamasını, neticede o meseleyle ilgili bilgileri zihnine nakşetmesini bekleyemeyiz. Eğlenceden

28 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., 3. bs., İstanbul 2004, s. 16.

29 Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2. bs., İstanbul 2006, s. 90-91.

30 Zygmunt Bauman, *a.g.e.*, s. 94.

mahrum olan insan, sabır ve sebat gösteremeyecek, dolayısıyla derinlikten yoksun kalacaktır.

Tüketim toplumuyla yakından ilgili olan başka bir husus da kültür endüstrisidir. Zira kültür endüstrisi her türden kültür unsurunu ve bu arada elbette ki insanın kendisini metalaştırmakta, buna bağlı olarak insanı özne olmaktan çıkarıp tüketimin bir nesnesi haline getirmektedir.³¹ Bunu yaparken sinsi bir yol izlemekte, insanları günlük yaşamın sıkıntularından uzaklaştırma iddiası ile onları geçici biçimde teskin ederek kapitalist sistemin işleyişine sorunsuz bir biçimde tekrar entegre olmalarını sağlamaktadır.³² Tania Modleski bu durumu “ruhsal zombicilik” olarak tanımlamakta ve “içinde buldukları umutsuz boşluğu fark etmemelerini sağlamak için kitlelere bir sürü kolay, sahte haz sunulur”³³ tespitini yapmaktadır. Üstelik kültür endüstrisinin nesnesi olan insan bir yaşam biçimi olarak ona sunulan bu çerçeveyi benimsemekte, dolayısıyla zihinsel anlamda bunun dışına çıkamamakta, akıştan akışa sürüklenmektedir. “Kapitalist üretim [bu insanların] bedenlerini ve ruhlarını öyle bir kuşatmıştır ki, önlerine konulan her şeye direniş göstermeden kapılıverirler.”³⁴

Farkedilebileceği gibi burada söylenenler, yukarıda “eğlenmek” bağlamında ele alınan hususlarla yakından ilgilidir. Şöyle ki, kültür endüstrisinin mamülleri, hayatın akışı içinde yuvarlanıp giderken sıkılan (ve elbette kapitalist sistemde verimliliği düşen) insanların hoşça vakit geçirmelerini sağlamayı vaat etmektedir. Zira “tüm dallarıyla kültür endüstrisi gündelik yaşamdan bir kaçış vaat eder.”³⁵ Zihinsel çaba sarf etmeyi gerektiren işlerden kaçınan ve içinde bulunduğu rutinin dışına çıkmak isteyen insan bu davete icabet etmektedir.³⁶ Eğlenmenin önemi tam da bu noktada ortaya

31 Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yay., 4. bs., İstanbul 2007, s. 120 vd.

32 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 5. bs., İstanbul 2002, s. 645-646.

33 Tania Modleski, “Haz Terörü”, *Eğlence İncelemeleri*, Ed. Tania Modleski, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay., 2. bs., İstanbul 2016, s. 216.

34 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. N. Ünler&Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul 2010, s. 179.

35 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 189. Bu konuda ayrıca bkz. Dana Polan, “Anlık Karşılaşmalar”, *Eğlence İncelemeleri*, Ed. Tania Modleski, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay., 2. bs., İstanbul 2016, s. 232.

36 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 183.

çıklar. Çünkü kültür endüstrisi biz modernleri (ya da postmodernleri) akıştan kurtarmamakta, bizi, hazırladığı ve hazırlanışında müdahil olmadığı çok daha hızlı akışlara davet etmektedir. Bu durum insanın durup düşünmesine engel olmaktadır ki zaten amaç da budur. Adorno bu hususu şu şekilde dile getirmektedir.

Kültür tüketicisinin tasavvur gücü ve kendiliğindenliğinde görülen güdükleşmenin nedenlerini psikolojik mekanizmalarda aramaya günümüzde gerek kalmamıştır. Zaten ürünlerin kendileri, hepsinden önce de kültür endüstrisinin en karakteristik ürünü sayılan sesli film nesnel özyapıları gereği bu yetileri felce uğratar. Bu ürünler o şekilde tasarlanmıştır ki, yeterli kavranmaları çabukluk, gözlem gücü ve bilgili olmayı gerektirir, ama aynı zamanda hızla akıp geçen olgular kaçırılmak istenmiyorsa, izleyicinin düşünsel etkinliğine izin vermemelidir.³⁷

Dikkat edilebileceği üzere Adorno'nun vurguladığı nokta aslında akışa kapılan ve duramayan insanın, tefekküre dalma şansının kalmadığı, buna bağlı olarak kişiliksizleştiği hususudur; “kendiliğindenliğinde görülen güdükleşme” derken bunu kastetmektedir. Güdükleşen ve durup düşünme yetisi felce uğrayan insanın tercihlerinden söz etmek mümkün değildir; aksine, kendisine sunulan ürünleri uysal bir biçimde ama do-yumsuzca tüketen kişiler söz konusudur burada. Üstelik “bu ürünlerin her biri herkesi başından beri, iş saatlerinde ve benzeri dinlenme saatlerinde nefes nefese bırakan dev ekonomi çarkının bir modelidir.”³⁸ Yani insanlar hem günlük hayatlarının rutininde hem de hoşça vakit geçirme anlarında hep kendilerine sunulan bir akış içerisinde sürüklendiklerinden, dolayısıyla eğlenemediklerinden (akışın dışına çıkıp duramadıklarından) tefekkür imkanını yitirmektedirler. Kültür endüstrisinin hazır ürünlerinin düşünmeyi dumura uğratan özelliği de bu durumu tetiklemektedir. Kant'ın şematizminden yola çıkarak Adorno bu durumu çok isabetli bir biçimde şöyle dile getirmektedir.

Kantçı şematizmin öznelardan beklediği katkı, yani duyuşal çeşitliliği önceden temel kavramlara bağlama işi, endüstri tarafından öznenin elinden alınmıştır. Endüstri, şematizmi birincil müşteri hizmeti olarak yürütür. ... Tüketici için sınıflandırılacak hiçbir şey kalmaz, çünkü her şey bizzat üretimin şematizmi tarafından önceden sınıflandırılmıştır.³⁹

37 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 170.

38 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 170.

39 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 167-168. Duyarlık ve anlama yetisi

Burada dikkat çekilmesi önem arz eden bir husus vardır. Şöyle ki, Adorno “eğlenme” kelimesini bizim günlük dilde hoşça vakit geçirmek olarak tanımladığımız biçimiyle kullanmakta ve böyle anlaşılan eğlenmenin kültür endüstrisinin en belirgin özelliklerinden birini oluşturduğunu iddia etmektedir. Ona göre kültür endüstrisi bir eğlence işletmesidir ve boş zamanı olan insanların bu işletmede hoşça vakit geçireceği metaların imalini temelden belirleyerek bu kimselere aslında iş hayatlarındaki seyrin kopyasından başka birşey yaşatmaz.⁴⁰ Başka bir ifadeyle, nasıl ki insan iş yerinde belirlenen bir çerçevede eylemekte ve çıkan mamülle arasında hemen hiçbir bağlantı kalmamaktaysa, hoşça vakit geçirmesi için imal edilen mamüller de belirlenmiş ve önüne konmuştur. Üstelik bu eğlencenin amacı, yani çıktısı, kendisinin vaz ettiği bir amaç olmayıp, tıpkı iş yerindeki mamülde olduğu gibi başkasının (burada kapitalist üretim ilişkilerinin) öngördüğü bir amaçtır.⁴¹ O amaç da yukarıda belirtildiği üzere kişiyi sisteme entegre etmek ve buna bağlı olarak verimini arttırmaktır.

Üstelik kültür endüstrisinin vaz ettiği sınırların dışına çıkmak isteyenler ciddi yaptırımlar ve tuzaklarla karşılaşır. Bu yaptırımlardan ilki, diğerleri tarafından yadırganmaktır. Kültür endüstrisi bunu önce dilde gerçekleştirir, zira yine Adorno’nun belirttiği üzere “kültür endüstrisi yasaklar sayesinde sözdizimi ve sözcük dağarcığıyla birlikte olumlu anlamda kendi dilini oluşturur.”⁴² Makalenin başında belirtilmiş olduğu üzere dil, düşünme biçimimizde etkin bir unsurdur. Birçok örnek bulmak mümkün olmakla birlikte, kültür endüstrisinin oluşturduğu bu sözcük dağarcığında eğlenmeye yüklediği anlamı ve onun bize yansımaları hatırlatmak yeterli olacaktır. Şöyle ki, “eğlenme”ye kültür endüstrisinin yüklediği vasat bir anlam vardır, bu anlamın dışında kalan bir anlayış toplumda karşılık

arasında imgelemin kurduğu bağlantıya işaret eden şematizm, Kant epistemolojisinin en önemli meselelerinden birisidir. Burada ele alınamayacak kadar çetrefil olan bu mesele için bkz. Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “*Saf Aklın Eleştirisi*’nde Matematik ve Empirik Kavramların Şematizmi Sorunu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 31, Sayı: 2, s. 104 vd.

40 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 182-183.

41 Marx’ın “yabancılaşma” kavramı ile “eğlenme” arasında ciddi bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bağlamda konu yabancılaşma kavramını da içerecek biçimde genişletilebilecek olmasına rağmen kısa bir makalenin sınırlarını aşmamak için bu meseleye işaret etmekle yetinilecektir.

42 Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 172.

bulamayacaktır. Tıpkı teorik işlerle uğraşan insanların sıkıcı bulunmasında olduğu gibi.

Bu yaptırımın dışında, kültür endüstrisinin sinsi bir yanı olduğu söylenebilir; o da marjinal unsurları standardize edip kendi yapısı içerisinde yutmasıdır. Zaten 19. yüzyıldan itibaren endüstri devriminin yarattığı en önemli değişikliklerden birisi, üretimdeki standartlaşmaya paralel olarak insan davranışlarında ve bunun sonucunda da bireylerde bir standartlaşma meydana getirmiş olmasıdır.⁴³ Yaygın biçimde karşımıza çıkan örneklerden birisi Che Guevara tişörtleridir. Aslında muhalif bir dünya görüşünün sembolü olan Che'nin silüetini seri üretimle yaygınlaştırıp sıradanlaştırarak, kendisi için marjinal olan bir kültürel unsurunu hem amaçları doğrultusunda kullanmaya başlamış hem de metaya dönüştürerek sistemin bünyesinde eritmiştir.

Adorno kültür endüstrisini incelerken sürekli “eğlence” kelimesini kullanmakta, hatta argümanlarının çoğunu bu kelime üzerine inşa etmektedir. Burada bir parantez açarak Almanca orjinal metinde “eğlence” karşılığı kullanılan kelimenin Türkçe'deki semantik içeriğe sahip olup olmadığını tespit etmek yerinde olacaktır. *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının Almanca aslında,⁴⁴ eğlence karşılığı kullanılan “das Amusement” kelimesi 17. yüzyılda Fransızca'dan Almanca'ya geçmiştir ve “tembel davranma”, “uyuşukluk yapma”, “zaman öldürme”, “memnuniyet”, “keyif verme”, “cümbüş” vs. gibi anlamlar taşımaktadır.⁴⁵ Yani Türkçe'nin bu kelimeye yüklediği anlamlar ile Almanca'nın yüklediği anlam birbirinden farklıdır. Zira Türkçe'de eğlenmenin durmak ile olan ilgisi Almanca'da bulunmamaktadır. Dolayısıyla Türkçe'nin çağımız ekonomi politikası hakkında, “eğlenmek” kelimesi üzerinden söyleyebileceği sözlerin çok daha derin ve şümüllü olacağını iddia etmek, Adorno'nun böyle bir kelimeye sahip olmamasının ise onun için bir şanssızlık olduğunu ileri sürmek mümkündür.

43 Bkz. Bernard Gendron, “Theodor Adorno Cadillacs'la Tanışıyor”, *Eğlence İncelemeleri*, Ed. Tania Modleski, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay., 2. bs., İstanbul 2016, s. 50-51.

44 Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Taschenbuch Verlags, Frankfurt am Main 2000, s. 166 vd.

45 Elmar Seebold, *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 25. Auflage, De Gruyter, Berlin und Boston 2011, s. 41.

Sonuç

Aslında “eğlenmek” kelimesi ile ilgili bu söylenenler bir başlangıç niteliği taşımaktadır. Yukarıda ana çerçevesi çizilen yaklaşımdan yola çıkarak felsefi, siyasi, iktisadi, içtimai ve hatta dini birçok konuda özgün tespitler yapmak mümkün olabilir. Ancak bu makalenin sınırları içerisinde kalan tartışmadan çıkan sonuçların altını çizmek gerekirse şunlar söylenebilir.

Eğlenmek kelimesinin hem günümüzdeki hem de 13. yüzyıla kadar uzanan geçmişteki kullanımlarında karşımıza çıkan anlam “durmak”tır. Kelimenin “hoşça vakit geçirmek” şeklindeki kullanımı asıl anlamıyla yakından ilgilidir. Zira insan bir sel önünde sürüklenirken idrakinin uyanık olması mümkün değildir. Bu akışın dışına çıkıp durduğunda idraki derinleşir, idraki derinleştiği ölçüde de çevresini ve kendisini anlamlandırmaya başlar. Bu anlamlandırma işi eğlenmenin (yani hem hoşça vakit geçirmenin hem de durmanın) idealini oluşturmakta ve gerçek bir tatmin yaratmaktadır.

Eğlenmek kelimesinin bu kullanımları arasındaki bağlantı, hoşça vakit geçirmek için gündeme alınan bir semantik tartışma olmanın ötesinde, ciddi bir felsefi anlayışın yansımasıdır. Bu felsefi anlayışta ise değişim (oluş ve bozuluş) önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla, bu kelimeyi söz konusu anlamlar çerçevesinde kullanan kültürün evren tasavvurunun önemli bileşenlerinden birinin değişim olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu değişimin gelişi güzel olmadığı, aksine belirli bir düzen içerisinde gerçekleştiği anlayışı da burada gizlidir.

Diğer bir önemli husus ise günümüz ekonomi politiği ile ilgilidir. Şöyle ki, “eğlenme”yi yukarıda ortaya konulmaya çalışılan boyutlarıyla değerlendirdiğimizde, çağımızdaki birçok sorunun menşeyini anlamak kolaylaşmakta, bunun yanı sıra bu sorunların çözümü için zihnimiz daha uyanık bir halde bulunmaktadır. Kültür endüstrisi bağlamında yürütülen tartışma bunun güzel bir örneğidir. Biraz eğlenip durduğumuzda sistemin foyaları ortaya çıkacaktır. Tam da bu yüzden çevremizdeki hız her geçen gün daha da arttırılmaktadır.

Tüm bunların neticesinde, kelimeler ve kavramlar üzerine düşünmenin büyük bir önem taşıdığı ve bu düşüncesin etimolojik ya da linguistik çerçeveye sınırlı kalmayıp geniş bir bağlama yerleştirilmesi gerektiği ileri

sürülebilir. Çünkü varlığımızın içinde devindiği dil olan Türkçe nasıl düşünmemiz gerektiğiyle ilgili ipuçları vererek bizi yönlendirmektedir. Bu yönlendirmeleri başta eğlenmek kelimesi olmak üzere başka kelimeler ve kavramlarda da doğru okuyup geliştirmeyi başararsak, evren tasavvurumuzun üzerine inşa edildiği zemini daha iyi kavrayacağımız gibi, çağımız düşünce akımlarına şümulü bir eleştiri yapma şansımız doğacaktır. Kısacası, dilimiz üzerine eğlenip düşünmek gerekmektedir. Eğlenmek ise şaka kaldırmayan ciddi bir iştir.

Öz

Eğlenmek Üzerine Felsefi Bir Deneme

Dil ve düşünme arasında çok yakın bir bağ bulunmaktadır. Bu bağın temel unsurlarından birisi kelime ve kavramlardır. Dolayısıyla bunlar üzerine düşünerek sıkı tanımlar yapmak doğru düşünebilmek için oldukça önemlidir. Bu çalışmada da Türkçe anlamları göz önüne alındığında çok ciddi felsefi açılımlar sağladığını söyleyebileceğimiz “eğlenmek” kelimesi ele alınacaktır. Bu amaçla önce kelimenin hem günlük dildeki hem de 13. yüzyıla kadar geri giden dönemdeki kullanımları edebi eserler üzerinden ortaya konacaktır. Buna bağlı olarak “eğlenme”nin “durmak” ve “hoşça vakit geçirmek” şeklindeki iki anlamı arasındaki bağlantının mahiyeti sergilenecektir. Ardından, bu kelimenin kültür endüstrisi ve çağımız tüketim toplumunu anlayıp eleştirmek açısından ne kadar işlevsel olabileceği temellendirilmeye çalışılacaktır. Son olarak da “eğlenmek” kelimesinin işaret ettiği anlamlar üzerinden bu hususlarla ilgili bazı tespitler ve öneriler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eğlenmek, Dil, Kültür Endüstrisi, Tüketim Toplumunu, Adorno, Akış, Değişim.

Abstract

A Philosophical Essay On *Eğlenmek* (Having Fun/To Rollick/To Stop/To Rest)

There is a close relation between language and thought. One of the main factors of this relation is both concepts and words. Because of this, to reflect on this issue through defining concepts and words rigorously has a vital importance for thinking process. In this study, “eğlenmek” (having fun/to rollick/to stop/to rest) is discussed by taking into account its different meanings in Turkish, due to its significant potential to provide philosophical expansions. For this purpose, both the contemporary and historical meanings of this word is revealed through literary works from 13th century to present. Then, the nature of relation between its meanings, “to rollick” and “to stop”, is shown. Regarding this, its importance is discussed both to understand and criticise the consumerist society and cultural industry. Finally, some suggestions are made about these issues through the meanings of “eğlenmek”.

Keywords: Eğlenmek (Having Fun/To Rollick/To Stop/To Rest), Language, Cultural Industry, Consumerist Society, Adorno, Flow, Alteration.

Kaynakça:

- Abdülbaki Gölpınarlı (Haz.), *Yunus Emre: Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Altın Kitaplar Yay., 1971.
- Abdülbaki Gölpınarlı&Pertev Naili Boratav (Haz.), *Pir Sultan Abdal*, Der Yay., İstanbul 1991.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 5. bs., İstanbul 2002.
- Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Müzik, Tasavvuf ve Felsefe Bağlamında ‘Perde’ Kavramı”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, Ocak 2016, ss. 69-94.
- Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Matematik ve Empirik Kavramların Şematizmi Sorunu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 31, Sayı: 2, ss. 97-114.
- Ahmet Şükrü Esen, *Anadolu Aşıkları-I: Karacaoğlan*, Haz. İsmail Görkem, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2016.
- Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı C. 1*, Simurg Yay., İstanbul 2002.
- Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., 3. bs., İstanbul 2004.

- Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, ed. John B. Carroll, The M.I.T. Press, 13th ed., USA 1978.
- Bernard Gendron, “Theodor Adorno Cadillacs’la Tanışıyor”, *Eğlence İncelemeleri*, Ed. Tania Modleski, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay., 2. bs., İstanbul 2016, ss. 47-70.
- Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum*, Say Yay., 4. bs., İstanbul 2007.
- Dana Polan, “Anlık Karşılaşmalar”, *Eğlence İncelemeleri*, Ed. Tania Modleski, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay., 2. bs., İstanbul 2016, ss. 230-256.
- Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi, İnkılap Kitabevi*, 7. bs., İstanbul 2004.
- Elmar Seebold, *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 25. Auflage, De Gruyter, Berlin und Boston 201.
- Erdal Yıldız&Güvenç Şar, *Herakleitos: Fragmanlar*, Dergah Yay., Ed. Erman Gören, İstanbul 2016.
- G. W. Leibniz; *New Essays on Human Understanding Book III, Chap. VII*, Trans. Peter Remnant&Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 2nd ed., New York 1997.
- Georg Simmel, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, *Şehir ve Cemiyet*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2000
- Guy Deutscher, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir*, Çev. Cemal Yardımcı, Metis Yay., İstanbul 2013.
- Hasan Eren v.d., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988.
- Hasan Kaya&Necat Çetin, “Pir Sultan Abdal’ın Bir Mecmuada Yer Alan Şiirleri-II”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 47, Aralık 2016, ss. 96-112.
- Hermann Wein, *Tarih İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, Çev. İsmail Tunalı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 831, İstanbul 1959.
- İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yay., 4. bs., İstanbul 2004.
- Kamile İmer&Ahmet Kocaman&A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi*, 2. bs., İstanbul 2013.
- Lev Semenovich Vygotsky, “Thinking and Speech”, *The Collected Works of L. S. Vygotsky Vol. 1*, Trans. Norris Minick, Eds. R. W. Rieber&A. S. Carton, Plenum Press, New York&London 1987.

- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., 6. bs., İstanbul 2011.
- Martin Heidegger, “Brief über den ‘Humanismus’”, *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Nebi Mehdiyev (Haz.), *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Orhan Ural (Haz.), *Dost Elinden Gelen Turna: Erzurumlu Emrah*, Hürriyet Yay., İstanbul 1976.
- Ömer Naci Soykan, “Değişim Üstüne”, *Türkiye’den Felsefe Manzaraları-2*, Küreyel Yay., İstanbul 1998.
- Ömer Naci Soykan, “Schopenhauer’de Dil Çerçevesi İçinde Tasarım-Kavram Bağıntısı”, *Araştırmalar: Felsefe Konuşmaları-1*, İnsancıl Yay., İstanbul 2013.
- Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2016.
- Stefan Zweig, *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*, Çev. Ayda Yörükân, Doğu-Batı Yay., Ankara 2014.
- Şemseddin Kutlu (Haz.), *Dertli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.
- Tania Modleski, “Haz Terörü”, *Eğlence İncelemeleri*, Ed. Tania Modleski, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay., 2. bs., İstanbul 2016, ss. 215-229.
- Teoman Durallı, *Felsefe-Bilim’e Giriş*, Çantay Kitabevi, İstanbul t.y.
- Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. N. Ünler&Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul 2010.
- Theodor W. Adorno&Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Taschenbuch Verlags, Frankfurt am Main 2000.
- Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YKY Yay., 4. bs., İstanbul 2004.
- Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yay., 2. bs., İstanbul 1994.
- Wilhelm von Humboldt, “Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die Geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, *Wilhelm von Humboldt’s Gesammelte Werke VI*, Verlag von G. Reimer, Berlin 1848.
- Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2. bs., İstanbul 2006.

Eleyici Materyalizm ‘Zihnin Tüm İçeriğini’ Elemeyi mi Önerir?

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 01.07.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 18.09.2017

Serdal TÜMKAYA-Berk YAYLIM*

“Eleyici materyalizm sadece *empirik bir tahmindir*. (...) Biz hiçbir zaman *bilinç yoktur diye bir şey düşünmedik*.”

I. Giriş

Makalenin ana savının üzerine yaslandığı olgu ve yan iddiaların şematik özeti şöyledir:

i. “*Her şeyden önce, eleyici materyalizm gerçekten sadece bir tahmindir*. Bu tahmin şöyle der: Halk psikolojimiz nörobilim tarafından bilgilendirildikçe, şeyler hakkında farklı şekilde düşünmeye başlayacağız.”¹

ii. “Paul (Churchland) aslında görsel algı, amaçlar ve ağrı gibi elenme nesnelereyle ilgili değildir. *Kendisinin bu kavramların sinirbilimin içerisinde çok yararlı kavramlar olma ihtimaliyle ilgili hiçbir derdi yoktur*.”

iii. “Eleyici materyalizm lehine argümanlar dağınıktır [*diffuse*] ve kesin olmaktan uzaktır, ama yine de kabul edildiğinden daha güçlülerdir”.²

iv. Paul Churchland, 1979, 1981, 1984 ve 1989’da, halk psikolojik açıklama çerçevesinin en sonunda tümünden terk edilebilmesi olasılığı-

* ODTÜ Felsefe Bölümü Araştırma Görevlileri, (Bu başlığı bize öneren meslektaşımıza içtenlikle teşekkür etmek isteriz. Ayrıca metnimizi dikkatlice okuyarak düzeltilmesine katkıda bulunan sevgili dostumuz Yasemin Karabaş’a teşekkür ederiz.)

1 Vadim Vasiliev, “Neurophilosophy on the way of solving problems. Interview with Patricia Churchland in Moscow.” (Russia: Moscow Center for Consciousness Studies of Philosophy Department, Moscow State University, 2015). (Not: Bundan sonra metinde vurgulamak için yapılan tüm italikler bize aittir.)

2 Paul M Churchland, *Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış*, çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa, 2012), s. 73.

nın (*possibility*) kendi içinde makul ve tutarlı olduğunun çok ciddiye alınması gerektiğinin savunulması anlamında eleyici materyalizmi desteklemiştir.³ Fakat onun savunduğu şey hiçbir şekilde zihnin tüm içeriğinin veya çoğunun elenmesi, deneyimin öznel boyutunun, bilincin, benliğin veya ahlakın varlığının inkârı değildi.

Patricia ve Paul Churchland'ın eleştirmenlerine göre, onlar “halk psikolojisi” diye adlandırılan *kuramın* içindeki “pek çok varlık kategorisinin artık yok sayılacağını ve tarihin çöplüğüne gömüleceğini” iddia ederler. Churchland çifti halk psikolojisindeki genellemelerin⁴ esasında kuramsal nitelik taşıdığını iddia ettiği için her kuram gibi bu kuramın da yanlış olmasının olanaklı olduğunu savunur. Halk psikolojisinin tepeden turnağa yanlış bir teori olduğunun ileride gelişkin bir bilim tarafından ortaya konulabileceği ihtimali eleyici materyalizme dair önsel bir olasılıktır. Halk psikolojisi terimi kasıtlı olarak kendisini bilimsel psikolojiden ayırmak için kullanılmaktadır.⁵ Bu iki tane arka plan bilgisi halk psikolojisi ile ilgili bilinmesi gereken temellerdir. Halk psikolojisi derken en az *iki* şeyi birden anlıyoruz. İlki sıradan insanların diğer insanların davranışlarını ve inançlarını açıklamak ve öngörmek için kullandıkları görece evrensel nitelik taşıyan ve sistematik bir dizi psikolojik genellemeden oluşan bir kalıplar setine verilmiş bir isimdir. (Halk psikolojisi ifadesi yerine bazen “zihin okuma” veya “zihin kuramı” –“mindreading or theory of mind”– denir.) İkincisine geçmeden önce halk psikolojisi tartışmasının büyük resmini görebilmek için maddeleştirilmiş şekilde ana sorunları listelemek istiyoruz:

1. Halk psikolojisi ifadesinin anlamı nedir?⁶
2. Halk psikolojisi gerçek bir kuramın niteliklerini taşır mı?⁷

3 Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, s. 76; Paul M Churchland, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Revised (Cambridge, MA: The MIT Press, 1988). s. 47 & 49. Ayrıca bakınız Paul M Churchland, *Scientific realism and the plasticity of mind*, Cambridge studies in philosophy (Cambridge; New York: MIT Press, 1979), s.115–16.

4 “Halk psikolojisinde açıklamalar” ifadesi şu İngilizce ifadenin tam karşılığıdır: “folk psychological explanation.”

5 Ian Ravenscroft, “Is folk psychology a theory?”, içinde *The Routledge companion to philosophy of psychology*, ed. John Symons ve Paco Calvo (New York, N.Y.: Routledge, 2009), s. 131–47.

6 Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Paul M Churchland, “Folk Psychology”, içinde *On the contrary : critical essays, 1987-1997* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998), s. 3.

7 Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the*

3. Halk psikolojisi bu güne kadar bilimden ne derecede onaylanma veya çürütme alabilmiştir?
4. Halk psikolojisi vazgeçilmez midir?⁸
5. Bilimsel psikoloji ve halk psikolojisi arasındaki ilişki ne olmalıdır?

İkincisi ise çağdaş analitik zihin felsefesinde doğruluğu varsayılan bir dizi önermeden oluşan ve bazen “zihnin standart modeli” denilen şeydir. Bu standart model denilen şeyi şöyle özetlemek mümkündür. Zihinsel durumların bir dizi ayırt edici özelliği vardır. Yönelimsellik bunlardan bir tanesidir.⁹ Fiziksel olmamak diğeridir. Üçüncüsü ise insanların onlara dair dolaylımsız yani kanıtı veya çıkarıma dayanmaksızın sahip olmasıdır.¹⁰ Zihinsel durumlar genel kümesi içinden önermesel tutumlar denen şeyler aslında inanmak, hatırlamak, algılamak, hissetmek, deneyimlemek, bilmek, niyetlenmek, umut etmek, arzulamak, beklenti içinde olmak, tercih etmek, korkmak türünden tutumlardır. Yani bir şeyin olmasını istersiniz, olduğunu bilirsiniz veya olmasından korkarsınız. Bu ikinci dediklerim “önermesel tutumlar” olarak bilinir. Bu zihinsel durumlar, eleyici materyaliste göre, halk psikolojisi denen zihin kuramının öğeleridir. Örneğin “insanlar öfkeli olduklarında sabırsız olurlar” şeklindeki bir ifade aslında yasa-benzeri bir genellemedir.¹¹ Burada bir tür mantıksal form söz konusudur: koşulluluk (ise-o) bağıntısı. Böylelikle insan zihni ve davranışına dair açıklamalar mantıksal-matematiksel yollarla verilebilecektir. Eğer insan nedensel bir makineden ibaret olsaydı bu şekilde mantıksal açıklama vermezdik. Dolayısıyla halk psikolojisi aslında, eğer yanlışsa, insanın kendilik algısının da değişmesini gerektirebilecek derecede önemlidir. Nedensel bir makineye indirgenen insan için normatif açıklamalar ve hatta özgür irade ve bilinçli tercih gibi atıfların zemini ortadan kaybolacaktır. Bu durumda insanın içgözlemsel bilgisinin özel epistemolojik statüsü de kaybolur.¹²

Mind-Brain (Cambridge, Mass: MIT Press, 1986), s. 303; Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”. s. 68–72 & 76

8 Frank Jackson ve Philip Pettit, “In Defense of Folk Psychology”, *Philosophical Studies* 59 (1990), s. 31–54.

9 Pierre Jacob, “Intentionality”, ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, böl. 1.

10 Bkz. Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, 3. baskı (Westview Press, 2011), s. 17–27.

11 Türkçesinde Churchland, Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış, s. 92; Churchland, “Folk Psychology”, s. 227; Churchland, *Matter and Consciousness: a Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, s. 59.

12 İçgözlemsel bilgimiz birinci-şahıs perspektifinden gelir. Bu perspektifin üçüncü

İnsanın içgözlemsel bilgileri diğer türden bilgileri gibi yanılabilir ve kurama dayalı hale gelir. Bunun anlamı içgözlemsel bilginin güvenilirliğinin üzerinde yükseldiği kuramın genel sağlamlığı ile orantılı olacaktır.¹³ Eleyici materyaliste göre bu sistematik sağduyusal genellemeler, gerçekte kuramsal bir nitelik taşıdığı için iddiaları tek tek doğruluk değeri alabilir. Dolayısıyla yanlış olmaları mümkündür. Basitçe söylersek bilimsel bulgular halk psikolojisine karşı güçlü şüphelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yukarıda alıntılıdığımız pasaj Paul Churchland'ın ders kitabı niteliğinde yazdığı ve Türkçe çevirisinin başlığı *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış* adlı eski bir kitabındandır. Kitap esasında 1982 yazında yazılmıştır ve ana amacı zihin felsefesindeki ana yaklaşımlar hakkında öğrencilere temel bilgileri sunmaktır. İşte bu eserin ikinci bölümünün "Eleyici Materyalizm" başlıklı bir alt bölüm (Kısım 5) içermesi bundandır. Princeton Üniversitesi'nde Churchland'ın verdiği derslerin notları bir süre sonra ders kitabı oluşturacak şekilde basılmıştır. Ders kitabı olarak yazılan bu kitapta zihin felsefesindeki belli başlı akımların her birine yer verilmiştir. Eleyici materyalizm bu akımlarından sadece bir tanesidir. O halde, sırf Churchland'ın kitabında bu başlığa sahip bir kısım var diye Churchland'ı eleyici ilan etmemek gerekir.¹⁴ İşte aşağıdaki pasajlar bu basit gerçeğin

şahıslarla ilişki içerisinde kazanıldığı yönündeki iddianın doğru çıkması halinde bunun zihin felsefesindeki birçok merkezi soruna dair önemli sonuçları olacağını savunan bir çalışma için bkz. Murat Arıcı and Pınar Toy, "The Ontology and Developmental Root of the First-Person Perspective," *GSTF Journal of General Philosophy* 1, no. 2 (2015), s. 1–6. Bizim genel yaklaşımımız Churchland'a çok yakındır ve halk psikolojik kavramsal çerçvemizin öğrenilmiş ve kültürel olarak aktarılmış olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Arıcı ve Toy'un savının en azından bu noktada Churchland ve bizimle çok benzer olduğunu varsayıyoruz. Üçüncü şahıslarla ilişki içerisinde öğrenilen birinci-şahıs bakış açısı fikri doğruysa halk psikolojik çerçvenin "doğal, dolayimsız[manifest], özünde istikrarlı ve özerk" olmadığını düşünmek için daha da güçlü nedenlerimiz var demektir, Paul M Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, çev. Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Bilim, 2013), s. 1.

13 Churchland, "Folk Psychology". s. 225

14 Örneğin ülkemizdeki analitik zihin felsefecilerinden en tecrübelilerinden biri olan Prof. Dr. Erdinç Sayan bile Churchland çiftinin görüşünü şöyle hatalı şekilde özetlemiştir: "Elemeci Materyalizm" adı verilen ve Patricia Churchland, Paul Churchland ve Daniel Dennett gibi felsefecilerce savunulan birinci görüşün bir versiyonuna göre, zihin ve bilinç kavramlarımız "folk psikolojisi" adını verebileceğimiz bir teorinin kavramlarıdır. Bilimin gelişim süreci içinde folk psikolojisi zamanla elenip gidecek ve yerini geleceğin gelişmiş nörofizyoloji teorilerine bırakacaktır. Benzer elenip gitmeler tarihte başka teorilerin de başına gelmiştir. Bir zamanlar insanların bazı davranış bozukluklarını açıklama amaçlı ve yine empirik başarısı düşük "cin çarpması", "içine şeytan girme"

ışığında okunmalıdır. Eğer bu husus unutulursa okuyucu otomatik bir refleksle “eleyici materyalist” ifadesini gördüğü her yere tartışmalı şekilde “Churchland” adını koyacak ve sonuçta “Churchland’a göre halk psikolojisi yanlış ve tamamen yanıltıcı bir kavrayıştır” sonucuna varacaktır:

Eleyici materyalistlerin fark ettiği gibi, *birebir eşlemeler bulunamayacaktır ve sağduyuya dair psikolojik kavramsal çerçevemiz*, insan davranışının nedenleri ve bilişsel etkinliğin doğasına dair yanlış ve tamamen yanıltıcı bir kavrayıştır. Bu görüşe göre, halk psikolojisi içsel doğalarımızın eksik bir tasarımı olmaktan ibaret değildir, ayrıca içsel durumlarımızın ve etkinliklerimizin düpedüz yanlış bir tasarımıdır.

Görüldüğü üzere Churchland bir ders kitabı yazarı olarak “bu görüşe göre” şeklinde konuşmaktadır. Elbette Paul Churchland bu kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde bilimsel bulguların materyalizmin indirgeyici ve eleyici biçimlerine destek vermeye eğilimli olduklarını açıkça belirtir.¹⁵ Ancak buradan “Churchland eleyici materyalisttir” sonucu çıkmaz; çünkü bu akıl yürütmeye göre “Churchland indirgeyici materyalisttir” sonucunu da tutarlı olmak adına çıkarmak zorunda kalırsınız. Fakat bu doğru değildir. Nedeni basit. Churchland burada indirgeyici materyalizmi özdeşlik kuramı ile aynı görmüştür. Yani onu tür özdeşliğini savunan bir materyalizm olarak değerlendirmiştir. Halbuki kitabın ilgili bölümü tür özdeşliğine karşı da bir dolu tezi ileri sürmüştür. Dahası Churchland açısından eleyici ve indirgeyici materyalizm birbirine alternatif iki kuramdır. Peki, nasıl

teorileri yaygın kullanımdaydı. Bu teorilere inanarak ‘cin çarpması’ gibi terimleri kullananların var olduğunu sandıkları “cin” gibi şeylerin aslında var olmadığı zamanla anlaşıldı. (...)

Folk psikolojisi de gelecekte tarih sahnesinden çekildiğinde artık insanlar “zihin”den, “bilinç”ten, “acı”dan, “haz”dan, “düşünce”den, “inanç”tan, “arzu”dan vb. bahsetmez olacaklar, onun yerine, empirik kabullenilebilirliği ço-k daha yüksek olan gelişmiş bir nöroloji biliminin terimlerini ve yasalarını kullanacaklar ve bu yasaların gönderme yaptıkları nesnelere var olduğunu kabul edeceklerdir. Kısacası bugün zihin, zihin halleri ve bilinç dediğimiz şeyler zamanla “modası geçecek” olan ve gelecekteki ontolojimizde yer almamaya mahkûm şeylerdir.” (Eğik vurgular bize aittir) Erdinç Sayan, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış,” *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, no. 19 (2012), s. 49–50, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/271953>.

Churchland zihni beynin bir aktivitesi olarak görmektedir. Dolayısıyla zihne veya bilince eleyici bir tavır takınması mümkün değildir.

15 Churchland, *Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış*. s. xxi.

oluyor da ona göre “bilimsel bulgular indirgeyici ve eleyici materyalizme destek sunmaya eğilimli bir tablo sergiliyor?” Çünkü bu bulgular indirgeyici veya eleyici materyalizme desteği her iki kuramı birleştiren minimal bir zeminde sunuyor: zihnin fiziksel olması. Sadece bu kadar. Kuşkusuz Churchland 1980’lerin başında kendi tercihini yapmıştır. Tür özdeşliği kuramına halk psikolojisinin bütünlüğünü ve dokunulmazlığını korumakta ısrar etmesi nedeniyle karşı çıkmıştır. Birebir indirgemelerin bulunamayacağı şeklindeki empirik tahminin anlamı zaten budur. “Eleyici materyalizm” bu karşı çıkışın adıdır. Ama sorun kullanılan ifadeden çok bu ifade ile ne anlatılmak istendiğidir. Son cümlelerde söylemeye çalıştığımız ve yukarıda alıntılıdığımız pasajda Paul Churchland açısından eleyici materyalizmin savunusu esasen tür özdeşliğini (*type identity theory* veya *reductionist materialism*) savunan türde bir indirgeyici materyalizmin inkarından ibarettir. Yani bu tarz bir yaklaşımın “zihnin içeriğinin hepsinin veya büyük bir kısmının tasfiye edilmesi” fikri ile bir ilişkisi yoktur. Aşağıdaki pasajdan da anlaşıldığı üzere elenecek olan şey “gerçekten upuygun olan nörobilimsel bir açıklamasının, sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemizin kategorileriyle birebir eşleşecek kuramsal kategoriler sağlayacağı” fikridir:

Sonuç olarak, içsel yaklaşımlarımızın gerçekten upuygun olan nörobilimsel bir açıklamasının, sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemizin kategorileriyle birebir eşleşecek kuramsal kategoriler sağlamasını bekleyemeyiz. Aynı şekilde, eski kavramsal çerçevemizin olgunlaşmış bir nörobilim tarafından indirgenmesi yerine sadece bir elemeye tabi tutulmasını beklemeliyiz.¹⁶

Bu pasajın ikinci cümlesi bizce eleyici materyaliste göre “eski kuramsal çerçevemizin” eleneceğini söyler. Şimdi öyleyse eleyici materyalistin eski kuramsal çerçevemizden ne anladığına bakmamız lazım. Bunun temel ögesi aslında halk psikolojisi denen şeyle ilgilidir. Halk psikolojisinin tam olarak ne olduğu ve ilgili diğer noktalar makalenin yukarıdaki kısımlarında tartışıldı. Sadece burada şunları tekrarlamakla yetinelim. Geleneksel olarak insan zihni ve davranışıyla ilgili zihinselci terimlerimiz ve bu terimlerle yaptığımız öngörü ve açıklamalar bütününe halk psikolojisi denir. Churchland çiftine göre halk psikolojisi içerisinde her zihinsel kavram de-

16 Churchland, *Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış*. s. 60.

ğil ama daha çok *inanç* gibi kavramların geleneksel yani “*tümcesel kavramlaştırılması*” esas elenecek olandır.¹⁷ Duyum veya acı gibi kavramlar için daha çok, *yenilenecektir* öngörüsü yapılmıştır. Bundan emin olabileceğimiz çok sayıda pasaj örnek gösterilebilir. Biz kronolojik olarak ters sıradan başlayacağız ve Patricia Churchland’ın 2015 senesinde verdiği bir röportajdan konu üzerine Churchland çiftinin en eski ve ayrıca en ünlüsü olan 1981 tarihli makalesine kadar metinsel iz sürme yapacağız. Bunun nedeni bize çeşitli zamanlarda “Churchland’ın son birkaç senede eleyici materyalist yaklaşımdan vazgeçtiğinin” söylenmesidir. 2015’ten 1979’e doğru yavaşça geri sararak bunun tümüyle hatalı olduğunu göstermek istiyoruz. Bu makalenin ana tezini tek bir cümlede özetlememiz gerekirse şöyle diyebiliriz: Eğer eleyici materyalizm Churchland çiftinin tanımladığı gibi halk psikolojik kavramsal çerçevemizin temelden yanlış olduğunun ileride bilimsel araştırmalar tarafından gösterilebileceği *ihtimalinin* ciddiye alınması gerektiğini önermekse Churchland çifti eleyici materyalisttir. Ama eğer eleştirmenlerinin iddia ettiği üzere savundukları söylenen düşünceleri halk psikolojik kavramsal çerçevenin *halihazırda* yanlış olduğu ve *hemen* elenmesi gerektiği ise bu bir tür hatalı okumaya dayanmaktadır ve bu açıdan eleyici materyalist olarak nitelendirilemezler.

II.Churchland 2015

Churchland çiftinin eleyici materyalizm denilen kurama dair yaklaşımının en yakın tarihli ve kesinlikle en aydınlatıcı ifadesi için şimdi Patricia Churchland’ın 2015 tarihli bir video röportajına bakalım. Burada röportajı gerçekleştiren kişi ona “eleyici materyalizm karşısındaki tutumunu” soruyor. “Siz,” diyor, “zihinsel durumlar yoktur mu diyorsunuz yoksa zihinsel durumlar beyinsel durumlarla özdeş mi diyorsunuz?” “Ama,” diyor soruyu soran kişi devamında, “bu ikinci cevap özdeşlik kuramının cevabıdır.” Churchland bu sorunun sorulmasından çok ama çok memnun kaldığını belirterek yanıtıyor (66 dakika uzunluğundaki röportajın 3,5 dakikalık kısmının bizim tarafımızdan yapılan transkripsiyonunun çevirisidir.):

17 Alternatif pozitif kavramsallaştırma için bkz. Paul M Churchland, *Plato’s Camera: how the physical brain captures a landscape of abstract universals* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2012). s. 123–186

Her şeyden önce, eleyici materyalizm gerçekten *sadece bir tahmindir*.

Bu tahmin şöyle der: Halk psikolojimiz nörobilim tarafından bilgilendirildikçe, şeyler hakkında farklı şekilde düşünmeye başlayacağız.¹⁸

Burada Churchland net şekilde eleyici materyalizm fikrinin aslında sunu söylediğini anlatır: bazı zihinselci kavramlarımız zamanla nörobilimdeki bulgular ışığında gözden geçirilecek ve *yenilenecektir*. Dolayısıyla burada *elenme olayı* ile *yenilenme süreci* arasında bir ilişki kendisi tarafından belirtiliyor:

Paul [Churchland] aslında görsel algı, *amaçlar* ve *ağrı* gibi elenme nesnelereyle ilgilenmemiştir. Kendisinin bu kavramların *sinirbilimin içerisinde çok yararlı kavramlar olma ihtimaliyle* ilgili hiçbir derdi yoktur. Paul Churchland'ın esas ilgilendiği şey *inançlarımızdır*. Eskiden [yani onun bu eleyici materyalizm görüşlerini yazdığı zamanda] felsefeciler arasında beyinsel durumların *tümcesel* şekilde tanımlanabileceği inancı yaygın olarak vardı. Bunlar *dilsel* varlıklardı.

Bu kısımdaysa Churchland çiftinin standart zihinselci kavram setimizdeki tüm kavramları hedef tahtasına koymadıkları açıkça ifade ediliyor. Esas sorun görsel algı, amaç ve acı gibi kavramlarla değil ama inanç kavramımızdır. İnanç kavramının *tümcesel versiyonunun* sinirbilim içerisinde faydalı bir kavram olarak yer alması pek olası görülüyor. Ama diğerleri faydalı kavramlar olabilir. Bu ihtimal vardır ve Churchland çiftinin tutumu açısından herhangi bir problem teşkil etmezler. Faydasız olduğu düşünülen ve şu anda yaygın kabul gören inanç kavramının neden sorunlu olduğu şöyle açıklanır:

Ve hipotez gerçekten çok basitti. Her şeyden önce, nörobilim bizim nasıl düşündüğümüzü değiştirecektir. Bunun nasıl olabileceğini kim bilir. Fakat ikincisi, inançların dilsel varlıklar olduğu fikri çökecektir. Dilsiz insanlar olduğu ve bebekler de dahil bu insanlar her türden problemi çözebildikleri ve dilsiz insan olmayan memeliler bu çok karmaşık işleri yapabildiği için inançların dilsel yapılar olduğu fikri çökecektir.

İnanç kavramı hakkındaki standart denilen kavrayış inancın tümcesel kavramsallaştırılmasıdır. Daha genel olarak itiraz edilen şeyi kabaca şöyle

18 Vasiliev, "Neurophilosophy on the way of solving problems. Interview with Patricia Churchland in Moscow." (Videonun 19:30 ve 23:00 arası olan bölümüne bakınız.)

özetlemek mümkündür: zihnin tümcesel modeli. Zihindeki her bir durum bir tür dilsel varlık gibi birbiriyle ilişkilendirilir. Aradaki ilişki nedensel değil daha çok (matematiksel veya) mantıksaldır. Böylelikle söylenmek istenen şey aslında bilgisayar metaforunun kendisidir. Beyinde önermeler (daha doğrusu tümcesel nitelikte zihinsel haller) vardır ve bunların çözümlenmesi mantık veya matematik aracılığıyla yapılabilir. Bunlar arasındaki ilişki nedensel değil, mantıksal olduğu için insan hareketleri rasyonel olarak açıklanabilir. İnsan basitçe nedensel bir makine değil, rasyonel temellerde tercihler yapabilen ve eylemler icra eden bir faildir. Refleksler veya genel olarak koşullanmanın üstünde arzuları, inançları ve hedefleri olan bir eyleyicidir. Diğer türlü otomattan veya hayvandan ne farkı kalırdı ki? İşte böylelikle Churchland çiftinin halk psikolojik kavramlara karşı eleyici materyalist bir tutumdan ne anladığını ortaya koymuş bulunuyoruz. Aşağıdaki pasaj, bu dediğimizi metinsel olarak destekler:

Uzunca bir süre için, özellikle de doğu yakası felsefesi içerisinde ‘bu hayvanların sadece refleksif olduğu ve onların inançları olmadığını’ söylemek standart olmuştu. Onlara göre bu hayvanlar hiç de problem çözmüyordu. Bu sadece koşullanmaydı. Elbette, biz bugün bunun doğru olmadığını biliyoruz. Bu fikrin gerçek ile uzaktan yakından bir alakası yoktur.

Peki yenilenecek olan tam olarak nedir? Churchland aşağıda bir örnek olarak temsil kavramımızı veriyor. Temsil tümcesel olmaktan çıkıyor. Tümce kurma veya tümcelerle düşünme yeteneği olmayan fare gibi hayvanları kapsayacak şekilde “mekânsal temsil” bizim temsil anlayışımızın içerisine dahil oluyor:

Aslında eleyicilik bizim bazı kavramlarımızın değişeceğini söylemekti. Nasıl olacağını bilemiyoruz ama muhtemelen inanç kavramımız değişecektir. Elbette bu fikir başka nörofelsefeciler tarafından geliştirildi. Herhalde en ünlüsü Chris Eliasmith. Eliasmith’ın çok farklı bir temsil kavramı vardı. Onun temsil kavramı geleneksel görüşten oldukça farklıdır ve nörobilimin çerçevesi içerisinde ifade edilmiştir. Bu temsil kavramı dile bağlı değildir ve önceden konuştuğumuz gibi bu kavram mekânsal temsili de içerir.

Yukarıda temsil kavramımızın nörobilimdeki hayvan çalışmalarının da katkısıyla nasıl sadece tümcesel olmak yerine ayrıca mekânsal da olmaya

doğru evrildiğini gördük. Aşağıdaysa tüm bu makalenin ana iddiası Patricia Churchland tarafından apaçık şekilde dile getiriliyor:

Biz hiçbir zaman *bilinç yoktur diye bir şey düşünmedik*. Sen bunu asla demediğimizi fark eden çok az sayıdaki kişiden birisin; çünkü sen bizi okuma zahmetine girdin. Birkaç istisna hariç insanlar bizim “bilinç diye bir şey yoktur” şeklinde düşünmemiz gerektiğini varsayıyor.

Hakikaten Churchland çiftinin eleyici olduğu iddiasının halk psikolojisinin bazı kavramları için geçerli olduğunu söylemek yerine birçok alandışı ve hatta meslekten felsefeciler geçerlilik kapsamını duygular, öznel, ahlak ve bilince (ve hatta tüm zihinsel durum ve süreçlere) doğru temelsiz şekilde ve otomatik olarak uzatıyorlar. Yukarıda da dediğimiz gibi, “bilincin veya ahlakın nörobiyolojik bir açıklamasını verme iddiası” bunların gerçekliğini kabul etmeyi gerekli kılar:

Gerçekten biz bilincin doğasının beyni anlayarak araştırılabileceğini düşündük. Ve benim başta belirttiğim gibi böyle düşünmemdeki ana motivasyonlarımdan biri ayrık-beyin çalışmalarıydı. Bir insanın beyninin bir yarı-küresinin bir şeyin bilincinde ve diğer yarısının diğer bir şeyin bilincinde olabilmesi olgusu kesinlikle beyin ve bilinç hakkında çok önemli bir şey olduğunu ortaya koyar.¹⁹

Churchland burada besbelli bilincin varlığını kabul ediyor. Eğer varlığını inkar etseydi bilincin doğasını anlamak için neden beyni anlamak gerektiğini söylesin ki? Ama belki bu cümlelerin 2015 senesinde kurulmasının özellikle Paul Churchland'ın 1981 ve 1984 yıllarındaki makale ve kitaplarında “apaçık şekilde eleyici materyalist tutumu savunduğu gerçeğini” örtbas edemeyeceği söylenerek itirazda bulunulabilir. Şimdi bu itirazın geçerliliğine bir bakalım.

İlk önce 1984 senesindeki kitapla başlayalım. Churchland çiftinin halk psikolojisine karşı takındığı iddia edilen radikal tutumlarına karşı eleştirilenler *yenileyici* materyalizm ifadesini kullanmayı gerekli görmüşlerdir.²⁰ Tuhaflık şuradadır: Onlar da zaten bu ismi ve bu isimle ifade edilen içeriği savunmuşlardır. Aslına bakarsanız hem Paul hem Patricia Churchland bu konuya kendileri netlik kazandırmıştır. Aşağıdaki uzun pasajı alıntılanmak

19 AVasiliev, “Neurophilosophy on the way of solving problems. Interview with Patricia Churchland in Moscow.” (Videonun 19:30 ve 23:00 arası olan bölümüne bakınız.)

20 William Ramsey, “Eliminative Materialism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Mayıs 2013, böl. 4.

zorundayım, zira tüm bu makalenin ispat etmeye çalıştığı şey en özlu şekilde bu pasajda ifadesini bulur:

Eleyici materyalistin pireyi deve yaptığı söylenir. Halk psikolojisinin yetersizliklerini abartır ve onun gerçek başarılarını göz ardı eder. *Bu eleştiriye göre, olgun bir nörobilimin ortaya çıkışı, belki halk psikolojisine özgü birçok kavramın elenmesini gerektirecektir ve bu yüzden halk psikolojisinin bazı ilkelerinde ufak düzeltmeler yapmak gerekecektir.* Ancak eleyici materyalistin büyük ölçekli bir elemanın söz konusu olacağına dair tahmini yalnızca telaşa kapılmış bir kaygının veya romantik bir coşkunun ifadesidir.²¹

Kuşkusuz Churchland çifti ufak tefek düzeltmelerden bahsetmez. Birçok kavram eleneceğine göre ilkeler de önemli ölçüde gözden geçirilecek olsa gerek. İşte burası meselenin düğüm noktasıdır:

Bu şikayet belki de doğrudur. Belki de yalnızca geçersizdir. Ne olursa olsun, burada iki tane basit ve ayrışık olasılıkla karşı karşıya olmadığımızı dair önemli bir noktayı görünür kılıyor: *Saf elemeye karşı saf indirgeme.* Aslında bunlar, *aralarında kısmen elemelerden ve kısmen indirgemelerden oluşan karma durumların yer aldığı olası sonuçların bir yelpazesinin uç noktalarıdır.* Deneysel araştırmalarımız (bkz. Bölüm 7) bize kendi durumumuzun bu yelpazenin neresine düştüğünü gösterebilir. Belki de bu noktada *geniş kapsamlı bir elemeye dair radikal olasılıklara yoğunlaşmak yerine daha serbest bir biçimde “yenilikçi materyalizmden” bahsetmemiz gerekir.* Belki gereken budur; ama benim bu bölümdeki hedefim, ortak kavramsal kaderimizin büyük ölçüde yelpazenin devrimci ucuna doğru bir yerde durduğunu sizin için en azından anlaşılır kılmaktır.²²

Churchland eleştirmenleri veya genel olarak halk psikolojisine karşı eleyici tutum içerisinde olanların alternatif olarak bize sundukları yenileyici materyalizm fikri ve ismine Churchland’ın bir itirazı olmadığı apaçık ortada. Paul Churchland bu yenileyici materyalizm ifadesinin kendi fikirlerini ifade etmek için *uygun bir etiket olabileceğini* 1984 tarihli kitabında bile söylemiştir. Demek ki Churchland çifti açısından eleyici materyalist fikir, sadece geleneksel zihin anlayışının kökten yanlış olduğunun ileride bilim tarafından ortaya konulabileceği olasılığını ifade etmekten ibarettir. Emin

21 Churchland, *Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış*, s. 78.

22 A. *Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış*, s. 78-79.

olunan şey bu sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemizin bilim ilerledikçe çeşitli yönlerde ve derecelerde gözden geçirilerek iyileştirileceğidir. Bu empirik olarak yüksek ihtimal olarak görülmüştür. Mevcut kavramsal çerçevemizin hangi öğelerinin ne derecede yenileneceği tümüyle deneysel bir meseledir ve önceden kestirilemez. Bu düzeltmeler öylesine derinlemesine ve kapsamlı olabilir ki sonuçta eski mentalistik ontolojik kategorilerimizin çoğu ileride tasfiye edilebilir. Öyle dar kapsamlı ve yüzeysel olabilir ki mevcut zihinsel ontolojimizin saf indirgemeye yakın bir sonucu ile karşılaşabiliriz. Muhtemelen her iki uç yani ne saf elenme ne saf indirgenme bu çerçevenin kaderidir. Ortaya karışık bir durum çıkabilir. Işığın elektromanyetik dalga ile tanımlanması saf indirgemeye yakın bir örnek olsa da ışık hakkındaki eski kavrayışımız olduğu gibi korunmamıştır. Tersinden bakarsak kalorik ve flojiston diye şeylerin varlığından artık bahsetmez olduk. Bunlar saf indirgenmeye karşı saf elenmenin en bilinen örnekleridir. İşte biz sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemizin başına ne geleceğini bilmemekle birlikte bu çerçevenin bazı öğelerinin saf indirgenmeye ve bazı öğelerinin saf elenmeye yakın bir kaderle karşı karşıya olduğunu tahmin edebiliriz. *İnancın tümcesel* kavranışı ikincisine, ama *bilincin dinamik* kavranışı ilkinde benzeyebilir. Eleyici materyalizmi savunmak bunu ciddi bir olasılık olarak göstermekten ibarettir.

III.Halk psikolojisinin zihin felsefesini nasıl sınırladığı üzerine

Halk psikolojisinin kullandığı terimlerde ifadesini bulan varlık kategorileri *neyin açıklanması gerektiğine* dair kısıtlama getirir.²³ Yani, bilimsel psikolojinin hangi kuramının kabul *edilmesi/edilmemesi* gerektiğine dair felsefecilere bağlayıcı ölçütler getirir. Daha önceden bize şöyle denmişti: “Halk psikolojisi bir disiplin ya da doktrin değil ki ölçütler getirsin. Adı üstünde halkın sağduyusal betimlemesi.” Fakat sorun şu ki halk psikolojisi bir içsel ontolojiyi varsayar, içsel durum ve süreçlerimize dair belirli bir kategorilendirme yapar. Sağduyusal kavramsal çerçevemizin büyük bir kısmını halk psikolojik genellemelerimiz oluşturur. Onların doğruluğu (veya yanlışlığı) duruma göre, varsaydıkları şeylerin varlığı (veya yoklu-

23 Churchland, *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*, s. 149.

ğu anlamına gelebilir. Siz bu kavramsal çerçeveyi doğru (“correct”) yani düzeltilmeye ihtiyaç duymayan veya imkan vermeyen (“incurable”) bir çerçeve olarak görürseniz örneğin ağrı/acı gibi kavramları eskiden olduğu şekliyle kategorilendirmeyen bir nörobiyolojik bulguyu ya hatalı ya da alakasız olarak değerlendirme *eğiliminde* olursunuz. Çünkü sağduyu size acının ne olduğuna dair belirli bir şey söylemiştir. Bilimsel alandan gelen bulgular eğer sizin acı etiketi altında değerlendirdiğiniz deneyimlerinize aykırılık teşkil ediyorsa bunu acının değil de başka bir şeyin açıklaması olarak göreceksinizdir. Belki yunus canlısı, yunus balığı ve yunus memelisi durumu bize ışık tutabilir. Yunus bir deniz canlısıdır. Normalde birçok halk için tarihin büyük bir kısmında ve yaşı küçükler için hala yunus bir balıktır. Erişkinler bile sıklıkla ve hatalı şekilde yunuslar için balık ifadesini kullanılmaktadır. Bilimsel biyoloji açısından yunus bir memeli türüdür. Balık türü değildir.²⁴ Şimdi buna benzer bir durumun felsefede yaşandığı hayali bir senaryoya göz atalım. Ali adlı profesyonel bir felsefeci kendisinin acı çekmekte olduğunu iddia eden Veli adlı sıradan bir insan ile karşılaşsın. Bir de Meryem adlı ve nöroloji, psikiyatri ve psikoloji doktorası yapmış bir klinik doktorumuz olsun. Bu klinikte fonksiyonel beyin görüntüleme cihazı da (fMRI) bulunsun. Veli felsefeci dostu Ali’yi kendisinin acı çekmekte olduğuna anında inandıracaktır. Çünkü geleneksel zihin felsefecisi Ali açısından Veli’nin “kendisinin acı çekmekte olduğunu” bildirmesi üzerine yapılacak herhangi bir felsefi tefekkür veya bilimsel tetkik söz konusu bile değildir. Veli zaten zihinselliğin alametifarikası olan “kendi zihinsel durumlarına dolaylı ve yanılışsız şekilde ulaşma epistemik ayrıcalığına” sahiptir. Eğer Veli, “Ben şu anda acı çekiyorum” diyorsa, profesyonel ve geleneksel zihin felsefecisi Ali kendinden gayet emin şekilde şunu bize bildirecektir: “Veli’nin beyanı esastır.” Şimdi üç doktora derecesine sahip olup bir klinikte doktorluk yapan Meryem’in Veli’yi beyin görüntü-

24 Yunus canlısının bilimsel biyolojideki kategorizasyonu halk biyolojisindekinden farklı olmuştur. Ama yunus bir kategori olarak halen vardır. Bilimsel terminolojiden veya gündelik dilden elenmemiştir. Belki yunus bilimsel biyolojiden “yunusun kendisi olarak elendi” demek yerine “bir deniz balığı olarak yunus elenmiştir” denebilir. Acı, niyet, görsel algı gibi kategorilerin başına da benzer şeyler gelebilir. Esasında *halk psikolojisi* ve *bilimsel psikolojisi* arasındaki tartışmayı “*yüzeysel sınıflandırma* ile bilimsel sınıflandırma” arasındaki bir gerilim olarak okumak kesinlikle mümkün ve hatta oldukça yararlıdır.

leme cihazına bağladığımı düşünelim. Sonuçta normalde acı çeken insanlar bu cihaza girdiklerinde cihazın, aktif olduğunu gösterdiği hiçbir beyin bölgesinin şu anda Veli'nin görüntü sonuçlarında aktif olmadığı ortaya çıkabilir. Ali bu durum karşısında ne yapmalıdır? Varsayalım ki Veli gibi birçok insan normalde acı deneyimlediklerini söyledikleri olay tiplerinin yarısında diğer yarısından çok farklı beyin bölgeleri aktiftir.²⁵ Ama örneğin "huzurluyum" dedikleri durumların yarısında yanan beyin bölgeleri "acı çekiyorum" denilen durumların yarısı ile ortak çıksın. Sadistler veya mazoşistler kullanılarak buna benzer tuhaflıklar gösterilebilir. Bu tuhaflığın çok daha iyi belgelenmiş çeşitlemeleri özellikle "istemek" veya "arzu etmek" gibi zihinsel durumlar için geçerlidir. Bahsettiğimiz türden bağlamlarda insan hareketleri "farkında olmadan ama isteyerek," "farkında olarak ve isteyerek," "kendi elinde olmadan isteyerek," "istemedi ama öngörerek" ve istenildiği kadar uzatılabilen çeşitlemelerle ifade edilmektedir. Bunları ceza hukukunda "taksirle adam öldürme", "bilinçli taksirle adam öldürme" veya "planlayarak adam öldürme" gibi farklı ceza kategorilerinin varlığında görebiliriz. Anormal psikolojik vakalarda - ne kadar çok farklı durumu görmek istediğinize bağlı olarak - "isteme veya arzu etme" *benzeri* ama bir yandan da onlardan farklı ve başka terimlerle de bir türlü tarif edilemeyen zihinsel durumlarla karşılaşırız. Bu durumları dilimizdeki mevcut terimlerle ifade etmek çok zor olabilir.²⁶ Örneğin, eğer özgür irade ve kontrol meselesi üzerine yaygın bir geleneği tartışmasız bir doğru ve düzeltilmesi mümkün olmayan bir gerçek olarak görürsek bizler davranışlarımızı ya belirlenmiş ya da belirlenmemiş olarak değerlendirmeye mahkum kalırız.²⁷ Bilimsel sinirbilim, psikoloji ve bilimsel hukuk çalışmaları bize bu *ikili* kavramlaştırmanın son derece yanlış olduğunu çoktan göstermiştir. Yani "halk hukuku" bilimsel araştırmalar neticesinde düzeltilmiştir. Buradaki düzeltmenin konusu inanç-arzu psikolojisi ("belief-desire psychology") olmuştur. İnanç-arzu psikolojisi halk psikolojisinin çekirdek kısmıdır.

25 Bu senaryoda fMRI cihazının belirli bir duyarlılık seviyesinde sabit kaldığını varsayıyoruz.

26 Bu türden çok tuhaf bağlamlar için bkz. Patricia Smith Churchland, *Brain-wise : studies in neurophilosophy* (Cambridge, Mass, Mass: MIT Press, 2002), böl. 5., s. 201-237

27 Bu türden çok tuhaf bağlamlar için bkz. Patricia Smith Churchland, *Brain-wise : studies in neurophilosophy* (Cambridge, Mass, Mass: MIT Press, 2002), böl. 5., s. 233.

Halk psikolojisi ve onun bize sunduğu içsel ontoloji bizim zihnin gündelik kavranışı dediğimiz şeyin merkezi ögesidir. Bu aslında zihnin manifest imgesidir. Son tahlilde, halk psikolojisinin statüsü tartışması, zihnin *manifest* ve *bilimsel* imgeleri arasındaki ilişkinin *nasıl olması gerektiğine* dair bir tartışmadır. Bu tartışma zihin felsefesinin en önemli tartışmalarından biridir. Bu soruya Paul Churchland 1984 senesinde ilk baskısı yapılan kitabının 1988 tarihli gözden geçirilmiş yeni baskısında (“Düzenlenmiş Baskıya Önsöz”) şöyle cevap verir:

İlk baskının temel iddialarından biri, zihin felsefesi sorunlarının doğa bilimlerinin kuramsal ve deneysel sonuçlarından bağımsız olmadıklarıydı. Bu görüş bu baskıda da değişmedi. Ancak bilimlerde yeni gelişmeler kaydedildi. Bu yeni baskının amacı ise, bu çarpıcı sonuçlardan bazılarını daha geniş bir okuyucu kitlesi için kolay ulaşılabilir ve anlaşılır kılmaktır. Bence bunların felsefi önemi, *materyalizmin indirgeyici ve eleyici biçimlerine vermeye eğilimli oldukları destekte* yatıyor. Ancak benim görüşüm birçok başka görüşten yalnızca biridir. Ben sizi kendi kararınızı vermeye davet ediyorum.²⁸

Görüldüğü üzere Churchland esasında bize zihin felsefesi sorularının doğa bilimlerinden bağımsız olarak cevaplanamayacağını söylemektedir. Eğer dünyada Churchlandizm diye adlandırılan bir felsefi yaklaşım olacaksa bu yaklaşımın en merkezi fikri ne indirgeycilik ne de eleyicilik olarak ifade edilebilir. Hatta doğalcılık, nörofelsefe veya fizikalizm bile merkezi fikir değildir. Esas mesele zihin felsefesi sorunları ile doğa bilimlerinin bulguları arasında derin ve kapsamlı bir ilişkiyi kurma önerisidir. Nitekim eleyici materyalizm etiketi Churchland çifti tarafından icat edilmemiştir. Türkçe felsefe dünyasında, zihin/bilinç veya halk psikolojisine dair tartışmalarında kullanıldığı şekliyle eleyici materyalizm kuramı veya ifadesinin ilk defa Churchland çifti tarafından ortaya atıldığı, savunulduğu veya geliştirildiği şeklinde yaygın bir kanı vardır. Bu kanı kesinlikle gerçeği yansıtmaz. Halk psikolojisinin kuramsal bir çerçeve olduğu fikri Wilfrid Sellars tarafından 1950’lerde ve halk psikolojik kavramsal çerçeveye dair “eleyici materyalizm” ifadesi 1960’lar ve 1970’ler boyunca savunulmuş veya bu fikre karşı çıkmıştır. İşte birkaç önemli örnek: Richard Rorty,

²⁸ Churchland, Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış, xxi.

“Mind-Body Identity, Privacy, and Categories”²⁹, James W. Cornman, “On the Elimination of ‘Sensations’ and Sensations”³⁰, Richard Rorty, “In Defense of Eliminative Materialism”³¹ ve Lycan, W, ve Pappas, “What is Eliminative Materialism”.³² Diğer yandan, Churchland çiftinin eleyici materyalizmin yaratıcısı olduğu yanlışını yaratan makalesinin tarihi 1981’dir. Yani Churchland tarafından yazılan “Eleyici Materyalizm ve Önermesel Tutumlar” makalesi, Rorty (1965)’ten 16 sene sonradır.

Bu açıklama biçimleri binlerce yıldır pek değişmeden kalan belki kısmen doğuştan belki kısmen sosyal olarak evrimleşmiş ama büyük ihtimalle öğrenilmiş ve nesilden nesile aktarılmış bir dizi sistematik genellemeye dayanır. Bu türden genellemelere dayanan açıklama çerçevesine itiraz eden eleyici materyalizm, “inanç, arzu, istek ve duyular gibi zihinsel durum ve niteliklerin bilim-öncesi kuramsal varsayımlar olduklarını” iddia eder. Paul Churchland şöyle der:

Kısacası, görünen o ki (algısal bilgi de dahil) her türlü bilgi kuramsaldır; kuramsal *olmayan* anlayış diye bir şey yoktur. Sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemiz başlı başına bir kuram veya bir ilişkili kuramlar takımı olarak kendini gösterir.³³

Churchland halk psikolojik genellemelerin kuramsal karakterini vurgulayarak bu genellemelerin bilimsel teste tabi tutulması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Eleyici materyalizmde, geleceğin çok gelişmiş biliminin kategorileriyle, şu andaki sağduyusal çerçevemizde yerini bulmuş zihinsel durum, nitelik ve süreçlerin *büyük ihtimalle* “birebir şekilde eşleşmeyeceğini ve eski çerçevenin yenisine indirgenemeyeceğini” savunulmaktadır.³⁴

29 Richard Rorty, “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories”, The Review of Metaphysics 19, sayı 1 (1965): 24–54.

30 James W. Cornman, “On the Elimination of ‘Sensations’ and Sensations”, Review of Metaphysics 15–35, sayı 1 (1968), s. 15–35.

31 Richard Rorty, “In defense of eliminative materialism”, Review of Metaphysics 24, sayı September (1970): 112–21.

32 William G. Lycan and George S. Pappas, “What Is Eliminative Materialism?,” Australasian Journal of Philosophy 50, no. 2 (1972), s. 149–59,

33 Churchland, Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği, s. 12. [Bu kitabın orijinal baskısı 1979 senesindedir.]

34 Churchland, Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış, s. 69.

Churchland çifti halk psikolojik varsayımlarımızdan önemli bazalarına karşı eleyici bir tutum benimsese de aslında onların “halk psikolojisine karşı kanıtların çok güçlü ve kesinleşmiş olduğunu iddia *etmediklerini*” şu pasaj açıkça kanıtlamaktadır:

Eleyici materyalizm lehine argümanlar dağınıktır ve kesin olmaktan uzaktır, ama yine de kabul edildiğinden daha güçlüdür. Bu görüşün ayırıcı özelliği, halk psikolojisinin kavramsal çerçevesinin olgunlaşmış bir nörobilimin kavramsal çerçevesine indirgenmesinin (türe özgü bir indirgeme olsa bile) gerçekleştirilebileceğini yadsımasıdır. Bu yadsımanın sebebi, halk psikolojisinin umutsuzca ilkel ve içsel etkinliklerimize dair bulanık bir kavrayış olduğuna dair eleyici materyalistin inancıdır.³⁵

Yukarıdaki alıntıda Paul Churchland’a göre eleyici materyalizmin ayırt edici özelliği net şekilde belirtilmiştir: birebir eşleşmeler bulunmayacaktır, yani sağduyusal çerçevenin kategorileri geleceğin bilimsel çerçevesinin kategorilerine düzgün (“smooth”) şekilde *indirgenemeyecektir*. Churchland çiftinin eleyici tavrı bugüne kadar halk psikolojisinin, beyin bilimleri ve bilimsel psikolojinin bulguları ile uyumsuzluğunun sürekli artması gözlemi üzerine ifadesini bulan empirik bir öngördür.³⁶ Nitekim Paul Churchland bunu şöyle ifade etmiştir:

Bu düşüncenin zengin yan ürünleri arasında, örneğin kendilik kavrayışımızın, sağduyuya dayalı “kişiler kuramımızın” *yanlış olma olasılığı* da bulunur. Geleneksel zihin/beden sorunu konusunda *bu olasılık “eleyici materyalizm”* (bazen de “kayboluş kuramı”) olarak anılan bir tutumla temsil edilir. İndirgemeci materyalizm (daha yaygın adıyla “özdeşlik kuramı”) bunun dolaysız karşıtıdır.³⁷

Yukarıdaki alıntıdan görüleceği üzere eleyici materyalizm *bir olasılığın savunusundan* ibarettir: halk psikolojinin toptan yanlış olduğunun *geleceğin* bilimleri tarafından gösterilmesi *olasılığı* ve buna bağlı olarak bir *elenmeye* tabi tutulabileceği *olasılığı*. Öyleyse Churchland çiftinin elinde eleyici materyalizm şu andan itibaren zihnin içeriğinin büyük bir kısmına veya zihnin kendisine dair bir ret değildir. Sağduyuya dayalı psikolojik genellemelerimizden hangilerinin olduğu gibi korunacağı, hangilerinin az

35 Churchland, Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış, s. 73.

36 Churchland, Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain, s. 149.

37 Paul M Churchland, Scientific realism and the plasticity of mind, Cambridge studies in philosophy (Cambridge; New York: MIT Press, 1979), s. 5.

veya çok yenileneceği ve hangilerinin artık tümüyle yanlış olarak değerlendirileceği deneysel bir meseledir. Önceden kestirilemez. Zaten Paul Churchland tarafından yazılan ve Churchland çiftinin en ünlü makalelerinden biri olan, 1981 tarihli *Eleyici Materyalizm ve Önermesel Tutumlar* makalesinin *Elemeye Karşı Argümanlar* başlıklı bölümünden hemen önce son paragrafta eleyici pozisyonun ayırıcı özelliği şöyle özetleniyor:

Tabii ki *bu aşamada daha kuvvetli* bir sonuca varmak için ısrar edemeyiz. Benim de meselem bu değil. Burada bir olasılığı [possibility] inceliyoruz ve olgular bizden bu olasılığın ciddiye alınmasından ne daha çoğunu ne de daha azını talep ediyor. Eleyici materyalistin ayırıcı özelliği bu olasılığı çok ciddiye almasıdır.³⁸

IV. Sonuca Giderken

Bu makalede Churchland çiftinin incelikli felsefi konumu ile eleyici materyalizm denilen yaklaşım arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkatlice inceleyerek Churchland çiftinin aslında *hemen şimdi* halk psikolojisiindeki açıklamaların tasfiye edilmesi gerektiğini *asla* savunmadıklarını bunu sadece geleceğe dönük bir tahmin olarak öne sürdüklerini göstermeye çalıştık. Ayrıca metinsel kanıtlarla henüz sadece inancın tümcesel olduğuna dair tasfiyeci bir tutum takındıklarını öne sürdük. Halk psikolojisi olarak da adlandırılan eski sezgisel kavramsal çerçevemizin olgunlaşmış bilişsel nörobilimsel kavramsal çerçeve ile birebir örtüşmeyeceğini öngörmek Churchland açısından eleyici materyalist fikrin özüdür. Birebir eşleşmenin bulunamayacağını öngörmek bugün itibarıyla örneğin zihinsel durumlarımızın en büyük ve merkezi kısmını kapsayan önermesel tutumların hemen terminolojimizden silinmesi gerektiğini savunmak anlamına hiçbir şekilde gelmez. Önemli olan şey nörobilim geliştikçe bizim geleneksel olarak kullandığımız sağduyusal psikolojik genellemelerin geçerliliği veya bunlara bağlı olarak oluşan kendilik algımızın doğası üzerine farklı düşünmeye başlayacak olmamızdır. Bilimler geliştikçe kendisi de bir kuram niteliği taşıyan halk psikolojik kavram çerçevemizin ne derecede korunup ne derecede yenileceğini önceden önsel olarak kestirmek Churchland çiftinin doğalcı felsefe anlayışına tümüyle ters bir girişim olurdu. Nitekim onlar böyle bir girişimde bulunmamışlardır. Genellikle

38 Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", s. 76.

gündelik hayat ihtiyaçlarımızdan çok ancak anormal psikolojik durumlar ve organik bozukluklar gibi bağlamlarda halk psikolojik genellemelerimizin ciddi ve derine işlemiş problemleri *göze çarpar*. Zaten halk psikolojik çerçeve bilimsel psikolojik araştırmalarda içerildiği oranda sıkıntı yaratır. Bu demek değildir ki Churchland çifti eski mentalistik kavram çerçevemiz içerisinde hatalı olduğu bilim tarafından kanıtlanmış bulunan bir takım genellemelerin gündelik hayatta dokunulmadan kalmasını önermektedir. Ancak bilinmelidir ki halk psikolojik çerçevenin şu veya bu ögesinin elenmesi veya büyük bir revizyondan geçmesi önerisinin *esas* bağlamı bilimsel çalışmalardır. Elbette insanların gündelik hayatlarında neyi neden yaptıkları hakkındaki bilimsel bilgiler bir süre sonra bilimsel ortamların ötesine taşarak sıradan insanın gündelik düşünme biçimine de sirayet edecektir. Bugün yaygın anlayış olarak psikolojik rahatsızlıklara yaklaşım neredeyse tümüyle değişmiştir. Artık psikozlu insanlar şeytanın ele geçirdiği yaratıklar olarak görülmemektedir. Fakat bu tür kesin olarak çözüme kavuşturulmuş meseleler haricinde örneğin insanların amaçlarının, görsel algılarının veya acılarının gerçekte var olmadığı veya bu terimlerle konuşmamamız gerektiği şeklindeki hayali yorumun *Churchland çiftinin savunduğu* türden bir *eleyici materyalizm* ile herhangi bir ilgisi yoktur. Eleyici materyalizm başta, eski sağduyusal kavramsal çerçevemizin *kuramsal* nitelik taşıdığı, doğruluğunun kendisinin üzerinde yükseldiği *kuramsal çerçevenin geçerliliği* kadar olduğu, bu çerçevenin *düzeltilebileceği* ve son olarak *toptan* yanlışlanmasının *safi olasılığının kabulü* anlamına gelmektedir. Fakat bu son anlam gelecekte, yani bilinmeyen gelecekte, olma ihtimali olan bir şeyden başka bir şey değildir. Halk psikolojik kavram çerçevemizin kaderini belirleyecek olan önsel felsefi araştırmalar değildir. Bu tümüyle deneysel bir meseledir. Eleyici materyalizmi destekleyen kanıtlar belirleyici olmaktan henüz çok uzaktır ve dağınıktır. Son söz henüz söylenmemiştir. Fakat bu son dediklerimiz bizim Churchland'a yönelttiğimiz bir eleştiri olarak algılanmamalıdır. Bu tam da Paul Churchland'ın 1979, 1981 ve 1984'te ve Patricia Churchland'ın 1986 ve 2015'te üzerine basarak vurguladıkları fikirleridir.

Öz

Eleyici Materyalizm 'Zihnin Tüm İçeriğini' Elemeyi mi Önerir?

Eleştirmenleri Patricia ve Paul Churchland'ın "halk psikolojisi" diye adlandırılan *kuramın* içindeki *pek* çok varlık kategorisi artık *yok* sayılacak ve tarihin çöplüğüne *gömülecektir* dediğini iddia eder. Bu da *eleyici* materyalizm anlamına gelir. Bu eleştirmenlere göre Churchland çifti halk psikolojisi terimi altında toplanan bütün veya birçok gündelik kavrayışların elenmesini yani zihnin devasa içeriğine dair "eleyici tutumu *açık açık savunmaktadır*." Biz bu çalışmamızda Churchland çiftinin zihnin tüm içeriğinin *veya* çoğunluğunun felsefe, gündelik dil veya bilimsel hazinemizden *tamamen* tasfiye edilmesini *hiçbir* zaman önermediğini kendilerinin 1981'den 2015'e kadar yazdıkları ve söylediklerinin yakın bir okuması vasıtasıyla göstermeye çalışıyoruz. Churchland çifti *standart* zihin modelinin *merkezinde* yer alan kavramlar setinden *inancın tümcesel* kavramsallaştırmasına karşı tasfiyeci bir tutum takınmıştır. Yani onlar "bugün zihin, zihin halleri ve bilinç dediğimiz şeylerin zamanla 'modası geçecek' olan ve gelecekteki ontolojimizde yer almamaya *mahkûm* şeyler" olduğu şeklinde bir fikri asla savunmamıştır. Sadece halk psikolojik kavramsallaştırmanın tamamıyla reddinin makul ve tutarlı olabileceği *ihhtimalinin* ciddiye alınması gerektiğini savunuyorlar. Eleyici materyalistin alametifarikası budur.

Anahtar Kelimeler: Nörofelsefe, eleyicilik, indirgemecilik, Churchland, halk psikolojisi

Abstract

Does So-Called *Eliminative* Materialism Suggest That the *Entire* Content of the *Mind* Should Be *Eliminated*?

Critics of Paul and Patricia Churchland claim that the two philosophers deny many entities of so-called folk psychology and throw them into history's dustbin. They say doing this denotes eliminative materialism. According to them, the Churchlands explicitly defend this eliminativist position. Here, we argue that the Churchlands never suggested that "entire or most of the content of mind should be eliminated." By closely reading some

important publications by the Churchlands from 1981 to 2015, we argue that they only suggested eliminating some particular versions of specific notions placed at the heart of the standard model of the mind in analytical philosophy, which is the sentential paradigm of belief. In other words, they never argued that “what we call, today, the mind, the mental states, and consciousness will become out of fashion and are destined to be eliminated from our future ontology.” They only pointed out that the wholesale rejection of folk psychological conceptualization *is* a totally intelligible and coherent possibility, which must be taken very seriously. The distinguishing feature of the eliminative materialist lies here.

Keywords: Neurophilosophy, eliminativism, reductionism, Churchland, folk psychology

Kaynakça

- Arıcı, Murat, ve Pınar Toy. “The Ontology and Developmental Root of the First-Person Perspective”. *GSTF Journal of General Philosophy* 1, sayı 2 (2015)
- Churchland, Patricia Smith. *Brain-wise : studies in neurophilosophy*. Cambridge, Mass, Mass: MIT Press, 2002.
- ———. *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1986.
- Churchland, Paul M. *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*. Çeviren Ekrem Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Bilim, 2013.
- ———. “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”. *The Journal of Philosophy* 78, sayı 2 (Şubat 1981)
- ———. “Folk Psychology”. İçinde *On the contrary : critical essays, 1987-1997*, 3–15. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.
- ———. *Madde ve Bilinç: zihin felsefesine güncel bir bakış*. Çeviren Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa, 2012.
- ———. *Matter and Consciousness: a Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Revised. Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.

Eleyici Materyalizm 'Zihnin Tüm İçeriğini' Elemeyi mi Önerir?

- ———. *Plato's camera: how the physical brain captures a landscape of abstract universals*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2012.
- ———. *Scientific realism and the plasticity of mind*. Cambridge studies in philosophy. Cambridge; New York: MIT Press, 1979.
- Cornman, James W. "On the Elimination of 'Sensations' and Sensations". *Review of Metaphysics* 15–35, sayı 1 (1968): 15–35.
- Jackson, Frank, ve Philip Pettit. "In Defense of Folk Psychology". *Philosophical Studies* 59 (1990): 31–54.
- Jacob, Pierre. "Intentionality". Editör Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014.
- Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. 3. baskı. Westview Press, 2011.
- Lycan, William G., ve George S. Pappas. "What is eliminative materialism?" *Australasian Journal of Philosophy* 50, sayı 2 (1972): 149–59. doi:10.1080/00048407212341181.
- Ramsey, William. "Eliminative Materialism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Mayıs 2013.
- Ravenscroft, Ian. "Is folk psychology a theory?" İçinde *The Routledge companion to philosophy of psychology*, editör John Symons ve Paco Calvo, 131–47. New York, N.Y.: Routledge, 2009.
- Rorty, Richard. "In defense of eliminative materialism". *Review of Metaphysics* 24, sayı September (1970)
- ———. "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories". *The Review of Metaphysics* 19, sayı 1 (1965)
- Sayan, Erdinç. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", y.y.
- Vasiliev, Vadim. "Neurophilosophy on the way of solving problems. Interview with Patricia Churchland in Moscow." Russia: Moscow Center for Consciousness Studies of Philosophy Department, Moscow State University, 2015.

Felsefe Dünyası Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

Yazarın Adı Soyadı, “Makalenin Adı”, Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, “Platon’un Aritmetik Felsefesi”, Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye ’de ilim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s.23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye ’de ilim ve Mantık Anlayışı*, s. 23.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, s. 22.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(16) Makalenin sonuna **Kaynakça** eklenmelidir.

(17) Yazarın isteğine göre dipnotlarda APA sistemi kullanılabilir.

- (1) *Felsefe Dünyası* Dergisi yılda iki kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.
- (2) Makale gönderim ve kabul tarihleri YAZ sayısı için Ocak-Mayıs; KIŞ sayısı için Temmuz-Ekim aylarıdır.
- (3) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
- (4) *Felsefe Dünyası* Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.
- (5) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
- (6) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
- (7) Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.
- (8) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.
- (9) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

cturer@ankara.edu.tr

meneskala8401@hotmail.com

- (10) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
- (11) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (keywords) özetin altına yerleştirilmelidir.
- (12) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden 1 adet gönderilir.
- (13) *Felsefe Dünyası* Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir,
- (14) Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.
- (15) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.