

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

H İ L M İ Y A V U Z

Felsefe Yazıları



Felsefe Yazıları

HİLMİ YAVUZ VI
Felsefe Yazıları

Sanat Yönetmeni
Murat Öneş

Tasarım
Tamer Kayaş

Kapak Fotoğrafı
Kamil Fırat

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu gereğince
Boyut Yayıncılık A.Ş.'ye aittir.
Tanıtım amacıyla yapılacak kısa alıntılar dışında,
yayıncının yazılı izni olmaksızı hiçbir yolla çoğaltılamaz.

1. Basım Ekim 1997

Baskı
Boyut Matbaacılık A.Ş.

Felsefe Yazıları

H i l m i Y a v u z



BOYUT KİTAPLARI
BOYUT YAYIN GRUBU

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Felsefe Yazıları

Felsefe ve Kuramlar

Kuram-Dil Bağlantısı Üzerine Bir Deneme	13
Marksizmin Doğrulanabilirliği Üzerine	19
Marx, Hukuk, Etik	26
Marx ve Saussure	32
Sartre ve Freud	42
Locke ve Lévi-Strauss	50
Deconstruction ve Derrida Üzerine Notlar	55

Felsefe ve Antropoloji

Fikirler ve Sınırlar	63
Yapısalcılık Üzerine:	
Kuram mı?, Yöntem mi?	67
İnsan Doğası Üzerine	74
Bilimin Konumu Üzerine	79
Gereksiz Bilgi Olur mu?:	
Bir Antropolojik Temellendirme	82
Postmodernizm ve Felsefe Geleneği	86

Felsefe ve Türk Düşüncesi

Türk Dili ve Felsefe	91
Felsefe Geleneği Üzerine Notlar	95
'Hoşça Bak Zâtına' ya da 'Epimelesthai Seautou':	
Bir Arkeoloji Denemesi	101

Eleştiriler

Somut'tan Soyut'a mı?	111
Wittgenstein'in Tractatus'unda İki Sorunsal Üzerine	115
Küçükömer'in Kitabı Dolayısıyla:	
Bilimsel Yöntemler Üzerine Notlar	127
Hegel'i Çevirmek	133
Althusser'in 'Felsefe ve Bilim Adamlarının	
Kendiliğinden Felsefesi' Üzerine	136

Bir Tartışma

Türkiye'de Felsefe Eğitimi Üzerine	147
Enç'e Yanıt	150

H I L M I Y A V U Z

Felsefe sözcüğü, beş harflidir. Bunun çoğunu da 'sefeh' oluşturur. '*Ekser için hükm-i küll vardır*' kuralına göre, felsefe de bütünüyle sefâhatten ibaret sayılır.

Molla Câmi

Felsefe ve Kuramlar

Bölüm 1

Kuram-Dil Bağıntısı Üzerine Bir Deneme

I

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

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

- (i) Dilsel ve Kuramsal önermelerin doğruluklarının, kural ve uzlaşımlara dayalı bir gramere bağlı olduğunu; ve
- (ii) Dil'de ve Kuram'da çelişmeden sözedilemeyeceğini içeriyor.

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

Epistemolojik Süreklilik,

- (1) *Dünyaya ilişkin bilgiler Kuramlardan bağımsız yollardan elde edilir* , önermesini içerir.

Ontolojik Süreklilik ise,

- (2) *Kuramlardan bağımsız sürekli ve gerçek bir Dünya vardır* önermesini içeriyor. Şimdi (1) ile (2) arasındaki ilişkiye bakalım: (1)'le (2)'yi, bir çelişmeye düşmeden, birlikte-evetleyebiliriz. Öte yandan, (2) ile, (1)'in değillemesi (negation) olan
- (3) *Dünyaya ilişkin bilgiler Kuramlardan bağımsız yollardan elde edilmez* ('Epistemolojik Kopukluk') önermesini de, bir çe-

lişmeye düşmeden, birlikte-evetleyebilmek olası. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Ontolojik Süreklilik, ne Epistemolojik Süreklilik'le ne de Epistemolojik Kopukluk'la çelişir. Bu, Ontolojik Sürekliliğin Epistemolojik Süreklilik ya da Epistemolojik Kopukluk karşısında tavrının bağılanımsız (**non-committal**) olduğunu gösterir.

Şimdi de Ontolojik Süreksizliğin konumunu irdeleyelim. Ontolojik Süreksizlik,

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

Öyleyse şöyle diyebiliriz: Ontolojik Kopukluk, Ontolojik Süreklilik gibi Epistemolojik Süreklilik ya da Epistemolojik Kopukluk'a karşı bağılanımsız değildir.

Öte yandan, Ontolojik Kopukluk,

(5) *Ne kadar Kuram varsa, o kadar Dünya vardır* önermesini içerir.

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

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

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

Bunu göstermek için de Felsefi Realizmin tutamaklarının sorgulanması gerekiyor. Felsefi Realizm, özellikle matematik önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen ideal nesneler (**Formlar**)

olduğunu, bunların empirik-olmayan bir alanda bulunduklarını savunur. Matematik önermelerin anlamları, onlara tekabül eden (correspond) matematik olgularla açıklanır.¹ Bu, genellikle 'Platonculuk' diye adlandırılan bir yaklaşımdır.

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

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

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

² Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, Leeds, 1976, s. 31.

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

II

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

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

(5') *Ne kadar Dil varsa, o kadar Dünya vardır.*

Bu önerme,

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

(7) *Farklı diller, aynı gerçekliği betimleme doğrultusunda farklı yaklaşımlar olarak düşünülemez*⁵ gibi doğru bir önermeden, Trigg'in yaptığı gibi,⁶

(5')'nün çıkarılamayacağını belirtiyor. Winch'e göre, *Dil gerçekliği betimlemez; aslında hiçbirşeyi betimlemez* ; betimleyenler, o Dilli konuşanlar'dır. Saussure'ün ayrımı bağlamında düşünülürse, Winch'in sözlerini *Dil betimlemez, Söz betimler* diye yeniden yazabiliriz.

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

(A) *Ahmet, Ali'nin acı çektiğine inanıyor*

(B) *Mehmet, Ali'nin acı çektiğine inanmıyor* , önermelerini alalım. Aynı dil, gerçekliğe ilişkin farklı inançları betimliyor

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

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

⁶ Roger Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973, s. 15. Peter Winch, *Language, Belief and Relativism, Contemporary British Philosophy*'de (ed. H. D. Lewis), George Allen and Unwin, Londra, 1976, s. 325.

gibi görünüyor. Öte yandan Ahmet'le Mehmet'in aynı dili konuştuklarını varsayıyoruz; dolayısıyla, 'acı' sözcüğünden aynı şeyi anlıyorlar; öyleyse, gerçekliğe ilişkin bir inancı da paylaşıyorlar: 'Acı' diye bir duygunun olduğu inancını! Başka türlü söylersek:

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

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

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

III

Dil'le Kuram arasında, çelişme bağlamında da bir eşyapılılık görüyoruz. Winch, çelişmenin Dil düzleminde değil, Konuşan (Söz) düzleminde ortaya çıktığını kanıtlamıştı –Dil gerçekliği betimlemiyordu çünkü! İmdi, çelişmenin Kuram düzleminde de ortaya çıkmadığını kanıtlayabilir miyiz?

Kojève, Hegel'in bunu gösterdiği düşüncesindedir.⁸ Hegel, diyor Kojève, **Fenomenoloji**'de, bilimsel düşüncenin kendi hakikatine ulaşamayacağını belirtir. Terimin gerçek anlamıyla bir bilimsel hakikat yoktur. Vulgar Bilim'in, Hegel'e göre, somut gerçekle değil, soyutlamalarla ilgisi vardır. Vulgar Bilimde somut gerçek, düşünceden bağımsızdır. (Burada, Bhaskar'ı anımsamamak elde değil, Hegel,

⁸ Alexandre Kojève, **Introduction à la Lecture de Hegel**, Gallimard, Paris, 1947, s. 454. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

avant la lettre, Bhaskar'ı eleştirir gibidir!) Oysa böyle bir özerk Gerçek (Platon'un **Form**'ları, Kant'ın **Ding an Sich**'i) yoktur. Vulgar Bilim bu (olmayan) özerk Gerçek'le uğraşmakta, somut gerçekle uğraşmamaktadır.

Kojève, Hegel'de bilimin böyle yorumlanmasının, daha sonraki bilimsel verilerle de doğrulandığına dikkati çekiyor. Kojève'e göre, Quanta Fiziği'nde bu problem, Heisenberg'in Belirlenimsizlik Bağıntıları'yla dilegelir. Bu bağıntılarsa Fizik deneyimin yetkin olmadığını gösterir; çünkü bu, 'Reel Fizik'in (Kojève, burada, somut gerçekliği kastediyor) tam ve upuygun bir betimlemesini veremez. Öte yandan, bu bağıntılar Niels Bohr'un formüle ettiği ünlü **Notions Complementaires** ilkesini de gündeme getirir. Bunun anlamı şudur: Gerçek'in, fizik (sözel) betimlemeleri, zorunlu olarak çelişmeler içerir: Reel Fizik, eşzamanlı olarak bütün uzamı dolduran dalga ve bir noktada lokalize olmuş korpüsküldür. Kuram, matematik formülasyonlarla bu çelişmeyi (Hegel'in terimleriyle söylersek, 'Reel Fizik'teki bu çelişmeyi) ortadan kaldırmaktadır. Bu da Fiziğin (Yine Hegel'in terimleriyle söylersek, 'Vulgar Bilim'in) somut gerçeği ele almadığını, dolayısıyla da, onu betimlemediğini kanıtlar.

Marksizmin Doğrulanabilirliği Üzerine

Marksizmin bilimsel bir kuram olup olmadığının, Sir Karl Popper tarafından sorgulandığını biliyoruz. Popper'ın 'sınır çizme problemi' ('**abgrenzungsproblem**'), Bilim'le Sahte-Bilimi ('**Pseudo-science**') ayırır ve Marksizmi (Psikanalitik kuram ve Adler'in kuramı gibi) sınırın ötesine, Sahte-Bilim bölgesine koyar: Marksizm, Bilim değildir; çünkü bir Kuram'ın bilimsel olup olmadığının ölçütü, onun yanlışlanabilir olmaya (**falsifiability**) açık olabilmesidir. 'Olabilmesidir', diyorum nedeni şu: Popper, Kuram'ın kendisini sürekli sınaması gerektiğini önesürüyor; ona göre sınanabilirlik (**testability**) yanlışlanabilirlik anlamına geliyor. Bir Kuram, kendini sınamaya (dolayısıyla yanlışlanmaya) kapalı tutuyor, Popper'ın deyişle Konvansiyonalist bir strateji uygulayıp **ad hoc** ('belirli bir amaç için': Burada 'doğrulanma amacıyla') önermeler kullanarak sürekli doğrulanıyorsa, o Kuram, Bilimsel bir Kuram değildir. Popper, Kuram'ların doğrulanması (**verifiability**) yerine, 'Pekiştirici' ('**corroborative**') bir yaklaşım öneriyor. Bir Kuram, bilimsel olabilmek için yanlışlanmaya açık olmalı, yanlışlamaya yönelik (doğrulamaya değil!) sınavlarla kendini sürekli sınamadan geçirmeli ve bu sınavlardan yanlışlanarak değil, 'Pekiştirici kanıtlar'la ('**corroborating evidence**') çıkmalıdır. Bu durumda söylenebilecek olan, Kuram'ın yanlışlamaya yönelik çetin sınamalardan geçmesiyle doğrulanmış ya da olası (**probable**) olmadığıdır. Olsa olsa bu kuram, yüksek derecede pekiştirilmiş (**corroborated to a high degree**) denebilir Popper'e göre; -ve, o kadar! ¹

Marksizmin, kendini yanlışlanabilir olmaya kapatmış ve Konvansiyonalist stratejilerle **ad hoc** yardımcı önermeler bulup buluşturarak ne yapıp edip kendisini doğrulanmış gösteren bir Sahte-bilim olduğu savı, onun dar anlamda kestirim'e (**prediction**) dayalı bir şema sunduğu varsayımını içerir. Kısaca, Popper, yanlışlanabilirlik ölçütünü bütün bilimsel Kuramlar için tek ölçüt sayarak, Kuram'ların pekiştirilebilirliklerini (dolayısıyla, bilimselliklerini) kestirim'e indiriyor. Kuramın yanlışlanması, ancak kestirimin yanlış çıkması koşuluyla olanaklıdır. Oysa bilimsel şemalar, Putnam'ın da belirttiği gibi, ²

Şema: 1

Kuram

Yardımcı varsayımlar ('auxiliary hypotheses')

Kestirim: Doğru ya da yanlış?

tipi, kestirim'e dayalı şemalarla sınırlı değildir. Şema, Kuram ve Yardımcı varsayımlar'la kestirim'in öngörüldüğü bir şema (Şema: 1) olabileceği gibi,

Şema: 2

Kuram

???

Açıklama gerektiren olgular

biçiminde, ve kestirim'i değil de açıklama'yı ('**explanation**') öne çıkaran bir şema da olabilir (Şema: 2).

Dahası, Popper'ın Marksizmin yapısını, Şema: 1'deki gibi kurguladığı bile söylenemez. Öyle kurgulamış olsaydı, kestirim'in yanlış çıkmasını (yanlışlanmasını), kuramın yanlışlanmış olmasının kanı-

Hilary Putnam, The 'Corroboration of Theories' ('**Scientific Revolutions**' içinde) Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1981, s. 60-79. (ed. Ian Hacking, Oxford Paperbacks)

tı kabul etmekte bu kadar ivedi davranmazdı. Kestirim'in yanlışlığı, Kuramın yanlışlığını içerir elbet; ama bu içermeye olumsuz (zorunsuz: **contingent**) bir içermidir. Çünkü Şema: 1'e göre kestirim'in yanlışlığı, (i) Popper'in öngördüğü gibi Kuram'ın yanlışlığından ileri gelebileceği gibi, (ii) yardımcı varsayımların yanlışlığından da ileri gelebilir. Nitekim Şema: 1'i önermeler mantığı notasyonuyla,

Şema: 3

$p.q \dots\dots > r$

(p: Kuram; q: Yardımcı varsayımlar; r: Kestirim)

olarak yazdığımızda, r'nin yanlış olmasının p'nin ya da q'nun yanlış olmasından ileri gelebileceği açıkça görülür.

Popper söylemiyor ama bu durum, onun Marksizmi Şema: 1'deki gibi bile görmediğini gösterir. Popper'in ölçütü, örtük olarak, kestirimin yanlışlanmasının doğrudan doğruya Kuram'ın yanlışlanmasını içerdigidir. Bunu önesürebilmek, Şema'nın

Şema: 4

Kuram

Kestirim: Doğru veya yanlış?

biçiminde yazılmasını önvarsayar. Popper, bu durumda Yardımcı varsayımları şema dışı bırakıyor ve Marksizme önce çok yoksul bir şema (Şema: 4) atfediyor, sonra da bu şemaya bakarak ad hominem bir kanıtla Marksizmi sınırın öte yanında, Sahte-bilim (pseudo-science), ya da İdeoloji yanına atıveriyor!

Bir de şu var elbet: Marksizmi kestirim'e dayalı bir Kuram kabul etmek ve Marksist Kuram'a dayalı kestirim'lerin yanlış çıktığını (örnekler çok: İlk Sosyalist Devrim'in İngiltere'de gerçekleşeceği; Empery lizm çağında Ulusal Savaşların olamayacağı, vd.) önesürmek de olasıdır. Popper, ayrıca bunu da, Marksist Kuram'dan yola çıkılarak yapılan bu kestirimlerin yanlış çıktığını da söylüyor. Oysa

György Lukacs'ın 'Bukharin Sosyolojisi'ni eleştirirken de belirttiği gibi ³ Sosyal bilimlerde kestirim olanaksızdır. ('The impossibility of prediction in the social sciences'). Bukharin tıpkı Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de kestirimin olanaklı olduğunu önesürmüştü. 'Bir olgunun ileride ortaya çıkacağına (gerçekleşeceğine) ilişkin (herhangi) bir kestirimde bulunulamıyorsa eğer, bu doğası gereği istatistiksel olan sosyal gelişme yasaları konusunda yeterince bilgilenmiş olmayışımızdan'dı Bukharin'e göre, Lukacs, buna karşılık şunları söylüyor: 'Bukharin'in Doğabilimlerine eğilimli olması, onu, istatistiksel kestirimlerden çok, olayların hangi doğrultularda (**directions**) gelişeceği, ya da hangi yönsemeleri (**tendencies**) içereceğine ilişkin bilgilerimizin, bilinen'le bilinmesi gereken arasındaki farkın sonucu olduğunu değil, ama obje'nin kendisindeki nesnel, **niteliksel farkın sonucu** [altını Lukacs çiziyor H. Y.] olduğunu unutmaya götürmüş olmalıdır' ⁴

Öyleyse şu: Marksist Şema, bilinen'den (Kuram + yardımcı varsayımlar), bilinmesi gereken'e (Kestirim: Doğru mu, yanlış mı?) doğru eklemlenen bir yapı sunmaz bize; Şema, (Marksim'de) obje'nin kendisindeki 'nesnel, niteliksel fark'ta temellenir. Peki, Lukacs'ın dilegetirdiği bu 'fark' nedir? 'Obje'nin kendisindeki nesnel, niteliksel fark'tan (**the objective qualitative difference in the object**)' neyi anlamalıyız?

Marksist epistemoloji (ki burada özellikle Louis Althusser'in **Pour Marx ve Lire le Capital**'inden yararlanacağız), Bilim'in (Kuram'ın) ereğini 'doğru bilgi' olarak belirler; kestirim'in başarısı olarak değil! Marx'ın **Kapital**'i kuramsal bir üretimdir ve toplumsal gerçeklikteki gündelik deneyimlerle karşılaştırılmaz ve doğrulanamaz (**verifié**). ⁵ Toplumsal bir fenomenin doğrudan gözlemlenmesinin, kavramların gelişimi ve geçerliliğiyle olsa olsa, sınırlı bir ilişki-

G. Lukacs, **Bukharin's Sociology**, New Left Review, 39, September/October 1966 Londra.

a.g.y.

M. Glucksmann, **Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought**, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1974, s. 112.

si (relevance) olabilir. Demek ki bilim (Kuram) somut ve gözlemlenebilir obje'lerden yolaçıkılarak gerçekleştirilen bir soyutlama değildir (Bu, Lukacs'ın da belirttiği gibi, Kuram'la Yöntem arasında bir ayırım öngörmek demektir). Gerçek'in Somut olarak kavranmasıyla bilginin (Bilim, Kuram) Soyut olarak kavranması arasında öngörülen verili (konvansiyonel) ayırım, -ki

Gerçek: Somut

Bilgi: Soyut

biçiminde de yazılabilir-, Marksist epistemolojide geçerli değildir.

Bu ayırım,

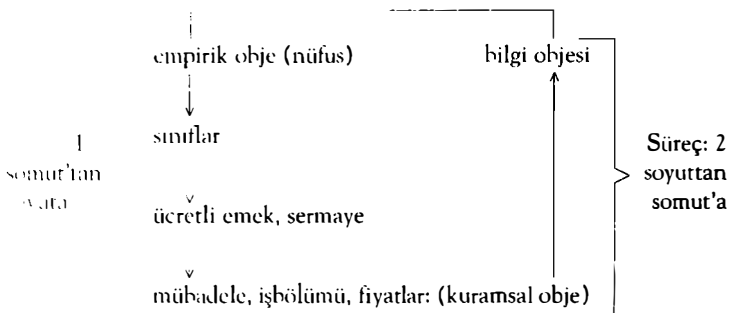
(i) doğru (?), gerçek objenin empirik olarak kavranabileceği ('Objenin Empirisizmi');

(ii) hakikat'in (ya da bilgi'nin) empirik objeden soyutlama yoluyla elde edilebileceği ('Öz'ün İdealizmi')

gibi iki varsayıma dayanır. Bu varsayımlar Bilim'in, tıpkı 17. yüzyıl iktisatçılarının yaptığı gibi empirik objeden kuramsal (teorik) objeye (somut'tan soyut'a) doğru ilerleyen bir pratik olarak görülmesine neden olurlar. Ama, Lukacs'ın da imlediği gibi bu, henüz objenin kendisinde nesnel, niteliksel bir fark'ın ortaya çıktığını göstermez. Somut'tan soyut'a ya da Empirik objeden Kuramsal objeye varmak, Bilimsel sürecin (Kuramsal Pratiğin) bir bölümüdür (Buna Süreç: 1 diyoruz). İşte asıl bundan sonrası, Kuramsal (soyut) objeden, tekrar Empirik objeye dönüş süreci (Süreç: 2) ile kuramsal pratik etkinlik tamamlanmış olur. Bu süreç kuramsal objenin ya da Marx'ın deyişiyle düşünce-somutu'nun (Gedankenkonkretum), empirik objeyi bilgi objesine dönüştürdüğü süreçtir. Süreç: 1'de empirik obje olarak kavranan obje, Süreç: 2'de (kuramsal obje dolayımında) bilgi objesine dönüşecektir. Böylece objenin 'kendisinde nesnel, niteliksel fark' meydana gelir. Bu, objenin önce empirik obje olarak, sonra da kuramsal obje dolayımında bilgi objesi olarak kavranması demektir.

Bu yöntemin en açık bir biçimde dilegetirilişini, yine Marx'ta

buluyoruz. Marx **Grundrisse**'in 'Giriş' bölümünde ('Ekonomipolitik'ın Yöntemi' arabaşlığı altında) verili bir ülkeyi ekonomipolitik açısından incelediğimizde işe örneğin, o ülkenin nüfusundan, bunun sınıflar, kent, taşra ve sahil kesimleri arasındaki dağılımından; değişik üretim, ihracat, ithalat, yıllık üretim ve tüketim, meta fiyatları vb.'den başladığını, kısaca gerçek ve somut olan'dan (nüfus'tan) başlamanın doğru gibi gözüktüğünü belirtir. 'Oysa' der, 'daha dikkatli bakıldığında bunun yanlış olduğu ortaya çıkar. Nüfus (population), örneğin, oluşmuş bulunduğu sınıfları dışarıda bırakırsak, bir soyutlama (**abstraction**) olarak kalır' Marx'a göre, nüfus sınıflara; sınıflar ücretli emek, sermaye vb.'ye; ücretli emek ve sermaye ise mübadele, işbölümü, fiyatlar vb.'ye; indirgmeden anlaşılamaz. Öyleyse, işe nüfus'la başlamak, *bütün'ün bulanık bir tasavvurundan* (alm. metinde **vorstellung**; ing. metinde **chaotic conception**) yola çıkarak, daha ileri düzeyde belirlemeler (**determinations**) yoluyla, analitik olarak basit kavramlara ('**Begriff**'), yani, imgelemsel somut'tan, daha incelenmiş soyutlamalara doğru ilerlemek gerekir –tâ ki, en basit belirlenimlere varıncaya kadar! Buradan sonra yolculuğu, gelinen yollardan geriye doğru yapmak ve yeniden 'nüfus' kavramına varmak söz konusudur. Ama bu kez nüfus, artık kaotik bir tasavvur olarak değil, çok sayıda belirlenimler ve ilişkilerden oluşan zengin bir bütünlük olarak görünür. ⁶



6. Marx, **Grundrisse** (The Pelican Marx Library, çeviri ve önsöz Martin Nickla - Londra, 1974, s.110-111). Bu metinde, Sevan Nişanyan'ın **Grundrisse** çevirisinden de (Birikim yayınları, İstanbul, 1979, s.168-169) yararlandım.

Somut'un zihinsel yolla ('Gedankenkonkretum' ya da 'kuramsal objeler' yoluyla) yeniden edinimi (réappropriation) diye adlandırılan süreç böylece tamamlanmış oluyor. Burada bir kestirim ya da bir açıklama sözkonusu değildir artık; bir başka deyişle, doğrulanabilir –ya da– (aradaki epistemolojik farkı gözardı etmeden söyleyelim) –yanlışlanabilir-olmak– sorunsalının içinde değildir. Marksizm, 'doğru' olduğu için başarıyla uygulanmıştır; yoksa başarılı olduğu için 'doğru' değil!⁷ Ve bu doğruluğun Kuram'ın empirik objeyle (örneğin, kestirimin öngördüğü olguyla) sınanmasıyla hiç mi hiç ilgisi yoktur... Kuram'ın doğruluğu, empirik objeyi düşünce-somutu ('Gedankenkonkretum') yoluyla bilgi objesine dönüştürmede, önce somut'tan soyut'a, sonra soyut'tan somut'a yönelmedeki tutarlılıktadır.

⁷ L. Althusser/E. Balibar, *Lire Le Capital*: 'C'est parce que la théorie de Marx était vraie qu'elle a été appliquée avec succès, ce n'est pas parce qu'elle été appliquée avec succès, qu'elle est vraie', Maspero, Paris 1968, s. 72.

Marx, Hukuk, Etik

Marksizmin, kuşatıcı ve bütünsel bir Etik'i ve bir Hukuk kuramı olmadığı, olamayacağı; çünkü Ahlak'ın ve Hukuk'un birer 'üstyapı' kurumu (düzlemi) olarak sınıf-bağımlı ('class-bound') bir konumda bulundukları; dolayısıyla da, olsa olsa sınıf-bağımlı bir ahlaktan ya da sınıf-bağımlı bir hukuktan söz edilebileceği öne sürülür; Hukuk'un ve Etik'in bağımlı oldukları (toplumsal) sınıfa gönderme yapılarak tanımlanabileceği belirtilir! 'Feodal' ahlak, 'burjuva' hukuku vb. örneklerinde olduğu gibi.

Bu önesürüş doğruysa, Marksizm bağlamında bütünsel, kuşatıcı ve sınıf-bağımlı olmayan bir etikten ya da bir hukuk kuramından değil, sınıf-bağımlı olduğu için parçalı (fragmentary) bir ahlaktan (küçük harfle) ve bir hukuktan söz edilebileceği çıkarımsanabilir mi? Bir başka deyişle, Marksizm'de hukukun ve ahlakın sınıf-bağımlı oluşunun, hukuka ve ahlaka ilişkin bütünsel, kuşatıcı ve sınıf-bağımlı olmayan bir kuramı zorunlu olarak dışta bıraktığı söylenebilir mi?

Daha başından şunu söylemekte yarar var: Marksizmin kurucularının ayrı bir etik, ya da bir hukuk kuramı öne sürmek gibi bir niyetleri olmamıştır. Tersine: Marx'ın ahlaksal önkabullere dayalı normatif bir etik, ya da soyut haklara dayalı bir hukuk kuramını reddettiğini bile söyleyebiliriz. Marx, (ana)yasal hakların, ahlak ilkelerinin rasyonel ve ebedi 'norm'lar olmadıklarını; dolayısıyla, toplumdan önce gelmediklerini; bunların, toplumun dışında oluşmuş kavramsal bir dizge olarak verilmediklerini; bu yüzden de bu hak ve ilkelerin toplumu 'yukarıdan' belirlemediklerini önesürer. Ona göre, bu ilkeler, kodlar ve haklar, yaşam biçimlerinden, kısaca toplumsal pratikten çıkar; tersiyse doğru değildir. ¹ İşlevlerin toplumsal bölüşümü ya da karakteri değiştikçe, yani sınıflar değiştikçe,

Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Eugene Kamenka, **The Ethical Foundations of Marxism**, Routledge Kegan and Paul, Londra 1962, s. 106-109.

‘verili’ ahlak ilkeleri, yasal haklar ve dizgeler de değişir. (Ancak, özellikle Roma Medeni Hukuku’nun, Marx’ın argümanını ne kerte de örselediğini ileride göreceğiz).

Özetle şu: İnsanlık tarihini, toplumların sınıf bazında dönüşümleriyle temellendiren Bilimsel Kuram, toplumsal bilincin öteki bütün formlarını belirlediği gibi, hukuk ve ahlakın da belirlendiğini öne sürer. Bu, apaçık böyle.

Ama, gene de Marksizmin, sömürüldüğü için acı çeken işçi sınıfını, dolayısıyla tüm insanlığı özgürleştirmek gibi bir erek’i (telos) içerdiği de yadsınamaz. Marx bu özgürleşmenin, yabancılaştırmanın ortadan kalkması ile gerçekleşebileceğini söyler. Yabancılaştırmayı (**Alienation**), Nesnelleştirmeden (**Objectification**) ayırır ve Hegel’i bu iki kavramı birbirine karıştırdığı için eleştirir. Nesnelleştirme, insanın kendisini, doğada ve toplumda örneğin, alet üreterek dışsallaştırması (**Exteriorisation**) sürecidir: İnsan, bu süreçte, ekonominin en basit formu üzerine kurulmuş toplumsal ilişkiler yapısı içinde, başkaları (öteki) için, zorunlu olarak bir obje (nesne) durumuna gelir. Nesnelleştirme, burada Doğa’nın insansallaştırılması, insanın Doğa’yı kendi dilegetirişine dönüştürmesi söz konusu olduğu için, kaçınılmazdır. Yabancılaştırma ise, insanın kendi etkinliğini, kendi özünü, kendi dışında yabancı ve yıldırıcı bir iktidar olarak bulması anlamına gelir. Kapitalist toplumda nesnelleştirme, emek açısından bir yabancılaştırma süreci; sermaye açınsındansa, yabancılaştırmış emeğin temellükü (**appropriation**) olarak görünür.² Dolayısıyla yabancılaştırmanın aşılması, ‘gerçek bir insansal toplum’ (**truly human society**) kurulması için zorunlu bir önkoşul olur. Burada, yabancılaştırmanın aşılmasının, bir kendinde-son, koşulsuz bir erek, ya da Kant’çı bir anlamda bir imperativi içerdiği düşünülebilir. ‘Yabancılaştırma aşılmalıdır!’ türünden bir imperativ, gene de sınıf-bağımlı kalacak, dolayısıyla da, kendinde-son olmayacaktır. Üstelik, koşullu bir imperativ olduğu, bir Kategorik-İmperativ olmadığı için, ah-

² Alan Swingewood, **Marx and Modern Social Theory**, Macmillan, Londra 1979, s. 90-91. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lak ilkesi de olamayacaktır. Burada herkesin kolaylıkla kavrayabileceği basit ve çok bilinen bir savı yineleyeceğim: Gerçek insansal toplum, bir Ahlak ideali olarak, bütün sınıfların ve devletin 'solduğu' sınıfsız bir toplumun idealidir. Öyleyse, kuşatıcı bir Etik, ancak, toplumun sınıf-bağımlı, yani parçalı (fragmentary) bir toplum olmaktan çıkmasıyla gerçekleşir. Bu durumda da ahlakın sınıfsal olmaktan çıkıp İnsan Doğası'na ilişkin bir kurama dönüşebilmesinin önkoşulları hazırlanmış olur.

Öte yandan, hukukun İnsan Doğası'na ilişkin bir Kuram'ı temellendirmesi konusunda, Marksizm bağlamında epistemolojik bir problem var gibi görünüyor. Bu problem şudur: Marx'ta ekonomik yapı (ya da 'altyapı'), mülkiyet ilişkileriyle temellendirilmiştir. Mülkiyet ilişkileriye, insanların içinde bulundukları hukuksal (legal) ilişkilerin oluşturduğu alanda gerçekleşir; ya da en azından, mülkiyet ilişkilerinin bir bölümünü oluşturur. Böyle olunca da hukuk, nasıl bir üstyapı kurumu olabilir? Problem budur.

Üstelik Marx'ın **Ekonomipolitik'in Eleştirisi'ne Katkı**'ya yazdığı 1859 (ilk) önsözünde, üstyapıyı 'siyasal ve hukuksal' bir kurum olarak betimlediğine bakılırsa, problem, temelli bir çelişkiyi de içeriyor. G.A. Cohen'in 'Legalite problemi' (the problem of Legality) adını verdiği³ bu güçlük, Cohen'in dilegetirişiyle şöyledir: 'Ekonomik yapı mülkiyet ilişkileriyle kuruluyorsa, bu yapı, açıkladığı varsayılan legal üstyapıdan nasıl ayrılır?' Cohen, Plekhanov'un, 'tarihsel görüngüleri anlamamanın anahtarı, mülkiyet ilişkilerinde aranmalıdır, demek, bu anahtar hukuk kurumlarındadır demektir' sözünün hemen arkasından 'ama hak hak, ekonomi de ekonomidir; bunları birbirine karıştırmamak gerekir' dediğini aktardıktan sonra soruyor: 'Ekonomik yapı hukuksal terimlerle tanımlanıyorsa (defined), bu iki düzlem nasıl birbirine karışmaz? Bu tanıma göre, ekonomik yapı, mülkiyet yapısı değil midir? Ya da en azından, mülkiyet yapısını içermekte değil midir?'⁴

³ G. A. Cohen, **Karl Marx's Theory of History**, Charendon Press, Oxford 1984, s. 217.

⁴ a.g.y.

Kuşkusuz bu problem, ekonomik yapının kendisi ile o yapının hukuksal (legal) dilegetiriliş biçimlerinin farklı epistemolojik düzeyler oldukları öne sürülerek çözümlenemez. Çünkü hukuksal (legal) yapı, burada, ekonomik (alt) yapı üzerine (onun hakkında) bir dilegetiriş tarzı, ya da bir öte-söylem değil, (alt) yapının ta kendisidir; bir başka deyişle, Marksizmde üretim ilişkileri ile mülkiyet ilişkileri bir ve aynı şeydir.⁵

Gelgelelim Marx, sanki böyle bir problem yokmuş gibi konuşmaktadır. Ekonomipolitik'in Eleştirisi'ne Katkı'ya yazdığı 1859 önsözünden 10 yıl önce, 1849'da Ren Demokratları'nın yargılamaları sırasında tanık olarak dinlendiğinde Marx, şunları söyleyecektir: 'Toplum hukuk üzerine kurulamaz. Bu, hukuksal (legal) bir kurmaca'dır (fiction); tersine, hukuk, toplumun üzerine kurulur ve toplumun ortak çıkar ve gereksinimleri de, belirli bir tarihsel dönemdeki maddi üretim tarzının sonucudur. Şu anda elimde tuttuğum Code Napoléon, modern burjuva toplumunu yaratmış değildir; tersine, 18. yüzyılda ortaya çıkan ve 19. yüzyılda gelişen burjuva toplumu, bu kolda, kendi hukuksal (legal) dilegetirilişini bulur.

Bu çelişki, belki de Marx'ın, özellikle Grundrisse'de, çözmekte bir hayli zorlandığı bir başka problemin de temelidir. Marx, bu metinde, Roma özel hukukunu korumuna değinir ve 'burada tartışılması asıl güç olan nokta' der, 'üretim ilişkilerinin hukuksal, ilişkiler biçiminde nasıl orantısız bir biçimde geliştiğidir'.⁶ Marx, 'örneğin, Roma Medeni Hukukunun (ceza ve kamu hukukunda o kadar değil modern üretimle ilişkisi böyle' der. Marx'ın burada 'üretim ilişkilerinin hukuksal ilişkiler' (mülkiyet ilişkileri) biçim gelişmesinden söz edişini, özellikle vurgulamak gerekiyor.

⁵ Ekonomik altyapının dilegetiriliş tarzının hukuksal (legal) terimleri bu söylemin dışında bırakarak yeniden yazılması, probleme bir 'çözüm' olarak öne sürülmüştür. (Bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, a.g.y.) Cohen'in bu çözümü içeren (ayrıntılı) argümanını aktarmak gereksiz. Ancak, ilk evrede, analitik olarak 'F-hakkı'nı F-gücü' (iktidarı) diye yazarak işe giriştiğini belirtelim.

⁶ Karl Marx, *Grundrisse* (Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Bir Ön Çalışma), Birikim Yayınları, İstanbul 1979, s. 183.

Roma Özel Hukuku'nun Marx'ın dizgesinde istisnai bir konumda bulunması, üretim ilişkilerinin değişmesine karşın, hukuk dizgesinde (legal ilişkilerde) bir değişiklik olmamasından kaynaklanıyor. Öyleyse bu problemi şöyle koyabiliriz: Nasıl oluyor da, modern Kapitalist üretim ilişkileri, içeriği (kavramları, kuralları vb.) antik Roma yasalarına çok şey borçlu olan birtakım yasalarca düzenlenen mülkiyet ilişkilerinde, hukuksal (legal) dilegetirilişini bulabiliyor?

Marx'ın bu problemin çözümüne ilişkin açıklamalarını yine **Grundrisse**'de buluyoruz: Marx, şöyle diyor: *'Bu Hukuk (Roma Medeni Hukuku) her ne kadar mübadelenin kesinlikle gelişmemiş olduğu bir toplum aşamasına tekabül ediyorsa da, yine de sınırlı bir çerçevede mübadele gelişmiş olduğu için hukuki kişi'yi, yani tam deyimiyle mübadele içindeki bireyi belirleyen karakteristikleri tanımlayabilmiş ve böylece sanayi toplumunun hukukuna (ana hatlarıyla) ve özellikle yükselen burjuva toplumunun Ortaçağ'a karşı öne sürmek zorunda olduğu hukuka öncülük etmiştir. Oysa bu hukukun gelişmesi, Roma toplumunun çözümlene dönemine rastlar'*

Demek ki, Marx'a göre, Kapitalist mülkiyet ve mübadelenin öğeleri, Kapitalist ekonomik yapının oluşmasından çok daha önce var idiler ve bu öğeleri örgütleyen antik yasalar, bunların 'Kapitalizm' adını verdiğimiz özgül örgütlenişi içindeki ilişkilerine **a fortiori** uygulanabiliyorlar. Ya da şöyle: Bir sosyal formasyonda **periferik** olan bir tür mülkiyet ilişkileri (hukuksal ilişkiler), bir başka sosyal formasyonda **Merkez'e** taşınabiliyor; Mülkiyet ilişkilerinin Merkez'de ya da Periferik olmalarını ise, o sosyal formasyonda eklenmiş olan üretim tarzlarından hangisi başatsa (**dominant**), o belirliyor!

Roma Özel Hukuku'nun bu konumu, hukukun, ya da hukuksal (legal) ilişkilerin (mülkiyet ilişkilerinin), Marx'ın dizgesinde, tıpkı ahlak gibi, ekonomik yapı tarafından dolayımlandığını (**mediated**) gösteriyor. Öyleyse, gerek hukukun gerekse ahlakın, altyapı ile dönüştüğünü, bu bağlamda kesinlemek gerekiyor.

Hukuk ve ahlakın Marx'ın dizgesinde, öteki düzlemlerle birlikte dönüşüyor olmasının bir kuramsal sınırı var: Sınıfsız toplum! Sınıfsız Toplum Marx'ın **Gotha Programının Eleştirisi**'ndeki 'herkes-ten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar' özdeyişi ile dilegetirilen 'Adalet' kavramının hayata geçirildiği gerçek insansal toplumun ta kendisidir.

Demek ki, Marksizm'de hukuk ve ahlak, pratik ideolojiler (de-yiş Althusser'indir) olarak, sınıf-bağımlılıklarını örtük bir biçimde dilegetirirler ve sınıflı toplumlarda gerek bilimsel/kuramsal pratik-lerle (bilim gibi), gerekse kuramsal pratiklerle (Diamat dışında fel-sefeler ve teoloji gibi) karşıtlaşırlar. Öte yandan Marx, 'Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar' formülasyonu ile dilegetiri-len distribütiv adaletin, (başka türlü söylersek: Gerçek bir insansal toplumda sınıf bağımlılığından zorunlu olarak kurtulmuş hukuk ve ahlakın) bu kez Sınıfa değil de İnsan Doğası'na temellenebileceği-ni söylemiş olabilir. Burada, gereksemeler ve yeteneklere dayalı bir Adalet anlayışının, hukuk ve ahlak için felsefi bir temel oluşturu-yor olabilmesinin İnsan Doğası'na ilişkin bir söylemi içerdiğini ke-sinleyebiliriz. Ahlak ve Hukuk, ancak Sınıfsız bir toplumda birer Kuramsal İdeolojiye dönüşebilir ve ancak bu koşullarda Marx'ın Bi-limsel Kuram'ı onun felsefi antropolojisine eklemenebilir.

Marx ve Saussure

Nusret Hızır'ın anısına, saygıyla.

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

Bu anlam yitiminin dilsel düzlemde nasıl gerçekleştiği de, Lukacs'ın üzerinde durduğu bir sorun. Öznel ve nesnel gerçeklik arasındaki etkileşimin yokolduğu, nesnel ve öznel gerçekliğin birbirinden bağımsız gerçeklik alanları olarak temellendirildiği bir tavır, dilde sözcükle tümcenin (phrase) im'e indirgenmesi biçiminde ortaya çıkıyor. Sözcük ve tümce'nin im'e indirgenmesi ise, Lukacs'a göre, dil'de çokanlamlılığın yokolması demektir. Çokanlamlılık, diyor Lukacs, bireysel dil'de (söz), özne (insan) ile onu kuşatan nes-

nel dünyanın 'yoğun ve sürekli olarak yeniden kurulan tüketilemezliği'ni içerir. Söz'de sözcük ve tümcenin im'e indirgenmesi, özne ile nesne arasındaki bağıntıların durallaşmasının göstergesi. Oysa bu bağıntılar , diyor Lukacs, *yaşam deneyleri bağlamında, yalınkat ve basit anlatımların bile, içkin olarak, yeni duygular ve düşünceleri dilegetirebilmesi anlamına gelir.* ²

Lukacs'ın bu saptayımının içerdiği sorun şu: Sözcüklerin ve tümcelerin im'e indirgenmesi, günlük söylemin içinde gerçekleşen bir indirgeme değil, zihinsel ve kuramsal bir indirgemedir. Sorunun özünü kavrayabilmek için de bu kuramsal indirgemenin (buna, Lefebvre ile birlikte 'semantik indirgeme' de diyebiliriz) hangi koşullarda gerçekleştiğini irdelemek gerekecektir. Bu araştırmanın amacı, dili bir im'ler sistemi olarak temellendiren ('semantik indirgeme') Saussure ile, Marx'ın kapitalist üretim tarzı çözümlemesi arasındaki yapısal (formel) bağıntıları ortaya koymaktır. Araştırmamız, bu iki sistem arasında: a) bakışım (simetri); b) işlevdeşlik (homoloji) gibi eşzamanlı bağıntıları olduğu kadar, Saussure'ün sisteminin kapitalist üretim tarzının içinden betimlenebileceğini; dolayısıyla da bu sistemin kapitalist üretim tarzının ardzamanlı olarak belirlediği bir sistem olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

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

² a.g.y.

³ K. Marx, **Kapital**, cilt, Sol Yayınları, (Çev: A. Bilgi), Ankara, 1978, s. 50.

ce, birbirinden farklı niteliklerdir; ama değişim-değerleri olarak, sadece farklı niceliklerdir. ⁴

Kapitalist üretim tarzının başat olmasıyla birlikte değişim-değerinin ağır basması, onun nicel özellikleriyle kavranmaya başlamasını belirler. Bu da , diyor Marx, *değişim-değerinin, içerisinde metaların değerinin kendisini gösterebildiği ya da ifade edebildiği tek formu olduğu* anlamına gelir. Bir başka deyişle, kapitalist üretim tarzında nesnelerin kullanım-değerlerini belirleyen somut ve nitel özellikler 'paranteze alınır'. Henri Lefèbvre, bu 'paranteze alma' işleminin bir 'indirgeme' olduğunu söyledikten sonra şöyle diyor: *Bu davranış ile, bilincin içeriğinin bir bölümünü parantez içine alan fenomenolojik indirgeme (Husserl) ile, söz'ü dil'den ayıran semantik indirgeme (Saussure) arasında yakınlık bulabiliriz. Ama şu önemli farkı unutmamak koşuluyla: Marx, bu indirgemenin praksisin kendi içinde gerçekleştiğini belirtir. Demek ki bu zihinsel bir işlem değil, gerçek bir diyalektik süreçtir.* ⁵

Şimdi, dil'in yapısı üzerinde duralım. Sussure, dil'in bir öz değil, bir form olarak tanımlanan bir im'ler sistemi olduğunu belirtir. ⁶ Dilyetisinin toplumsal yanısırdil; söz ise, dilyetisinin bireyin istemsel ve zihinsel edimleriyle belirlenen bireysel yanı. Dil ile söz, bir soyutlamayla ayrılabilir birbirinden. Bu soyutlamadan sonra da, bir bilgi nesnesi olarak dil, söz'ün birimi olan sözcüğün değil, dilin birimi olan im'in incelenmesiyle temellenir.

Dil'de sözcüklerin im'e indirgenmesi, sözcüklerin söz'e ilişkin özelliklerinin paranteze alınması demektir. Bu da, metanın değişim-değerine indirgenmesine (kullanım-değerine ilişkin özelliklerinin 'paranteze alınması'na) tekabül eder. Lefèbvre'in, tarihsel bakımdan değişim-değerinin, yani bir 'form' olarak metanın ortaya çıkışının, dil'in de bir 'form' olarak bilincine varılmasını sağladığından söz etmesi, ⁷ sanırım, bundan dolayıdır. Metanın değişim-değeri ola-

⁴ a.g.y., s. 52.

H. Lefèbvre, *Marx'ın Sosyoloji*, Öncü Yayınları; (Çev: S. Hilav), İstanbul, 1978, s. 107 (Bkz. 34 no.lu dipnot)

F. de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, C. 1, TDK Yayınları, (Çev: Berke Vardar), Ankara, 1976, s. 35.

H. Lefèbvre, *Ibid.*

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

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

Marx'ın değişim sistemi, kapitalist üretim tarzında özgül bir yapı gösterir. Meta, kullanım-değerini oluşturan somut ve nitel özelliklerinden soyutlanır, emek-gücü ile ücret arasındaki eşitlik bağıntısına indirgenir ('Diyalektik İndirgeme'). Meta-form'un soyut bir belirlenme oluşunun özü budur. Emek-gücü'yle ücret arasındaki eşitlik bağıntısı ise, metanın değişim-değerini oluşturan nicel ve genel özelliklerine dayanır. Bu durumda metanın öznel gereksinimleri karşılayan somut yararlılığı (kullanım-değeri) paranteze alınmıştır.⁹

⁸ R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press. Londra, 1977, s. 105.

⁹ J. Baudrillard, *Pour une Critique de L'Economie Politique du signe*, Gallimard, 1972'den aktaran Chevénement/Motchane, *Sosyalizm İçin Anahtar*, Bilgi Yayınevi, (Çev: H. Cangız), Ankara, 1975, s. 84-85. Baudrillard, kullanım-değerinin, 'bireysel isteklerin toplumsallaşmış ifadesi olmaktan çok, toplumsal bir yapı olan gereksemeler sisteminin bireyselleştirilmiş ifadesi' olduğu kanısındadır. Baudrillard şöyle diyor: *Kullanım-değeri, aritmetik anlamıyla nicel değilse de, daha şimdiden eşdeğerli bir niteliğe sahip olmuştur. İşe yarar değerler olarak bütün varlıklar kendi ara-*

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

Öte yandan, değişim-değeri için üretim, insanın özü olan emeğin metalaşması demektir. Marx, metalaşmış emeğin özgül konumuna dikkati çeker. Ona göre, kapitalist üretim tarzında iki süreç söz konusudur: (i) basit değişim süreci; ve (ii) emekle sermayenin dolaşım süreci. Basit değişim sürecinde, metanın kullanım-değerini satın alan tüketicinin bu değeri nasıl tükettiği ekonomipolitigi ilgilendir-

larında kıyaslanabilirler, zira bunların hepsi aynı bir işlevsel-ussal paydaya, aynı bir soyut belirlenmeye tâbi kılınmışlardır. Sadece özel ve kişisel anlamlı sembolik değişim yoluyla verilen mal kategorileri ya da nesneler (hibe, hediye) birbirleriyle tam anlamıyla kıyaslanamazlar. Oysa, bu kullanım-değeri (yararlılık), onu insanın bir ihtiyacının nesnenin yararlı bir özelliğiyle basit bir ilişkisi gibi görmek istemeyen antropolojik yanılmanın tersine, **toplumsal bir ilişki niteliğindedir.**

¹⁰ K. Marx, a.g.y., s. 88.

¹¹ Ibid., s. 90.

mezken, emekle sermayenin değişim sürecinde emeğin kullanım-değerini kapitalistin artı-değer olarak kendine maledişi (appropriation) büyük önem kazanır.¹²

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

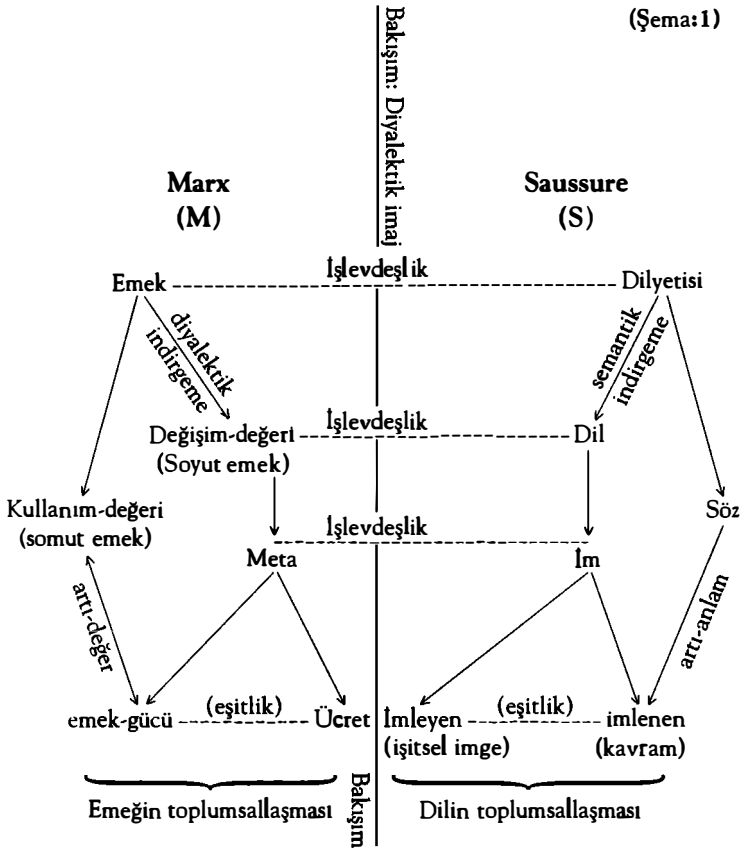
Bu iki sistem, yapısal olarak, bağıntıları ortaya çıkaran bir çözümlenmeyle okunursa, Marx'la Saussure'ün kurdukları yapıların öğeleri arasında birebir bir ilişki bulunduğu görülecektir. Yapı öğeleri arasındaki bu birebir ilişki, bağıntıların kurulmasında kendini gösterir. İki sistemin yapı öğeleri arasında işlevdeşlik bağıntıları (emek/dilyetisi; değişim-değeri/dil; meta/im; emek gücü/kavram; ücret/işitsel imge) vardır. Bu işlevdeşlik, Marx'ın sisteminde emek-gücünün kullanım-değeri olarak belirlenen artı-değerle, Saussure'ün sisteminde kavram'ın bireysel kullanımının oluşturduğu artı-anlam arasında da görülür. (bkz. Şema: 1 –s. 38) Ayrıca iki sistem, birer bütün olarak bakışımıdır (bkz. Şema: 2 –s. 39).

Burada önemli bir nokta var: Emek-gücünün kullanım-değeri olan artı-değer kapitalist tarafından mal edilirken, söz'de sözcüklerin imledikleri kavrama eklenen sözdağarı ve sözdizimi özellikleri, bireyin öznel kullanımında kalmaktadır. Öyleyse, bireyin kullandı-

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

Marx
(M)

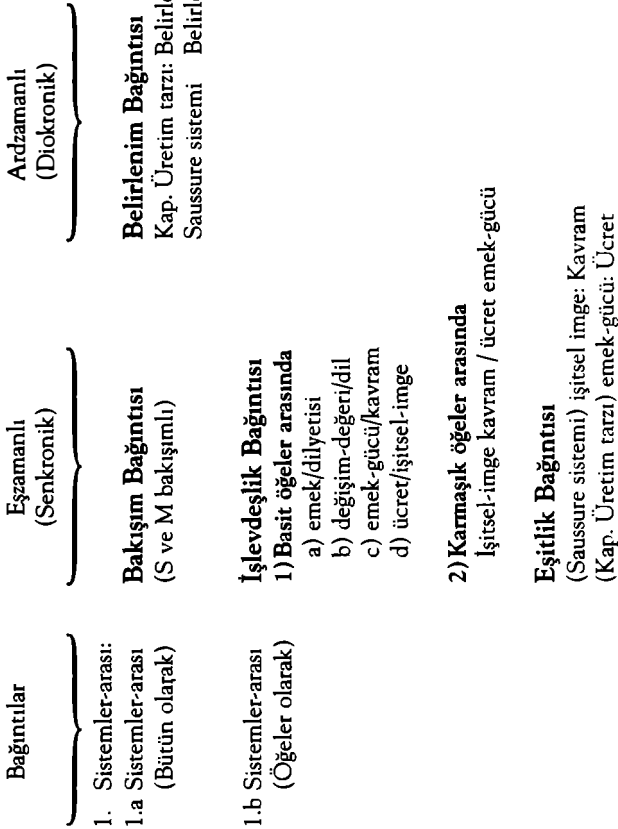
Saussure
(S)



ğı sözcük ve tümcelerle, bu sözcük ve tümcelerin sözdağarı ve sözdizimine ilişkin bireysel özellikleri arasında, Marx'çı terminolojiyle söylemek gerekirse, birey açısından bir 'gerçek kendine mal ediş' (appropriation réelle) ilişkisi vardır: Sözcük, deyim yerindeyse, bireyin sözdağarı ve sözdiziminden 'kopmuş' değildir.

Burada önemli sorular şunlardır: Söz, henüz bireyden 'kopmuş' değilse de, Marx ve Saussure sistemleri arasındaki yapısal bağıntılardan çıkarak artı-değerin kapitalist tarafından çekilip alınması

(Şema:2)



(ekonomik sömürü) gibi, gelecekte de artı-anlamın çekilip alınmasından (dilsel sömürü) sözedilebilir mi? Söz, 'çekilip alınabilir' (mal edilebilir) mi? Bir başka deyişle, sözcük salt işitsel imge'yle kavram'dan oluşan im'e indirgenebilir mi? Dil düzleminde zihinsel soyutlama (Saussure'ün 'semantik indirgeme'si) söz'deki sözcük ve tümcelerın bireysel ve öznel kullanımına ilişkin özelliklerin yokolmasına da yolaçacak mıdır? Söz ile birey arasındaki dilsel 'gerçek kendine mal ediş' ortadan kaldırılabilir mi? Saussure'e göre,

söz'süz bir dil olanaksızdır.¹³ Ama, örneğin giyim (Dil) ile giyinme (Söz) arasındaki ayrımın¹⁴ herkesin bir örnek giyinmeye zorlandığı bir toplulukta da geçerli olduğunu öne sürebilir miyiz? Giyinme'den (söz) söz edilemeyen, herkesin bir örnek giyindiği bir toplum olanaklı ise, herkesin bir örnek konuştuğu (sözcüğüm im'e indirgendliği) bir topluluk da olanaklı değil midir?

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

Yazının başında da belirttik: Lukacs'a göre, söz'de çokanlamlılık, özneyle (insanla) onu kuşatan nesnel dünyanın tüketilemezliğini içerir. Söz'ün içinde yaratılan Şiirin çokanlamlılığı (tüketilemezliği), diyor Lukacs, *bundan dolaydır*. İm'e indirgendikçe (ki Lukacs, Saussure'ün kuramsal indirgemesinin, pratikte de gerçekleşeceği kanısında olduğu izlenimini uyandırıyor),¹⁶ söz, dolayısıyla da şiir yokolacaktır. Sartre da, şairin dilin imlemleyici karakterinden tedirgin olduğu kanısındadır. Bu tedirginliği duyan şairin önünde iki seçenek vardır: Ya 'dil'in imlemleyiciliği, gereğinden fazla anlam yüklenmesinden dolayı zayıflayacak' (Rimbaud örneği), ya da, şair 'dili' açıklanamayan gerçeklerden çekip alarak kendi başına var olan ve 'hiçbir şey imlemeyen bir yapı' durumuna (Mallarmé örneği) getirecektir.¹⁷ Demek ki, sözcüklerin im'e indirgenmesinin söz'ü, dola-

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

¹⁴ a.g.y., s. 18.

G. Lukacs, *Ibid.*, s. 11.

¹⁶ *Ibid.*, s. 12.

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

yısıyla da dilsel değil, sözsel olan şiiri, düzyazının bir-anlamlılığına indirgeyecektir. Söz'ün *mal edilmesi* (temellük edilmesi), herkesin **bir örnek** konuştuğu bir toplumla değil, ama işte böyle, yani şiirle düzyazı arasındaki ayrımın belirsizleşmesi (ya da ortadan kalkması ile) gerçekleşmiş olacaktır.

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

Sartre ve Freud

Bilinçdışının, psyche'yi açıklama doğrultusunda bir kuramın temeli olmayacağını, daha 1939'da **Esquisse d'une Théorie des' Emotions**'da [bundan sonra **Esquisse** diye anılacak]^{*} belirtmişti Sartre.¹ Bilinç ve Bilinçdışı: Freud'cu 'psikanaliz kuramı', bu iki ayrı alandan bilinci edilgin olanla sınırlandırıyor, bilinçdışını ise bu edilginliğin imlediği kavramsal bir alan olarak kuruyordu. **Esquisse**'in diliyle söylersek: Bilincin ediminin anlamı, edimin **dışındaydı**, ya da imlenen imleyenden koparılmıştı. Sartre bu 'kopma'yı, Psikanaliz kuramının bilinç [imleyen] ile bilinçdışı'nı [imlenen], ayırmış ontolojik düzlemlere koyması olarak anlıyor. *Bilinç olgusu* , diyor Sartre, *neyi imliyorsa ona [imlenen'e], belirli bir olayın sonucu olan bir nesne bu olaya nasıl bağlanıyorsa öyle bağlanmıştır*. Psikanaliz kuramında, bilinçle bilinçdışı arasındaki bağıntı, dışsal bir bağıntıdır öyleyse, nedensellik bağıntısıdır. Bu bağıntının doğası üzerinde durur Sartre. Örneğin, der, bir dağbaşında sönmüş bir ateşin küllerine rastlasak, 'burada birileri ateş yakmış olmalı!' deriz. O birileri külde yoktur ama, küle bir nedensellik bağıntısı içindedirler. Küle ateş arasında bu doğrultuda bir bağıntı olduğunu önceden bilmeyen biri, külün oradan birilerinin geçmiş olduğunu gösteren bir **im** olduğunu bilemez. Öyleyse, bilinç olgularını nesneler [örneğin, kül] gibi bir 'im'² kılan, ona anlam veren bağıntıyı, bilincin dışında mı aramalıyız? Bir başka deyişle, bilinç [imleyen] ile bilinçdışını [imle-

^{*} Köşeli ayraçlar, benim açıklama amacıyla eklemek gereğini duyduğum sözcük ya da tümceleri; oval ayraçlar ise, metinde geçen sözcüklerin Fransızca ya da Almanca karşılıklarını vermek için kullanılmıştır.

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

² Sartre burada 'im'i, doğal im anlamında kullanıyor. Imleyenle imlenen arasındaki bağıntının nedensellik üzerinde temellendiği doğal im, bu bağıntının nedensiz olduğu dilsel im'den ayrılır.

nen] birbirinden ayrılmış ontolojik düzlemlere koymuş olmuyor muyuz?³

Sartre'in 'Psikanaliz kuramı'nı eleştirisi burada başlıyor. Bilincin dışında bilinçdışını koyutlamak, psyche'nin türdeşliğini yıkmak anlamına geliyor. Sartre için bu, Descartes'cı Cogito'nun da yıkılışı demek. Oysa bilinç kendisi-için-varlık'tır (**L'être-pour-soi**), nesneyse kendinde-varlık (**L'être-en-soi**). Cogito'yu, kendisi-için-varlık'ın [bilincin] yapısını kuran katmanlar olarak tanımlar Sartre. Cogito kuramı, der, kendisi-için-varlık'ın bir nesneye yönelmişliği (**intentionalité**) bağlamında bu nesnenin farkına varmayı olduğu kadar, nesnenin farkında olduğunun farkında olmasını da içerir. Ve Cogito'nun katmanları çıkar karşımıza: **cogito réflexif**, nesnenin farkında olmak; **cogito préréflexif**, nesnenin farkında olduğunun farkında olmak'tır. Kendisi-için-varlık'ı, kendinde-varlık'tan ayıran bir belirlenimdir Cogito. Dolayısıyla, **cogito préréflexif** varsa, bilinçdışı olamaz. **Réflexif** ve **préréflexif** Cogito bağıntılarıyla yapılanmış, aşkın (**transcendent**) kendisi-için-varlık'ın farkında olmadığı hiçbir şey yoktur.⁴

Sartre'in heyecan (**L'émotion**) kuramı da, Freud'un 'Psikanaliz kuramı'nın temellendirdiği heyecan nosyonunun yeniden-yapılandırılmasıdır. Freud, heyecanın bilinçdışından kaynaklandığını savunur. Heyecan, Freud'a göre, bilinçten kaynaklanmayan bir boşalım sürecinin bilinçli algılanışıdır.⁵ Oysa Sartre, heyecanı bilincin bir bölümü olarak görür; böyle olduğu için de bir nesneye yönelmiştir heyecan; anlamı da bu nesneyle temellenir. *Tıpkı , der Sartre, sözcüklerinin neyi imliyorlarsa onunla anlam kazanmaları gibi...* Anlam, benim sözlerimle dış dünya arasında nedensel ya da tümevarım yoluyla belirlenmiş bir bağıntıyla gerçekleşmiyor; sözcüklerle imledikleri arasında gerçekleşiyor. Daha doğrusu, neyi imliyorlarsa

³ **Esquisse**, s. 50.

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

⁵ S. Freud, **The Unconscious**, anan M. Ostow 'Affect in Psychoanalytic Theory', **Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review**, XLVIII, 1961-62.

onunla anlam kazanıyorlar. Sartre'da yönelmişlik ile imlemek birbiriyle örtüşen alanlar oluyor böylece... Bilinç, ayrılmaz bir bölümü olan heyecanın belirli bir nesneye yöneldiğinin farkında olduğu gibi, bu yönelmişlikte neyi imlediğinin de, Cogito'nun yapısı gereği, farkında olacaktır. Doğallıkla nesnenin neyi imlediğinin, imlenenin ne olduğunun belirtik (explicite) olması gerekmez; yoğunlaştırmanın (condensation) kerteleri vardır. Bu yüzden Sartre'ın yaptığı, 'Psikanaliz kuramı'nın bilinçdışı nedenlerinin yerine, Fenomenolojik kuramın belirtik olarak bilinmeyen, bilinçli seçme'sini koymaktır.* Sartre bu durumu, *L'Être et Le Néant*'da, *bilinç ve seçme bir ve aynı şeydir*, diye belirtecektir.⁶

Biz yine *Esquisse*'e dönelim. Sartre sürdürür sözlerini: *Heyecan, dünyayı belirli bir biçimde kavramaktır*. Heyecanı, Dünyanın dönüştürülmesi olarak da tanımlıyor Sartre. Gerçekte edimlerimizle dönüştürürüz dünyayı; belirli amaçlara belirli araçları kullanarak gidilecek ussal 'yol'ların uyumlulaştırılmış bir haritasıdır Dünya. Bu *hodolojik haritayı* çıkararak Dünyayı bizim yaptığımız birşeymiş gibi görürüz, kendimizin kılarız. *Heyecan*, der Sartre, *bu hodolojik harita'nın belirlediği, 'kullanılabilir bir bütün olarak Dünya'nın işe yaramaz olduğunda ortaya çıkar*.⁷ Bütün ussal yollar kapanınca, Dünyayı büyüsel bir edimle dönüştürmeye kalkarız. *Heyecan, Dünyayı büyüyle dönüştürmektir*, der Sartre: *Heyecan, kullanılabilir Dünyanın ansızın gözden kaybolması, büyü'mün onun yerini alması* dır.⁸

* Bkz. 4 no.'lu dipnot.

⁶ J. P. Sartre, *L'Être et Le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1950, s. 462.

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

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

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

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

Kendini aldatma içinde , der Sartre, *doğruyu Öteki'nden değil, kendimden* (abç, HY) gizliyorumdur. Yalandaki aldatan/aldatılan ikiliği, *kendini-aldatma'da ortadan kalkar*. Yalan, Öteki'yle 'birlikte olma'nın (*mitsein*) aşılmasıdır. ⁹

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

⁹ *L'Être et Le Néant*, s. 87.

¹⁰ *Ibid.*

Güçlükler bitmiyor, Sartre göre. Bilincin yarısaydamlığından (*translucidité*) doğan daha başka sorunlar da var. Kendini-aldatma içinde olmak, kendini-aldatmanın bilincinde olmaktır. *Çünkü* diyor Sartre, *bilincin varlığı, varlığın bilincidir*. Değişken psişik yapısına karşın [Sartre, 'değişkenlik' için *metastable* sözcüğünü kullanıyor] özerk ve sürekli bir formu vardır kendini-aldatma'nın. Birdenbire sahilliğe ¹¹ ya da kinizme doğru değişse bile, kendini-aldatma içinde yaşayabilir insan. Bu, kendini-aldatmanın bir yaşam stili olduğu anlamına gelir. Değişkenliğine karşın, sürekliliği yüzünden kendini-aldatmayı ne reddedebiliriz, ne de onaylayabiliriz. ¹²

'Psikanaliz kuramı'nın bu güçlüklerden kurtulabilmek için, 'bilinçdışı' kavramına başvurduğunu belirtir Sartre. Psikanaliz kuramı, aldatan/aldatılan ikiliğini yeniden-temellendirebilmek için bir san-sür düzeneği önerir. Bu kuram, davranışların anlamı konusunda öznenin kendi kendini aldattığı varsayımını getirir. Onu somut varlığında [bilinç düzeyinde] kavrar, doğruluğu [bilinçaltı düzeyinde] içinde kavrayamaz, *Freud, psyche'yi ikiye böldü*, der Sartre: **Id** ve **Ego**. Bilinçdışı *psyche*'mle olan ilişkilerimde ayrıcalıklı bir konum yoktur Freud'a göre. Doğru'nun [hakikatin] bulgulanmasını psikanaliste [hekime] bağlar Freud. Hekim, Öteki'dir. Öteki ise, bilinçdışıyla bilinçli yaşamım arasında bir dolayımıdır (*mediation*): Bilinçdışı tez'le bilinçli antitez arasında bir sentezi gerçekleştirir. Ben, kendimi Öteki'nin dolayımında kavrarım. **Id**'imle olan bağınımda Öteki'nin konumundayımdır. ¹³

Oidipus kompleksi konusunda Sartre, Pierce gibi düşündüğünü belirtir: Deneysel bir fikir'dir bu kompleks, ya da bir varsayım. Freud'da Psikanaliz, kendini-aldatma'nın yerini alır; yalanın temel koşulu olan aldatan/aldatılan ikiliğinin yerine **Id** ve **Ego** ikiliğini koyar. **Id**'i, bilincin ayrılmaz bir bölümü olmaktan çıkarır Freud, bir kendinde-varlık'a (*l'être-en-soi*), nesneye dönüştürür. ¹⁴

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

¹² *L'Être et Le Néant*, s. 88-89.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *a.g.y.*, s. 90.

Sartre'in *L'Etre et le Néant*'da 'Psikanaliz kuramı'na yönelttiği eleştiriler burada temellenir. Bir kere bilinçdışının [Id'in] konumunun, bir nesnenin konumu olmayacağını söyler Sartre. Nesne, kendisiyle ilgili sanılarımıza (*conjectures*) kayıtsızdır; oysa Id doğruya [hakikat] yaklaşırken bu sanılara çok duyarlıdır (*touché*). Freud'un, hekim doğruya yaklaşırken bir direncin ortaya çıkmasından söz etmesi bundan dolayıdır. Bu direnç, dışardan kavranan nesnel bir edimdir: Hasta ya konuşmaz, ya düşlemlerini anlatır ya da sağaltmadan [tedavi] cayabilir. *Peki, direnç gösteren bölüm hangisidir*, diye sorar Sartre, *Id mi, Ego mu?* Bilinçli olguların psişik bütünlüğü olarak Ego olamaz bu direncin kaynağı. Doğruya yaklaşıldığını bilemez Ego; çünkü kendi tepkilerinin anlamıyla olan bağıntısı, hekimin bağıntısı gibidir. Ego olsa olsa, hekimin öne sürdüğü varsayımların olasılık kertesini nesnel olarak görebilir. *Dahası*, der Sartre, *bu olasılık Ego'ya kesinliğin (certitude) sınırında görünür*; bundan da tedirginlik duymasına gerek yoktur; psikanalitik sağaltmayı bilinçli kararıyla seçen, Ego'dur. Sartre sorar: [Bu durumda] *hastanın, hekimin açıklamalarından tedirgin olduğunu, dolayısıyla da bir yandan direnç gösterirken, öte yandan da, kendi gözünde sağaltmayı sürdürmek isteyen biriymiş gibi görünme aldatmacasını yaşadığını mı söylemeliyiz?* Bu bir **kendini-aldatma**'dır, ve bu kendini-aldatma'yı bilinciyle açıklamamız sözkonusu değildir; bütün bunlar bilinç düzleminde olup bitmektedir çünkü. *Dahası*, diyor Sartre, *direnci, psikanalistin suyüzüne çıkartmaya çalıştığı kompleksten kaynaklandığı varsayımıyla da açıklayamayız*. Burada kompleks, psikanalistin yardımcısıdır: Kompleks, tıpkı hekimin istediği gibi, suyüzüne çıkmak istemektedir. Sansür düzeneğine oyun oynayan; suyüzüne çıkmasını engellemesine karşın sansürün engellerini aşarak bilinç düzlemine çıkma savaşımı veren, bu kompleksdir.¹⁵

İmdi, direnci ne Ego'yla açıklayabiliyoruz ne de kompleksin yapısıyla. Öyleyse direnci, sansür düzleminde aramak gerekir. Soruların ya da hekimin varsayımlarının, baskıya almaya (*refouler*) çalış-

tığı gerçek dürtülere (tendances) yaklaşıp yaklaşmadığını, bilse bilse sansür düzeneği bilebilir. Neyi ya da neleri bastırdığını bilen odur sadece; etkinliğini ayırdederek uygulayabilmek için neyi bastırdığını bilmek durumundadır çünkü. Sansür düzeneği baskıya alma (refoulement) işlemini seçerek uygulayacaksa [*hangi dürtüler baskıya alınacak, hangilerine izin verilecek?*] yaptığını seçmenin farkında olmak (se représenter) zorundadır. *Başka nasıl olabilir ki?* diye sorar Sartre: Yasal cinsel tepilere (impulsion), açlık, uyku, susuzluk gibi gereksemelere izin verirken, ötekileri baskıya almasını başka nasıl açıklayabiliriz? Sansür düzeneği, baskıya alma gerekmesi duyulan tepileri, onları ötekilerden ayırdettiğinin bilincinde olmadan nasıl baskıya alabilir? Alain, bilmek bildiğini bilmektir, demişti. Sartre bunu, bilmek bildiğini bilmenin bilincidir, diye yeniden-söylüyor. Böylelikle direnç, sansür düzleminde baskıya alınmış olan farkında olma'yı (une représentation du refoulé); psikanalistin sorunlarının yöneldiği sonucun ne olduğunun kavranmasını; baskıya alınmış kompleksin doğruluğu [hakikati] ile bu doğruluğu suyüzüne çıkarmayı amaçlayan hekimin varsayımlarının karşılaştırıldığı bir 'sentetik ilintiyi' içerir. *Bütün bu işlemler*, der Sartre, *sansür düzeneğinin kendi bilincinde olduğunu gösterir. Nasıl bir kendinin-bilinci'dir bu?* Sartre şöyle söyler: *Bu, baskıya alınmış olan dürtünün bilincinde olduğunun bilincinde olmamak için, bilincinde olduğunu gösterir. Bu da, sansür düzeneğnin kendini-aldatma içinde olması değilse nedir?* der Sartre.¹⁶

'Psikanaliz kuramı', böylece, kendini-aldatma'yı ortadan kaldırmayı denemiş, oysa giderek, bilinçle bilinçdışı arasında kendini-aldatma içinde bir özerk bilinç çıkarmıştır. Sartre, 'Psikanaliz kuramı'nın kendini-aldatmayı yokedemediğini, dolayısıyla psikanalizin kendini-aldatmanın yerini alamayacağını gösterir böylece. Kendinden birşeyler gizleyen bir réflexif düşünce'nin özü, tekil bir psişik düzenek, dolayısıyla da birliğin içinde ikili bir etkinliği içerir: Bir yandan gizlenecek olanı saptamak ve korumak; öte yandansa baskı-

¹⁶ a.g.y., s. 92.

ya almak ve saklamak. Bu etkinliğin iki görünümü de birbirinin bütünleyicisidir. Sartre şöyle düşünür: Sansür düzeneği aracılığıyla bilinci bilinçdışından ayırmakla 'Psikanaliz kuramı', bu edimin iki evresini ayırmayı başaramamıştır. Kendini belli sembolik formların arkasında gizleyen tepinin baskıya alınmasına gelince, Sartre'a göre, tepinin (i) baskıya alınmış olduğunun bilinci; (ii) neyse o olduğu için geriye itilmiş olduğunun bilinci; ve (iii) bir gizlenme projesi olmadan kendini gizlemesi sözkonusu değildir. Yoğunlaştırma (condensation) ve aktarım (transference), tepinin kendisini etkileyen bu değişimleri açıklayamaz. Sartre şöyle bağlar sözlerini: *Bilinç, sansürün ötesinde hem istenen hem de yasaklanan bir sonuca varılacağı konusunda bir kavrayışı içermiyorsa, tepinin simgesel ve bilinçli doyurumuna bağlanmış olan hazzı ya da bunalıtı nasıl açıklayabiliriz?* ¹⁷

¹⁷ Ibid.

Locke ve Lévi-Strauss

1. Eric Rothacker, 1951 yılında İstanbul Üniversitesinde verdiği bir dizi konferansta –ki bu konferanslar **Tarihte Gelişme ve Krizler** adıyla yayınlanmıştır– şöyle der:

Çöl çevresinde yaşadıkları için Kaffer'lerin dilinde sırf kahverenginin tonlarını karşılayan 500-800 kelime vardır. Maori'ler yuvarlak hesap tam 3000 renk bilirler, ve herbiri için de ayrı isim kullanırlar. Gauc-ho'larda ise at renklerine mahsus 200 tabir, buna karşılık sadece 4 bitki adı vardır. Tabirlerin bu şekilde farklılaşmasına karşılık, son misallerimizde görüldüğü gibi, bunların hepsini içine alan abstrakt kavramların, üst-kavramların bulunmayışı da üzerinde durulacak ikinci bir noktadır. Bunun böyle olması, kültürün olgunluk derecesiyle ilgilidir. Arkaik-primitif kültürler, abstrakt düşünme yetisini henüz elde edememişlerdir. ¹

Claude Lévi-Strauss da **La Pensée Sauvage**'ın ('Yaban Düşünce') 'Somutun Bilimi' bölümüne başlarken, türlerin ve alttürlerin , der ayrıntılı bir dökümünü yapmak için gerekli olan bütün sözcükleri içerip de 'ağaç' ya da 'hayvan' gibi kavramları belirtecek terimlerden yoksun bulunan şu diller, uzun zaman örnek olarak anılıp durmuştur. Ama bu örneklerle 'ilkeller'in soyut düşünce alanındaki sözde yeteneksizlikleri savını desteklemek üzere başvurulurken, soyut sözcük açısından zenginliğin, yalnız uygar dillere vergi olmadığını gösteren başka örnekler **öncelikle** unutulmuştur. (...)

İlkel denilen diller konusunda, bu görüşleri benimsense bile, Lévi-Strauss bundan 'genel kavramların yokluğu sonucunun çıkarılamayacağını' söyler: Meşe, gürgen, kayın vb. sözcükleri soyutlukta 'ağaç' sözcüğünden geri kalmaz. Bu açıdan bakılınca biri yalnızca bu so-

nuncu terimi içeren, öteki bundan yoksun olan, ama türleri ve alttürleri kapsayan onlarca, yüzlerce terim içeren iki dilden, ikincisi kavramca **da-ha** zengindir, –birincisi değil! ²

Demek ki, Dünya'yı şeylere ve onların özniteliklerine göre ayırmak, ya da şeylere ve özniteliklerine göre biraraya getirmek –ki bunlardan ilkinde 'adlandırmak', ikincisine de 'sınıflandırmak' diyeceğiz– bütünüyle dil'e bağımlı edimlerdir. Rothacker'in ve Lévi-Strauss'un abstrakt (ya da genel) terimler konusunda söyledikleri, ne kertede karşılaşıyor olursa olsun, dil'in dünyayı şeylere ve onların özniteliklerine göre **adlandırma** ya da şeylerin ve onların özniteliklerine göre **sınıflandırma** konusundaki belirleyiciliğini göstermede birleştikleri yadsınamaz.

Özetle söylemek gerekirse: Dil, ontolojiler kurar.

Bu yazıda ontolojiler ile kültürler arasındaki bağıntının adlandırma ve sınıflandırmadan geçtiği çözümlenmeye çalışılacak. Bu alanda da Locke'un 'nominal essence' kavramının temellendirici rolü üzerinde durulacak.

2. C. I. Lewis, felsefecileri Aristoteles'ten beri uğraştıran öz ('essence') ve ilinek ('accident') üzerine yazdığı bir incelemede, bu iki kavramın bütünüyle sözdağarına (vokabülere) bağımlı olduğunu belirtir ve şöyle der: *Kuşkusuz bir şeyin özünden o şeyin belirli bir terimle adlandırılmış olması dışında sözetmek anlamsızdır.*

Irving Copi de, bunu bir örnekle göstermeye çalışır: Varsayalım ki , der dilimiz, 'masa' için genel bir terimi içeriyor olsun. Ama onun yerine kahverengi masa için 'towble', yeşil masa için de 'teeble' sözcükleri bulunsun. Bu durumda 'towble'ın yeşile boyanmasının, onun özünü değiştirdiği önesürülebilir: 'Towble' yoktur artık, denebilir. 'Towble'ın yerini, 'teeble' almıştır çünkü. Ya da şöyle: Diyelim ki, masalar ve kül-ler için, **ayrı** ve tekil adlar olmasın dilimizde; hem masa'ları, hem de kül'leri adlandıran bir tek tekil sözcük olsun; '**tashble**' gibi... Bu durumda, örneğin masa'nın bir yangında kül olmasının, öz'e ilişkin bir değişim

² Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 24-25.

olmayacağı söylenebilir. Kuşkusuz yanma sonunda ortaya çıkan durum, baştaki durumdan elbette farklı olacaktır; ama gene de aynı 'tashable' olarak adlandırılacaktır. ³

Bu örnekler, ya da eleştirilerin, kuşkusuz, Copi'nin de belirttiği gibi, Aristoteles'in öz ve ilinek ayırımına ilişkin önerüşlerine yöneltildiği açıktır. Aristoteles *Metafizika*'da, bazı öz niteliklerin, epistemolojik açıdan ötekilerden daha temelli olduğunu; temelli olanlarınsa, şeylerin gerçek doğasını oluşturduğunu; ötekilerinse o kertede önem taşımadıklarını söyler. Öyleyse, Aristoteles'e göre, öz'le ilinek arasında nesnel ve içsel bir ayrım vardır; bunlar farklı öz niteliklerdir çünkü.

Apaçık görülüyor: Lewis'in argümanı, öz'le ilinek arasındaki ayrımın, adlandırmaya bağlı olduğunu, yani, sözdağarı-bağımlı olduğunu ortaya koyuyor. Başka türlü söylersek, şeylerin ve onların öz niteliklerinin kurulması, ancak adlandırmayla olanaklı oluyor...

3. Locke de aynı görüştedir: O da öz'ün sözdağarı-bağımlı olduğunu *Essay*'de şöyle dilegetirir. (3.6.39): *Bir sessiz ve bir çalar saat, her ikisi için aynı adı kullananlara göre aynı türdendirler; ama birine 'watch', ötekine 'clock' adını veren ve dolayısıyla adların ait olduğu farklı karmaşık idea'lara (complex ideas), sahip olan bir başkası içinse, aynı türden!...* ⁴

Dahası var: Locke'un bu felsefi önerüşü, modern psikolojinin empirik verileriyle de doğrulanmıştır. Dilsel bir edim olarak adlandırmanın, algıyla (perception) birebir bağıntılı olduğu gösterilebilir. Lenneberg'in belirttiği gibi, verili bir dizi bilişsel (cognitive) kategoriler, o kategorileri sözlüksel (lexical) olarak kodlayan bir dilde, sözkonusu kategorilerin sözlüksel olarak kodlanmadığı bir başka dile göre daha kolay kavranıyorlar. Apaçık ki, bu bağıntı dilin (burada adlandırmanın: Yani, sözlüksel kodlamanın) algıyı belirlediğini

³ Irving M. Copi, *Essence and Accident, Aristotle'da* (Ed. J. M. E. Moravsci), Anchor Books, New York, 1967, s. 154-155.

⁴ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, George Routledge and Sons, Londra (tarihsiz), s. 375.

ortaya koyuyor. Özetle dilsel ve kültürel etmenler arasındaki ilişkilerin özellikle algı alanında belirleyici olabildiği görülüyor.

Kuşkusuz burada adlandırmanın (ve elbette, sınıflandırma'nın) saymaca (uzlaşımsal: conventionnel) bir dilsel edim olduğunu anımsamak gerek. Adlandırmanın saymaca oluşu demek, bir kültür çevresinden ötekine değişebiliyor olması demektir. Renk-sözcüklerini alalım. Örneğin Gal dilindeki 'iywyd' sözcüğü, hem İngilizcedeki 'brown' sözcüğünün gösterdiği rengi karşılıyor, hem de bu dilde 'brown' sözcüğüyle karşılanması söz konusu olmayan renkleri gösterbiliyor. İngilizce ve Gal dilinde renk sözcükleri örtüşmüyor.

4. Şimdi burada Locke'un öz / iline sorunsalına ilişkin önerüsünün bir temellendirmesini aktarmakta yarar var. Bilindiği gibi Locke, bir töz türünü adlandıran genel ya da abstrakt idea'ların birbirine benzeyen değişik tikel tözlerin karmaşık idea'larından yapıldığını, bunun da herbirine özgü olanın bir kenara bırakılarak tümünde ortak olanın alınması yoluyla gerçekleştiğini belirtir. Böyle bir soyut idea, türü belirler. Locke, yine bilindiği gibi, bu soyut idea'ya 'nominal essence' adını veriyor. Locke'un, 'watch' ve 'clock' arasında öngördüğü ayırım, bunların 'nominal essence'lerinin farklılığına dayanır. Aristoteles'in değişmez olanı imleyen öz'üne (essence'ına) karşılık, Locke'un 'nominal essence'ı değişken ve sözdağarı-bağımlıdır.

5. İmdi, bir şeyin nominal essence'ını gösteren ad'ın (Locke, 'soyut kompleks idea' diyor), şeyleri birbirinden ayırdığı kadar, benzer olanları biraraya getirdiğini, Locke'la birlikte varsayalım. Burada adlandırmanın tikel kompleks ideası, bir tözü ötekinden ayırdediyor ise, bu önerüsü, belirsizdir; çünkü: (i) Bir tözün ötekinden adlandırmayla mı ayırdedildiği; yoksa (ii) önce ayırt edilip sonra mı adlandırıldığı gibi birbiriyle çelişen iki ayrı önerüsü içerir. Başka türlü söylersek: Tözlerin önce identifier edilip sonra adlandırıldığı mı, yoksa önce adlandırılıp sonra bu adlandırmadan yararlanarak mı identifier edildiğinin belirlenmesi gerekir. Özetle: Tözlerin ontolojik kimliği için (deyim yerindeyse!) adlandırma, zo-

runlu bir koşul mudur, değil midir? Önce bunun açıklığa kavuşması gerekiyor.

Bir tözün ötekinden adlandırmayla ayırıldı olduğu önesürülüyorsa, tözlerin ontolojik kimliği için adlandırma zorunlu bir koşul olarak karşımıza çıkar. Yok, tözler önce ayırıldı ve sonra adlandırılıyorlarsa, adlandırmanın tözün ontolojik kimliğinin belirlenmesinde zorunlu bir koşul olmadığı açıktır. O zaman bir töz olarak (örneğin) masa'nın bir töz olarak (örneğin) kül'den, adlandırma (sözdağarı; yani, sözlüksel kodlanma) dışında hangi ölçütlerle ayırıldı olduğu ayrıca gündeme gelir.

Sorun lojik açıdan irdelendiğinde, tözlerin adlandırılmak için, önce ayırıldı ve ayrıldı olması gerektiği apaçık ortaya çıkar. Önceden ayrıldı ve ayrıldı olmayanın adlandırılması, lojik olarak olanaksızdır. Öyleyse birbiriyle çelişen iki ayrı önesürüşten birincisine, yani: bir tözün ötekinden adlandırılma yoluyla ayırıldı olduğuna; başka türlü söylersek tözlerin önce adlandırılıp sonra **identifiz** edildiklerine (yani, 'ontolojik kimlik' edindiklerine) ilişkin önesürüş yanlıştır. Bu durumda da ad, tözlerin ontolojik kimliği için zorunlu bir koşul oluşturmaz. Burada Sartre'ın **Situation I**'de Brice Parain'e verdiği yanıtı ('**Aller et Retour**') anımsamakta yarar var. Sartre, *adlandırmayla* diyor *şeylere* [masalara, ağaçlara, beyaz kurtçuklara] *nesnellik atfetmiş olmam*. *Onları özerk bütünlükler olarak kurmuşsam, ancak ondan sonra adlandırabilirim.* ⁵

Öte yandan bu önesürüş, Dil'in (ve dolayısıyla Lévi-Strauss'un gösterdiği gibi, kültürün), saymaca olduğuna ilişkin savı ile de çelişmez. Tersine, De Saussure'ün dilin saymaca olduğuna ilişkin önesürüşüne felsefî bir doğrulanmışlık (**jüstifikasyon**) kazandırır. Bu bakımdan Lévi-Strauss'un Locke'un izini sürdüğü, onun ardılı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Locke'un **nominal essence**'ının değişebilirliği, De Saussure'ün Dil'in (ve Lévi-Strauss'un da, kültürün) saymaca olduğuna ilişkin önesürüşlerine felsefî bir temellendirme olanağı sağlar.

Deconstruction ve Derrida Üzerine Notlar

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

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

Derrida'nın eleştirisi şu kanıtlara dayanıyor:

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

Sözmerkezcil söylem, ikili-karşıtlıklarda (**les oppositions binaires**), terimlerden birinin öteki üzerinde üstünlüğünü kuran 'zorba bir hiyerarşi' üretmiştir. ('Zorba hiyerarşi' deyiimi Derida'nın). Örneğin, biçim/içerik, ya da duyumsanır (**sensible**)/kavranır (**intelligible**) ikili-karşıtlıklarında, ikinci terimler, birincilere bağımlıdır; içerik'ler, ya da kavranır olanlar, formüle edildikleri (dilegeldikleri) biçimlerden ya da duyumsanır olan'lardan bağımsız değildir. Dolayısıyla, tıpkı Dışdünya / Dil ikili-karşıtlığında olduğu gibi, ikinci terimlerin birincilere bağımlı kılındığı felsefeler, sözmerkezcil söylemlerdir.

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

Yazı'nın söz'e değil ama söz'ün yazı'ya bağımlı kılınması, Rousseau'da felsefi tutamaklarını buluyor. Rousseau, deyim yerindeyse, Platon'la Saussure arasında bir yerededir. Rousseau için söz, dış dünyaya bağımlıdır (Rousseau, bu anlamda Platon gibi düşünür); ama yazı da söz'e bağımlıdır (Rousseau bu anlamda da Saussure gibi düşünür). Derrida'nın deconstruction'u, işte tam bu noktada yazı'yı söz'e bağımlı kılan bağların 'sökülmesi'yle işe başlamaktadır.¹

Derrida, déconstruction'unda (metinlerde ikili-karşıtlıkları déconstruire ederken, ya da bir başka deyişle, sözmerkezliliği 'sökerken'), iki temel kavramdan yola çıkar: Biri *Différance*, öteki *Grammatologie*. *Différance*, Derrida'nın uydurduğu bir sözcük. Fransızca *Différer* fiilinden. Bu fiil hem 'geciktirmek' hem de 'ayrı olmak' anlamına geliyor. Derrida, her iki anlamı da kuşatsın diye, söz-

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

cüğü Fransızcadaki olmayan biçimiyle yani 'a' ile yazıyor. *Différance*. Bunu yaparken de Saussure'den yola çıkıyor Derrida. Saussure Genel Dilbilim Dersleri'nde şöyle diyordu: *Dilde yalnız ayrılıklar (différences) vardır. (...) İster gösterileni, ister göstereni ele alalım, dilde dizgeden önce var olan kavramlara da, seslere de raslamayız; ancak dizgeden doğan kavramsal ayrılıklarla sessel ayrılıklar buluruz.*² Derrida, *Différance* ile hem dilde anlamın dışardan belirlenmediğini; dilde bir ögenin anlamının, onun öteki öğelerden ayrı oluşuna bağlı olduğunu; hem de anlamın, metinde, 'orada' (*présence*) olmadığını temellendirir. Bir ögenin anlamı, hem öteki öğelerden ayrı oluşuna, hem de bazen ileriye, bazen de geriye göndermeler yaptığı öteki öğelerle birlikteliğine bağlıdır.

Deconstruction'a dayalı metin okuması da, bir dil gibi, öğelerin ayrılığı ve birlikteliğinden yola çıkar: Dil'in anlam üretmek için kendi dışında, dışsal bir imleme gerekmesi yoksa, metnin de kendi dışında bir imlemi yoktur. Derrida'nın o çok ünlü sözünü burada anmanın tam sırası: *Il n'y a pas de hors texte*. Bu konumda Derrida Rus Formalistleri'ne yakın görünüyor: Yazınsal metnin kendi dışında, örneğin tarih ya da felsefe gibi 'sözmerkezcil bilimlere' gerekmesi yoktur.

Yapısalcılardan farklı olarak, metinde anlamı donduran 'yapı' (*structure*) kavramına karşı çıkar Derrida. Çünkü *Différance*, metinde anlamın her zaman 'orada' olmadığını, ertelendiğini ya da geriye alındığını göstermektedir. (Bu arada Derrida'nın, ilk bakışta, sözmerkezcil bir söylemi 'sökerken' [*déconstruire*], onun yerine, yazımerkezcil bir söylemi koyar gibi davrandığı da söylenebilir. Çünkü dil gerçekten Saussure'ün belirttiği gibi, ayrılıklar üzerine kurulmuşsa (Saussure, *dilde yalnız ayrılıklar vardır* diyordu), bu ayrılığı söz'de değil ama yazı'da görebiliriz. Örneğin, yazılışı farklı, ama okunuşu aynı olan sözcüklerde olduğu gibi. (Ayrılık, Yazı'dadır.) Dolayısıyla, Derrida dilin kendisinin bir tür genelleştirilmiş yazı, bir *arc-*

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

hiécriture olduğunu söyler. Bu yüzden de yazı'nın üstünlüğü, ya da sözün yazıya bağımlılığı söz konusu değildir burada. Yazı'nın genelleştirilmiş bir fenomen olması açısından bakıldığında, bir yazımerkezlilikten değil, olsa olsa, bir yazıbilimi'nden (**Grammatologie**) söz edilebilir.

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

Yapı nasıl 'sökülecek'tir? Bunun için Derrida, gösteren'i anlamın (ya da hakikat'in) kapılarını açacak aşkın (**transcendent**) bir anahtar, bir araç olarak kullanmayı öneren yaklaşım yerine, gösteren'i bir tür **bricoleur** (yaptakçı) aracı olarak kullanmayı teklif etmektedir.¹ Nitekim Rousseau'nun metnini de, bu metindeki 'supplement' sözcüğünü (gösteren'ini) ve ona bağlı öteki sözcükleri çeşitli bağlamlarda tıpkı bir **bricoleur** gibi bir **levier positif** olarak, kullanır ve metni 'siler' Burada, 'silmek' önemli: Çünkü Derrida, bir metnin **déconstruction**'unu, tıpkı çocukların okulda kullandıkları yaz-boz tahtası'na (**palimpsest**) benzettir. **Déconstruction**, yazarın yazdığını

¹ J. Derrida, **Of Grammatologie**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, 1976, s. LXXV.

siler ve yeniden yazar (réinscription). Daha önce Marges'ten yaptığımız alıntıda söylendiği gibi, metni 'sökme' gerekiyor: Ama metafizik ve retorik yapıları reddetmek ya da bir kenara atmak (les mettre au debut) için değil, yeniden yazmak için (pour les réinscrire)... Böylece déconstruction, Of Grammatology çevirmeni Gayatri Chakravorty Spivak'ın Çevirmenin Önsözü'nde belirttiği gibi,⁴ metni yeniden-temellük eder (reappropriates the text).

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

⁴ a.g.y., LXXVII.

Felsefe ve Antropoloji

Bölüm 2

Fikirler ve Sınırlar

Fikirler ve sınırlar! Bunu söylüyoruz ya, önce, Fikir'ler ve Sınırlar arasındaki bağıntıyı belirtmemiz gerekiyor. Söylemesi bile fazla belki: Düşünce, düşünme akt'ı ve düşünce objesi'ni içerir (Buna, 'düşünce içeriği'ni de katabiliriz. Gelgelelim, burada irdeleyeceğimiz problem bağlamında, 'düşünce içeriği'nden ya da 'bilinç içeriği'nden söz etmemiz gerekmiyor). Ve Franz Brentano'nun **Empirik Bakışaısından Psikoloji** (Psychology from an Empirical Point of View) adlı büyük çalışmasından bu yana biliyoruz ki, düşünme akt'ı, bütün öteki psişik akt'lar gibi, düşünce objesi olmadan gerçekleşemez. Bir objeye yönelmiyorsa (intentionality) eğer, düşünme akt'ından da söz edilemez. Düşünme akt'ı, bir objeye yönelmek zorundadır. Bu obje zorunlu olarak varolmayabilir, ama yönelim olmadan akt'tan söz etme olanağı yoktur. 'Ben düşünüyorum', 'Ben seviyorum', 'Ben inanıyorum' ve benzeri... gibi psişik akt'ların, zorunlu olarak, 'neyi ya da kimi düşünüyorsun?', 'neye ya da kime inanıyorsun?', 'neyi ya da kimi seviyorsun?' türünden, obje-bağımlı soruları çağırması ya da içermesi de bundan dolayıdır. Kısaca, obje yoksa, akt da yoktur...

Öyleyse şunu kesinleyebilir miyiz: Düşünme akt'ının sınırlanması, zorunlu olarak, düşünce objesinin sınırlanmasını içerir. Bu, kuşkusuz, düşünce özgürlüğüne, düşünce akt'ına konulan sınırlandırmaların, düşünce objesine konulan sınırlandırmalar olması anlamına geliyor. Bilinen, tipik örnek: Galileo Galilei. Galilei Dünya'nın döndüğünü düşünüyordu: Düşüncesinin objesi, 'Dünya Dönüyor' önermesi; Galilei'den istenense, 'Dünya Dönüyor' önermesinin olumsuzlanmasıydı. Dünya'nın döndüğünü düşünmesi ve elbette bunu dilegetirmesi yasaklanmıştı. Yasaklanan ya da sınırlanan, düşünce objesiydi.

Spinoza'nın ünlü formülasyonu, **Omne determinatio est Negatio** geçerli burada. Sınır konularak belirlenen (determinatio) obje,

bu belirlenim ile olumsuzlanmış oluyor (negatio). Düşünce objesi belirlendiğinde, sınır konulduğunda, obje olumsuzlanıyor; ama obje olmadan akt da olamayacağına göre, objenin olumsuzlanması akt'ın da olumsuzlanmasını içeriyor. Düşünce özgürlüğüne konulan kısıtlamaların, bize, düşünce akt'ının kısıtlanması ve dolayısıyla düşünce akt'ının olumsuzlanması gibi görünüyor olması bundan dolayıdır. Düşünce objesine sınır konulduğunda, bu sınır, obje dolayımında akt'ı da kuşattığı içindir ki, düşünce objesine konulan sınırın düşünce akt'ına konulmuş bir sınır olduğunu; düşünce objesi olumsuzlanınca, düşünce akt'ının olumsuzlandığını düşünüyoruz. Düşünce objesinin sınırlandırılmasından değil, düşünce akt'ının sınırlandırılmasından söz ediyor olmamız, gerçeklikte sınırlanan'ın, düşünce objesi olduğunu ortadan kaldırmıyor. 'Özgürce düşünemiyoruz!' önesürüşünün (assertion), sanki akt'a ilişkin bir önesürüş imiş gibi gözükmeye karşı, bunun, gerçeklikte, bazı düşünce objelerinin özgürce düşünülemediğine ilişkin bir önesürüş olduğu, sanki, görmezlikten geliniyor.

Kuşkusuz, düşünce objelerinin düşünülüp dilegetirilebilir, ya da düşünülüp dilegetirilemez diye iki kategoride düşünülmesi, onlara, (düşünce objelerine) her zaman dışardan konulmuş olan sınırlardan dolayı değildir. Bazen düşünce objelerine, dışardan herhangi bir kısıtlama getirilmemiş olmasına karşı, insanın kendisinin, deyiş yerindeyse, içeriden de bazı şeyleri (düşünce objelerini) düşünüp dilegetirmeye sınır koyduğu da biliniyor elbet. Jean Texcier'nin bilgelik dolu şu sözünü anımsamalı burada: 'Çoğu kez jandarmalar, düşüncelerimizin arkasında duruyor'

Şimdi biraz da antropoloji: İster dışardan gelsin (sansür), ister içerden (otosansür), düşünce objelerinin sınırlandırılmasının tarihi, düşünce tarihi'nin ta kendisi, ya da, haydi öyle söyleyelim, öteki yüzü'dür. Burada şu gerçeği vurgulamanın tam sırası: Düşünce objelerinin düşünülüp dilegetirilme sınırı, o objenin düşünülebilir olmasını olanaklı kılan söylem'in Hakikat'idir. Neyin düşünebileceğinin, neyin düşünülemeyeceğinin sınırını, Hakikat çiziyor. Galilei'ye dönelim: Onun içinde düşündüğü söylemin Hakikati, 'Dünya dönüyor!'

önermesine, bir düşünce objesi olarak yönelinmesini yasaklıyor, sınırlandırıp belirliyor, onu olumsuzluyordu. Öyleyse Fikirler ve Sınırlar arasındaki bağıntıyı Hakikat kuruyor. Bir söylemin Hakikat'i o söylemin içerisinde neyin düşünülüp dilegetirilebileceğinin ve neyin düşünülüp dilegetirilemeyeceğinin sınırlarını çiziyor. Hakikat, bir belirleme (*determinatio*) ve olumsuzlama (*negatio*) sınırı oluyor.

Kuşkusuz bu durumun, Jean François Lyotard'ın deyişiyle, büyük anlatılar için geçerli olduğunu unutmuyorum. Ya da bir başka deyişle söylem'le Hakikat'in özdeşleştiği tekil yapılar için geçerli olduğunu... Din söylemi, Din'in Hakikat'inden öte birşey değil. Tıpkı, Marksist söylemin, onun, yani Marksizmin hakikatinden öte birşey olmaması gibi... Belki burada Marksizmden değil, bir büyük anlatı olarak, Aydınlanma projesinden söz etmek daha doğru olacak. Din Söyleminin Durkheim'den bu yana 'Kutsal' ve 'Profan' ayrımı üzerine temellendiğini biliyoruz. Gelgelelim, örgütlü din'i eleştiren Aydınlanma'nın da tastamam 'Kutsal/Profan' ayrımı gibi, 'Akıl' ve 'Hurafe' ayrımı üzerine temellendiğini nasıl unutabiliriz? Din Kutsal'a aykırı olanı yasaklıyordu, Aydınlanma Akıl'a aykırı olanı... Aydınlanma'nın en az Din kadar yasakçı ve buyurgan olduğunu, Aydınlanma söyleminin bize tekil bir Hakikat'ı dayattığını Foucault'dan bu yana biliyoruz artık. Din Kutsal'a karşı, Aydınlanma Akla karşı olan düşünce objelerinin yıkılmasını (Voltaire 'écraser' fiilini kullanıyordu) buyurdu bize. Düşünce tarihi, bir sınırlamanın bir başka sınırlamayla yer değiştirdiğini gösteriyor. Bugün, büyük anlatıların, yani Hakikat'le Söylem'in örtüştüğü projelerin meşruiyetlerini yitirdiklerini mi düşünüyoruz? Alın size bir başka tekil proje: Ulusçuluk! Ulusçuluk ya da etnik Hakikat, düşünce objelerinin sınırlarını, territoryal sınırlarla örtüştürdü bugün. Kısaca şu: Zihnimizin, sınırlanmış, yasaklanmış düşünce objelerini yerleştirdiği bir 'yasak bölge'si hep varolagelmiş. Ve Söylemler Hakikatler'le örtüştükçe, sınırlar hep varolmaya devam edecek. Hakikat, bir söylemin içinde tek başına iktidar iktidar olma savını sürdürdükçe, bu, böyle süregidecek. Öyleyse, şu: Sınırsız düşünce özgürlüğü bir utopya, evet, bir utopya!

Aykırı bir finale: Belki de sınırlar ve yasaklar var oldukları için düşünce projeleri varoluyorlar. Ay, öteki yüzü olmadan var olabilir mi? Sınırlandırılmış düşünceler, kendi karşıtlarını üreterek aşılabilmişler. Sınır yoksa, ne aşılabılır ki?

Yapısalcılık Üzerine: Kuram mı? Yöntem mi?

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

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

Dilbilimin, kültürel fenomenleri çözümlemede geçerli olabileceği düşüncesinin, iki temel tutamağı var: Birincisi, toplumsal ve kültürel fenomenlerin özsüz, dolayısıyla hem içsel hem de dışsal birtakım bağıntılar ağıyla tanımlandıkları. Öyleyse Yapısalcılık, toplumsal ve kültürel fenomenlerin bir dil gibi yapılandığını söyleyecektir! Ya da şöyle: İnsan edimlerinin ya da insanın ürettiklerinin bir anlamı varsa, bu anlamı olanaklı kılan saymaca (conventionnel) bir sistem vardır. Toplumsal ve kültürel fenomenlerin bu saymaca sistemin dışında içsel (intrinsèque) bir anlamı yoktur. Bu sistemin im'lerinin içsel bir anlamının olmaması (anlamın saymaca olması), onların,

¹ Jonathan Culler, *The Linguistic Basis of Structuralism*, *Structuralism*'de (ed. David Robey), Clarendon Press, Oxford, 1973.

felsefe terimleriyle söylersek, öz'lerinin olmadığını, ancak içinde yer aldıkları sistemi kuran bağıntılarla anlam kazandıklarını gösterir. Bir edimin, örneğin saygılı ya da saygısız bir edim olduğu, o edimin içsel niteliklerinden dolayı değildir; tersine, saygısız edimi saygılı edimden ayıran bağlantılardan dolayıdır. Bir sistemde saygı edimi olan, öteki sistemde saygısızlık edimi olabilir. Lévi-Strauss yazıyor: *Bireysel davranışlar, kendi başlarına, hiçbir zaman simgesel değildir; bunlar, kolektif olduğu bilinen bir simgesel sistemi kuran öğelerdir.* ²

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

Yapı'yı Biçim'den ayırmak gerek. Biçim, geleneksel bağlamda İçerik'le karşılaştırılarak tanımlanır. Oysa Yapı'nın, ayrı bir içeriği yoktur. Lévi-Strauss'la birlikte söylersek, *yapı, belli bir lojik örgütlenme içinde ve gerçeğin bir özelliği olarak kavranan içeriğin kendisidir.* ³ Bu bakımdan 'Yapı' kavramını, Aristoteles'ci bir Özdek/Biçim ayrımı bağlamında düşünmek olanağı yok. Saussure ise Töz/Biçim ayrımı olarak koyuyor; ama Lyons'un da belirttiği gibi, Töz burada bulanık kalıyor. Üstelik Töz'ün Aristoteles geleneğinde, Özdek'ten ve Biçim'den ayrı bir anlamı var. ⁴

² Claude Lévi-Strauss, Introduction à L'oeuvre de Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*'de, P. U. F. Paris, 1950.

³ Claude Lévi-Strauss, La Structure et La Forme, *Cahiers de L'institut de Science Economique Appliquée*'de Paris, 1960.

⁴ John Lyons, Structuralism and Linguistics, *Structuralism*'de (ed. David Robey), Clarendon press, Oxford 1973.

Lévi-Strauss, toplumsal 'yapı' derken, göreneklerin biçimlendirdiği sistem ve kurumların altındaki ('derindeki') bilinçdışı yapıyı anlıyor. Bu yapı, empirik gerçeklikle ilgili değildir (Lévi-Strauss, *görünür ile kavranır olan arasındaki karşılığı, işlemleri imler düzeyine aktararak aştık* diyor). Öyleyse Yapı'nın özelliklerini sıralayalım: Yapı, Görünüş ile Gerçeklik ayrımından yola çıkar; eşzamanlı bağıntılarla kurulur; bu bağıntılar ikili-karşıtlıklara indirgenebilir. Bir sistemin eşzamanlı doğası (yapısı) bilinmeden, onun evrimi de kavranamaz. Lane'yle birlikte söylersek,⁵ Yapısalcılık, bu bakımdan, tarih-dışı (ahistorique) değil, zaman-dışı'dır (atemporel).

Yapısalcı yöntem, açıklama'yı da olumsuzlar. Nedenselciliği olumsuzlar çünkü. Yapısalcılık, 'neden', 'sonuç' gibi kavramları kullanmaz; Nedensellik yasaları'nın yerine 'Dönüşüm yasaları'nı koyar. 'A', B'nin nedenidir, demez; 'A', B'ye dönüştü der. Verili bir yapının belirli bir biçimde dönüştüğü, Yapısalcılığın temel tutamaklarından biri. Bu önemli: Çünkü dönüştürmenin a priori temelleri var: Eğretileme (metaphore) ve düzdeğişmece (metonymie). Bunlar herhangi bir sistemin oluşumunda lojik önkoşullar. Eğretileme ve düzdeğişmecenin, Lévi-Strauss'a göre hem bir düzlemin (akrabalık, mit vb.) yapılarının oluşumuna ilişkin önsel (a priori) işlevler olarak, hem de (özellikle, eğretileme açısından) belirli bir düzlemdeki yapıdan başka bir düzlemdeki yapıya geçişi sağlayan düzgü'nün (code) temelleri olarak, iki yönü var.⁶ Anlam, bu kiplerden birinden ötekine, sonra yine öncekine dönüşümle temelleniyor. Bir örnekle anlatalım: Gelinin beyaz, dulunsa karalar giyinmesi bir görenek. Bunlar eşzamanlı olgular. Bu bakımdan gelin'le beyaz, dul'la siyah düzdeğişmeceli bir bağıntı oluştururlar. Bu bağıntının, aynı bildirinin (message) iki ayrı yönü olduğunun bilinebilmesi için düzgü'nün (code) bilinmesi gerekli. Bundan dolayı da, bu bağıntıyı

⁵ Michael Lane, The Structuralist Method (Introduction), *Structuralism*'de (ed. Michail Lane). basic Books, Inc Publishers, New york, 1970.

⁶ James A. Boon, *From Symbolism to Structuralism*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.

'Evlilik' düzleminde dönüştürmek gerekiyor. Gelin'i evliliğe 'giriş', Dul'u da evlilikten 'çıkış' olarak alırsak, iki ayrı olgunun lojik olarak birbirlerine bağlı olduklarını kavrarız. Gelin/Dul: Siyah/Beyaz, bu kez eğretilmeli bir bağıntıya dönüşürler. Böylece 'şifre' çözülmüş, 'bildiri' anlaşılmıştır: Gelin/Beyaz: Dul/Siyah, artık, verili oldukları ilk düzdeğişmece düzeyinden çok farklı bir düzeyde kavranmaktadırlar.⁷

Doğallıkla bu örnek, kaba bir basitleştirme. Oysa düzgü'nün belirlenmesi, örneğin (Lévi-Strauss'un *Mythologiques*'inde olduğu gibi), çok karmaşık bir ayırıştırma, birleştirme, karşıtlaştırma, sınıflandırma yoluyla dönüştürme işlemlerinden geçerek mümkün olabiliyor. Dönüştürmenin, analitik bir işlem olduğunu hemen belirtelim. Yapısalcılığın bir başka düzlemde eleştirisi, burada başlıyor işte. Dolayısıyla, karşımıza, şu soru çıkıyor: Yapısalcılık bir dünyagörüşünün içine yerleştirilebilir mi?

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

edimlerinin (*actes de parole; speech acts*) bütünselleşmesi; ikincisi de, *practico-inert* yapıda kalması. Sartre, Yapısalcıların, dilin *practico-inert* düzlemi üzerinde durduklarını ve kökeninde Dil'i ortaya çıkaran *praxis*'i hiçe saydıklarını söyler. Bu da, ona göre bir 'tarihsizleştirme' işlemidir. Sartre şöyle der: *Bir yapı'nın nasıl kurulduğunu anlamak için, bütünselleştirici bir süreç olarak praxis'i gözönüne almak gerekir. Yapısal çözümleme, yerini Diyalektik anlayışa bırakmalıdır.* ⁸

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

Sartre'ın bu Tarih anlayışını kesinlemediğini de belirtelim. Ona göre, bir yapı'dan ötekine (bizim deyişimizle söylersek, bir düzlem-den ötekine) geçiş, *praxis*'i açıklayamaz. Yapısalcılara göre , diyor Sartre, *bir toplumsal örgütlenmenin ötekinden farkı, örneğin, mitlerin ve akrabalık yapılarının, öğelerin öyle değil de böyle biraraya gelmelerinden dolayısıdır.* Sartre sorar: *Bu yapılarda, praxis'in rolü nedir?* Yanıtını biz de onunla birlikte verelim: Hiç! Gerçi Lévi-Strauss, Sartre'ın bu eleştirilerini yanıtlamış, yaban düşünce'nin (*pensée sauvage*) bütünselleştirici, dolayısıyla diyalektik bir zihin olduğunu savunmuştur, ama, kendisinin de kabul ettiği gibi bu, Sartre'ın kastettiğinden çok farklı bir diyalektik anlayışdır...

⁸ Jean-Paul Sartre, *Replies to Structuralism*, Telos 9, 1971.

⁹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris, 1982.

Yapısalcılıkla yazın bağıntılarına gelince, sorun şudur: Yapısal Dilbilimin sınıflandırma ve dönüştürme ilkeleri (düzdeğişmece, eğretileme) birer retorik ögesi olmaktan çıkmış, Tarihin ve Toplumun olduğu kadar Yazın'ın da 'derin' yapısını kuran düzgünün kurucu düzlemleri olmuşlardır. Yapısal çözümleme, bu yolla bir yazınsal metnin çekirdeğini oluşturan izlekleri yalıtır, tanımlar, bu izlekleri gönderme yaptıkları öteki insan etkinliği alanlarından ayırır. Bu izlekler, metni üreten izleklerdir ve onlardan başat kültür düzgülerini temsil etmeleri beklenir. Yapısalcılık, burada kendini Tarih'e eklemleyebilir. Roland Barthes'ın, özellikle son yıllarında yaptığı çalışmaları anmalı burada: Sade, Fourier, Loyola Sadizm, Sosyalizm, Mistisizm metinlerine birleştirici yaklaşımın, ancak 'hırsızlık' ideolojisi dolayımında kurulabileceğini göstermek açısından ilginç bir denemeydi. Barthes, son on yıllarda burjuva ideolojisinin dışında Dil'e yer olmadığını, Dilin ondan geldiğini, ona döndüğünü, onda kapalı kaldığını belirtiyor, buna karşı ise yoketme ya da başkaldırma ile değil, olsa olsa 'hırsızlık'la karşı durulabileceğini söylüyordu; antik bir kültürel, bilimsel ya da yazınsal metni almak ve –tıpkı çalınmış bir malı parçalara ayırıp, tanınmayacak biçimde sürmek gibi– parçalarına ayırmak! Barthes, bir metnin Toplum'a ancak, onun yasalarını şiddetle 'aşarak' müdahale edeceğini söyler. İdeolojiyi 'kıran' böyle bir metnin adı da *écriture*'dür Barthes'a göre.¹⁰ Barthes'ta örtük, ama Julia Kristeva'da açıkça görülen, bir metnin eleştirel olarak gözden geçirilmesi olgusunun, Lacan'ın yeni-Freudculuğundan Althusser'in Marksizmine kadar uzanan kuramsal bilgiye bağımlı kılınmasıdır. Kuşkusuz buna, Dilbilim alanındaki kuramsal etkinlikleri de öncelikle ve özellikle eklemek gerek. Şu kadarını söylemek yeterli; Kristeva'nın Lautréamont ve Mallarmé'ye ilişkin çalışması, Fonagy'nin dilbilimsel incelemelerine yaslanmaktadır. Fonagy'nin, sözel iletişimden şairin ses ve ritmi kullanımı dolayısıy-

¹⁰ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, coll. Tel Quel Paris, 1971.

la vardığı 'daha arkaik dile'uzanan çalışmaları, Kristeva'nın 'şiiirsel dil' temellendirmesinde büyük ölçüde yardımcı olmuştur.¹¹

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

¹¹ Stephen Bann, Structuralism and the Revival of Rhetoric, **The Sociology of Literature**'da (eds. J. Routh ve J. Wolff), Sociological Review Monography 25, 1977.

İnsan Doğası Üzerine

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

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

Söylemesi bile fazla: İnsanın birincil deneyimini somut gereksemeleri ile sınırlamak, şeylerin kullanılabilirlik (Sartre, *instrumentalite*: Araçsallık diyor) ya da işe yararlılık konumuna ontolojik öncelik vermek, Kopernikus'tan sonra temellenen epistemolojileri sorgulama gereğinden kaynaklanıyor. Kopernikus-sonrası epistemoloji söylemi, Koyré gibi söylersek, *duyular algılar ve nitelikler dünyasının, yani yaşamımızın, ölümümüzün ve tutkularımızın dünyasının yerine niceliğin, şeyleşmiş Geometri'nin, insan dışında herşeye bir yer bulunabilen dünyasını koymuş* tur. ¹ İnsan Doğası da formalize edilmiş (ya da şeyleşmiş) bir sorunsalın (yani, bilimin) nesnesi olarak kavranır. Günlük, somut deneyimler varsayımsal ve kuramsal Doğruluk'la yer değiştirmiştir.

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

Ancak bir noktayı gözardı etmemek gerekiyor: Bu epistemoloji, İnsan Doğası'nı formalize edilmiş (ya da şeyleşmiş) mantıksal düşünceyle sınırlamakla kalmaz; Doğa'nın içinde, Doğa'yla birlikte kuramsal bir nesneye dönüşen İnsan Doğası'nı bu sınırlamayla Doğa'nın dışına çıkarır. Lévy-Bruhl'un yaptığı da budur: Onu Doğa'nın dışına çıkararak özne'leştirir, ama bu özne de mantıksal formalizasyonla sınırlandırılmıştır. Ona göre, Bororolu'nun *ben papağanım* demesi, formel mantığın özdeşlik ilkesiyle çelişir: A, A'dır; öyleyse Bororolu hem insan hem de papağan olduğunu evetleyerek özdeşlik ilkesini bozmuştur. Lévy-Bruhl, Bororolu'nun (formel) mantık-öncesi düşüncede kaldığını kesinler böylece; mantıksal formalizasyon ölçütü, Doğa'yı somut gereksemelerini karşılayan, kullanılabilir bir dünya olarak alımlayan insanla (Lévy-Bruhl'un 'ilkel insanı: Prelojik insan), Doğa'yı formalize edilmiş kuramsal sorunlar bağlamında alımlayan insanı ('modern'? insan), örtüşmeyen iki kategori olarak birbirinden ayırır. Rönesans-sonrası Rasyonalist hümanizma geleneğiyle, Kopernikus-sonrası epistemoloji geleneğinin ürettikleri 'normal' antropoloji budur.² Lévy-Bruhl'den Malinowski'ye, Radcliffe-Brown'a kadar uzanan antropoloji geleneği de bu 'normal' antropoloji söylemiyle kurulmuştur.

Lévi-Strauss, işte burada 'normal antropoloji'ye müdahale eder. İnsan Doğası'nın Doğa'yı dışardan dönüştüren pratikler olduğu kadar, Doğa'nın içinde, onun bir parçası olarak dönüştüren pratikler olduğunu belirtir. (Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**'de, **praksis**'in in-

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

sanbilimlerinin temeli olduğu konusunda Sartre'la aynı kanıda olduğunu söyler). Yaban ('ilkel' demiyor Lévi-Strauss) toplumlarda insan, Doğa'yı somut ve pratik gereksemelerin karşılanması bağlamında alımladığı kadar, formalize edilmiş (bilimsel) sorunsallar kadar geçerli olan zihinsel sistemler bağlamında da alımlar. Bunlar Lévi-Strauss'a göre, insan zihninin temelli ve değişmez yapısını imleyen sistemlerdir. Formalize edilmiş (ya da şeyleşmiş) sorunsallara, soyut (ve kuramsal) bilime karşı Somutun Bilimi'ni çıkarır Lévi-Strauss. Yaban düşüncenin temeli, *somut ve empirik kategorileri, soyut nosyonları dilegetirmede kavramsal araçlar olarak kullanmaya* dayanır: Totem, mit ve akrabalık sistemleri, yaban düşüncenin bu 'yapı'sını imlerler. Burada, Lévi-Strauss'un o çok ünlü sözünü anmanın tam sırası: Totem sistemleri bağlamında insanın çevresindeki hayvanlar (somut ve empirik düşünce kategorileri olarak) *düşünmek için iyi* 'dirler ('bonnes à penser'), *yemek için* ('bonnes à manger') değil!

Lévi-Strauss totem'den mit'e, akrabalık bağıntılarına uzanan bir bağlamda, bu yapıların tümünü, içine bildirilerin gömülmüş olduğu birer düzğüye (**kod**) indirger. Daha da ileri gider: Saussure'ün 'dil' ve 'söz' ayırımı ile, bildirişim kuramınının 'düzgü' ve 'bildiri' ayırımı arasında bir koşutluk da bulur. Öyleyse, bu simgesel düzgülerin tümü, bir dil gibi yapılanmıştır. Doğrusu, Sperber'in söylediği gibi³ konuşulan bir dil, o dili konuşanların bağlı olduğu toplumsal örüntü içinde ne tür bildirinin dolaşabilir olduğunu belirleyen bir düzgülü olabilir; ama yapısı toplumsal gruplar arasında kadınların dolaşımı için hangi kanalların açık olduğunu belirleyen evlilik sistemi, düzgülü değil, olsa olsa bir örüntüdür (pattern). Lévi-Strauss, düzgülüyle örüntü'yü karıştırıyor olabilir; ancak, şunu da belirtmek gerekir: Onun yaptığı ne bu düzgülerin simgelerini 'deşifre' etmek ne de simgesel bir düzgüyü betimlemektir. Örneğin, söylemlerin temelindeki tekabüller (correspondances) sistemini farklı birer düzgülü ola-

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

rak örgütlemek ister. Bir mit'te, kişilerin seyahatleri bir 'uzamsal düzgü', toplumsal ilişkileri de (akrabalık, evlilik vb.) bir 'toplumsal düzgü' oluşturur. Lévi-Strauss, her düzgüdeki öğelerin birbirleriyle ilişkilerinin, öteki düzgülerdekine tekabül ettiğini gösterir. Bu karşılıklılıkların karmaşık örüntüsü ortaya konularak değişik düzeyler ayırdedilebilir: Öğeler arasında, epizodlar arasında, mitler arasında. **Mit ve Anlam**'ın 3. Bölümü'nde de bunu örnekliyor Lévi-Strauss: Tavşandudaklılara, ayak gelişli doğumlara ve ikizlere ilişkin değişik mitleri belirli düzgülere ayırıyor ve bu düzgülerin öğelerini ilişkilendiriyor. Böylece tavşandudaklıların 'tamamlanmamış ikizler' olduklarını, başka bir deyişle, ikizlerle ikiz-olmayanlar arasında bir dolayım (mediation) olduklarını gösteriyor. **Yapısal Antropoloji**'de leşyiyicilerin, etoburlarla otoburlar arasında bir dolayım olduğunu göstermesi gibi. Böylece mitik düşüncenin, çelişkileri dolayımlayan bir 'yapı'sı olduğunu ortaya çıkarıyor.

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

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

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

Bilimin Konumu Üzerine

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

Bertrand Russel, **Sceptical Essays**'ın bir yerinde böyle diyor.¹ Gerçekten de İnsan'la Dünya arasında konumsal olarak böyle bir ilişki var: Dünya'nın Güneş Sistemi'ndeki konumunun insanoğluna görüldüğü gibi olmadığı anlaşıncaya, İnsan'ın Dünya'daki konumu da değişiyor. Kopernikus Devrimi'nin çifte anlamı var öyleyse: Bu Devrim, hem İnsan'ı hem de Dünya'yı, oldukları yerden alaşağı ediyor...

Kopernikus Devrimi'nin felsefi içermelerini, sistemli olarak ilk kez Kant'ın formüle ettiğini söyleyebiliriz. İnsan bilgisinin temeli, İnsan'ın özneliği değildi. Düşünce, kendisini zihninin öznel koşullanmalarından kurtardığı ölçüde ilerleyebilirdi. Oysa Kopernikus'a gelinceye değin, insanın bilgisi, onun öznel deneyimlerinin bilgisiydi: Güneş'in Dünya çevresinde döndüğünü, Dünya'nınsa kıpırdamadan yerinde durduğunu görmüyor muyduk?.. Kopernikus, Görünüş'ün Gerçeklik'le örtüşmediğini göstermişti bize; bilgiyi Görünüş'te değil, Gerçeklik'te aramalıydık. İnsan, kendi özneliğinin güvenilmez olduğunu kavırıyordu böylece: Öznel deneyimleri, İnsan'a Dünya'yı bilme konusunda ayrıcalıklı bir konum sağlamıyordu artık...

Kopernikus Devrimi'nin insanoğlunun bilgisinin Tarihi'nin ye-

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

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

Gelgelelim, İnsan'ı (Özne'yi ve onun deneyimlerini) söyleminin dışında bırakan bir bilim nosyonu, ne kertede tutarlı olabilir? Önce bunu sorgulamak gerekiyor. İnsan bilgisinin Tarihi'ni, 'Kopernikus-Öncesi' ve 'Kopernikus-Sonrası' diye bölmek, kendi içinde tutarlı olabilir, ama bunu yaparken bir başka (ve bu kez tutarlılığı su götürür) bir bölmeyi gerçekleştirmiş olmuyor muyuz? Bir bakalım. Bilim, Kopernikus'la birlikte Dünya'yı ikiye ayırmış olmuyor mu? Bir yanda Nesnel Dünya (Bilimin, matematik formüllere indirgenmiş Nitelikler Dünyası), öte yanda da Yaşam'ın Dünyası (İnsan'ın öznelliğiyle Dünya'yı Nitelikler olarak kavradığı Dünya)...

Nesnel Dünya ile Yaşam'ın Dünyası'nın (Husserl'in 'Lebenswelt' dediği Dünya) birbirinden bir daha örtüşmemecesine ayrılması, ne gibi sorunlar ortaya çıkardı? Bu sorunları, iki ayrı bağlamda ele almak gerekiyor. Birincisi, Yaşam'ın Dünyası'nın Nesnel Dünya'ya herhangi bir biçimde katkıda bulunması kesinlikle sözkonusu değil midir? Bu iki Dünya, birbirinden tam anlamıyla kopuk mudur –en azından kuramsal düzeyde? Lévi-Strauss'un **Yaban Düşünce'si**ni okuyanlar, bunun hiç de böyle olmadığını göreceklerdir. Duyulur nitelikler Dünyası, her zaman Gerçeklik'i, Nesnel Dünya'yı (Bilim'in Dünyası) dışta tutmuyor: Görünüş'le Gerçeklik'in yolları sürekli ayrı değil... Örneğin, diyor Lévi-Strauss, çağdaş kimya, öznel algılarımızın tanıklığını doğrulayarak, botanik biliminin birbirin-

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

den kesinlikle ayırdığı iki familyanın (Zambakgiller, Turpgiller) bir başka düzlemde birleştiklerini, bu iki familyaya giren bütün bitkilerin kükürt içerdiklerini ortaya koyuyor.³

İkincisi, Nesnel Dünya (Bilim'in Dünyası), Yaşam'ın Dünyası'nı dışta tutarken, kendi içinde bir çelişkiye düşmüyor mu? Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** adlı o benzersiz yapıtında, böyle bir takım çelişkiler olduğunu gösteriyor bize. Bilimsel kuramların, gide-rek başat kuramlara dönüştüğünü, başat kuramlara dönüşür dönüş-mez de, eleştirel düşüncenin ortadan kalktığını belirtiyor. Kuram, bir kez başat olmayagörsün, hiç kimse o kuramı sorgulamaz oluyor artık; o 'bilimsel topluluk' içinde herkesin sorgulamadan, eleştirmeden doğru kabul ettiği bir kuram oluyor. Demek ki, Kant'ın formülasyonu, kendi içinde bir çelişkiyi de birlikte getiriyor: Düşünce, kendisini zihnin özel koşullarımlarından kurtardığı ölçüde ilerle-miyor –tam tersine, kuramsallaşıp başat duruma gelerek, yerinde sayıyor!.. Kuhn, bilim alanında yeni bir kuramın ortaya çıkışının, bilim dışında temellendirilmesi gerektiğini vurguluyor: İnsan'ın öz-nelliğinde... Öyleyse, sözü bağlayalım: Bilim'le Yaşam'ı ne birbirin-den ayrı Dünya'lar olarak düşünelim, ne de birbiriyle tastamam örtüşen Dünya'lar olarak... Bilim'i Yaşam'dan koparmayalım, ama onu Yaşam'la özdeş de kılmayalım. Ne Bilim'i Yaşam'dan kesinkes ayırarak kaba **bir pozitivizmi** egemen kılmaktan yana olalım, ne de Bilim'le Yaşam'ı özdeş sayarak **ince bir metafiziği!**.. İkisi de hem Dünya'yı hem de İnsan'ı birlikte kuşatamıyor çünkü...

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

Gereksiz Bilgi Olur mu?: Bir Antropolojik Temellendirme

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

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

Ağaç’ın, tanımlara dayalı bilgi sınıflandırmasında somutlaştırıcı bir araç olarak, bilim tarihini okumada kuramsal önemi olabilir. Ama, bilim tarihinin dışında ‘bilgi’ ile ‘ağaç’ arasındaki bağıntı

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

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

farklı bir anlam kazanıyor. Bu, bilgiyle yararlılık arasındaki bağıntıdır. 'Bilgi ağacı', burada, kavramsal olmaktan çıkıp, pratik bir bağıntıyı imliyor artık: Bir ağacın ürünlerinin bedensel olarak besleyici özelliği neyse, bilgi'nin ürünlerinden de, zihinsel olarak bizi 'beslemesini', bizi geliştirmesini bekliyoruz! Kuşkusuz, bilginin bu anlamda elbette 'yarar'ı var. Ama benzetmeyi aşırıya vardırmanın neleri içerdiğini de bilmek gerekiyor. Bilgiyle yararlılık arasında bağıntı kurmak, giderek, bilgileri 'yararlı bilgiler', 'yararsız bilgiler' olarak ikili-karşıtlıklara götürebiliyor: Tıpkı, bazı ürünlerin besin değeri ölçütünden yararlı, bazı ürünlerinse yararsız olması gibi...

Bilgi 'yararsız', 'işe yaramaz' olabilir mi? Bunu yanıtlayabilmek için, 'yarar'dan neyin anlaşıldığını bilmek gerekiyor. Yararlılık, kullanılabilirlik ya da işe yarar'lılık gibi somut ve pratik bir yarar anlamına mı geliyor? Yoksa, Dünyayı anlama ve kavrama gibi zihinsel, kuramsal bir yarar mı sözkonusu burada? Bana öyle geliyor ki, bunlar çoğu kez birbirine karıştırılan iki ayrı 'yarar' nosyonudur. Birbirine karıştırılsa neyse, genellikle kaba ve indirgeyici bir tavır ağır basıyor: Bilgi, kullanılabilirlik ya da işe yararlılık gibi işlevsel kategorilere indirgeniyor; pratikte kullanılamaz, somutta işe yaramaz bilgileri **bilgi**den saymama görüşü, başat bir görüş oluyor. Giderek, pratik bir yarara dönüştürülme olasılığı bulunmayan kuramsal bilginin tümüyle bir yana bırakılması eğilimi ortaya çıkıyor. Kuşkusuz bunlar, Sahlins'in de belirttiği gibi, iki ayrı antropolojinin başat mantıkları: Pratik avantajların 'nesnel' mantığı, ya da kavramsal şemanın 'anlamli' mantığı. *Birincisinde kültür, salt araçsal bir sistemdir* , diyor Sahlins, *ötekisinde ise, araçsallık* (burada, 'kullanılabilirlik', işe yararlık' demek isteniyor) *daha değişik sistemlerin kurallarına bağlı*.³ Gelgelim, bu iki antropolojiyi felsefe düzleminde temellendirme olasılığı yok. Heidegger, *Sein und Zeit*'te ('Varlık ve Zaman') nesnelerin iki alımlanma kipini birbirinden ayırır: Bir yanda, nesnenin kullanılabilir, işe yarar, pratik araçsallığı (*zuhandenheit*), öte yanda, birer

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

düşünce ve bilgi nesnesi olarak, orada'lıkları (vorhandenheit).⁴ Heidegger, nesnelerin gereksemelerin giderilmesinde pratik araçsallığının, **ontolojik önceliğe** sahip olduğunu belirtir.⁵ Hiç kuşkusuz bu, insanın Doğa'yı kullanılabilir, somut gereksemeleri karşılayacak bir araç olarak alımlamasının, tarihsel olarak da, önce geldiği anlamına gelmiyor. Nitekim Lévi-Strauss yaban toplumlarında bile, nesnelerin sadece somut ve pratik gereksemeleri değil, entelektüel (zihinsel) gereksemeleri de karşıladığını söyler. Onun, o çok ünlü '*kaplumbağalar düşünmek için iyidir*' ('bonnes à perser'); '*yemek için*' ('bonnes à manger') *değil*' diye aktardığı sözü anımsamalı burada. Başka türlü söylersek, bu antropolojilerden kalkarak, bilgiyle pratik yarar arasında birebir bir karşılıklık bağıntısı kurmak, ya da bilgiyi pratik yara-ra indirgemek mümkün gözüküyor.

Dahası var: Ricoeur, Tarih ve Hakikat'te şöyle diyor:⁶ *İnsan uza-*

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

⁵ Söylemek bile fazla: Bilimle pratik (uygulayım) arasındaki bağıntı, zorunsuz (olumsal; **contingent**) bir bağıntıdır. Teknoloji tarihi, bize know-how'ın her zaman verili bilimsel kuramların pratiğe dönüşmesi olmadığını gösteriyor. İnsan önce tekerleği bulmuş (pratik), sonra tekerleğin mekaniğini, bilimsel formülasyonlarla dilegetirmiştir (kuram). Kuşkusuz, bu zorunsuzluk savını önesürerken, tarihselci bir sorunsaldan yola çıktığımı bilmiyor değilim. Pratiğin kuramdan önce gelmesinin (tekerlek örneğinde olduğu gibi) söz konusu olabilmesi kadar, kuramın pratikten önce gelmesi de söz konusudur. J. J. Thomson'un kuramı, Popper'in de belirttiği gibi, teknolojiye büyük bir devrime yol açmıştır. (Bkz. Sir Karl Popper, *The Rationality of Scientific Revolutions*, *Scientific Revolutions*'da (ed. Ian Hacking), Oxford Readings In Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1981 s. 101). Ama şunu hemen belirtmek gerekiyor: İnsanoğlunun kültürünün tarihini, nesnelerin kullanılabilirliklerinin (işe yararlılıklarının, araçsallıklarının) onların kuramsal bilgisinden önce geldiği tarihsel dönem ve sonra geldiği tarihsel dönem diye iki ayrı döneme ayırmak söz konusu değil! Oysa Malinowski'nin işlevselci Antropolojisi, tastamam böyle bir ayırım varsayımı üzerine temellenmektedir. Malinowski, bu ayırım dolayımında üretir antropolojisini. Lévi-Strauss, bu Antropolojinin mantığını, yaban toplumlarda maddi (Malinowski'nin terimleriyle söylersek: 'Birincil' [**primary**]) gereksemelerle, zihinsel gereksemelerin eşzamanlı bulunduğunu kanıtlayarak çürütmüştür. (Bkz. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 25)

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

yı, içinde yaşayarak ve ölçümlere vurarak değil, geometride dilegetirdiği içindir ki matematik, matematiksel fizik ve birbirini izleyen daha sonraki sanayi devrimlerinin gerçekleştirdiği teknikler mümkün olabilmiştir. Platon'un 'çizgi', 'yüzey', 'eşitlik' gibi kavramlardan yola çıkarak, figürlerdeki fiziksel dönüşümlere gönderme yapan herşeyi yasaklamış olmasının da Eukleides'çi geometriye ne kertede büyük katkılarda bulunduğunu unutmamak gerekiyor. Mekanik çağın başlangıcından bugüne değin üretilmiş olan makinaları, matematiksel dilin bu tutumluluğuna borçluyuz. Söylemesi bile fazla: Bilimin bir episteme'ler eklemlenmesi olarak tarihi, pratikte 'işe yaramaz' diye düşünülen bilgilerin kuramsallaştırılmasının tarihidir. Bilinen öyküdür: Sokrates, Theaitetos'ta⁷ Thales'in gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken bir kuyuya düştüğünden, orada bulunan zeki ve alaycı bir Thrakialı hizmetçinin de gökteki şeyleri bilmeye çalışırken burnunun dibindekilerden haberi yok diye onunla alay ettiğinden sözeder ve ekler: Aynı alay kendini bütünüyle felsefeye vermiş olan herkese uygun gelir. Çünkü böyle birinin yakınından da komşusundan da haberi yoktur. (...) Fakat onun aradığı şey insanın, **gerçek özü'**dür.

Herhalde, insanın özüyle, dolayısıyla gereksiz, işe yaramaz (!) işlerle uğraşan Thales'e karşı, Thrakialı hizmetçileri savunmuyor Sokrates.⁸

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

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

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

Postmodernizm ve Felsefe Geleneği

Postmodernizm tartışmaları, Türkiye'nin entelektüel gündeminde ağır basmaya başladı –hem de iyiden iyiye! 1950'lerde Varoluşçuluk, 1960'larda Marx'çılık, 1970'lerde Yapısalcılık ve Semiyotik teori, 1980'ler sonrasında da Postmodernizm... Postmodernizm, tıpkı Varoluşçuluk, Yapısalcılık, hatta Marx'çılık gibi bir söylem süsüne, bir zihin modasına dönüştü,– bir entellektüel bezek oldu! Olup olacağı da buydu zaten...

Postmodernizmin, kendinden öncekiler, Varoluşçuluk, Yapısalcılık, Marx'çılık gibi bir moda olarak yaşanıyor olmasına şaşmamak gerek elbet. Her zaman söylemişimdir: Sistemli bir felsefi düşünce geleneğimizin olmayışı, büyük zihinsel projelerin kuşatılmasını, bir zihinsel somuta dönüştürülerek ele geçirilmesini (temellük edilmesini), haydi Marx'ı alıntılıyarak söyleyeyim, bir zihinsel somut'a ('Gadenkenkonkretum'a) dönüşmesini olanaklı kınıyor; –kılamıyor! Örneğin, Aydınlanma gibi büyük bir zihinsel projenin, 18. Yüzyıl Avrupa'sının entellektüel tarihini biçimlendirmiş olan böylesine temelli bir zihinsel projenin, Türkiye'deki alımlama kipliği üzerinde düşünülmüş müdür– Kamuran Birand'ın Aydınlanma'nın Tanzimat üzerindeki siyasal etkisine ilişkin çalışmasının dışında? Aydınlanma projesinin, Kant'ın deyişiyle 'Aklın ergin-olmayış durumundan' kurtulmasının ve kendi kendisinin yol gösterici olmasının bizdeki zihinsel karşılığı ne olmuştur? Bu, bilinmiyor!

Bir kez daha söyleyeyim: Aydınlanma gibi belirli bir felsefe geleneği içerisinde üretilmiş ve o geleneğe eklenmiş büyük projelerin zihinsel karşılıkları olmadan ele geçirilmesi (temellük edilmesi) olanaklı değildir elbet. Ama durum, acaba Postmodernizm için de böyle midir? Postmodernizmin zihinsel olarak kavranabilmesi, ele geçirilebilmesi için de, bir felsefi bağlam içerisinde yeniden üre-

tilebilmesi mi gerekmektedir? Kısaca, Postmodernizmin de bize bir söylem süsü, bir entelektüel bezek, bir zihinsel moda olarak görünmesinin ötesinde alımlanması, kavranması, ele geçirilmesi söz konusu değil midir? Bence, bunu sorgulamak gerekiyor.

Doğrusu, Postmodernizmin burada, deyiş yerindeyse, ayrıcalıklı bir konumu olduğunu düşünüyorum. Şöyle: Postmodernizm, **episteme**'ler üretip örgütleyen büyük projelerin, entellektüel tarih içerisindeki konumunu merkezsizleştirmiş (**decentered**), dahası, bunun böyle olması geretiğini öne sürmüştür. Postmodernizmin, Aydınlanma gibi, Rasyonalite gibi, hatta Bilim gibi akılmerkezcil büyük projelerin ya da Modernizm gibi insanmerkezcil büyük projelerin sonunun geldiğini ilan ediyor olmasının anlamı buradadır. Lacan'ın, Bataille'ın özneyi merkezsizleştirmelerinin ardından, büyük projelerin sonunun geldiğinin duyurulması, elbette kaçınılmaz olacaktı, —oldu da!

Öyleyse şunu tartışmaya açabilir miyiz? Entellektüel tarihten büyük projelerin tasfiye edilmesi üzerine kurulmuş bir söylemin, Postmodernizmin, sistemli bir felsefe geleneğinden, dolayısıyla böyle bir geleneğin içinden üretilmiş projelerin ele geçirilmesine ilişkin zihinsel karşılıklardan yoksun olan düşünce geleneğimiz üzerindeki etkileri ne olacaktır? Postmodernizmi, kendi düşünce geleneğimize, olsa olsa bir zihinsel etki (**intellectual-effect**) olarak eklemleyebilmemiz söz konusu şimdi. Dolayısıyla, belki de ilk kez bir söylemin, Postmodernizmin, zihinsel karşılığı olmadan, yani, bir zihinsel-etki olarak kavranması, meşruluk kazanıyor.

Michel Foucault, 1966'da insanın, kumsala çizilmiş yüzler gibi silinip gittiğini yazmıştı. Galiba insanla birlikte büyük projeler de silinip gidiyor. Belki de artık, Felsefe'den (büyük harfle) değil, felsefe-etkisi'nden söz edeceğiz; Postmodernizmde olduğu gibi...

Felsefe ve Türk Düşüncesi

Bölüm 3

Türk Dili ve Felsefe

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

Öteki dillere bakarak Türk dilini yargılamak, örtük olarak bir dil siyasasını içeriyor. 'Siyasa' derken, dil'in sözdağarına (*vocabulaire*) indirgendiği, dil derken o dilin sözlüğünün anlaşıldığı bir yaklaşımın altını çizmek istiyorum. Dolayısıyla, Türk dilinde felsefi düşünce üretiminin olanaksızlığı, bu sava göre, bir sözdağarı sorunu oluyor; felsefe de daha geniş düzlemde bakarsak, gramere bağımlı kılınıyor. Oysa Lévi-Strauss'un belirttiği gibi,¹ bütün dillerde söylem ve sözdiziminin (*syntax*), sözdağarındaki boşluk ve eksiklikleri kapattığı gözardı edilmekle kalmıyor; sözdiziminin 'kavramların açıklık ve seçikliklerinden çok şey' yitirmesine yolaçtığı da önesürülüyor. Hilmi Ziya Ülken,² Osmanlıcanın sözdizimi bakımından 'sentetik' bir dil olduğunu belirttikten sonra *sentetik dilde ağırlık merkezi olan fiil, cümlelerinin en sonuna, fail de çok kere birçok sıfatlar veya tasvirî yarım cümlelerden sonraya geldiği için, bu tarzda uzun bir ibare-*

C. Lévi-Strauss, *Yabancı Düşünce*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 23.

² H. Ziya Ülken, *Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi, Felsefe Tercüme Dergisi*'nde (Çıkaranlar: H. Z. Ülken-Macit Gökberk), 1. cilt/1. sayı, İstanbul 1947, s. 136-143.

de yazarın maksadını anlamak, ancak sözü sonuna kadar beklemekle mümkündür. Böylelikle belki bir yapı inceliği elde ediliyorsa da, kavramlar açıklık ve seçikliklerinden çok şey kaybediyorlar diyordu. Giderek bir 'çeviri dili'nin oluştuğuna dikkati çeken Ülken, bu dilin Türkçe düşünülmüş ve yazılmış yapıtlara olanak verdiğini belirttikten sonra, 'bir yandan Arap nahvine bir yandan Fransız syntax'ına bağlanan bu dilin, yine de sentetik çatısını koruduğunu vurgulamış ve şunları eklemişti: *Fakat yüzyıldan beri her Türk düşünürü, bu sentetik cümle ile Batı dillerinin analitik yapısı arasındaki temelli farkın acısını, hiç değilse, bir kere duymuş ve zararlarını birçok kereler çekmiştir.*

Görülüyor ki, bazılarına göre sizdizimi, bazılarına göre de sözdağarı, kısaca Türk dilinin grameri, felsefi düşünce üretiminin gerçekleşmesini önleyen bir engel. Hilmi Ziya Ülken'in sözügeçen yazısında da, gramer bir bütünlük olarak görülüyor: Bir yandan söz dizimi düzleminde grameri, felsefi düşünce üretiminin gerçekleşmemesi için bir neden olarak gösterirken, öte yandan sözdağarı düzlemindeki dönüşümlerle bir düşünce ve felsefe dilinin kurulabileceğini savunuyor: *Fecr-i Atı, daha dün, (...) Osmanlı edebiyatında bile bulunmayan yakası açılmamış bir yığın garip kelimeleri lügatlarından arayıp bulmayı zevk inceliği saydığı zamanlarda ilim ve felsefe dili de Okyanuslara, Kamuslara başvurarak içinden çıkılmaz bir düşünce dili kurmakta idi. Bu yolda gidenlere göre eski Türkçe çoban dilidir; onda ince kavramları ifade gücü yoktur. Bu düşünce yalnız otuz yıl önce bu uydurma dilin hazırlandığı sıralarda değil, bugün bile bazıları tarafından öne sürülmektedir. Halbuki düşünce dilleri hemen hemen bütün medeniyetlerde gündelik ve kaba anlamları olan kelimelerin ilmi, felsefi kavramlarda kullanılarak gitgide derinlik ve nüans kazanmalarından doğmuştur. Yunanca, Arapça ve Almanca bu tarzda felsefe dili halini almıştır.* ³

Bana öyle geliyor ki, Türk dilinin Osmanlıcadaki nüansları yitirdiği ya da İngiliz dilindeki semantik ayrımları veremediği gibi bir takım öncüllerden yola çıkmak, düşünce ve felsefe üretimini grame-

³ Ibid.

re (sözdizimi ve sözdağarına) bağımlı kılmanın ötesinde (ki bu, Wittgenstein'in belirttiği gibi, ⁴ olsa olsa felsefe adına metafizik üretilmesine neden olabilir), felsefeyi dil-içi bir üretim olarak görmeyi de içerir. Oysa felsefe, biliyoruz ki, hem gramerden doğan birtakım sahte felsefe sorunlarının (metafiziğin) çözümlenerek ayıklandığı bir üst-dil düzlemini, hem de bir felsefe söylemini öngörür.

Hemen söyleyeyim: Felsefe üretimi elbette, dilin soyutlama düzlemine gelmiş olması ile bağıntılıdır, yoksa dil içinde nüansların yitirilmesiyle ya da semantik ayrımların bulunmayışıyla değil!.. Nüanslar da, semantik ayrımlar da dil bağlamında değil, ama felsefe söylemi bağlamında, birer felsefe terimi olarak belirleyici olma özelliğini kazanırlar. Örneğin, bir dil'de İngilizcedeki 'to ruminate' fiilini karşılayan bir sözcüğün bulunması değil, felsefe söylemi içinde kavramları karşılayan felsefe terimlerinin bulunmasıdır belirleyici olan. Çünkü felsefe, terimlerle yapılır.

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

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

lemelerindeki terimlerin de birebir bir bağıntı içinde bulunmaları o kertede zorunludur, demek istiyorum.

Felsefe söyleminin kurulmasının ise kendine özgü sorunları var: Felsefe kavramlarını batılı felsefe söylemlerinin Grekçe, Latince kökenli terimleriyle mi karşılamalı, Osmanlıca/Arapça terimlerle mi? Yoksa öztürkçe bir söylem oluşturulmasına mı katkıda bulunmalı? Bu, çok ayrı bir sorudur.⁵

Bu konuda Peyami Safa (Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca, Ötüken Yayınevi, Der. Ergun Göze, İstanbul 1970), s. 25-27). 'İstilah Davası' başlıklı yazısında, hangi uygarlığın içinden felsefi düşünce üretilecekse, bunun o uygarlığın terimleriyle üretilmesi gerektiğini savunur: Garp medeniyeti zümresinde katılmış olduktan sonra, tededdüde lüzum yok, canlı dillerde kullanılan, kökleri, Latin veya Yunan, müşterek istilahları şivemize göre biraz yontarak alacaktık dedikten sonra biz hangi medeniyet zümresindeniz? Hiçbir kültür manzumesine nisbet kabul etmeyen müstakil, avare, münferit bir istilah lügatine mi sahip olacağız? Öyle ise bu Latince, Yunanca bozuntuları ne? Değilse, bütün garp dünyasının müşterek kullandığı Latin ve Yunan kökleri dururken, neden Öztürkçe istilah kullanmaya kalkıyoruz? diye soruyor. Nurullah Araç'ın da, terim dağırısı konusundaki görüşleri (Dergilerde, TDK Yayınları, Ankara, 1980, s. 82) Peyami Safa'ninkine yakındır: Bir dil, bir uygarlık, yani medeniyet içinde ilerler, zenginleşir, o medeniyetin düşüncelerini, değerlerini söylerken yoksuldu. O uygarlığı iyice anlatamaz. (...) Türkçe için fakirdir, ipidadir diyen yok, ancak şimdi benimsemek istediğimiz batı uygarlığının düşüncelerini değerlerini söylemeye elverişli değildir, onun için batı uygarlığının birtakım kavramlarına karşılıklar ayırtıyoruz diyor. Ataç, bu görüşlerini eleştiren Adnan Benk'e verdiği yanıtta, konuyu daha da açarak şunları söylüyor: (...) biz bugünkü dilimizle Monsieur Sartre'ın da başka düşünürlerin de neler dediklerini, neye varmak istediklerini iyice söyleyemiyoruz. Dilimizde batı uygarlığının birtakım kavramları daha adlandırılmadı da onun için. Kimimiz Frenkçe sözleri kullanıyor, kimimiz Arapçadan bulmaya çalışıyor, kimimiz de Türkçe köklerden yeni sözler kurmaya uğraşıyor. (a.g.y., s. 98). Kuşkusuz, bilim ve felsefe terimleri seçiminin bir 'uygarlık' sorunu olduğunu ilk kavrayanlardan biri, bildiğimiz kadarıyla, Rıza Tevfik'tir. Rıza Tevfik, Şi'r-i millide Türklüğün en samimi ruhunu, en asil hissiyatını söyletmek tarafdarıyım, çünkü mümkündür ve lazımdır: Fakat istilah bahsinde bu mümkün değildir ve o kadar da lazım değildir der ve bilim ve felsefe terimlerinin Arapça'dan alınmasında ısrar eder. (Bu konuda Bkz. A. Uçman, Rıza Tevfik'in Türk Dili Üzerine Düşünceleri, Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara. 1983). Daha sonra Mustafa Şekip Tunç, dilimizin düşünce ve mefhum alanına, Osmanlıca ile geçtiğini söyleyecektir. (Bkz. Türk Dili Dergisi, Kasım 1951, sayı: 2, 'Gazetelerde' bölümü).

Felsefe Geleneği Üzerine Notlar

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

2. İslamda Cemaat-ötesi herşey olan aşkınlık, ulûhiyetin (le-dünn ilmi’nin) alanıysa, İslamda, tümel açıklama/temellendirmenin, ancak ulûhiyet alanında olanaklı olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, bir yanıyla felsefeyi Evren’i, Doğa’yı tümel olarak kavrama çabası olarak tanımlayabiliriz. Von Aster de söyler: *Bu alemi bir bütün halinde anlamak cehdinden, daha İlkçağda da rasladığımız bir felsefe*

disiplini, **metaphysik** doğmuştur. ¹ Demek ki, düşüncenin tümelliği felsefenin ayırdedici özelliği değil. Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi, yaban düşünce de **tümel**'dir: (...) *amacı, mümkün olan en kısa yollarla evreni genel olarak kavramaya erişmektir -ve yalnızca genel değil, fakat bütünsel olarak kavramaya. Yani, herşeyi anlamazsan hiçbir şeyi açıklayamazsın tümcesini dilegetiren bir düşünme yoludur.* ² Lévi-Strauss, yaban düşüncenin tümelliğini, Descartes'tan yola çıkarak, bilimsel düşünceyle karşılaştırır ve bilimsel düşüncenin tikel'e, yani **güçlüğü** **çözmek için ne kadar gerekiyorsa** Evreni o kadar parçaya bölmeye dayandığını söyler.

İslam söyleminde de tikel açıklama/temellendirme elbette söz-konusu değil: Aşkınlığın (Ulûhiyetin) alanı bölünemez çünkü. Doğa bilimleri işte bu yüzden, İslam kelimcilerinin deyişiyle, ulum ül-acem (yabancı bilimler) olarak kalıyor. Cemaat-ötesi'nin tümelliğine karşı, tikel olarak bilinebilir olan, İslamda sadece cemaatin kendisi'dir. (İslamda şer'i hukuk'un yanısıra, bir örfi hukukun ortaya çıkmış olabilmesinin felsefi dayanağı da budur sanıyorum).

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

Öyleyse Türk düşünce geleneğinin Russell'ı kendi pratik felsefi (?) düşünce sorunsalı bağlamında alımlamasına şaşmamak gerek: Russell, bu sorunsala (*Dünyayı cemaat'le sınırlı görme* sorunsalına), siyasal ve ahlaksal sorunlar üzerinde düşünen bir filozof olarak eklemenebilirdi ancak... Russell'ın epistemolojisinin; dil, matema-

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

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

tik ve mantık felsefesine ilişkin yapıtlarının (A. N. Whitehead'le birlikte gerçekleştirdikleri o başyapıt, **Principia Mathematica; The Principles of Mathematics**; ünlü Betimlemeler Kuramı'nı temellendirdiği **On Denoting** adlı yazısını da içeren **Logic and Knowledge; Our Knowledge of External World** vb.) dilimize çevrilmeyişi belki de bundan...

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

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

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

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

4. Russell'ın Britanya empirisist epistemoloji geleneği içinde yer aldığını söylemek, hiç kuşkusuz, onun bu geleneğin sorduğu özgül felsefe sorularını sorduğunu söylemek demektir. Nitekim Russell da Locke'un, Berkeley'in, Hume'un sorularını soruyor; ama, kuşkusuz farklı yanıtlar vererek... (Örnek: *Duyu-verileri zihinde midir?* Hume *Evet* diye yanıtlıyordu bu soruyu; Russell'sa duyu-verilerinin değil, algılama ediminin zihinde olduğunu belirtiyor). Bu, bir bakıma Russell epistemolojisinin güçsüz yanıdır. Wittgenstein, felsefede önemli olan, soru'dur, yanıt değil demişti, –hem felsefenin sorularla başladığını hem de felsefenin yeni sorularla yeni alanlara açıldığını vurgulayarak... Russell'ın yeni sorular sorup açtığı yeni alanlar da var kuşkusuz. Onu büyük filozoflar arasına katan da bu. Sorunun yalınlığına bakmayın –felsefe soruları en yalın sorular olmuşlardır hep... Russell'ın büyüklüğü, örneğin, *Var olmayan herhangi bir nesneye ilişkin bir önerme, nasıl anlamlı olabilir?* türünden sorular sormuş olmasındadır. (Bu, belki tam anlamıyla yeni bir soru sayılamayabilir. Gelgelelim, sorunun sorulma kipi, yeni'dir). Ya da, *matematik ile mantık arasında bir bağıntı var mıdır?* türünden sorular... Russell'ın indirgeyici, daha doğrusu indirgeyerek kuşatıcı yaklaşımı, onu hep yalın bir felsefi örnekçe (model) arayışına götürdü. Mantıksal özel Adlar (Logically Proper Names), bir atomik öge, bir indirgenemez öge arayış-

⁴ Ibid.

şının sonucudur. Russell'ın bu yönüyle de mantıkçı pozitivist gelenekle ('Viyanalı Okulu') bağlantıları var. Russell, öğretisine, *Mantıksal Atomizm Öğretisi* adını veriyor. Şu nedenle: Çözümlemenin, son indirgenemez kalıntısı (**residue**) olarak ulaşmak istediğim atomlar, fiziksel değil, mantıksal atomlardır. Bunlardan bazıları benim tikeller (**particulars**) dediklerimdir –örneğin küçük renk parçaları (**color patches**), sesler, geçici şeyler, gibi.⁵ Dünya, olguları (**facts**) içerir. 'Olgu' nedir peki? Russell, olgunun bir betimlemesini vermez, açıklar sadece: Olgu, bir önermeyi doğru ya da yanlış kılan şeydir. ama ardından hemen ekler: Anlamanızı isterim: Bir olgudan sözettiğimde, örneğin Sokrates gibi, ya da yağmur gibi varolan tikel birşeyi anlamıyorum. Sokrates'in kendisi, bir sözceleme (**statement**) doğru ya da yanlış kılmaz. Olgu derken, bütün bir tümceyle dile getirilen şeyi kastediyorum. 'Sokrates' gibi tekil bir adı değil. Russell'a göre tikel olgular (örn. 'bu beyazdır') olduğu gibi, genel olgular da (örn. 'bütün insanlar ölümlüdür') vardır. bizi uyarır Russell: *Dünyayı salt tikel olgularla betimleyebileceğinizi sanmak büyük bir yanılgı olur. Önermeler karmaşıktır; önermelerin gönderme yaptığı olgular karmaşıktır çünkü... Dünyada der Russell, nesnel bir karmaşıklık vardır ve önermelerin karmaşıklığı bu nesnel karmaşıklığı yansıtır. Burada, Russell'ın, özellikle Dil'le Dünya arasındaki bağıntılar sorusunda o indirgeyici ve kuşatıcı yaklaşımını görüyoruz. Çözümleme (analysis), ancak önermeler gibi karmaşık simgeler için geçerlidir, basit simgeler için değil! Basit simgelerin (örneğin, 'kırmızı' sözcüğü) anlamı, ancak gönderme yaptığı nesneyi doğrudan tanıma (**direct acquaintance**) yoluyla bilinir. Tanımlama (definition) ise (örn. kırmızı: *En uzun dalga uzunluğu olan renk*) basit simgelerin anlamını vermez. Russell, Dil'le Dünya arasındaki bağıntıları temellendirir böylece.*

5. Demek ki, felsefede tikellik, Russell'ın da vurguladığı gibi Dünyayı betimlemekten uzaktır: Russell *Dünyayı salt tikel olgularla*

⁵ Bertrand Russell, *Logic and Knowledge* (ed. R. Marsh), George Allen and unjin, Londra, 1964, s.278 vd.

betimleyebileceğinizi sanmak yanlıştır diyor. Öyleyse, belli bir felsefe geleneği için, tikellik de felsefenin ayırdedici özelliği olmuyor.

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

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

‘Hoşça Bak Zâtına’ ya da ‘Epimelesthai Seautou’: Bir Arkeoloji Denemesi

*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*

Şeyh Galib’in ‘Hoşça bak zâtına’ diye başlayan beytini önce İslam entellektüel geleneği içerisinde temellendirmeyi, sonra da bu beytin, daha kuşatıcı bir bağlamda, eski Yunan’a kadar derinleşen bir arkeolojisini kurmayı amaçlayan bu bildirinin bir ereği var: Osmanlı toplumunda ‘Felsefenin şiirsel söylemin içinden dile getirildiği; Felsefenin şiirle ‘yapılan’ bir praksis olduğu. Önce bunu görelim:

Maurice Blanchot *L’Entretien Infini*’de ¹ Nietzsche’nin ölümünden sonra yayımlanan *Wille zur Macht* (Güç İstemi) adlı yapıtına değinir; bu metnin Nietzsche’nin felsefe yapma edimine aykırı düştüğünü söyler. Nietzsche’nin yaşarken yayımladığı metinlerin fragmanter (parçalı), bölük pörçük, merkezsizleşmiş (decentered) yapısı görmezlikten gelinerek, o sanki bir Hegel’miş gibi, ‘evrak-ı metruke’sine sistemli, bütünlüklü, hiyerarşik bir yapı verilmek istendiğini belirtir Blanchot ve *Wille zur Macht*’ın, deyiş yerindeyse, böyle bir ‘zaafla malûl’ olduğunu söyler.

Gerçekten de Nietzsche’nin felsefe yapma etkinliğinin (praxis) dile getiriliş tarzı, fragmanter yazı, Blanchot’nun deyişiyle, ‘*écriture fragmentaire*’ tarzıdır. Bu fragmanter yazı sistemliliği olumsuzlar; ta-

¹ Maurice Blanchot, *L’Entretien Infini*’de (Garnier, Paris, 1969) Nietzsche et *L’Ecriture Fragmentaire*, s. 227-255. Bu konuda ayrıca bkz. Ernst Behler, *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford University Press, California, 1991, s. 1-15.

mamlanmamış olan'ı kesinler (**affirms**), ona özlem duyar; ve sonuçlanmayacak düşüncelerin izini sürer. Fragmanter yazı çelişkilere aldırılmaz, çoğulluğu imler –Blanchot'nun deyişiyle, sınırsız farklılığın çoğulluğunu...

Nietzsche'nin **Wille zur Macht**'ı düzenleyenler ne yapmışlardır buna karşılık? Onun yayımlanmamış elyazmalarını, sistemli bir bütünlük sağlayacak gibi ayıklamışlar, çelişik ya da bütün'le tutarsızlık içinde olan ya da öyle görünen bölümleri tasfiye etmişler, karşımıza bir Nietzsche değil, adeta bir Hegel çıkarmışlardır... Oysa yapılması gereken, şimdi yapılması gereken, **Wille zur Macht**'ın yapısını sökmek, onu yeniden Nietzsche'nin kılmaktır.

Blanchot'nun bu kışkırtıcı yaklaşımından yola çıkarak şunu söyleyebiliriz sanıyorum: Felsefenin fragmanter bir yazı'yla, sonuçlanmayacak ve bölük pörçük düşüncelerde iz sürerek yapılması niçin mümkün olmasın? Felsefenin fragmanter, hatta çelişkili, kopuk (**discontinuous**) bir söylemi temellük edebilmesinin önünde hiçbir engel olmamak gerekir. Niçin olsun ki? Felsefe söylemi fragmanter de olabilir, bütünsel de! Sistemli de olabilir, merkezsizleşmiş de! Bütünlük ya da sistemlilik, olsa olsa, felsefe yapma ediminin (**praksis**) sunuş ya da dile getiriliş biçimlerinden biri olabilir; –o kadar!

Şuraya varıyoruz: '*Hoşça bak zâtına zübde-i âlemsin sen*' dizesi, felsefeyi parçalı olmayan, tamamlanmış bir bütünsellik, bir sistem olarak sunan verili, konvansiyonel projenin, felsefe projesinin dışında kalıyorsa, bu, o dizenin bir felsefi argüman olmadığı anlamına gelmez. Buna rağmen Hilmi Ziya Ülken hocamız Felsefe yapma edimini, bu projenin içinden okuduğu için, bu ve buna benzer dizelerin Felsefe değil, 'hikemiyat' sayılması gerektiği konusunda uyarıyor bizi. Dolayısıyla Ülken Hoca'yı izlersek, '*Hoşça bak zâtına*', '*hakimâne edebiyatın veya edebi hikmetin*' felsefeyle karıştırılmaması gerektiğini gösteren örneklerden biri gibi durur. Ülken açıklıyor; –şöyle: *Eski Hind hikemiyatından mülhem olup Beydeba'ya nisbet edilen Kelile ve Dimne ve bundan esinlenerek Binbir Gece Masalları veya Humayunname, Arapların Makaamat-ı Hariri'si, Şeyh Sadi'nin Gülistan ve Bostan'ı, Lafontaine'nin hikâye ve Masallar'ı,*

hatta Ebu'l-Alâ'nın **Lüzumiyyat**'ı, Mevlânâ'nın **Mesnevi**'si, Aşık Paşa'nın **Garibnâme**'si, Dante'nin **İlahi Komedya**'sı, Milton'ın **Kaybolmuş Cennet**'i, Goethe'nin **Faust**'u vs. de felsefe değildir. Çünkü bunlar, Ülken Hoca'ya göre, 'felsefe eserlerinin ruhu olan sistemlilik, açıklık; bilgi, varlık ve değerlere ait bütün halinde bir açıklama olma vasfı'ndan yoksundurlar.²

Acaba öyle mi? Öyle görünüyor ki, Blanchot'nun 'Parole de fragment' olarak felsefe etkinliği üzerine söyledikleri, Ülken Hoca'nın sözleriyle karşılaştırıldığında, daha büyük bir ağırlık kazanıyor. Felsefeye sistemli, kopuk olmayan, bütüncül bir etkinlik olarak bakmak, ona bir akıl projesinin içinden bakmaktır. Bir tekil dayatma'dır. Oysa Blanchot'yla birlikte felsefe, bu tekil ve merkezleştirilmiş projeye karşı bir çoğulluk olarak çıkmayı ve bu çoğullukta meşrulaşmayı temellük etmiş gibi görünüyor.

Öyleyse 'Hoşça bak zâtına' diye başlayan dizenin bir Felsefe Sözü olduğunu kesinleyerek, bu dizeyi İslâm entellektüel tarihinde temellendirme girişimine başlayabiliriz.

Önce 'Zât' kavramına bakalım. Öyle anlaşıyor ki, Galib bu kavramı, İslâmî Kelam geleneği bağlamında kullanmıştır. Çünkü kelimacılarla felsefeciler (ya da Mütakellimün ile Felasife) arasında bu kavramın kullanımı konusunda kışkırtıcı farklar var. Felasife'nin 'Zât'ı Öz (essence) ya da Cevher (substance) anlamında kullanmalarına karşılık, Mütakellimün 'varolan birey', 'somut birey' karşılığında kullanmışlardır.³ Fazlurrahman da İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı 'Zât' maddesinde, bu kavramın değişik anlamları olduğunu belirtir. 1- Genel bir terim olarak 'şey' anlamına gelebilir; 2- varlık, kendi (self) ya da 'ego' anlamına gelebilir; 3- töz (substance) anla-

² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1951, s. 34-37.

Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam; Atoms Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, E. J. Brill, Leiden, 1994, s. 29-38. Alnoor Dhanani, Marie Bernar'ın (*Le Probleme de la Connaissance d'après le Mugni du Ca-di Abd al-Gabbar*, Algiers, 1982, s. 36) 'Zat', Fransızcaya 'individu concret' ya da 'existence individuelle' diye çevirdiğini belirtiyor.

mına gelebilir; ya da 4- 'öz' (essence) anlamına gelebilir. Elnur Zanani'nin de belirttiği gibi, Fazlurrahman 'Zât'ı, felsefe metinleri bağlamında irdeliyorsa da, ilk iki anlamı yani 'şey' ve 'varlık' anlamı, kelam metinlerinde bulunmaktadır.⁴

Galib'in burada 'zât'ı Kelamcıların kullandığı anlamda, yani 'bi-reysel varoluş', 'somut birey' (varlık) anlamında kullandığını kesinleyebiliriz. 'Zât', Kelam bağlamında, bir individuation'un, bireyselleşmenin dayanağıdır; çünkü 'zât' yüklemelerle (attributes) nitelen-dirilebilen şey'dir.⁵ Bu durumda Galib, 'Hoşça bak zâtına' derken, bir yandan varlığın Dünya üzerindeki somut ve tekil konumunu, bi-reysel varoluşunu, öte yandan 'Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen' dolayımında da İnsanın Generik konumunu imler. Burada 'zât', ilk dizede (Kelamcıları izleyerek) somut bireyselliği, tekil varoluşu gösterirken, ikinci dize bağlamında (Felasife'yi, izleyerek), insanlık anlamında bir cevher, ya da töz'ü gösterir. Galib, böylece 'zât'ı her iki anlamda kullanarak, Kelam/Felsefe sorunsalını çözmüş oluyor.

Bu beyit sadece tikel insan (birey) ile Generik insan ('İnsan' kavramı) arasındaki bağıntıyı değil, ama aynı zamanda insan'la âlem arasındaki bağıntıyı da gösterir. Beşir Ayvazoğlu'nun dediği gibi, *Bir zerrenin bile imkân sınırından dışarıya adım atamadığı âlem'deki (makrokosmos) bu ilâhi harmonie, aynı zamanda insan'da eksiksiz olarak gerçekleşmiştir. İnsan bir küçük âlem'dir, mikrokosmos'tur; âlem ise büyük insan (insan-ı kebir). İnsanda makrokosmos'un bütün hakikatleri özetlenmiştir, kısaca o 'zübde-i âlem'dir.*⁶

'Hoşça bak' seslenişi, bu iki âlem, yani Âlem-i Sugra (mikrokosmos) olan insan'la, Âlem-i Kübrâ olan (makrokosmos) arasındaki bağıntıyı, İnsan-ı Kâmil dolayımında yeniden-üretir. Şeyh Galib'in İbn Arabi'den Abdülkerim Cîlî'ye uzanan İnsan-ı Kâmil geleneğine, 'Hoşça bak' seslenişiyle örtük bir biçimde atıfta bulunduğunu anlıyoruz. Şöyle: İnsan-ı Kâmil geleneğinde insan Allah'ın halifesi

⁴ a.g.y.

⁵ a.g.y.

⁶ Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 80 vd.

olarak, Allah'ın zât, sıfat ve fiilleriyle en yetkin bir biçimde tecelli eden varlıktır. O, Allah'la âlem arasındadır; o bütün ilâhi kemâl manalarını kendinde gerçekleştiren kişidir: Öyleyse burada Ayva-zoğlu'ndan ayrılarak Âlem-i Kübrâ'nın (makrokosmos) Allah, İnsan-ı Kâmil'in de bu âlemin (yani Allah'ın) bütün kemâllerini kendinde bulundurduğu için Âlem-i Sugra (mikrokosmos) olduğunu öne sürmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz.⁷

İnsan-ı Kâmil, ilahi tecellilerin temsilcisi (yani Âlem-i Suğra, ya da Galib gibi söylersek zübde-i âlem) olduğu için, onu tanımak, Allah'ı tanımak anlamına gelir. Mustafa Kara'nın belirttiği gibi⁸ *İnsan-ı Kâmil, âlemin özü ve özetidir.* Öyleyse şunu kesinleyebiliriz. Bu dizede sözü edilen (Kelamcıların dediği gibi) herhangi bir somut birey, bir bireysel varoluş değil, zübde-i âlem olan zât'tır; zübde-i âlem olan insan ise, İnsan-ı Kâmil'dir ve işte tastamam bu gerekçeyle, yani ancak İnsan-ı Kâmil'in Zübde-i Âlem olabileceği gerekçesiyle, zât'ını 'hoşça tutmak'la mükelleftir. Çünkü Allah'ı bilip tanımak için Âlem'e (Kâinat'a) bakmak gerekir. İnsan-ı Kâmil ise âlemin özü ve özeti olduğuna göre ona bakmak, Allah'a bakmak demektir. Âlem-i Suğra'nın, İnsan-ı Kâmil olarak, zâtını işte bu yüzden 'hoşça tutma'sı gerekmektedir.

Şimdi Zât'ın hoşça tutulmasının arkeolojisine, bir zihinsel kazıma işine girişelim. Richard Rorty, insanın kendini yetkinleştirmesinin tarihini Hristiyanlığa kadar geri götürür ve bu idea'nın dünyevileşerek Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust ve Heidegger ve Nabokov'da devam ettiğine dikkati çeker. İnsanın özerk ve kendini yaratıp yetkinleştiren bir birey olarak kurulması idea'sı, Rorty'ye göre, toplumun yetkinleştirilmesi ve Adalet idea'sının izini sürenlerin söylemiyle çelişmektedir.⁹ Rorty aksini söylese bile,

⁷ Mustafa Kara, *İnsan-ı Kâmil'in Tasavvuf Edebiyatındaki Görünümü, Yönelişler*, 26 Kasım 1983. Bu konuda ayrıca bkz. Azizüddin Nesefi, *Tasavvufta İnsan Me-selesi, İnsan-ı Kâmil*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

⁸ a.g.y.

⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, XIII-vd.

insanın kendini yetkinleştirmesi idea'sının geçmişinin, Hıristiyanlık öncesine çıktığını öne süreceğim. Kendini yetkinleştirme ideası, kendine özen gösterme, Ben'in (Ego'nun, Zât'ın) üstüne düşme anlamına geliyorsa –niye gelmesin– köklerini Foucault'nun gösterdiği gibi Sokrates'te bulmamamız için bir neden yoktur.

Ders Özetleri'nde Michel Foucault, Öznenin Yorumlanması üzerine ¹⁰ 'Sokrates'in Savunması'nda Sokrates'in kendisini bir *epimeleia seautou* (kendisiyle uğraşma ustası) diye tanıttığını söyler bize ve *epimelesthai seautou*'yu 'kendine özen göstermek', 'Ben'in üzerine düşmek' diye açıklar ve bu ilkenin Yunanlıların gözünde 'yaşama sanatı bakımından en ana kurallardan biri' olduğunu söyler. 'Bugün' der Foucault, 'bu tasarım bizim gözümüzde oldukça bulanmış ve kararmıştır' Kuşkusuz, Foucault'nun da imlediği gibi 'kendine özen gösterme'yi (*epimelesthai seautou*), 'kendini bil' ilkesinden (*gnosti seautou*) ayırdetmek gerekiyor: Yunan, Roma metinlerinde kendini bilme gereğini bildiren buyruk hep bir başka ilkeyle 'kendine özen gösterme' gereğiyle bir aradaydı. Delphoi ilkesine işlerlik kazandıran da bu kendine özen gösterme gereğiydi. ¹¹

Foucault, *epimelesthai seautou* ile ilk kez Platon'un **Alkibiades**'inde (127d) karşılaşıldığını söyler –kendine özen gösterme', evet, ama önce, 'kendi' nedir? 'Kendi' (*auto*), 'kimlik' anlamına da gelir. Dolayısıyla, 'kendi nedir?' sorusu, Foucault'ya göre bizi 'hangi düzlemde kimliğimizi bulabiliriz?' sorusuna götürür. Kendilik bedenle ilgili bir şey değildir. Örneğin bedeninize özen gösterdiğinizde, kendinize özen göstermiş olmazsınız. Kendilik, üstbaş, araç gereç, mal mülk (de) değildir. Kendilik bu araçları kullanan ilkede, (yani) bedenin değil, ruhun bir ilkesinde bulunursa bulunacaktır. Ruhunuzda ilişkin bir kaygı taşımanız gerekir, başlıca kendine özen gösterme ilkesi budur. ¹¹ Dialog, Alkibiades'in ruhunu araştırarak kendine özen göstermesi gerektiğini öğrenmesiyle biter.

¹⁰ Michel Foucault, **Ben'in Yapımı**, Arı Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 20-vd. Bu konuda ayrıca bkz. Michel Foucault, **Ders Özetleri**, (Öznenin Yorumlanması), Yayı Kredi Yayınları, İstanbul 1992, s. 133-146.

¹¹ a.g.y.

Sonuca geliyoruz: Eski Yunan'ın **epimelesthai seautou** ('kendine özen göster!') ideali, Galib'in 'Hoşça bak zâtına'sıyla belirli koşutluklar ve benzerlikler gösteriyor; –ama temelli, kökten bir farkla: 'epimelesthai seautou' bilgelik ve doğrulukla (Felsefeyle) ruhu yetkinleştirmek doğrultusunda bir erek (telos) olarak konurken, Galib'te (ve dolayısıyla Tasavvufta) 'Zât'ına hoşça bak'mak, İnsan-ı Kâmil'e ilişkin bir değerlendirme oluyor. '**Epimelesthai seautou**', bir anlamda, İnsan-ı Kâmil'e ulaşabilme telos'unun bir gereği iken; Tasavvufta ve Galib'te, gerçekleşmiş olan bu telos'un bir gereği oluyor. Birinde ulaşılması öngörülen ereğin, ötekinde ulaşılmış ereğin! Ulaşılabilecek erek'te **epimelesthai seautou**, ulaşılan (ulaşılmış) erekte ise 'hoşça bak zâtına' oluyor.

Eleştiriler

Bölüm 4

Somut'tan Soyut'a mı?

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

Hemen söyleyelim: **Düşünmeye Çağrı**, ele aldığı sorunlar açısından, üzerinde gerçekten önemle durulması gereken bir yapıttır ve şimdiye değin bu kitaptaki tezler üzerinde bir tartışma açılmamış olması son derece anlamlıdır. Türk aydını, hangi düşünce geleneğinin içinden düşündüğünü felsefi düzlemde sorgulamak gereğini duymuyor mu yoksa? Bu küçük eleştiri yazısı, İpşiroğlu'ların ortaya koydukları tezler aracılığıyla, bu konuda çok yönlü bir diyalogun başlatılmasına yardımcı olabilir mi?.. Bu soruları şimdiden yanıtlamak olanaksız.

Önce şu sorgulanmalı: Türk (ya da genelde İslam düşüncesinin) 'soyut-kavramsal' bir düşünce olduğu söylenebilir mi?.. Eğer söylenebilirse, bunun hangi anlamda soyut ve kavramsal olduğunun belirtilmesi gerekir. İpşiroğlu'lar, soyut-kavramsal düşünceyi 'gerçeğin özüne inip ona yön verememe', 'gerçeği yakalayıp onu biçimlendirememesi' olarak tanımlıyorlar. Bu, felsefi bir tanımdır ve

kimsenin bir diyeceği yoktur. Ancak bu tanımı 'öylesine soyut düşünen bir toplumun çocuklarıyız ki, bilgimiz teoride kalır' gibi bir açıklama ile pekiştirmek, son derece tehlikeli birtakım yanlış anlamalara yol açar. Pratiğe dönüşmeyen kuramsal bilginin bir işe yaramadığı ise, Doğulu İslam düşüncesinin, öteden beri tipik bir özelliği sayılmıştır. İpşiroğlu'lar, soyut ve kavramsal düşünceyi eleştirirken, bunu sanki bir tür kuramsal bilgi eleştirisi gibi koymaktadırlar. Oysa, sanırım, İpşiroğlu'ların kuramsal bilgiyi soyut ve kavramsal bir bilgi olduğu için eleştirmek gibi bir niyetleri olmamak gerekir.

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

Görsel düşünce ise, soyut kavramlarla değil, somut imgelerle düşünmek'tir. Bu, gerçekten tartarmaya açık bir noktadır ve Batılı düşüncenin soyut ve kavramsal olandan somut ve görsel (imgesel) olana doğru dönüştüğünü söylemek –eğer amaçlanan buysa– mümkün değildir. Örneğin, G. S. Kirk³ bunun tam tersini, yani somut ve görsel düşüncenin (mit düşüncesi), soyut ve kavramsal düşünceye doğru dönüştüğünü söylemektedir. Kirk'e göre, mit düşüncesinden felsefi (ve bilimsel) düşünceye geçiş, düşüncenin kipinde değil nesnesinde görülen bir değişiklikte gerçekleşmiştir: Mit düşüncesinin nesnesi, somut ve tikeldir (imge). Thales'de ise, şimdi burada uzun uzadıya anlatılmasına olanak bulunmayan nedenlerle, düşüncenin nesnesi, somutluğunu korumakla birlikte, tikel'den genel'e doğru dönüşür. Kirk, gerçek felsefi ve bilimsel düşüncenin ancak Herakleitos'la başladığını söyler: Herakleitos'ta düşüncenin nesnesi, 'soyut ve genel'dir; düşünce, kavramsaldir. Kirk, İpşiroğlu'ların tersine,

² M. Ş. İpşiroğlu'yla Konuşma, Felsefe, Dil ve Sanat Üzerine, **Yazko Felsefe Yazıları**, 3. Kitap, İstanbul, 1982.

³ G. S. Kirk, **The Nature of Greek Myths**, Penguin Books, Aylesbury, Bucks., 1977, s. 276-303.

gerçekliğin özünün somut ve görsel düşünceden uzaklaştıkça kavranabileceğini savunur.

Öyleyse, Doğu-Islam düşüncesinin hangi anlamda soyut ve kavramsal kaldığının, soyut ve kavramsal düşüncenin hangi düzlemde eleştirildiğinin açık seçik ortaya konulması gerekiyor. İpşiroğlu'lar bunu yapmıyorlar. Doğu-Islam düşüncesi, Aristoteles'çi anlamda, bir Kavramsal Gerçekçi düşüncedir. Max Scheler ⁴ felsefi adıyla **Kavramsal Gerçekçi** düşüncenin (genel anlamda, tümellerin gerçekliğini savunan Aristoteles'çi düşüncenin), ancak cemaat tipi geleneksel topluluklarda (Gemeinschaft) görüldüğünü; örgütlenmiş modern toplumlarda ise (Gesellschaft), tikellerin gerçekliğini

⁴ M. Scheler'in *Die Wissenformen und die Gesellschaft*'ından (Der Neue-Geist Verlag, Leipzig, 1926, s. 1-229) aktaran, Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1968, s. 526. Kuşkusuz, İpşiroğlu'ların sorunu koyuş-biçiminde bir belirsizlik söz konusu. Somut ve görsel düşünce (imgesel düşünce) ile soyut ve kavramsal düşünce'yi ('diskürsif düşünce') karşılaştıracak yerde, örneğin A. N. White-head'ın, *Symbolism*'de yaptığı gibi, iki algı kipini, anlam-algı (meaning-perception) ile doğrudan-algı (immediacy-perception) karşılaştırsalardı, kuşkusuz sorunu daha temelli bir biçimde koymuş olurlardı. Whitehead'ın bu sorunsalından yola çıkan Colin Wilson, Doğu insanında anlam-algı yetisinin, Batı insanındaysa doğrudan-algı yetisinin geliştiğini söyler. Wilson'a göre Doğulu ve Batılı insan, biri kör, ötekiye gözleri sağlam iki kişiye benzer: Wilson, *Bu iki kişiyi, bir odaya koyar, onlardan bir süre sonra odanın bir betimlemesini istersek, acaba hangisi bize en ayrıntılı ve doğru betimlemeyi yapacaktır?* diye sorar. Wilson'a göre, kuşkusuz, en ayrıntılı ve doğru betimlemeyi, kör olan denek yapacaktır. Çünkü, gözleri görmediği için herşeyi daha ayrıntılı bir biçimde ölçüp (abç. H. Y.), boyutları kesin biçimde saptamayı deneyecek, uzaklıkları ölçümlerle belirleyecektir. Gözleri sağlam olansa, kör'ün yaptıklarının hiçbirini yapmayacak, sadece gördüklerini belleğinde tutmaya çalışacaktır. Wilson, *işte* , diyor, *Doğulu insan, gözleri sağlam olana, Batılı ise, kör'e benzer. Batılının anlam-algı yetisi o kadar sınırlıdır ki, şeylerin anlamlarını kavramak için zihnine ve simgeciliğe dayanmak zorundadır. Oysa bir Çinli ya da Hintli Pisa Kulesi'nden aşağı ağırlıklar atma deneyini (Galileo'nun yaptığı gibi, H. Y.) yapmayı aklının ucundan bile geçirmez. Bir Batılıdan çok daha fazladır onların anlam-algı yetileri. Dolayısıyla, upkı mescaline etkisindeki Huxley gibi, edilgin bir biçimde oturmayı ve gerçekliğin salt anlam-lılığının içine gömülmeyi yeğlerler (Colin Wilson, *Beyond the Outsider*, Pan Books, Londra, 1965, s. 80-81). İpşiroğlu'larının Doğu ve Batı sanatının felsefi dayanakları üzerine önerdikleri yaklaşım, daha önce, Eric Newton tarafından öner-sürülmüştür. Bkz. Eric Newton, *European Painting and Sculpture*, Pelican Books, Middiesex 1941, s. 30-35).*

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

Gene somut ve görsel düşünceye dönelim: Bu düşüncenin –ki İpşiroğlu'lar bunu Batı düşüncesinin gerçekliği yeniden-üretme kipi olarak değerlendiriyorlar– Batılı bilim düşüncesiyle bağdaşırılığı da çok kuşku götürür. Bruno Snell⁵ mit düşüncesinin, imgeler ve benzetmelerle düşünmeyle çok yakından ilişkili olduğunu söyler. İpşiroğlu'ların 'somut düşünce' dediği bu düşüncenin, imgeye ve özellikle eğretilmeye dayandığı için bilim-öncesi düşünce olduğunu vurgulayanlar da vardır.⁶

Bana öyle geliyor ki, kavramlar yerine imgelerle düşünme anlamında somut ve görsel düşünceyi Batı uygarlığının temeli saymak, soruna bir felsefeci gibi değil, bir sanat tarihçisi gibi bakmaktır. Kuşkusuz, sanat tarihçisinin bakışını küçümsemiyorum. Bu bakış, antik Yunan'da ve Rönesans'ta Doğalcılığın (Natürallizm) belirlenimlerini açıklayabilir, ama o kadar! Bu Doğalcılıktan bir felsefi toplumbilim temellendirmesine gitmek ne kertede olasıdır, bunu İpşiroğlu'ların 'takdirine' bırakıyorum...

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

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

Wittgenstein'in Tractatus'unda İki Sorunsal Üzerine

(Bu yazı, Oruç Aruoba'nın *Tractatus Logico Philosophicus*¹ çevirisi dolayısıyla bu çeviri üzerine, çevirmenle Arda Denkel arasında başlayan, ama daha sonra –ve, kuşkusuz, kaçınılmaz olarak– Wittgenstein felsefesinin temel kavramları üzerinde süregiden tartışmaya bir katkı amacıyla yazılmıştır).

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

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

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

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

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

Bir kere bu, öyle kolaylıkla kestirilip atılacak bir sorun değil. *Tractatus*'ta 'Bedeutung'un, 'Aruoba'nın çevirdiği gibi 'imlem'le karşılanması gerektiğini belirten o kadar çok önerme var ki, Denkel'in bunları gözardı etmesi gerçekten şaşırtıcı... Wittgenstein yorumcularından birçoğu da (Elisabeth Anscombe, Irving Copi, Hide Ishiguro vd.) *Bedeutung'un*, İngilizcede 'meaning' ya da 'signification'la ('anlam') değil, ama 'reference' ile ('imlem') karşılanması gerektiği kanısındalar. Hiç kuşkusuz, Denkel gibi, bunun tersini savunanlar (Erik Stenius, Robert J. Fogelin) da var elbet. Demek ki, Wittgenstein yorumcuları arasında, bu konuda bir uzlaşımdan söz etmek olanağı da yok... Oysa Denkel, sorunu, sanki bu konuda son söz söylenmiş gibi koyuyor.

Elisabeth Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*'unda 'sense', 'reference' ve 'meaning' nosyonları Frege, Rus-

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

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

David S. Schwayder, *On the Picture Theory of Language* başlıklı makalesinde⁴ im'lerdeki resimsel öğeler basit nesnelerin ya yerini tutar (vertreten: stand for: 2.131, 3.22, 3.221) ya onları imler (bezeichnen: signify: 3.3411) ya da onları imlemler (bedeuten: refer to: 3.203) der ve basit nesnelerinse resimsel öğelere ya da basit imlere (3.201-3.21) ya da adlara (3.202, 3.203, 3.22, 3.26, 3.3, 3.411) tekabül ettiklerini (entsprechen: correspond to: 2.13, 3.21) belirtir. Schwayder şöyle sürdürür sözlerini: *The associated object we may call the referent* (Bedeutung 3.203, 3.3). (Bezeichnen'i 'imlemek'le karşıladığımıza göre, bedeuten'i ondan ayırmak için imlemlemek'i kullanmayı öneriyorum. Böylece imlemlemek, Anscombe'ın ve Schwayder'in kullandıkları anlamda bedeuten'i karşılayacaktır. İngilizceye bezeichnen to signify, bedeuten ise to refer to diye çevrilmektedir).

⁴ D. S. Schwayder, *On the Picture Theory of Language: Essays on Wittgenstein's Tractatus*'unda (eds. Irving M. Copi ve Robert W. Beard), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966, s. 305-313.

Hide Ishiguro ise bu konuda çok daha temelli bir yaklaşım önerir. Ishiguro, *Use and Reference of Names* adlı makalesinde ⁵, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta Frege'yi izlediğini belirttikten sonra, *bedeuten* (imlemlenmek) ile *bezeichnen* (imlemek) arasında önemli bir ayırım olduğuna dikkati çeker: 'İmlemek' imler (ing.: *signs*) ve dilegetiriler (ing.: *expressions*) ile onların anlamları arasındaki bağıntılar için; 'imlemlenmek' ise, adlarla onları imlemi (ing.: *reference*) arasındaki bağıntılar için kullanılır Ishiguro'ya göre. Dahası, *Tractatus*'ta 'Bedeutung'u 'anlam' (ing.: *meaning, signification*) ile karşılırsak, şu sorunları çözmemiz olanaksızdır:

(i) *Tractatus* 3.331'de Wittgenstein, imlerin kurallarını serimlemede, imlerin *Bedeutung*'undan söz etmek zorunda kalmasından dolayı Russell'in Tipler Kuramı'nın formülasyonunu eleştirir. Hiç kuşkusuz, burada 'Bedeutungen', Russell'in 'önerme terimleri' dediği bireylerin (*individuals*), sınıfların (*classes*) ya da sınıfların sınıflarının (*classes of classes*) imlemleri'dir –yoksa anlamları değil...

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

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

⁵ H. Ishiguro, *Use and Reference of Names; Studies in the Philosophy of Wittgenstein*'da (ed. P. Winch), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969, s. 20-50.

Yine Ishiguro'nun belirttiği gibi, mantıksal değişmezler'in (logical constants) 'Bedeutung'u konusu da, *Tractatus* bağlamında, Sinn/Bedeutung ayrımı Frege'nin anladığı anlamda alınmadıkça, çözümlenemez. Mantıksal değişmezlerin karmaşık önermelerin bileşen imleri ve bir kullanımları olması nedeniyle anlamları vardır; buna karşılık, Wittgenstein, 4.0621'de mantıksal değişmezlerin 'gerçeklikte hiçbir şeyi *bedeutet* etmediklerini' belirtir. Mantıksal değişmezler'in *Bedeutung*'u olup olmadığı sorusunun, Wittgenstein felsefesinin değişik evrelerinde değişik biçimlerde yanıtlandığı biliniyor: *Notebooks*'da (20.10.14), bir önermenin anlamlı olabilmesi için, mantıksal değişmezlerin bir '*Bedeutung*'u olması gerektiğini söyler; *Tractatus*'ta (4.0312) '*Bedeutung*'u olmadığını... Ancak, bir bakıma Denkel'i haklı çıkaracak nokta, Fogelin'in *Wittgenstein*'inde belirttiği gibi ⁶, Wittgenstein'in 5.31'de, mantıksal değişmezlerin '*Bedeutung*'undan söz etmesidir. 4.0312 ile 5.31 çelişiyorlar mı? Fogelin, bu çelişkidenden *reductio ad absurdum* yoluyla '*Bedeutung*'un '*reference*' (imlem) diye karşılanmaması gerektiği sonucuna varmaktadır. Ve, sanıyorum, *Tractatus* bağlamında '*Bedeutung*'un '*reference*' ile değil de, '*meaning*' ya da '*signification*'la çevrilmesi gerektiğini gösterecek, benim bildiğim tek kanıt budur.

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

⁶ R. J. Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1976, s.28.

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

2. Sachverhalt/Tatsache üzerine: Tractatus'un temel kavram çiftlerinden biri de bu. Aruoba, Sachverhalt'i 'olgu-bağlamı' diye çevirmiş; Denkel ise, 'durum'u kullanıyor. (Elisabeth Anscombe Notebooks çevirisinde Sachverhalt'ı 'situation'la ['durum']la karşılamıştı; oysa Pears ve McGuinness, kendi çevirilerinde Sachverhalt'ı değil, Sachlage'yı 'situation', yani 'durum' diye çeviriyorlar).

Sachverhalt, Tractatus'ta sorunsal bir kavram. Bu yüzden de değişik çeviriler öneriliyor. Ogden ve Ramsey'in 1922 çevirisi Sachverhalt'ı 'atomic fact' (Wittgenstein, bu çeviriyi onaylıyor); Pears ve McGuinness'in 1961 çevirisi 'state of affairs' ya da 'state of things'; Steinus 'atomic state of affairs'; Schwayder ise 'relation bet-

ween things' ile karşıılıyor. Burada bir ayraç açarak, Wittgenstein'in *Sachverhalt*'ın, 'atomic fact' diye çevrilmesini onaylamasına karşın, Türkçede niye 'atomsal olgu'yla karşılanmasını onaylamadığımı da belirtmeliyim. Bir kere *Sachverhalt*'ın 'atomic fact' diye çevrilmesinin ortaya çıkardığı felsefi sorunlar vardır. Bu felsefi sorunlar, *Sachverhalt*'ın, yukarıda belirttiğim gibi, sorunsal bir kavram olmasından ilerigeliyor. Aruoba'nın da Wittgenstein'in onaylamasına karşın, Ogden ve Ramsey çevirisini bu bağlamda dikkate almayıştığını, bu yüzden haklı buluyorum.

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

Öyleyse *Sachverhalt*'ı Türkçede neyle karşılamalı? Ben, şimdi açıklayacağım nedenlerden dolayı, 'şeylerin-bağlamı', ya da, daha iyisi, 'nesnelerin-bağlamı' terimlerini öneriyorum. Bu terim, kanımca, hem Aruoba'nın 'olgu-bağlamı'nın, hem Denkel'in 'durum'unun (*Sachlage* ile karışması olasılığı yüzünden), hem de 'atomsal olgu'nun ortaya çıkardığı sorunları önleyen bir yaklaşımı içeriyor.

Sachverhalt, *Tractatus* 2.01 ve 2.0272'de tanımlanıyor: 2.01'de nesnelerin (şeylerin) bir 'kombinasyonu' ('*Verbindung*'); 2.0272' deyse 'karşılıklı-biçimlenmesi' ('*Konfiguration*'u Aruoba böyle çeviriyor) olarak... *Sachverhalt*'ta nesneler *birbirlerinin içinde dururlar-bir zincirin baklaları gibi* (2.03); *Sachverhalt*'ta *nesneler birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içindedirler* (2.031); ve *Sachverhalt*'ta *nesnelerin birbirleriyle bağlantı içinde bulunmalarının tarzı* *Sachverhalt*'ın yapı'sını verir (2.032). McGuinness ve Griffin'den yararlanarak bu durumu şöyle örneklendirebiliriz: a, b, c, d nesneler olsun; aba, aca, cac, dad,... bu nesnelerin belirli bir tarzda bağlantı içinde olduklarını gösterir. Bu, *Sachverhalt*'ın yapısıdır. Grif-

fin'e göre, bu bağlamda yapı (**Struktur**) ile **Sachverhalt** eşdeğerdir.

Öyleyse, bir yapının varoluşunun önesürülüğü (**assertion**) ile bir **Sachverhalt**'ın varoluşunun önesürülüğü arasında bir fark yoktur. **Tatsache** ise, **Tractatus** 2'de tanımlanır: *Olduğu gibi olan, Olgu (Tatsache)*, *olgu-bağlamlarının öyle olmasıdır* (Aruoba çevirisi). Almancası: *Was der Fall ist die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten*, İngilizcesi: *What is the case-a fact- is the existence of states of affairs*). Öyleyse, şimdi **Tatsache** ile **Sachverhalt** arasındaki ilişkiyi temellendirebiliriz. **Tatsache** (olgu), **Sachverhalt**'ın varoluşunu önesürmek'tir. Dolayısıyla, bir **Sachverhalt**'ın yapısının varoluşunun önesürülüğü, bize **Tatsache**'yi (olgu'yu) vermektedir. Bu ilişkiyi Schwyzer şöyle somutluyor: Diyelim ki, **kırmızı** ve **kare** birer nesnedirler. Bu iki nesnenin belirli bir tarzda bağlantı içinde bulunmaları (e. g., **kırmızı kare**), **Sachverhalt** [ın yapısı]; bu **Sachverhalt**'ın varoluşunun önesürülüğü ise (e. g. '**kare kırmızıdır**'), bir **Tatsache**'dir. İlişki nesneler, nesnelerin-bağlamı (**Sachverhalt**) ve olgu (**Tatsache**) arasındadır.⁸

Bu açıklamadan sonra, Denkel'in **Sachverhalt** ve **Tatsache** ilişkisi üzerine söylediklerine gelebiliriz. Denkel'e göre **Sachverhalt**'ın mantıksal düzeydeki karşılığı, **Olgu'dur**. Denkel, bir başka yerde **Sachverhalt**, *olgunun bağlamı değil, mantıksal yapının dış dünyayla çakıştığı durumdur* diyor. Önce Denkel'in 'yapı' sözcüğünü gelişigüzel kullandığını belirtelim. **Tractatus**'ta 'yapı'nın belli bir anlamı vardır ve Wittgenstein, **Tractatus**'ta 'logical structure' terimini kullanmamıştır. 'Düzye' ise, **Tractatus**'un terimlerinden değildir.

J. Griffin, **Wittgenstein's Logical Atomism**, Oxford University Press, Oxford, 1964, s. 73: *To recognise that two propositions are contradictory we must know that they are, say 'aRb' and '-aRb'; it does not do to know that they are '()R()' and '-()R()', because, were this enough 'p' could be the contradictory of '-q' The structure of propositions therefore, must involve names, and the structure of states of affairs objects. And this means that a structure is equivalent to a state of affairs and vice versa.*

⁸ H. R. G. Schwyzer, Wittgenstein's Picture Theory of Language; **Essays on Wittgenstein's Tractatus** (eds. Irving M. Copi ve Robert W. Beard), s. 271-289.

Dolayısıyla, Denkel'in ne demek istediği pek anlaşılmıyor. Anlaşıldığı kadarıyla ise, Denkel'in bu sözleriyle, *Tractatus*'ta dil ve dünyanın yanısıra, bir üçüncü düzey'i, mantıksal düzey'i öngördüğüdür. Olgu da, nesnelerin-bağlamı'nın (*Sachverhalt*) mantıksal düzeydeki karşılığı (ne demekse?) oluyor.

Oysa, *Tractatus*'ta bölünmeler açıktır: *Olguların toplamı: Dünya* (1.1) ve *önergelerin toplamı: Dil* (4.001). Bu iki bütünselliğin dışında, bir başka bütünsellik söz konusu değildir. Bir üçüncü bütünsellik (düzey?) önererek Denkel, *Tractatus*'un özünü kavrayamadığını ortaya koyuyor. *Tractatus*'ta nesnelerin-bağlamı'nın (*Sachverhalt*) önesürülüğü (i.e. *Tatsache*) ile önermenin (*Satz*) çakıştığı ya da çakışmadığı durumlardan sözedilir, yoksa *mantıksal yapının dış dünyayla çakıştığı durum* dan değil!.. *Tractatus*'ta, dil'le dünya arasında bir başka bütünsellik yoktur çünkü.

Ek:

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

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

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

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

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

(ia) Frege'nin, 1884'teki metinde ('*Die Grundlagen...*') *Bede-*

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

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

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

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

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

utung'un, 'anlam' diye çevrilmesi olanaksızdır!

Denkel'in denoting ve referring konusunda neden bir ayırım getirmek istediği de, bu bağlamda belirsiz kalıyor. Olsa olsa, ısrarla kabul ettirmeye çalıştığı 'yönletim' sözcüğüne bu kez, İngilizcede bir karşılık bulma gayretine verilebilir. Oysa referring ve denoting farkının ne Wittgenstein ne Frege bağlamında hiçbir karşılığı yoktur. Hiç kuşkusuz, felsefe tarihinde denoting ve referring sözcüklerinin, farklı anlamlarda kullanıldığı biliniyor –Tabii, Wittgenstein ve Frege dışında!⁹ Örneğin Tarski, belirli bir nesne dilinde her dilegetirilişin anlamının, onun biçimi tarafından apaçık belirlendiğini söyler. Bu, o dili konuşan iki kişinin (ya da, aynı konuşucunun iki ayrı vesileyle) aynı adı kullandıklarında, aynı nesneyi imlemledikleri (referring); iki konuşucu aynı tümceyi kullandıklarında ise, ya ikisinin birden doğru söylüyor ya da ikisinin birden doğru söylemiyor oldukları demektir. Bu da Tarski'ye göre, o dildeki adların nesneleri denote ettikleri (gönderme yaptıkları), o adı kullanan konuşucunun ise, o ad'a refer ettiği (imlemlediği) anlamına gelir. Bir adın doğru- dan gönderme yaptığı durumlarla o adı kullanan öznenin (konuşucunun) imlemlediği durumlar arasında bir ayırım sözkonusuysa, Denkel'in kuşkusunu olmasın, bu ayırım Frege'nin ya da Wittgenstein-

⁹ F. Jacques'in de (bkz. ² no'lu dipnot) belirttiği gibi, örneğin Russell, 'denotation'u Frege'nin *Bedeutung*'uyla eşanlamlı olarak kullandığında, ortaya önemli karışıklıklar çıkmaktadır. Çünkü Russell, 'denotation'u, doğrudan J. S. Mill'den aktarmaktadır ki, bu terimin Mill'de çok farklı bir anlamda kullanıldığı açıktır. Mill, örneğin, 'beyaz' gibi bir genel terimi kullanırken bunun, bütün beyaz şeyleri denote ettiğini söyler; oysa Frege'de *beyazdır*, beyaz şeyleri değil, *x beyazdır* gibi bir işlevi bededeut eder. Buna karşılık Frege, Russell'in, tipik denoting tümceler (phrases) dediği 'herhangi bir adam', 'bazı adamlar' gibi tümcelerin neyi bededeut ettiklerini sorgulamanın saçma olduğunu söyler. Dolayısıyla bu alandaki 'kavram kargaşası'nın kökenini, doğrudan Frege'nin açıklamalarında aramak gerekir. Nitekim Geach ve Black, Frege'yi İngilizceye çevirirlerken (*Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Basil Blackwell, Oxford, 1966). *Bedeutung*'u *reference*'le karşılamışlar, Alonzo Church (*Introduction to Mathematical Logic*) ise, *denotation*'u yeğlemiştir. Frege'nin Fransızca çevirmeninin de *Bedeutung*'u 'dénotation'la karşıladığını görüyoruz (C. Imbert, *Ecrits Logiques et Philosophiques de G. Frege*, Seuil, Paris, 1971).

in'in değildir.

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

Küçükömer'in Kitabı Dolayısıyla: Bilimsel Yöntemler Üzerine Notlar

İdris Küçükömer'in bir kitabı var: **İktisat İlkelerine Yeniden Bakış**. Kitap, Yazarının 'Önsöz'de belirttiğine göre, birbirini izleyecek dört kitaptan ilkidir. Küçükömer, bilimsel yöntem sorununun daha geniş kapsamlı bir biçimde ele alınacağını söylediği dördüncü kitaba hazırlık amacıyla şimdiden, bilim felsefesine ilişkin bir temellendirme denemesine girişiyor. Ben, burada kitapta önesürülen bilim felsefesine ilişkin düşünceleri ele alacağım.

1. Küçükömer'e göre, *bilimsel çalışmanın metodu, tektir. Bu da dedüktif (tümdengelimsel) metoddur. Eski Greklerden çağımıza kadar gelen tek metod budur.* Küçükömer, bunu böylece belirttikten sonra, Sir Karl Popper'in ¹, Kant'ın, **Salt Aklın Eleştirisi**'nin ikinci baskısına yazdığı Önsöz'le ilgili bir yorumuna dayanarak, Newton'un gök mekaniği sistemine tümdengelim yoluyla vardığı görüşünü benimsemektedir. Küçükömer, Popper'in bu yorumunu kitabına almamıştır; ama tümdengelim biricik bilimsel yöntem olduğu konusundaki görüşün temel tutamaklarından biri sayıldığı için burada sözkonusu edilmesinde yarar vardır.

2. Popper'in, Newton'un gök mekaniği sistemini tümevarım (**induction**) yöntemiyle kurmadığını kanıtlamak için yaptığı usullama şöyledir: Popper'e göre Newton, gök mekaniği sistemini gözlem-önergeleri'nden (**observation-statements**) çıkarak tümevarım

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

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

3. Popper'in ilk bakışta doğru gibi görünen bu uslamlamasında, üzerinde durulunca hemen göze çarpan nokta, empirik olarak olanaklı (**empirically possible**) bir önerme ile mantıksal olarak olanaklı (**logically possible**) bir önermenin birbiriyle çelişiyormuş gibi sunulmasıdır. Popper, (dolayısıyla, bu uslamlamayı benimseyen Küçükömer) iki ayrı düzlemdeki önermeler arasında bir çelişkinin söz konusu olmayacağını görmezlikten geliyor. Burada bir ayraç açarak, Aristoteles'in formülasyonunu aktarayım. Aristoteles, zorunlu olarak çıkarılan bir sonucun, zorunlu olarak doğru olmayabileceğini belirtir. Bu durumda Popper, (ve dolayısıyla Küçükömer) bir sistemden 'zorunlu olarak çıkarılan sonuç'la (**necessary consequence**), 'zorunlu olarak doğru'yu (**necessary truth**) birbirine karıştırmış

oluyor. Bu ayrımı somutlamak için Toulmin'in² örneğini verelim: 12-4 eşittir 8 önermesinde 8, 'zorunlu olarak doğru'dur; oysa *eve 12 kilo şeker almıştım, 4 kilosunu harcadım, geriye 8 kilo kaldı* diyen bir ev kadınının vardığı sonuç (burada *geriye 8 kilo şeker kaldı* sonucunu), 'zorunlu olarak çıkarılan sonuç'tur. Bu sonucun da, zorunlu olarak doğru olması gerekmez. Aristoteles'ten bu yana bilinen bir doğruyu; *doğru olan bir şeyden zorunlu olarak çıkarılan sonucun, zorunlu olarak doğru olması gerekmez* kuralını³ Popper'in dikkate almaması gerçekten şaşırtıcıdır. Bu yüzden, Newton'un gök mekaniği sisteminden zorunlu olarak çıkarılan bu sonuç (burada *yarın güneş tutulacak* önermesi) zorunlu olarak doğru olmadığından, aşırı kuş-kucunun önermesiyle (burada *yarın güneş tutulmayacak* önermesiyle) çelişmez; dolayısıyla da Popper'in bu çelişkiye dayanarak vardığı sonuca (*Newton'un gök mekaniği sistemine tümevarım yoluyla ulaşmadığı* sonucuna) varılamaz.

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

5. Gerçekten Newton, gök mekaniği kuramına, doğrulanmış birtakım gözlemlerden çıkararak vardığını söylerken yanılmıyordu: Newton'un yöntemi, endüktif-olasıcı yöntemdi; bu sistemden çıkarılan sonuçlar da (sözgelimi 'yarın güneş tutulacak' önermesi

² S. Toulmin, *The Philosophy of Science*, Arrow Books, Londra, 1962, s. 96.

³ Bu konuda bkz. G. E. M. Anscombe, 'Aristotle and The Sea Battle', *Mind* dergisi, LXV, 1956.

⁴ S. Sambursky, *The Physical World of Greeks*, Routledge, Kegan and Paul, Londra, 1963, s. 1.

gibi), ancak *olasılığı yüksek* (**highly probable**) sonuçlardı. Nitekim bu sonuç, dedüktif-nomolojik yöntemde, *yarın güneş tutulacak ya da tutulmayacak* biçiminde, ancak birinin **doğru olabileceği** tikel-evetlemeli (**disjunctive**) sonuçlar olarak ortaya çıkarken, endüktif-olasıcı yöntemde böyle bir sorun sözkonusu olmamaktadır. Bu yüzden, *yarın güneş tutulacak* önermesi için söylenebilecek olan, bu önermenin *gerçekleşmesi büyük bir olasılık taşıyan bir durumu dilegetirdiği* dir. Başka bir deyişle, Newton gök mekaniği sistemi-ne göre çıkarımlanan *yarın güneş tutulacak* önermesinin, olsa olsa, *yarın güneş tutulmayacak* önermesinden **daha büyük bir olasılık taşıdığı** söylenebilir. İki önerme arasındaki ilişki, çelişki değil, birinin ötekinden daha çok olasılık taşıması ilişkisidir.

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

⁵ Carl Hempel, *Explanation in Science*, **The Philosophy of Science**, ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Londra, 1968, s. 59-60.

⁶ J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Londra, 1966, s. 159.

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

8. Küçükömer'e göre Evrensellik (*Universality*), *değişmez, daimi (zaman ve uzay dışında) olan bir şey değildir. Değişim dışında bu anlamda evrensel ilkeler yoktur. Evrensellik, zaman ve uzay içinde ancak özgül (specific, peculiar) olanda belirir. Kısaca, evrensel olan, yaygın olan, şumullü olan anlamındadır. Küçükömer'in yorumu, Doğâ yasalarının birtakım 'sınırlı genellemeler' olduğu yolunda Whitehead tarafından önesürülen görüşe yakın görünüyor.*⁸ Whitehead,

⁷ Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss, Fontana Books, Londra, 1970, s. 25-51.

⁸ W. Kneale, *Probability and Induction*, Oxford University Press, Londra, 1949.

Doğa yasaları çok geniş, ama gene de sınırlı bir alan içinde (ki Whitehead, bu alana 'cosmic epoch' adını veriyordu) geçerlidir, diyor-du. Bu görüş Doğa yasaları ile (evrensel ilkeler ile), bu yasaların uzay ve zaman içindeki özgül uygulamalarını (applications) bir ve aynı şey sayar. Başka bir deyişle Doğa yasaları dediğimiz yasalar, bu 'sınırlı genellemeler'den başka bir şeydeğildirler. Bunu şöyle örnekleyeyim: 'Genel Çekim Yasası' (**the Law of Gravitation**) bir Doğa yasası ise, *yeryüzünde hava boşluğunda serbestçe düşen cisimler saniyede 9.8 metrelik bir ivmeyle düşerler* önermesi, bir 'sınırlı genelleme'dir. Ayrıntılarına girmeden şunu belirteyim: Yasalar'la genellemeler apayrı şeylerdir.⁹ Üstelik bir yandan Kant'ın bilim felsefesi görüşüne yaslanmak (ki Kant evrensel Doğa yasaları olduğunu kabul etmektedir), öte yandan da evrensel Doğa yasalarının, zaman ve uzamla 'sınırlı genellemeler' olduğunu önesürmek de gözardı edilmemesi gereken bir çelişkidir.

⁹ Whitehead'ın Doğa yasaları ile genellemeleri birbirine karıştırmaması konusunda Stephen Toulmin'in **The Philosophy of Science** (Bkz. dipnot 2) adlı kitabının 'Laws of Nature' bölümünün 3.8 alt bölümüne bakılmalıdır.

Hegel'i Çevirmek

Nejat Bozkurt'un daha önce Hegel'den yaptığı bir çeviri ¹ dolayısıyla da yazmıştım: Hegel'i Türkçeye çevirmek öyle kolay kolay üstesinden gelinebilecek bir iş değil! Üstelik, Almanca'dan öteki Batı dillerine yapılan Hegel çevirilerinde, çevirmenlerin ciddi sorunlarla karşılaştıklarını da biliyoruz. Ünlü bir Hegel uzmanı Jean Hyppolite, *Phanomenologie des Geistes*'i (Tın'ın Fenomenolojisi) Fransızcaya çevirirken nasıl zorlandığını, çevirirken yazdığı bir 'Uyarı'da anlatma gereğini duyar: Hyppolite, başlangıçta, metne açıklayıcı notlar eklemeyi düşünmediğini, ama sonradan, özellikle bazı terimlere bulduğu karşılıkları okura kabul ettirebilmek için bunu yapmayı gerekli gördüğünü belirtir. Kuşkusuz, **Tın'ın Fenomenolojisi**, güç kavranır bir metin. Jean Hyppolite de, çevirisiyle 'kolay bir metin değil, ama hiç değilse, okunabilir bir metin' sunmayı amaçladığını söyler. ²

Nejat Bozkurt'un **Seçilmiş Parçalar**'ının ³ da 'okunabilir bir metin' olabilmesi için, en azından gerekli notlar ve açıklamalarla donanmış olması gerekirdi. Bozkurt, bunu yapmıyor. **Estetik Üzerine Dersler**, –Bozkurt'un daha önce belirttiği gibi– Hegel'in öteki metinleriyle karşılaştırıldığında 'daha kolay okunabilir' bir metin olması açısından, bu tür yolgösterici notlara gereksinme duyurtmayaabilir. Ama **Tın'ın Fenomenolojisi**'nin, **Mantık Bilimi**'nin, **Tarih Felsefesi Üzerine Tezler**'in ve **Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**'in bu tür notlara gereksinme duyurttuğu açık. Bozkurt, sadece her bölümün başına, o bölüme ilişkin kısa ve tanıtıcı bir özet koymakla

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

² G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de L'Esprit*, (çev: Jean Hyppolite), cilt: 1, Aubler, Editions Mouton, Paris, 1939, Bkz. 'Avertissement du Traducteur' bölümü V-VIII.

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

yetiniyor. Kuşkusuz, birçok bakımdan iyi toparlanmış özetler bunlar. Ama bu özetlerin, çeviride kullanılan terimleri okur açısından anlaşılır kıldığı söylenemez. **Seçilmiş Parçalar**'ın sonuna eklenen **Hegel'de Geçen Felsefe Terimleri** bölümü ise, küçük bir sözlük olmakla birlikte, yeterli değil... Örneğin bu sözlük, Hegel'in birbirinden ayırmaya özen gösterdiği iki terimin 'Realität' ile 'Wirklichkeit'in, hangi bağlamda farklı olduklarını göstermeye yetmiyor. Hyppolite, 'Realität'ı **réalité**, 'Wirklichkeit'i ise **réalité-effective** ile karşılar (Kojève ise 'Wirklichkeit'i **réalité-objective** diye çeviriyor). Hyppolite *bir çeviri, kuşkusuz, bir yorumdur* der. Elbette öyle... Ama örneğin, Hegel'in 'Das Wirkliche Ganze' deyişindeki Wirkliche'yi **somut**, bu deyişi de **somut bütün** diye çevirmek (s. 37); ya da 'Wirklichkeit'ı, bir başka parçada **yalın bir çaba** diye çevirmek (s. 38); ya da 'Wirklich'i bir yerde **etkinlik**, bir yerde de **edimsel** diye çevirmek bir yorumsa, bu yorumun dayanaklarını açıklamak Bozkurt'a düşüyor. Yanlış anlaşılmasın: Benim 'Wirkliche'nin somut diye çevrilmesine itirazım yok. Ancak, çevirmen bu karşılığı önerirken gerekçelerini de bir dipnotla belirtmeliydi, diyorum. (Unutmamalı: Hyppolite'in *La Phénoménologie de Esprit* çevirisinin I. cildinde tam 629 dipnotu vardır). 'Wirklichkeit' (Etkin Gerçeklik) terimi üzerinde bu denli durmam, okuru şaşırtmasın. Hegel, felsefenin nesnesinin 'Wirklichkeit' olduğunu önemli vurgular.⁴ Dolayısıyla, Hegel sisteminin temel koyucu kavramları konusunda çok daha özenli ve dikkatli olmak gerekiyor. Sistemlerarası ayırdedici sınır çizgilerini bu temel koyucu kavramlar çizer çünkü... Örneğin, Kant sistemi bağlamında 'das sein', 'das Dasein' ve 'die Existenz', tanımları gereği, birbirinden farklı kavramlar değildirler; Kant, eşanlamlı kullanır bu kavramları. Buna karşılık Hegel'de durum böyle değildir. Öyleyse Hyppolite'in *l'être-là*, Kojève'inse *existence-empirique* diye çevirdikleri 'Dasein' kavramını, 'Existenz'i gösteren **varoluş**'la karşılamak doğru olmaz. Nitekim Hyppolite de, 'Existence'

⁴ J. Hyppolite, *Logique et Existence*, PUF, Paris 1961, s. 4.

(varoluş) sözcüğünü 'Dasein' için değil, 'Existenz' için kullandığını önemle vurgular. Oysa Bozkurt, Hegel'in tarihsel hakikat'ten sözet-tiği bir bölümde (s. 48), 'Dasein'ı **varoluş** diye çevirebiliyor! Yine Bozkurt, daha sonra, ama bu kez matematik hakikat'ten sözedilen bölümde (s. 49) 'Dasein'ı **belirlenmiş varlık** diye çevirmekte bir sa-kınca görmüyor... Yineleyelim: 'Dasein'ın, **belirlenmiş varlık** diye çevrilmesine itirazım yok; ama **varoluş** diye çevrilmesi bana yanlış görünüyor. Bir de şu var: Bozkurt, Dasein'ı bir yerde **varoluş**, bir yerde **belirlenmiş varlık**, bir yerde de **belirtik varoluş** (s. 83) diye çevirerek, terim birliği ilkesini zedeliyor. (Tabii, belirtik ile **belir-lenmiş**'in de birbirine karıştırılmış olduğunu gözardı etmemek gere-kliyor...)

Bozkurt, terim çevirilerinde yeterince özenli değil. Örneğin 'Selbstbewusstsein'i niçin **bilinç** (s. 39), 'Substanz'ı niçin **yaşam** (s. 39), ya da 'werden'ı niçin **süreç** (s. 37) diye çevirdiğini anlayamı-yoruz. Kalem sürçmesi mi? Bilemiyorum. 'Reflexion'un, bir yerde **düşünümleme** (s. 39), bir yerde **kendi içine yansıma** (s. 42), bir yerde de **düşünleme** (s. 43) diye çevrilmesini ise neye yormalı?

Hegel, İdealist bir filozof. *Her felsefe, özünde bir idealizm'dir –ya da ilke olarak idealizmi taşır.* Hegel, **Mantık Bilimi**'nin 1. Bölümü' nde felsefeye ilişkin temel düşüncesini böyle özetliyor. İdealizm ya da Felsefe, Tin'in (Geist) Sonsuz'un (ya da Tanrı'nın) varlığı oldu-ğu, sonlu'nunsa ideal olduğu önermesini içerir. Felsefeyle İdealiz-min özdeşleştiğini **Ansiklopedi**'de de yineler Hegel: *Sonlu'nun ha-kikati... onun idealligidir. Sonlu'nun ideallığı Felsefenin temel özdeyiş-i-dir.* Bu İdealizmin bugün için anlamı nedir? Birçokları için Hegel sisteminin yeni bir yanı yok. Örneğin Coletti, onu Platon'cu-Hıris-tiyan felsefesinin bir varyantı olarak görüyor. Ne olursa olsun, Marx'tan Sartre'a, Saussure'den Lévi-Strauss'a ya da Marcuse'ye ka-dar hemen hemen herkeste biraz Hegel vardır. Derrida'nın **Marges**'ında ('Les Puits et La Pyramide') açıkça görülür bu biraz'lar.⁵

Althusser'in 'Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi' Üzerine

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

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

Louis Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1964.

² Louis Althusser, **Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants**, Maspero, Paris, 1974.

Althusser'in de kabul ettiği bir eleştirisi. **Kapital'i Okumak**'ın İtalyanca önsözünde de belirtmişti bunu. FBAKF, bu anlamda, Althusser'in Felsefeyi 'kuramsalci' yönsemelerden arındırma doğrultusunda bir 'müdahale'si olarak da nitelenebilir. Nitekim FBAKF'de yeni formülasyonlar çıkıyor karşımıza: *Nesnesi olmayan (Bilimin bir 'nesne'si olduğu anlamında) felsefenin, bedeli (enjeu) vardır ; Felsefe, bilgi üretmez, ama tezler ileri sürer , Tezler, bilimsel pratiğin ve siyasi pratiğin sorunlarının, uygun (juste) bir biçimde konulmasının yolunu açar , vb...* Dolayısıyla FBAKF, felsefi Tez'ler öne sürüyor: *Felsefe önermeleri birer Tez'dirler (Tez 1) çünkü... 'Tez' olmaları, onların 'dogmatik'liğinden ileri gelmektedir. Althusser felsefi önermelerin ne bilimsel ispatlamaya (Matematikte ve Mantıkta olduğu gibi) ne de kanıtlamaya (Deneysel bilimlerde olduğu gibi) elverişli olmadıklarına dikkati çekiyor (Dogmatizm); bu yüzden de doğru (ya da yanlış) sayılamayacaklarına değiniyor. Öyleyse, Felsefe tezleri için uygun (juste) ya da, değil denilir (Tez 2). (Bu bakımdan FBAKF, Felsefi tez'ler üzerine Tez'ler sayılabilir). Felsefi Tez'lerin doğru ya da yanlış olamayacakları, 8. Tez'de yinelenir: Kendisine göre felsefe yanılmaz. Felsefi yanlış yoktur. Pratikte (çünkü Felsefe 'uygun' olarak, pratikle de ilişkilidir) bu, Felsefe tarihinin Bilim tarihinden farklı işleyişinin de nedenidir: Althusser şöyle der: Bilimler tarihinde görülen iki süreç, hataların (yanlışların) ortadan kalkması süreci ve önceki teorik unsurların ve bilgilerin yeni edinilmiş bilgiler ve yeni teorilerin içine oturtulması süreci dir. (...) Felsefe Tarihi ise, başka türlü işlemektedir: 'Yeni felsefi biçimlerin daha önceleri egemen olan eski biçimleri egemenliği altına alma mücadelesi (...) olarak. Bu mücadele, bir egemenliğin yerine başka bir egemenliğin geçmesiyle sonuçlanır; eski oluşumun; yani hasmın elenmesiyle değil! Zira Felsefede, bilimlerdeki anlamıyla hata yoktur (s. 76-77). Althusser bu koşulu Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi için bir önkoşul olarak almaktadır.*

Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (bundan sonra BKF) nedir? Bu soruya ilerde döneceğiz. Ancak şu kadarını şimdiden söylemekte yarar var: BKF içinde çelişkili iki öge vardır: 1. öge (Materiyalizm) ve 2. öge (İdealizm). BKF'de, diyor Althusser, bu iki öge-

den ikincisi, birinci öğeye 'egemen'dir. İki öge arasındaki savaşımın Materyalizmi egemen kılabilmesi (durumun tersine dönebilmesi), BKF'nin iç dinamiği ile gerçekleşmez. Güç dengesini Materyalizmden yana, yani tersine çevirmek ancak bir dış desteği gerektirir. Althusser dışsal desteğin ne olduğunu ve bunun nasıl ve hangi koşullarda sağlanabileceğini Aydınlanma'yı örnek göstererek ortaya koymaktadır. Ama içsel dinamik, neden dengeyi Materyalizmden yana, onu egemen kılacak biçimde değiştirmiyor? FBAKF'de Althusser bu soruyu, anlaşılan, yanıtlamaya değer bulmamaktadır. Bunda da pek haksız sayılmaz. Nedeni açık: Çünkü bu soru, Materyalizm ile Bilimler arasındaki ilişkileri ya da daha özgül bir dilegetirişle, Materyalizmin bilimlerce temellendirilip temellendirilemediği sorusunu gündeme getirir: Bilimler, Materyalizmi tümevarımsal yoldan temellendirebilir mi, yoksa tümdengelsel bir temellendirme mümkün müdür? BKF'deki ögeler arasındaki (İdealizmle Materyalizm arasındaki) çatışmanın, BKF'nin içinde Materyalizmden yana döndürülebilmesi, kısaca Materyalizmin 'egemenliği' sorunu, ancak Materyalizmin tümdengelsel ya da tümevarımsal yöntemle temellendirilmesine bağlıdır. Althusser, bu doğrultuda kesin bir temellendirmenin yapılamayacağını biliyor. Ne tümdengelsel (Bhaskar'ın 'transcendental kanıtları'), ne de tümevarımsal yoldan Materyalizmi temellendirirken İdealizmi çürüten bir kanıtlama söz konusu değil çünkü! Althusser, sorunun bu bakımdan ideolojik bir sorun olduğunun farkında. Kaldı ki, tümevarımsal ya da **a posteriori** bir temellendirmenin Materyalizmle de İdealizmle de tutarlılık gösterdiği açık.³ Öte yandan Bilimlerle Materyalizmin kesinkes tutarlı olduğu temellendirilse bile, buna dayalı bir epistemolojik ölçüt'ün (yani bütün bilimlerde Doğruluk'u güvence altına alan bir tek ölçütün) olmadığı da biliniyor⁴: Her bilimin geçerlik ölçütü

David-Hillel Ruben, *Marxism and Materialism*, Harvester Press Ltd., Surrey, 1979, s. 108.

⁴ Andrew Collier, *The Defence of Epistemology*, 'Issues in Marxist Philosophy'de, ed. J. Mepham ve D. H. Ruben, cilt: 3.

kendine özgüdür çünkü... Ama bu alanda bir ölçütün olmayışından Bilimle İdeolojiyi ayıran bir ölçütün olmadığını çıkarsamak yanlış olur. ⁵ Althusser'in özellikle **Kapitali Okumak**'tan bu yana, epistemolojik ölçüt yerine, Bilimle İdeolojiyi ayıran, ayırdedici çizgiler (*lignes de demarcation*) üzerinde durması bundan dolayıdır.

Demek ki, Felsefe toparlayıcı değil, ayırıcı, ayırdedici olmak durumundadır. Althusser söyler: *Felsefi önermelerin sonucu eleştirel farklılıklar üretmek, yani fikirleri birbirinden ayırmak, 'ayıklamak' ve hatta birbirlerinden ayrılma larını ve bunun zorunluluğunu göstermeye özgü fikirler oluşturmaktır. Kuramsal olarak bu sonucu, felsefe 'böler' (Eflatun); ayırdedici çizgiler çizer' (Lenin), farklılıklar üretir (diye özetleyebiliriz). Öyleyse 20. Tez'e geliyoruz: Felsefenin en önemli işlevi, ideolojilerin ideolojikliğı ile bilimlerin bilimselliğı arasında bir çizgi çekmektir.*

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

Althusser, felsefenin nasıl işlediğini, 'uygun' (*juste*) bir yol açmak için nasıl ayırdedici çizgiler çizdiğini göstermek için, disiplinlerarasılık örneğini veriyor. Ona göre disiplinlerarasılık, ideolojik bir önermeyi dilegetirir. Peki ama, ideolojik önerme nedir? Althusser bunun yanıtını 9. Tez'de vermektedir, şöyle: *İdeolojik bir öner-*

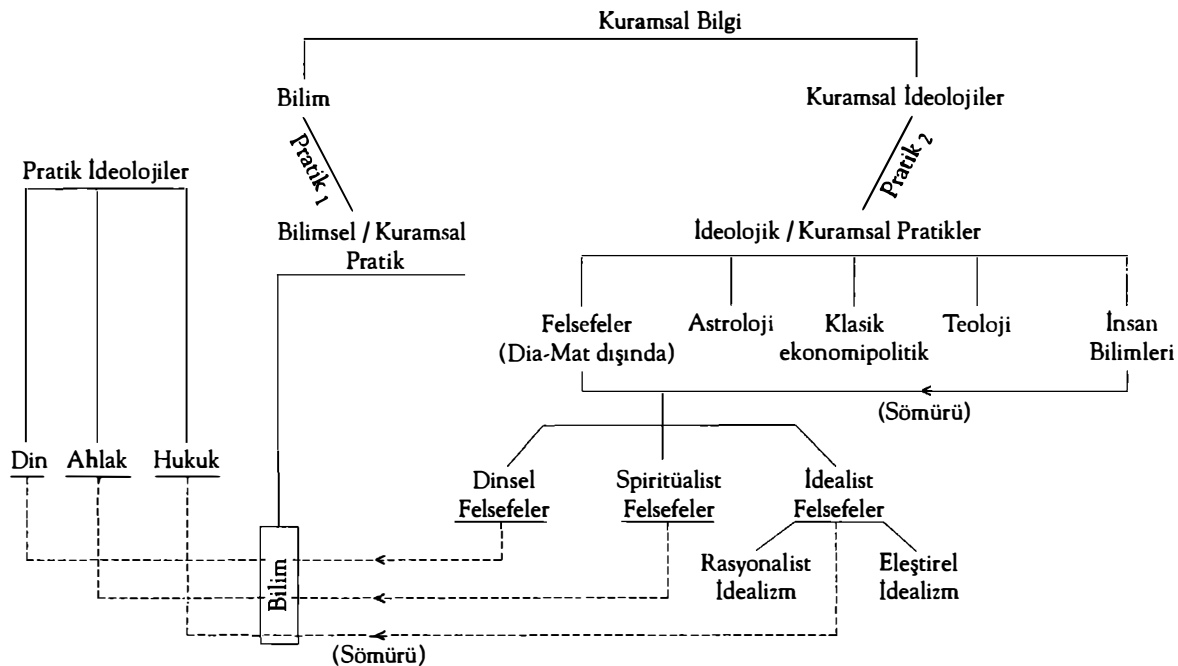
⁵ *ibid.*

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

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

Peki ama, neden? Bir kere , diyor Althusser, *İnsanbilimlerin çoğu (Semiyojoloji ve Psikanaliz dışında) 'nesnesi olmayan bilimler'dir; kuramsal temelleri yanlış ve belirsizdir.* İşte bu kuramsal temel eksikliğini gidermek için de felsefi kategoriler kullanmak zorunda kalmaktadır (yeri gelmişken, Althusser'in Felsefeyi, kavramlarla değil, kategorilerle işgören bir ideolojik/kuramsal pratik saydığı da belirtilmeli). Felsefi kategoriler bu eksikliği gidermek için kullanılan ideolojik yedekler'dir. Althusser, İnsanbilimlerini, 'bilim haline bürünmüş felsefeden başka bir şey olmayan nesnesiz bilimler' sayıyor. Hatta daha da ileri giderek, *İnsanbilimleri gerçekten bilim midirler?* diye soruyor (s. 39).

Althusser'in İnsanbilimleri konusundaki bu tavrının yeni olmadığını biliyoruz. Kuramsal bilginin bilimsel/kuramsal bilgi üreten bir pratikten başka, ideolojik/kuramsal bilgi üreten bir pratiği (Kuramsal ideolojiler üreten bir pratiği) olduğuna Althusser daha önce de dikkatimizi çekmişti. Onun sisteminde İdeolojik/Kuramsal pratik (Diyalektik Materyalizm dışında) Felsefeleri, Astrolojiyi, Teolojiyi, Klasik



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

ekonomipolitiği ve İnsanbilimlerini içine alır. İnsanbilimleri, Kuramsal ideolojiler oldukları için bilim sayılmazlar. Althusser, Kuramsal ideolojileri eleştirirken (**'Kapital'i Okumak'**ta), onların 'empirist' (burada bu terimi Althusser'ci anlamda kullanıyorum) temellerini sorgulamış, söylemlerinin 'verili' gerçek nesnelerle (ve olgularla) sınırlı olduğunu belirtmişti. Kuramsal ideolojilerin söylemi, ideoloji tarafından, kurama 'verilmiş' olanla sınırlıydı Althusser'e göre. Empirizm, 'bilgi nesnesi'ni (ancak bilimlerin nesnesi vardır) gerçek (reel) ya da 'verili nesne'ye indirgemektir. (Althusser'in ontolojisi, **gerçek nesne ile bilginin nesnesi** arasında kesin bir ayırım içerir). Disiplinlerarasılığın ideolojik bir konum oluşu, öncelikle İnsanbilimlerinin nesnesiz ('bilgi nesnesi' anlamında) olmalarındandır.

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

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

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

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

Athusser, Tez 25'te söyler bunu: *Çeşitli disiplinlerin uzmanları, bilimsel pratikleri içinde felsefenin varlığını ve felsefenin bilimlerle olan ayrıcalıklı ilişkisini 'kendiliklerinden' tanımaktadırlar. Bu tanıma (kabul)*

genellikle bilinçsizdir: Bazı durumlarda kısmen bilinçli olabilir. Ama o zaman da bilinçsiz tanınmanın kendine özgü biçimlerine bürünmüş olarak kalır: Bu biçimler, 'bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi'ni (BKF) oluştururlar. Burada bir noktaya dikkatimizi çekiyor Althusser: BKF, bilim adamlarının Dünya üzerindeki düşüncelerinin tümü (yani 'Dünyagörüşü') değil, yalnızca kendi bilimsel pratikleri ve bilim üzerinde kafalarında varolan (bilinçli ya da değil) düşünceleridir (s. 91). Althusser BKF ile Dünyagörüşü arasında da ayırdedici bir çizgi çektiği gibi, Dünyagörüşü ile Felsefe arasında da bir 'ayrım çizgisi' çekiyor: Felsefe bilimler ile ilişkilidir; Dünyagörüşü ise pratik ideolojilerle... Althusser, *Dünyagörüşü pratik ideolojilerdeki eğilimleri ifade eder* diyor (s. 134).

BKF içinde biri bilim-içi (Materyalist), öteki bilimdışı (İdealist) iki çelişkili ögenin varlığından söz etmiştik. Şimdi Althusser 2. ögenin (İdealizm), 1. öge üzerinde egemenliği kabul edilirse, bu ilişkiyi tersine çevirmek için yapılması gerekenin bir ittifak (Materyalist felsefe ile bilim adamlarının ittifakı) olduğu görüşündedir. Özellikle XVIII. yüzyılın Aydınlanma döneminde böyle bir ittifak gerçekleşmiş, ancak tam ve kesin bir 'egemenlik' yine de kurulamamıştır. Neden? Nedeni şu , diyor Althusser, XVIII. yüzyıl filozofları ve bilim adamları dine karşı mücadelelerinde *maddeci* olmalarına rağmen, Aydınlanma Felsefelerinde ve tarih anlayışlarında yine de idealist idiler.

Bu hukuki, siyasi ve ahlaki idealizm, bilimsel gerçeğin iktidarının sonsuzluğuna olan inançlarından kaynaklanıyordu: Ya da, 'Gerçeğin ve Akıl'ın apaçıklığı sayesinde iktidarı ele geçireceklerinden emin ve iktidarı alabilmek için Gerçek'i iktidara getiren yükselmekte olan bir sınıfın aydınlarının siyasal, ahlaksal ve hukuksal bilincinden...

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

Bir Tartışma

Bölüm 5

Türkiye’de Felsefe Eğitimi Üzerine

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

İslam felsefesi, İbn Rüşd’e kadar, kökende, antik Yunan düşüncesinin bir tür islami varyantı olma özelliğini korur. Antik Yunan düşüncesinin metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapıları, İslami bir kılığa bürünmüş olarak, ama temelde yapısal karakteristiklerini koruyarak İslam felsefesinde yeralırlar. Batı’da uluslaşma olgusu, metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapıların yeniden-üretilmesinde birbirinden farklı yaklaşımları getirirken, İslam düşüncesinde bu doğrultuda bir değişiklik görülmez. Örneğin, İngiliz düşüncesi, felsefi yapıları, empirik bir yaklaşımla yeniden-üretirken, İslam felsefesi bu yapıları Farabi, İbn Sina gibi filozofların temellendirdikleri biçimiy-le korumaya ya da yeniden-çoğaltmaya devam eder.

Burada, şunu önemle vurgulamak gerekli: İslam düşüncesinde

metafiziğe ve bilgi kuramına ilişkin yapılarda bir değişiklik görülmez; ama, felsefenin günlük yaşamın pratik sorunlarına ilişkin alanlarında köklü yapısal değişiklikler olduğu gözlemlenebilir. Şöyle de diyebiliriz: Metafizik ve Bilgi Kuramı alanında ilk İslam filozoflarının yaklaşımları olduğu gibi korunurken, ahlak ve politika gibi insanın somut etkinliklerini konu edinen alanlarda düşünce büyük değişimler göstermiştir. Bunda İslam ülkelerinin içinde bulundukları tarihsel ve toplumsal koşulların özgül durumlarının rol oynadığı yadsınamaz. Selçuklu toplumunda olsun, Osmanlı toplumunda olsun, ahlak ve politika (ya da dar anlamda, devlet yönetimi) alanında bir sistemleştirme çabasının, bu alanlardaki yapıların yeniden-üretilmesi doğrultusunda geliştiklerini gözlemliyoruz. Bu anlamda bir Nizamülmülk, bir politika sistemleştiricisidir; bir Kınalızade Ali Efendi, bir ahlak sistemleştiricisidir. Özetle söylemek istersek durum şöyle: Selçuklu-Türk ve Osmanlı-Türk toplumlarında felsefenin Metafizik ve Bilgi Kuramı gibi alanlarında, yapıların yeniden-üretimi yoluyla özgün bir sistemleştirme görülüyor; buna karşılık ahlak ve politika alanlarında sürekli bir düşünsel yeniden-üretimin ortaya koyduğu sistemleştirmeler gözlemleniyor.

Şimdi, tartışılması gereken ana soruna gelebiliriz: Türkiye’de felsefe eğitimi, yapıcı ve yeniden-üretici olmayı amaçlıyorsa, ahlak felsefesi ve politika felsefesinin öğretilmesine ağırlık vermek durumundadır. Çünkü, toplumumuzun geçirdiği tarihsel dönüşümlerin oluşturduğu zihinsel yönsemeler, Türk insanının ancak bu alanlarda yaratıcı ve ‘yeniden-üretici’ olduğunu gösteriyor. Doğallıkla ahlak felsefesine, politika felsefesine, hatta ekonomi felsefesine ağırlık verilmesi, metafizik ya da bilgi kuramının, mantık ya da estetiğin okutulmaması demek değildir. Felsefe düşüncesi, elbette, birbirini tamamlayan (felsefi) bilgi alanlarından oluşan bir bütündür. Gene de Türk düşüncesinin tarihsel gelişmesine bakarak, bu düşüncenin hangi alanlarda ‘yeniden-üretici’ olduğunun saptanmasında zorunluluk olduğu kanısındayım. Türk düşüncesinin yeniden-üretici olduğu alanlar da, ahlak ve politika gibi insanın somut yaşam pratiğini ilgilendiren sistemleştirme alanlarıdır. Bu bakımdan, Türk dü-

şüncesi geleneğinin, Alman düşünce geleneğiyle belirli paralellikler gösterdiği kanısındayım. Lucien Goldmann, yeni çağlarda Fransa ve Almanya'da tarihsel koşulların ulusal bir kültürün doğmasını engellediğini belirtir ve Fransa'da sağlıklı bir sosyo-politik ortamda felsefenin dış dünyaya, bu dünyayı anlamaya ve kavramaya yöneldiğini anlatır. bilgi kuramı, matematik, psikoloji ve sosyoloji Fransız düşüncesinin temel uğraşları olmuştur, Goldmann'a göre. Oysa Alman felsefesi, sağlıklı olmayan bir sosyopolitik ortamda geliştiğinden, herşeyden önce, bu ortamın getirdiği 'pratik' sorunlara yönelir. Bütün büyük Alman felsefe sistemleri, ahlak sorunundan ve Bergson'a gelinceye kadar Fransız filozoflarınca hemen hemen hiç bilinmeyen pratik sorunlardan çıkmışlardır, çıkış noktaları budur, diyor Goldmann.

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

Enç'e Yanıt

Berent Enç, benim **Politika**'da yayımlanan 'Türkiye'de Felsefe Eğitimi Üzerine' adlı yazımı eleştirdi (bkz. bu kitapta s.147-149), iyi de etti. Bu tür tartışmaların, sağlıklı bir polemik geleneğinin kurulmasında saymakla bitmez yararları olduğuna inanırım ben. Bu yüzden de Enç'in eleştirisini yanıtlama gereğini duyuyorum. Önce, ilk yazımda önesürdüğüm savı, özetle yinelemekte yarar var. Türkiye'de felsefe eğitimi sorunu, bence, 'öğrenciye Kant'ı nasıl öğreteceğiz?', ya da 'Leibnitz'in monad'larını öğrenciye nasıl anlatalım?' gibi bir eğitim tekniği sorunu değildir; Türkiye'de felsefe eğitiminin sorunları, Türk düşünce geleneğinde felsefenin genel anlamda kavranış tarzından bağımsız olarak düşünülemez. Ben bu düşünceyi öne sürmüş, eğitimin bu doğrultuda bilinçli bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini belirtmiştim.

1. Berent Enç, sorunu benim anladığım gibi anlamıyor. Diyor ki: *Hilmi Yavuz'un savunmasında şöyle gizli bir varsayım yatıyor. İnsan düşüncenin yöneldiği sorunları, o düşüncenin geliştiği devrin sosyo-ekonomik ve politik koşulları belirler ve insan bu sorunlara eğildikçe, düşüncesi bu tür sorunları çözümlemekte bir keskinlik kazanır, sonra bu keskinlik, bir toplum içinde nesiller boyu bir düşünürden ötekine (...) (yoksa babadan oğula mı?) doğal olarak aktarılır. (...) İnsan düşüncesinin belli sorunları çözümlemede kazandığı yeteneklerin bir nesilden öbürüne doğal olarak aktarıldığı ne evrim teorisinde, ne genetik teoride ne de sosyolojide destek bulur.* Berent Enç yanılıyor: Bir kere, benim savunmamda böyle bir varsayım gizli değildir; ben, bir toplumun dünyayı kavrayış tarzının temelde bir süreklilik ve bütünlük gösterdiği, bu süreklilik ve bütünlüğün de o toplumun düşünce geleneğini oluturduğunu söylüyordum. Berent Enç, herhalde, düşünce geleneğinin, aşkın (**transcendental**) bir kategori olduğunu öne sürüyor değildir. Elbette, bir toplumda kuşaktan kuşağa aktarılan bir dünyayı kavra-

yış tarzı (ideoloji) söz konusudur. Berent Enç, ya böyle bir gelenek yoktur, ya da varsa, mutlaka kalıtım yoluyla geçer mi demek istiyor?

2. *Savunmada betimleyici olandan düzgü koyucu olana* (normatif alana) geçmek , Berent Enç'e göre savunmayı geçersiz kılmakta. Enç diyor ki: Geçmişteki koşulların doğal olarak geliştirdiği herşeyin bugünkü koşullarda arzu edilir birşey olması gerekmez. Veminelgara-ib!.. Berent Enç, bu çıkarsamayı nasıl yapmış benim sözlerimden, anlamak mümkün değil! Ben düşünce geleneğinin hangi bilgi alanlarına yönelip yoğunlaştığını gözlemleyerek, düşüncenin o alanlarda üretici olduğunu öne sürmek mümkündür diyorum; Berent Enç, bunu benim geçmişte olanın bugün de arzu edilir olduğunu söylediğim biçiminden anlıyor. Neden böyle anlıyor, belli değil!.

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

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

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



ISBN 975-521-077-6



9 789755 210773