

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>

MODERN FELSEFEDE METAFİZİĞİN ELENMESİ

Taylan Altuğ



belge
yayınları

C O N A T U S

Taylan Altuğ (Prof. Dr.) 1950 yılında Gömeç'te (Burhaniye/Balıkesir) doğdu. 1967'de Haydarpaşa Lisesi'ni, 1973'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı bölümde 1982 yılında felsefe doktoru unvanını aldı. 1979 yılından bu yana Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

1970'li yıllarda çeşitli dergilerde (*Yeni Dergi, Papirüs, Türkiye Defteri, Yedinci Sanat*) edebiyat ve sinema yazıları yayımlandı.

Dergilerde yayımlanmış sanat ve felsefe yazılarının ve çeşitli sempozyumlarda sunulmuş bildirilerinin yanı sıra yazarın şu kitapları bulunmaktadır: *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (1989, 2004), *Kant Estetiği*, (1989, 2007), *Dile Gelen Felsefe* (2001, 2008, 2013), *Bir Ruh Kimliği: Reşat Nuri Güntekin* (2005), *Son Bakışta Sanat* (2012), *Estetik, Güzel Sanat Üzerine Dersler* (Hakkı Hünler ile birlikte, Hegel'den çeviri, 1994), *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Gilles Deleuze'den çeviri, 1995).

BELGE YAYINLARI: 822

Conatus Dizisi: 06

MODERN FELSEFEDE METAFİZİĞİN ELENMESİ

Taylan Altuğ

Conatus Yayın Yönetmeni | Hikmet Akyüz

Yayına Hazırlayan | Mehmet Ali Varış

Kapak İllüstrasyonu | İlgin Uçar

Kapak Tasarım | Arif Yalçın

Birinci Baskı | Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989

İkinci Baskı | Etik Yayınları, Mart 2004

Üçüncü Baskı | Kasım 2016

İsbn: 978-975-344-736-2

İç/Kapak Baskı-Cilt | Kayhan Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Bakır ve Pirinç Sanayicileri Sitesi, Orkide Cad. No: 9, Zemin Kat

Haramidere-Beylikdüzü / İstanbul 0 (212) 875 48 86

Sertifika No: 12156

©

BELGE ULUSLARARASI YAYINCILIK TİC. LTD. ŞTİ

Cemal Nadir Sokak, Büyük Milas Han, No: 24-227

D. 121-130, 34112 Cağaloğlu-Fatih / İstanbul

Tel: 0 (212) 517 44 53

E-mail: belgeyayinlari@gmail. com

www.belgeyayinlari.com.tr

Sertifika No: 11206

TAYLAN ALTUĞ

MODERN FELSEFEDE
METAFİZİĞİN ELENMESİ



**belge
yayınları**

İ Ç İ N D E K İ L E R

Sunuş / Metafiziğin Direnci: <i>Prof. Dr. Gürol Irzık</i>	7
Önsöz	25
Giriş / <i>Bilgikuramsal Bir Sorun Olarak Metafizik</i>	27
Birinci Bölüm:	
<i>Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik</i>	37
İkinci Bölüm:	
<i>Mantıkçı Positivism’de Metafiziğe Karşı Tavır</i>	69
Üçüncü Bölüm:	
<i>Dilin Sınırları ve Metafizik</i>	85
Dördüncü Bölüm:	
<i>‘Doğrulanabilirlik’ ve Metafizik Empirist Anlam</i>	
<i>Ölçütünün Konumu</i>	111
Beşinci Bölüm:	
<i>Sentaks Sorunu Olarak Metafizik</i>	137
Kaynakça	163

SUNUŞ

METAFİZİĞİN DİRENCİ

Gürol Irzık

Değerli meslektaşım Taylan Altuğ, daha önce *Virgöl* dergisinde (cilt 79, s. 8-13, 2004) yayımlanmış olan tanıtım yazımı, kitabının yeni basımına önsöz olarak eklemek istediğini söyleyince büyük bir mutluluk duydum. Mutluluğumun tek nedeni Altuğ'un on iki yıl önceki yazımı hatırlamış olması ve bunu kitabına koyma inceliğini göstermesi değildi, elbette. Ülkemizde çok felsefe kitabı okunduğu söylenemez. Bu nedenle yeni basım pek az felsefe kitabına nasip oluyor. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* bunlardan biri ve gösterilen ilgiyi fazlasıyla hak eden bir çalışma. Mutluluğumun asıl nedeni, yetkin ve özgün bir başvuru eseri olduğunu aradan geçen zaman içinde kanıtlamış olan bu kitabın okuyucuyla yeniden buluşması.

Aşağıdaki yazı, daha önce yayımlanmış halinden çok az farklılık gösteriyor. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* zamana direnen, olgun bir kitap. Umarım kısa zamanda yeni basımlara kavuşur.

Yirminci yüzyıl felsefesinin en belirgin özelliklerinden biri metafizikle başının hoş olmayışıdır. İster “analitik”, isterse “Kıta Avrupası” olarak tabir edilen felsefe geleneğinde olsun, birçok felsefeci metafiziğin hakkindan gelmeye ya da altını oymaya çalışmıştır. Yapısökümcülüğün kurucusu Jacques Derrida ikinci geleneğin en iyi temsilcisiydi. Derrida, tüm Batı Felsefesi’nin zorunlu olarak ikili karşıtlıklara dayanan bir “varlık metafiziği”; mutlak, değişmez, saf, özsel ve temelsel bir başlangıç, bir merkez arayışı olduğunu, ama ne felsefede ne de dilde ya da kültürde böyle bir başlangıç ya da merkezin bulunmadığını savunuyordu. Bununla beraber, bu anlamda metafiziğin, kavramların (dolayısıyla, dil ve düşüncenin) başka türlü var olamayacağı için, kaçınılmaz olduğunu da teslim ediyordu. Bu durumda yapılabilecek tek şey, başlangıç ya da merkez diye öne sürülenlerin (form, öz, töz, *cogito*, bilinç, vb.) aslında bir başlangıç ya da merkez olmadığının gösterilmesi, bu tür şeylerin varlığının, sözde bağımsız oldukları başka şeylerin varlığına bağlı olduklarının gösterilmesi oluyordu. Yani, felsefe paradoksal bir biçimde kendi yapısının sökülmesine dönüşüyordu.

“Analitik” tabir edilen gelenek içinde ise, en metafizik karşıtı akım 1920’li ve 30’lu yıllarda Viyana’da ortaya çıkmış olan mantıksal pozitivizmdir; o kadar ki neredeyse metafizik düşmanlığıyla özdeşleştirildiğini biliyoruz. Mantıksal pozitivizmin metafizikten anladığı kuşkusuz bir “varlık metafiziği” değil. Hakkindan gelmeye çalıştığı metafizik, bilinen anlamıyla, mümkün duyu-deneyiminin ötesinde olan, ötesine geçen her şey: Töz ya da Tanrı kavramından tutun da, fiziksel mekânın üç boyutlu ya da Öklidyen, zamanın tek boyutlu ya da bir kontinyum olduğuna, insan zihninden bağımsız bir dış gerçekliğin varlığına, en genel anlamıyla

varlığın varlık olarak bir bütün halinde bilinebileceğine dair her türlü iddia.

Taylan Altuğ'un *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* adlı çalışması, bir yandan mantıksal pozitivizmin metafiziği felsefeden eleme çabasının içsel sorunlarını, içine düştüğü tutarsızlıkları eleştirirken, diğer yandan da Kant'ın ve Wittgenstein'in *Tractatus*, yani erken döneminin görüşlerine dayanarak metafiziğin aslında kaçınılmaz olduğunu savunuyor. Mantıksal pozitivizmin "metafiziğin hakkından geliyorum" derken tam da nasıl metafizik bir konuma düştüğünü sergileyerek aslında bir bakıma Kant ve Wittgenstein'i doğruladığını gösteriyor.

Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi nispeten kısa bir kitap, ama bu okuyucuyu aldatmamalı. Çünkü çok açık, net ve iyi yazılmış olmakla birlikte, yoğun bir kitap; üzerinde ince ince düşünülmüş, iyi örülmüş, titiz bir çalışmanın ürünü olan, dolayısıyla okuyucudan da aynı emek ve titizliği bekleyen bir kitap. Bütün bunlar kitabın hakkını yemeden birkaç sayfada özetlenmesini imkânsız kılıyor. O nedenle, çok şey öğrendiğim ve beni büyük bir keyifle üzerine uzun uzun düşünmeye sevk eden bu özgün kitabı özetlemek yerine, daha verimli olacağına inandığım bir yol izlemeyi, kitabın metniyle diyaloga girmeyi daha uygun buldum. Taylan Altuğ'un kitabının yeni basımı vesilesiyle başka okuyucular tarafından başka açılardan tartışılmaya devam edeceğini umuyorum.

Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi'nin 2. ve 4. bölümlerinde ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi, mantıksal pozitivizmin metafiziğe getirdiği radikal eleştiri, metafizik önermelerin bilişsel açıdan anlam taşımadıklarıdır. Bilişsel anlamlılığın ölçütü ise doğrulanabilirliktir. Buna göre, analitik önermeleri bir yana bırakırsak, mümkün deneyimle doğrulanabilen

önermeler anlamlı, mümkün deneyim yoluyla ilkece bile olsa doğrulanamayan önermeler ise anlamsızdır. Bu ikinci tür önermeler bizde bir takım duygular uyandırıyor olabilirler, dolayısıyla duygusal anlama sahip olabilirler ama bize (dünyaya ilişkin) doğru ya da yanlış olabilecek bir sav, bir yargı bildirmezler. Metafizik “önermeler”, doğaları gereği, mümkün deneyimin ötesine geçen önermeler olduklarından doğrulanmaları mümkün değildir, dolayısıyla da (bilişsel açıdan) anlamsızdırlar. Hatta, metafizik “önermeler” gerçek önermeler bile değildirler, çünkü önerme, tanımı gereği, doğru ya da yanlış olabilen tümcedir. Oysa, metafizik “önermeler” ne doğru ne de yanlış olduklarından, sahte-önermedirler. Anlamsız olanın, sahte-önermelerin ise felsefede yeri yoktur. Metafizik felsefeden böylece elenmiş olur. Mantıksal pozitivizmin metafizik konusundaki temel iddiası kabaca bu.

Ne var ki şeytan ayrıntılarda gizli. Bir önermenin duyuy-deneyimiyle doğrulanması tam olarak ne demek? Bu sanıldığı kadar basit bir soru değil. Nitekim, Ayer’ın *Dil, Doğruluk ve Mantık* adını taşıyan, mantıksal pozitivizmin Avusturya dışında, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde tanınmasını sağlayan popüler kitabı bu soruya yanıt arıyor. Birkaç temel noktaya değinelim. Ayer’ın doğrulanabilirlik ilkesiyle ilgili olarak vardığı son formülasyon kabaca şöyle: S gibi bir önermeden Y gibi başka öncüller yardımıyla G gibi bir gözlem önermesi türetilbiliyorsa (ve S, G’nin türetimi için zorunluysa, yani, G, tek başına Y’lerden türetileniyorsa) o önerme doğrulanabilir (s. 68).¹ Bu durumda söz konusu önerme bilişsel açıdan anlamlıdır, aksi halde anlamsızdır. Bu tanımın içerdiği önemli birtakım sonuçlar ve sorunlar var.

1 Aksi belirtilmedikçe, sayfa numaraları *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* kitabına gönderme yapmaktadır.

Birincisi, gözlem önermelerinin statüsü, duyu-deneyimi ile olan ilişkisinin ne olduğu meselesi. Gözlem önermeleri doğrulama işleminin nihai noktası; doğru olup olmadıklarının duyu-deneyimi tarafından şaşmaz ve yanılmaz bir biçimde doğrudan belirlenmesi gerekiyor ki doğrulama işlemi sağlam bir zemin üzerinde gerçekleşebilsin. Mantıksal pozitivistler başta böyle temel önermelerin var olduğunu düşünmüş ve bunlara *protokol önermeleri* adını vermişlerdi. Protokol önermeleri, duyu-deneyiminin doğrudan (dolayısıyla yanılmaz, çürütülemez) dilsel ifadeleri olarak karakterize etmişlerdi. Bunları, her türlü bilginin sağlam ve yıkılmaz temeli olarak görmüşlerdi. Ama mantıksal pozitivistin fizikalist kanadını temsil eden Otto Neurath'ın, ne kadar temel olursa olsun hiçbir önermenin yıkılmaz, değiştirilemez ya da çürütülemez olamayacağı gerekçesiyle buna şiddetle karşı çıktığını ve başta Rudolf Carnap olmak üzere birçok mantıksal pozitivist i ikna ettiğini biliyoruz. Bu durumda protokol önermeleri (ya da daha yansız bir deyimle gözlem önermeleri) de tıpkı diğer önermeler gibi hipotez statüsünde önermeler haline geliyor ve ayrıcalıklı konumlarını kaybediyor. Nitekim tam da bu yüzden mantıksal pozitivistlere karşı çıkmış olan Karl Popper gözlem önermelerinin birer uzlaşım olduğunu ve bilginin sağlam bir zemine değil, bir bataklık üzerine kurulmuş olduğunu ilan ediyordu.² Bu, tüm bilgiyi duyu-deneyimi *temelinde* kurmak isteyen pozitivist-empirist projeye ciddi bir darbe

Fakat sorun bundan ibaret değil. Gözlem önermelerinin doğrulama işleminde bu kez kısmen de olsa ayrıcalıklı bir rol oynayabilmeleri için kuramsal önermelerden bir şekilde ayrıtılmaları gerekiyor. İkinci sorun da bu. Doğrulanabilirlik

2 Bkz. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Bilimsel Buluşun Mantığı), Harper Torchbooks, 1968, 5. bölüm,

ilkesinin işleyebilmesi için gözlem önermelerine kuramsal önermelere nazaran ayrıcalıklı bir işlev yüklenmesi gerekiyor; başka bir ifadeyle, kategorik bir gözlem önermesi-kuram önermesi ayrımının ilkeli ve sorunsuz bir biçimde yapılabilmesi gerekiyor. Oysa, gerek Carnap'ın, gerekse Carl Hempel'in ve onları izleyen tüm felsefecilerin çabalarına rağmen böyle bir ayrım yapmak mümkün olmamıştır.³ Nitekim, daha sonra Thomas Kuhn, Paul Feyerabend gibi post-pozitivist bilim felsefecileri gözlemin kuram bağımlı olduğunu kuvvetle savunmuşlardır.

Üçüncü olarak, doğrulanabilirlik ilkesi “Hiçbir bekâr evli değildir” gibi analitik-*a priori* önermelere uygulanmamalıdır, aksi halde bizzat söz konusu ilkeye göre anlamsız olacaklardır. Bu durumda, önermelerin bir de analitik-sentetik diye sınıflandırılması sorunu doğmaktadır. Analitik-sentetik ayrımı (yani, anlamlı her önermenin ya analitik *a priori* ya da sentetik *a posteriori* olduğu tezi) mantıksal pozitivistlerin ve genel olarak empiristlerin benimsediği, ama işin içinden bir türlü çıkamadıkları bir meseledir. Carnap'ı da, *Dilin Mantıksal Sentaksı*'ndan (1934) başlayarak felsefi yaşamının sonuna dek en çok uğraştıran birkaç sorundan biri olmuştur. Bugün, Quine'in yıkıcı eleştirileri sonucunda analitik-sentetik ayrımının çöktüğü kabul edilir. Bu doğrulamacılığa büyük bir darbe indiriyor, çünkü Quine'a göre, analitik-sentetik ayrımının çökmesi demek, aynı zamanda, önermelerin duyu-deneyimi vasıtasıyla tek tek doğrulanabilmelerinin de mümkün olmaması demek.⁴

3 Bu konudaki en kapsamlı çalışma için bkz. I. Suppe, *The Structure of Scientific Theories* (Bilimsel Kuramların Yapısı), 2. baskı, Illinois Üniversitesi, 1977.

4 Quine'in eleştirisi için bkz. W. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”

Dördüncüsü, Ayer'ın formüle ettiği doğrulanabilirlik ilkesine göre, nihai doğrulama diye bir şey olamaz. Bunun iki nedeni var. Birincisi, daha önce protokol önermelerinin statüsü üzerine yapılan tartışmada gördüğümüz gibi, doğrulanmanın dayandığı gözlem önermeleri yanlış olabilir; ikincisi, ilke olarak bir önermeden sınırsız sayıda gözlem önermesi türetilir. Bu potansiyel olarak sonsuz bir süreçtir, tamamlanamaz. O halde, bir önermenin doğrulanmasından değil, olsa olsa doğru olma olasılığının artmasından söz edebiliriz. Ayer bunu o önermeye güvenme *isteğimizin* artması olarak yorumlayarak meseleyi değer yargıları ile ilgili etik-estetik bir alana kaydırıyor. Oysa bizzat kendi koyduğu doğrulanabilirlik ilkesine göre etik-estetik yargıların hiçbir bilişsel içeriği olamaz! (s. 71-74). Felsefede kendini ayağından vurmak bu olsa gerek.

Öte yandan Carnap bu sorunu, yani e gibi bir veri elde ettiğimizde h gibi bir hipotezin doğru olma olasılığının nesnel bir biçimde hesaplanması problemini Ayer'inkinden çok farklı bir biçimde çözmeye çalışmış, II. Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren kendini bütünüyle nesnel bir tümevarımsal mantığın inşasına adanmıştır, ama ne yazık ki fazla başarılı olamamıştır. Tümevarımsal mantık inşası (dolayısıyla da tümevarım probleminin çözümü) felsefecilerin karşısına çözümlenmesi o kadar zor bir sorun olarak dikilmiştir ki Popper ve izleyicileri tümevarım diye bir yöntemin varlığını tamamen yadsıma yoluna gitmişler ve yanlışlanabilirliği ve yanlışlanamayan yaklaşımı bilimsel yöntemin özü olarak sunmuşlardır.

Doğrulanabilirlik ilkesi temelinde metafiziği eleme çabasının karşılaştığı zorluklar bu kadar da değil. En yıkıcı

sorun ilkenin kendi koyduğu ölçüte göre metafizik olmasıdır. Gördük ki mantıksal pozitivistlere göre bir önermenin anlamlı olabilmesi için ya analitik olması ya da gözlemle doğrulanabilir olması gerekiyor. Eğer doğrulanabilirlik ilkesi analitikse bize hiçbir yeni bilgi vermeyecektir, tıpkı mantık önermeleri gibi empirik içeriği boş olacaktır. Öte yandan ilke doğrulanabilir de değildir. Başka bir deyişle, ilkeyi kendisine uyguladığımızda anlamsız olmaktadır. Metafiziğin hakkından gelmek için ileri sürülen bir ilkenin kendisinin metafizik bir konuma düşmesi son derece ironik.⁵ Mantıksal pozitivistlerin bu soruna bulabildikleri “çözüm”, ilkenin bir teklif, bir öneri olduğu ve benimsenmesi halinde daha verimli felsefe yapılabileceği, doğrulanabilirlik ilkesinin hōristik açıdan yararlı olduğu düşüncesi. Ama bu da bir çözüm değil, çünkü aynı şeyi metafizikçiler kendi tezleri için söyleyebilir. Örneğin, Demokritos’un tüm evrenin atomlardan oluştuğu tezi zamanında sınanması mümkün olmayan metafizik bir tezdi ama hōristik açıdan çok yararlı oldu ve sonunda (19. yüzyılda) bilimsel bir kurama dönüştü.

Özetle, doğrulanabilirlik ilkesi vasıtasıyla metafiziğin felsefeden elenmesi projesi tek kelimeyle başarısız oldu. Ne var ki bu başarısızlık Carnap’ı yıldırmadı. Kanımca, Carnap *Dilin Mantıksal Sentaksı* adlı eseriyle kimi metafizik önermelere karşı çok daha nüanslı, eleştirel olmayan ve açıklayıcı mahiyette bir yaklaşım geliştirdi. Buna göre, bazı felsefi önermeler dil-dışı nesneler hakkındaymış gibi görünmekle birlikte, aslında dilsel formların seçimine ilişkin tercihler ya da taahhütler olarak anlaşılmalıydı. Örneğin, “Fiziksel mekân

5 *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, benzer bir ironik durumun Ayer’in görüngücü felsefesinde de nasıl ortaya çıktığını büyük bir sarıhlikle gösteriyor. Bkz. s. 74-80.

Öklidyendir” tümcesi, görünüşte dil-dışı bir şey (mekân) hakkındadır; bu yüzden de felsefeciler “öyledir”, “hayır, değildir” diye sonsuza dek kavga edip dururlar. Ama aslında bu tümce şöyle anlaşılmalıdır: tümceyi dile getiren kişi mekânı betimlemek için Öklid aksiyomlarını seçtiğini ilan etmektedir. Bir başkası “Fiziksel mekân Öklidyen değildir” dediğinde, Öklidyen olmayan bir geometri kullanacağını belirtmektedir. Dolayısıyla, ortada dil-dışı olgulara ilişkin bir anlaşmazlık yoktur, mekânın nasıl betimleneceğine ilişkin sadece farklı “dil tercihleri” (ya da taahhütleri) vardır. Nitekim, Carnap’ın ünlü Hoşgörü İlkesi bu tür bir seçim özgürlüğünü vaaz eder: Herkes, dünya hakkında konuşacağı dil formunu, mantıksal ve sentaktik kuralları seçmekte özgürdür.⁶ Böylece, Carnap, fiziksel mekânın ontolojik mahiyetine ilişkin bitmek tükenmek bilmeyen “metafizik” tartışmanın sona erdirilebileceğini düşünür. Carnap bu örnekte sergilediği yaklaşımı, başta metafizik olmak üzere geleneksel felsefenin birçok problemine uygulayarak, felsefeyi, konusu dünya değil, dil olan bir etkinlik olarak tanımlar. Ona göre metafizik tümceler dilin mantıksal sentaksını ihlal eder. Sentaktik analiz olarak tasarlanan felsefi etkinlik ihlalin nasıl olduğunu açığa çıkararak metafizik tümcelerin yeniden (sentaktik ifadeler olarak) yorumlanmasını mümkün kılar. Carnap böylece metafiziği rehabilite eder (ehlileştirir) ve metafiziğe felsefede mütevazı bir yer açar. Derrida gibi onun altını oymaya çalışmaz. Bu rehabilite edici ya da ehlileştirici tavrın, doğrulanabilirlik ilkesinin elemeci tavrından çok farklı bir yaklaşım olduğu sanırım açıktır. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*’nin “Sentaks Sorunu Olarak Metafizik” adlı 5. ve son bölümü Carnap’ın mantısal

6 Bzk. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language* (Dilin Mantıksal Sentaksı), Routledge, 1937, s. xv ve 51.

sentakstan ne anladığını ve bunu kimi metafizik tümcelere nasıl uyguladığını ayrıntılı bir biçimde betimliyor, ama bunun yıkıcı ve eleyici değil, açıklayıcı ve son kertede yapıcı bir yaklaşım olduğunu açıkça belirtmiyor.

Belki burada şu noktaya da dikkat çekmekte yarar var: *Dilin Mantıksal Sentaksı*, Kantçı olmayan ama Kantçı kaygılar taşıyan, Kant'ın ve Natorp ve Cassirer gibi yeni-Kantçıların sentetik *a priori* tabir ettikleri kimi yargılara/önermelere ilişkin alternatif bir yaklaşım geliştirme çabasıdır da aynı zamanda. Bu çaba, esinini, Hilbert ve Poincare'nin geometrinin aksiyomları konusunda geliştirmiş oldukları uzlaşımıcılıktan alır.⁷ Bu noktayı biraz açmam gerekiyor.

Bilindiği gibi, Kant ve Kantçılara göre, gerek aritmetiğin, gerekse geometrinin aksiyomları ve onlardan türetilen önermeler ile Newton mekaniğinin temel yasaları sentetik *a priori*'dir. 19. ve 20. yüzyılda gerçekleşen bir dizi bilimsel devrim bu inancın sarsılmasına yolaçtı: 19. yüzyılın ikinci yarısındaki yüksek matematiğin aritmetizasyonu, Frege'nin aritmetiği mantıksal temellere oturtma yolunda katettiği mesafe, Öklidyen olmayan geometrilerin ortaya çıkışı ve en nihayetinde 1905'teki özel görelilik kuramı bunların başında geliyor.⁸ Bu gelişmeler, Kant'ın zaman ve mekânın, duyarlılığın *a priori* formları olduğu yolundaki görüşünün reddedilmesine yol açmış ve gerek yeni-Kantçıları, gerekse bilimsel

7 Uzlaşımıcılık için bkz. G. İrzık, "Geometrik Aksiyomlar ve Frege-Hilbert Tartışması", *Bilim Felsefesi Seminerleri* içinde, (der.) B. Dinçtürk. TÜBİTAK Marmara Araştırma Merkezi, 1997, s. 53-65.

8 Bu devrimlerin Kantçılığı nasıl etkilediğine dair ufuk açıcı bir çalışma için bkz. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* (Kant'tan Carnap'a Semantik Gelenek), Cambridge Üniversitesi Yayınevi, 1991.

gelişmeleri ciddiye alan diğer felsefecileri söz konusu gelişmeleri kucaklayacak alternatif bir görüş arayışına itmiştir. Mantıksal pozitivistlerin kurucusu Moritz Schlick gibi kimi pozitivistler, eleyici bir yaklaşımla sentetik *a priori* kategorisini toptan reddetmişler ve David Hume'un çatalına geri dönmüşlerdir: tüm önermeler ya analitik *a priori*'dir ya da sentetik *a posteriori*. Daha heyecan verici ve Carnap'ı etkileyen bir yaklaşım ise, Poincare ve Hilbert'in sadece geometriyle sınırlı kalmak üzere ileri sürdükleri uzlaşımcılık olmuştur. Buna göre, geometrinin aksiyomları ne olgusal (sentetik *a posteriori*), ne analitik *a priori*, ne de sentetik *a priori*'dir; bunlar düpedüz uzlaşımdır. Bilim insanı, basitlik, kullanışlılık gibi ölçütlere başvurarak, amacı neyse ona en uygun geometriyi seçebilir. Örneğin, Newton mekaniği için en uygun geometri Öklid, genel görelilik içinse Riemann geometrisidir. Birini öteki için de kullanabilirsiniz ama matematiksel birçok zorlukla karşılaşacaksınız. Bilim insanının seçtiği geometrinin "doğru" ya da "yanlış" olup olmadığı empirik olarak yanıtlanabilir bir soru değildir. Olsa olsa, seçilen geometrinin amaca iyi hizmet edip etmediği sorulabilir. Bu bağlamda gözlem ve deneyin işlevi, sadece ve sadece, fizik kuramlarında kullanılacak geometrinin seçimine yardımcı olmaktır.

Hilbert ve Poincare'nin uzlaşımcılığı Carnap'ı derinden etkilemiş ve onun Kantçı gelenekten kopmasına neden olmuştur. Bu yargım okuyucuyu şaşırtabilir. Ne de olsa, mantıksal pozitivistlerin hep Hume ve Mach'tan etkilendiği, o kadar ve katı empirist-pozitivist çizginin doğrudan devamı olduğu beynimize adeta kazınmıştır. Oysa, son yirmi otuz yıl içinde yapılan çalışmalar, özellikle Carnap'ın ve diğer mantıksal pozitivistlerin Kantçı gelenekle olan bağını kırılabı-

yer bırakmayacak biçimde ortaya koymuştur.⁹ Carnap, bir yeni Kantçı olan Otto Bauer'in öğrencisi olmuş ve Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*'ni ciddi biçimde incelemiş, doktora tezini Kant'ın görüşlerini de tartıştığı mekân konusunda yazmıştır; ona esas ününü getiren eseri *Dünyanın Mantıksal İnşası*, yeni-Kantçılığın ünlü isimleri Natorp ve Cassirer'ye atıflarla doludur. *Dilin Mantıksal Sentaksı*'nda ise Kantçı gelenekten iyice uzaklaşmış, uzlaşımıcılığı sadece geometrinin aksiyomlarına değil, birçok felsefe problemine uygulamıştır. Sentetik *a priori* tümceler meselesi bunlardan biridir. Sentetik *a priori* tabir edilen tümceler, ikili bir yapıya sahip, tuhaf tümcelerdir. Bir yandan dil-dışı şeyler hakkında bir sav ileri sürüyormuş (dolayısıyla sentetik) gibi görünürler, bir yandan da tek tek deney ve gözlem sonuçları karşısında dirençli, onlardan bağımsız ve zorunlu (yani *a priori*) gibidirler. Carnap, dar pozitivistlerin aksine, bunların ikili yapısını yadsımaz, tersine açıklamaya çalışır. Bu tür tümceler biçimleri itibarıyla nesne-önergelerine, içerikleri itibarıyla sentaktik önermelere benzerler. İçeriksel söz kipinde ifade edildiklerinden bir karışıklık doğar, onların aslında dünya hakkında konuşulacak dil hakkında birer uzlaşımı ya da taahhüdü ifade ettikleri gözden kaçır. Bu tür tümcelerin, dil formlarına ilişkin uzlaşımları ifade ettikleri anlaşıldığında, neden *a priori*/zorunlu gibi göründükleri de anlaşılır hale gelir. Çünkü bir kez bir dil formu (dil kuralları) seçildiğinde, o dilin kurallarını çiğnemediği söz konusu tümceleri yadsımak mümkün değildir, çünkü onlar o dil formunun oluşumundan (kısmen) sorumludurlar. Şu halde, bir tümcenin zorunlu olup olmadığı

9 Bkz. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*; M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism* (Mantıksal Pozitivizmi Yeniden Ele Almak), Cambridge Üniversitesi Yayınevi, 1998.

nereden baktığımıza bağlıdır; dil formunun içinden zorunlu dışından uzlaşımsaldır.¹⁰

Bu perspektiften bakıldığında, Carnap'ın "dilin mantıksal analizi" kuramının, metafizik karşıtı boyutuna rağmen, bütünüyle olumsuz, yıkıcı, eleyici ya da yasaklayıcı bir yaklaşım olmadığı anlaşılır. Carnap'ın yaklaşımının Kantçı kaygılar taşıdığını söylememin nedeni şu: nasıl Kant spekulatif metafiziğe son vermek, metafiziği "bilimsel" bir temele oturtmak istemişse, Carnap da metafiziği rehabilite etmek (ya da ehlileştirmek) istemiştir. Her ikisi de felsefede ilerlemenin ancak böyle mümkün olacağına inanır. Nasıl Kant'a göre nesneleri algılama ve düşünme (kavrama) tarzımızın kendine özgü form ve kalıpları deneyimi biçimlendiriyor ve mümkün kılıyorsa, bilginin nesnesi olan şeyleri bu form ve kalıplardan bağımsız olarak bilemiyorsak, Carnap'a göre de gerçekliğe ya da olgulara ilişkin bilğimiz, onları betimlemek için kullanacağımız dilsel formlardan, daha sonra kullanacağı terimle dilsel çerçevelerden bağımsız değildir." Ama ne yazık ki Carnap'ın felsefesinin bu yönü "metafiziğin anlamsızlığı" gürültüsü yüzünden büyük ölçüde göz ardı edilmiştir."

10 Bu noktanın ayrıntılı bir tartışması için bkz. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, s. 268.

11 Bkz. R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology" (Empirizm, Semantik ve Ontology), *Meaning and Necessity* içinde, Chicago Üniversitesi Yayınevi, 1956.

12 Bununla, mantıksal sentaks kuramının başarılı olduğunu umut etmiyorum. Bu özgün kuram, tüm çekiciliğine rağmen, analitik sentetik ayrımı meselesini de içeren kısmen teknik sorunlar yüzünden ne yazık ki başarılı olamadı. Bkz. Friedman'ın *Reconsidering Logical Positivism* adlı kitabı. Öte yandan, Friedman daha sonra görece oluşturucu *a priori* kavramı çerçevesinde Carnap'ın yaklaşımını yeniden yorumlayarak, Quine'in radikal holizmine alternatif bir kuramı ortaya çıkarabileceğini iddia etti. Buna göre, Newton'unki ya da Einstein'unki

Carnap'ın metafizik karşısındaki genel tavrını daha net görebilmek için, 1920 ve 30'lar Avrupası'nın felsefi iklimine, dönemin siyasi ortamına ve Carnap'ın dünya görüşüne bakmakta yarar var. Carnap, otobiyografisinde, aslında topyekun metafiziği değil, başta Hegel'inki olmak üzere idealist felsefe ile Heidegger ve Bergson'un metafizik sistemlerini hedef aldığını yazar ve Aristoteles, Leibniz ve Kant gibi felsefecileri eleştirisinin dışında tutar.¹³ Bunun nedeni açıktır: çünkü adı geçen felsefecilerin hepsi şu ya da bu ölçüde dönemlerinin formel ve empirik bilimlerine doğrudan katkıda bulunmuş, kendi felsefelerini oluştururken bu disiplinlerdeki gelişmeleri dikkate almışlardır. Carnap'ın Heidegger'e karşı çıkmasının nedenleri hem felsefi hem de siyasidir. Felsefi açıdan, Heidegger'in modern mantıktaki gelişmeleri göz ardı ederek hiçliği mantığın temeline yerleştirmesini kıyasıya eleştirir.

gibi bilimsel kuramların kimi temel önermeleri görelî-olusturucu *a priori*'dir. Bu önermelerin, tıpkı Carnap'ın "tuhaf tümceleri" gibi, ikili bir yapısı vardır. Bunlar, başka önermelerin sınanmasını mümkün kılar (olusturucu niteliği) kendileri tek tek deneylerle çürütülemez (*a priori* niteliği); ama yine de bilimsel devrimlerde olduğu gibi toptan değiştirilebilir (*a priori* niteliğinin göreliliği). Bkz. *Friedman Dynamics of Reason* (Akıl Dinamiği), Stanford Üniversitesi CSLI Yayınları, 2001. Friedman'ın görelî *a priori* kuramının daha geniş bir çerçeveye, onu da içeren fakat daha kapsayıcı iç-dış ayrımını temel alan bir çerçeveye oturtulabileceğini düşünüyorum. Bu konudaki görüşlerim için bkz. "20. Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* (der.) Sibel Kibar, Selma Aydın Bayram ve Ayhan Sol, Legal Yayıncılık, 2010, s. 33-46; "Carnap'ın İçsel ve Dışsal Sorular Ayrımının Kapsamı", *Tutarsızlığın İz Sürücüsü* içinde, (der.) Z. Kutlusoy, İmge Kitabevi Yayınları, 2013, s. 253-270.

- 13 Bkz. Carnap, "Intellectual Autobiography" (Entellektüel Otobiyografi), *The Philosophy of Rudolf Carnap* içinde, (der.) A. Schilpp, Open Court ve Cambridge Üniversitesi Yayınevi, 1963, s. 40-43. Ayrıca bkz. aynı eserin 874-875. sayfaları.

Carnap'a göre, mantık, "hiçlik metafiziğini" önceler, "hiçlik" dediğimiz şey, olumsuzlama ve niceleme operatörünün yar-dımı olmaksızın kavramsallaştırılamaz. Carnap 1932'de yayımladığı ünlü "Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi" adlı makalesinde, Heidegger'i doğ-rudan hedef alır ve hiçlik üzerine söylediklerini sert biçim-de eleştirir. Ama işin bir de siyasi boyutu vardır. Carnap de-mokratik sosyalizme sempati duyar, Heidegger'in Nazilerle flörtünü asla affetmez. 1919 yılında kurulup çok kısa ömürlü olan Bavyera Sosyalist Hükümeti'nde ekonomi bakanlığı ya-pan Neurath gibi felsefi pozisyonlarla siyasi görüşler arasın-da birebir bir ilişki kurmasa da, bilimsel dünya görüşünün ve bilimi dikkate alan bir felsefe anlayışının demokratik sosya-lizmle daha uyumlu olduğuna inanır. İşte tüm bu nedenler-le, mantığı, bilimi ciddiye almayan metafizik düşünce ve sis-temlere karşı çıkar. Mantıksal pozitivizmin metafizik karşıtı söylem ve duruşunu, bu genel çerçeve içinde değerlendirmek yerinde olur kanısındayım.¹⁴

Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi'nin temel mesajı metafiziğin kaçınılmaz olduğu. Buna yüzde yüz katılıyorum. Hatta metafiziğin bazı durumlarda işlevsel olduğuna, hōristik bir yarar taşıdığına inanıyorum. Kimsenin, Kant'ın ve Witt-genstein'in metafizik konusunda son derece özgün ve derin görüşler ileri sürmediklerini söylemeye cüret edebileceğini de düşünmüyorum. Ama mantıksal pozivistleri eleştirirken, onların Kant ve Wittgenstein'la kesiştiği noktaları da gözden

14 Bu konuda ufuk açıcı bir çalışma için bkz. M. Friedman, *A Parting of the Ways*, Open Court Yayınları, 2000. Friedman, kitabında, ka-nılanın aksine Carnap'ın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını oldukça iyi incelediğini, hatta onunla 1929 yılında Davos'ta, Fransız ve Alman felsefecilerini buluşturma amacı güden uluslararası bir toplantıda karşılaşp tartıştığını belgeleriyle kanıtlar.

kaçırmamak gerekir. Nitekim, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*'nin *Tractatus* üzerine olan 3. bölümü, duyu-deneyimine (ya da gözlem önermelerine) dayanan doğrulamacılığı dışarda bırakırsak, Wittgenstein'in mantıksal pozitivistleri nasıl derinden etkilediğine dikkat çekiyor (bkz. özellikle s. 44).¹⁵ Aynı hassasiyeti Carnap-Kant ilişkisi hakkında göstermesi bu güçlü kitabı daha da güçlü kılar. Yukarıda bu bağlantı noktalarından söz ettim. Aslında, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* bir bütün olarak düşünüldüğünde ve Kant üzerine olan 1. bölümle Carnap'ın mantıksal sentaksı üzerine olan 5. bölüm karşılaştırıldığında, bu noktalar kendiliğinden ortaya çıkıyor (her ne kadar yazarı öyle sunmasa da). Örneğin, Kant'tan söz eden şu pasajlara bakalım: "Mutlak metafiziğin kurucu öğeleri olarak konumlanan aklın ideleri, kendilerine karşı gelebilecek hiçbir deneyim nesnesi bulunmayan kavramlardır" (s. 29). "Kant'ın metafiziğin doğasına ilişkin çözümlemesinde şu iki nokta belirginleşmektedir: Birincisi, mutlak metafizik kavramlara olan inanç, insan aklının olgular üzerine düşünmesinin öz doğasından filizlenmektedir. İkincisi, mutlak metafizik kavramlar aracılığıyla olgulara ilişkin bilgi verme girişimi yasal değildir, yani kuramsal bilgi olarak metafizik mümkün değildir" (s. 30). "Soruna daha bütüncül bir tarzda yaklaşılsa, aklın yanılsamasının, temelde, doğa dünyasının kendi başına, bağımsız olarak var olduğu varsayımına sıkıca bağlı olduğu söylenebilir" (s. 30). Şimdi, "metafiziğin anlamsızlığı" propagandasını bir kenara koyarsak, Carnap da metafizik kavram ve tümcelerinin mümkün deneyimde hiçbir karşılık bulmadıklarını söylüyor. Kant gibi metafiziğin

15 Bu etki konusundaki görüşlerim için "Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi" (*Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 1992, s. 59-81) adlı yazıma bakılabilir.

aklın doğal bir yanılması (dolayısıyla kaçınılmaz) olduğunu söylemiyor ama dilin mantıksal sentaksını ihlal etmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürüyor. Kant'ta aklın kaçınılmaz yanılması, Carnap'ta dilin düzeltilebilir "yanılması" dönüşüyor. Dahası, nasıl Kant'a göre bilen öznenin bağımsız bir dış gerçeklik bilinemezse, benzer biçimde Carnap da dilsel formlar ya da dilsel çerçeveden bağımsız bir dünyanın varlığından ve bilgisinden söz etmenin imkânsız olduğunu, aksini savunmanın bizi sonu gelmez metafizik tartışmalara götürdüğünü iddia ediyor.

Son olarak şu söylenebilir: metafizik konusunda mantıksal pozivistleri haklı olarak eleştirirken, Kant ve Wittgenstein'in aynı konuda ileri sürdükleri görüşlerin sorunsuz olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Kant'ın felsefesinin belkemiğini oluşturan fikirleri (zaman ve mekânın duyarlılığın *a priori* formları olduğu, kategoriler, sentetik *a priori* yargıların varlığı ve niteliği, numen-fenomen ayrımı, numenin bilinmeyeceği, vb) bugün savunmak kolay değildir. Bunlar olmadan metafiziğin aklın zorunlu bir yanılması olduğu saptaması zeminini kaybeder. Benzer biçimde, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta söylenebilir olan-gösterilebilir olan ayrımı üzerinden söyledikleri paradoksaldir, çünkü "söylenemez olan" imlenemez de. Oysa, Wittgenstein'a göre felsefe (*Tractatus* dahil!) tam da bunu yapmaya çalışır. Wittgenstein felsefi önermeleri "anlamsız" (sinloss) değil, "saçma" (unsinnig) bulur. Carnap ise Wittgenstein'ı tutarsız bulur; Wittgenstein hem "söylenemez olan" hakkında susmalı der, hem de koca bir kitap yazar. Carnap gerek söyleme-gösterme ayrımına, gerekse de tümcelerinin kendi mantıksal formlarını gösteremeyecekleri yolundaki görüşe karşı çıkar. Bir dilin tümcelerinin mantıksal formunun büyük bir açıklık ve kesinlikle bizzat o dilin

içinde ifade edilebileceğini savunur. Bu amaçla nesne dili-üst dil ayrımını yaparak dilin mantıksal sentaksının inşasına girer. Bu itibarla, *Dilin Mantıksal Sentaksı*, *Tractatus*'a bir cevap olarak da okunabilir.

ÖNSÖZ

Modern felsefenin biçimlenişinde etkili olan iki temel etmenin, sistemci felsefe geleneğinin çözülmesi ve bilimsel söylemin hemen her alanı kuşatan egemenliği olduğu söylenebilir. Yüzyılın başlarında, bu iki etmenin etkisi altında, felsefenin kendi konumunu yeniden belirleme çabasının önem kazandığı görülüyor. Bu çabanın en etkili kanallarından birisi, bilimsel söylemi kendisine bilgi modeli olarak alan ve anti-metafizik tutumuyla öne çıkan bir felsefe eğilimidir. “**Mantıkçı Positivism**” adı altında toplanan bu yeni felsefe etkinliği, mantık ve dilden hareket eden bir “**metafizik yıkımı**” çerçevesinde, felsefeye “yasal” bir konum kazandırma-yı amaçlıyordu. Ancak “yasal bilgi” alanı, **anlam** açısından, bilim dili ile sınırlandırıldığı için; sonuçta felsefi söylemin özerkliği sorunsal hale geliyordu.

“**Empirik doğrulanabilirlik**”i anlam ölçütü olarak formüle eden Mantıkçı Positivism, bu ölçüte dayanarak metafiziğin (felsefenin) önermelerinin anlamsız olduğunu ilan ediyor ve felsefeye, bilimsel söylemin kavram çözümlemesinden başka bir etkinlik alanı bırakmıyordu. Bizzat kendisi metafiziksel içermelerle yüklü olan doğrulanabilirlik ilkesinin ürettiği “**dar deneyci**” anlayış, Mantıkçı Positivismin felsefeyi hiç de layık olmadığı bir yere, bilimsel söylemin yedeğine sokmasıyla sonuçlanıyordu. Böylece de felsefe, insanın

bütünsel deneyim alanından yalıtılmış oluyordu ki bunun anlamı felsefenin insansızlaştırılmasıdır.

Bu yıkım programı karşısında, metafiziksel sorunu felsefe için bir varoluş sorunu olarak gören bizim çalışmamız, Kant'ın bakış açısını ve Mantıkçı Positivizmin çıkış noktası olan Wittgenstein'in, **empirist olmayan** bir yorumunu temele koyarak; bir yönüyle, metafiziğin elenmesi (elimination) sorununun içerdiği güçlüklerin de metafiziksel olduğunu göstermeye yöneliyor. Diğer yönüyle de, metafiziğin insan aklı için kaçınılmaz olduğu düşüncesiyle bütünleşerek; metafizik terimine yüklenen olumsuz nitelemelerin birer önyargı olabileceğine ve her metafizik eleştirisinin mutlaka **eleştirel** olmayıp, kimi zaman da **dogmatik** olabileceğine işaret ediyor.

Çalışmanın bütününe titizlikle okuyup denetleyen hocam, sayın Prof. Dr. **Bedia Akarsu**'ya teşekkür ederim.

GİRİŞ

BİLGİKURAMSAL BİR SORUN OLARAK METAFİZİK

I

Genellikle metafizik kavramı dışında düşünölemeyen felsefe, bu bağlamda, birbiriyle çatışan görüşler ve eğilimler alanı olarak görülür. Gerçekten de insanın evreni anlama, yorumlama çabasının bir anlatımı durumundaki çeşitli kuramsal görüş ve eğilimler arasındaki sonuçsuz savaşım, felsefenin özgül (specific) bir niteliği olagelmıştır. Felsefenin tarihine bakıldığında, kalıcılık taşıyan tüm felsefe öğretilerinin birbirini olumsuzladığı; bu olumsuzlamanın her felsefe dizgesini belirlediği ve bu olumsuzlamayı içeren çatışkının felsefeleri karşıt uçlar biçiminde ayrımlaştırdığı açık bir olgudur. Felsefenin gerçeğine bu açıdan yaklaşıldığında, felsefi bilginin, bilimlerle karşılaştırıldığında açığa çıkan ve felsefenin saygınlığında derin çatlaklar açan olumsuzlukları da öne çıkmaktadır. Bu durumda ise felsefenin kendisini tartışma alanına sürmek kaçınılmazdır.

Nitekim bu bakışla, felsefenin tarihi süreklilik taşımayan, gelişme ve ilerlemeden yoksun, yinelemelerden ve yeniden başlamalardan oluşan “sonu gelmeyen çekişmelerin savaştıkları bir alan” (Kant) görünümüne bürünmektedir.

Ne empirik-bilimsel kanıtlamanın ne de biçimsel-mantıksal kanıtlamanın kendilerine uygulanabildiği felsefe tezleri, sonuçta birer kanılar dizgesi halinde kalmaktadır. Öyle ki, bir şeyin gerçekliği üzerine ileri sürülen ve ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen karşıt savlar arasında süregiden ve hiçbir yere varmayan bu savaşımdan felsefe için bir bilgi devşirmek adeta olanaksız görünmektedir.

Felsefenin özniteliğinden kaynaklanan bu türden bilgikuramsal kuşkular, metafizik eleştirisine yönelik modern düşünürlerin etkinliklerine temel olan kaygılardır. Bu kuşkular, bir yanıyla, her ne kadar felsefe karşısında yoksayıcı bir tutumun ön verilerini oluşturuyorlarsa da; bir yanıyla da felsefe bilgisinin sorunsal özelliğine işaret etmekten geri kalmamaktadırlar. Gerçekten de, felsefede, bilimsel bilgide olduğu türden bir sürekliliğin, bir düzeltilerek gelişmenin, belirli bir zamanda doğru'nun yanlış'ı alt etmesiyle yeni bilginin kazanılması biçiminde **tarihsel** bir oluşun söz konusu olmadığını görüyoruz. Buna karşılık felsefede toplumsal yaşamın ve bilimlerin gelişmesine bağlı olarak yeniden ele alınan, yeni anlam katkılarıyla geliştirilen eski/eskimeyen sorunlarla karşılaşyoruz. Bu sorunlar doğru-yanlış diyalektiğinin göreceli dönüşümleri çerçevesinde değil, felsefî bilgi sürecinin uzlaşmazca-karşıt yapısı içinde ilerletilmektedirler. Felsefe sorunları, kendilerini, felsefe kavramlarının sınırsız (sonsuz) genişliği içersinde ortaya koyduklarından, felsefe önermeleri evrensel bir nitelik edinmektedir. Bu nedenle bu tür önermelerin özneler-arası denetlemeye ve ortak karara kapalı oldukları görülür. Öyle ki, felsefede bir soruya ilişkin çeşitli karşılıklar üretilirken; doğru cevapla karşılaşıldığında, bir doğru cevabın nasıl tanınacağı konusunda herhangi bir anlaşmaya varılmaksızın tartışılır.

Bu şunu gösterir: felsefe önermeleri doğruluk ölçülerini kendi içlerinde taşırlar. Bu bakımdan bir felsefe başka felsefeler tarafından başarısızlık olarak nitelenebilir ya da haklı gösterilemez bulunabilir. Fakat Althusser'in belirttiği gibi, kendisi için felsefe yanılmazdır. Bu anlamda felsefi yanlış diye bir şey olmadığı da söylenebilir. Öte yandan, bilimsel bilginin ilerleme özelliği, bilimde eski'nin yeni'nin koşulu olmasında görülür. Oysa felsefede bu tür eski'den ve yeni'den söz edilememektedir. Nitekim felsefi doğrunun, eğer var olduğu kabul edilecek olursa, felsefi yanlış karşısındaki yenigisinin ne kadar zaman süreceğini söylemek bile olanaksızdır. Yüzyıllar önce kurulmuş bir takım felsefe doğruları bugün halâ dimdik ayakta dırlar.

Modern felsefede bir olumsuzlama nitelemesi olarak yaygın bir kullanım alanı elde eden metafizik kavramı, temelde, felsefenin özgül bilgi yapısından kaynaklanan bu sorunu dile getirmektedir. Nitekim felsefe bilgisinin sorunsal özelliğini ortadan kaldırmada aşılması gereken bu güçlük, düşünürler tarafından hemen her zaman felsefenin metafiziksel niteliğine bağlanır. Buna göre felsefeyi bir yazboz tahatasına çeviren ve dizgeler karmaşasına yol açan şey: bilimsel bilgiyi ve ortak-duyu bilgisini aşan bir gerçekliğin bilgisi olma savındaki tezlerdir; bütün olabilir deneyimin üzerinde veya ötesindeki bir şey hakkında bilgi verme savındaki anlattımlardır; evrene ilişkin en genel, en kuşatıcı ilkeleri soruşturma çabalarıdır; olup biten şeylerin ilk nedenlerini araştıran kaynak sorularıdır; kısacası metafiziktir. Aristoteles'in "bütün var olanlar için ortak ilkeleri" araştırdığı "ilk felsefe" yazılarını adlandırmak amacıyla kullanılan metafizik kavramı (*Meta ta physika*: fizikten sonra gelen), başlangıç tanımına da bağlı kalınarak; dizgenin bir parçasına veya bir ögesine

ilişkin değil de, dizgenin kendisine, dizgenin bütününe yönelik varlık sorusu şeklinde belirlenebilir.

Metafiziğe ilişkin tanımlamaların indirgenebileceği ortak yön, onların felsefe bilgisine kendine özgü niteliğini kazandıran “bütüne yönelik bilme tavrı”na işaret etmeleri ya da bu özelliğe gelip dayanmalarıdır. Felsefeye üretilen bilgi biçiminin kendine özgü yapısı –bu, felsefeyi diğer bilgi biçimlerinden ayırt eder– bütüne, evrensele yönelik bilme tavrının somutlaştığı kavramsal çerçevedir. Felsefe kavramları (kategoriler), bilimsel kavramlardan, bu kavramların genellik derecesi ne denli yüksek olsa da, nitelikçe farklıdırlar. Bilimsel kavramlar empirik verileri bir genellik altında toplayan düşünce ürünleridir ve onlar sınırları belirli, verilmiş bilgi alanlarına ilişkin genellemelerdir. Bu yüzden en genel bilimsel kavramlar bile, bilimin öndayanaklarına ilişkin değilse, evrensel olarak gözlenebilir olgulara işaret ettiklerinden, bağlı oldukları içeriğin gerçekliğine ilişkin herhangi bir kuşku uyandırmazlar. Oysa felsefenin doğa, toplum, insan, bilgi, ahlak gibi evrenselliğin özgül biçimlerini soruşturmada başvurduğu kavramlar, tanımları dolaysız biçimde empirik verilere dayanmayan özel türde kavramlardır. Felsefe soruşturmaları hemen her zaman, düşüncede ulaşılabilir olan son sınırlara yöneliktir. Nitekim evrenselliğin özgül biçimlerinin soruşturulması, bir bütün olarak dünya (evren) kavrayışını ya da dünyada özel türde bir bütünlük oluşturan şeyin kavramını varsayar. Bu bakımdan felsefe kavramlarının ayırt edici özelliği, bağlı oldukları içeriğin salt empirik gerçeklikle sınırlanamayışıdır. Bir bakıma, felsefe soruşturması “sonsuzluğun çok çeşitliliğine veya sonsuz sayıdaki çok çeşitliliğe” yöneldiği için, durumun böyle olduğu söylenebilir. Fakat buradan kalkarak, felsefenin her şeyi soruşturduğu düşüncesine

gitmemek gerekir; işin doğrusu, felsefenin soruşturduğu şeyin, her şeyin içinde doğal olarak bulunduğudur.

Ancak bu durumun bir sonucu olarak, bilgikuramı açısından, felsefe kavramlarına atfedilen içeriğin gerçekliği hakkında her zaman kuşku duyulabilmekte ve içeriğin kendisi tartışma nesnesi durumuna gelmektedir. Böylelikle felsefe kavramları, hem çeşitli özel tanımlama ve yorumlamaların konusu olmakta hem de bu tanım ve yorumlar sürekli tartışmaya açık olmaktadır. Sonuçta, olgusal verilere dolaysız biçimde bağlı bilimsel soruşturmanın bir tek-cevaplılıkta **bütünlenmesine** karşılık; kavramsal doğası gereği bu koşulla sınırlanmayan felsefe soruşturması bir çok-cevaplılıkta **bölünüp, ayrışır**. Bu çok-cevaplılık yan yana var olan seçenekler biçiminde ortaya çıkmaz. Çünkü her felsefe, kendisini ortaya koyabilmek için kendinden önceki felsefelerden geçmek; onlar karşısında tavır alarak, kendi ayırım çizgisini çekmek zorundadır. Bu nedenle çok-cevaplılıkta somutlaşan bölünme, bir karşıtlık biçiminde yüze vurur. Felsefi karşıtlığa yol açan bilgikuramsal temeller, felsefe kavramlarının sınırsız genişliğinde ve her zaman bu kavramların içeriğine ilişkin bir kuşkunun var olmasında aranabileceği gibi; bu kavramların antinomik niteliğinde de aranabilir. Bilimlerde kullanılan kavramlardan farklı olarak, felsefe kavramları, çoğunluk başka felsefe kavramlarıyla karşılıklı bir olumsuzlama bağıntısı içinde konumlanırlar. Kendilerinden daha genel kavramlara geri götürülemedikleri için, felsefe kavramlarının anlam belirlenmesi, onların, karşıtlarıyla birlikte ele alınmasıyla mümkün olmaktadır. Felsefe kavramlarının karşıtlarıyla bir olumsuzlama bağıntısı içinde bilgice varlık kazanmaları –örneğin varlık-yokluk, madde-ruh, özgürlük-zorunluluk, öz-görünüş gibi– felsefi karşıtlığı üreten bir diğer etmen olarak görülebilir.

Felsefe içi bu güçlükleri metafiziksel sorun olarak adlandırmamıza karşılık; söz konusu sorunun bilgikuramsal bir sorun olduğu ve felsefenin bilgi dayanaklarının sınıandığı bir soruşturmaya kapsadığı açıktır. Bu bakımdan biz, metafiziğin olabilirliğini araştıran ya da metafiziği insanın kuramsal etkinliğinden elemeye çalışan soruşturmaları, aynı zamanda birer felsefe temellendirmesi, birer felsefe kuramı ya da meta-felsefe olarak görme eğilimindeyiz. Bu yüzden, genelde, “Metafizik mümkün müdür?” sorusunu, “Felsefe mümkün müdür?” sorusundan bağımsız olarak düşünmüyoruz.

Son olarak, felsefenin konumuna ilişkin şu noktayı da belirtmek istiyoruz: Felsefe bilgisi her zaman dolayımlı bir bilgidir. Felsefe soruşturmaları, son çözümlemede, evrene yöneliktir. Felsefe etkinliğinin güdücü idesi, evrene dönük kuşatımlı bir anlama çabasıdır. Ancak bu yönelme doğrudan bir yönelme olmayıp, felsefenin yönteminden ileri gelen bir zorunlulukla, her zaman dolaylıdır. Felsefe ile evren arasındaki bu önemli dolayım, evrene doğrudan yönelme ile elde edilen bilgilerdir, özellenirse bilimsel bilgidir. Bu nedenle empirik sonuçlar yığını değil de, kuramsal bir disiplin olarak bilim dediğimiz şeyin var olmadığı bir ortamda felsefenin varlık kazanması beklenemez. Ancak bu olgu, felsefeyi bütünüyle bilimin yedeğinde görmeyi ve “dolayım”ı mutlaklaştırarak felsefenin bağımsızlığını ortadan kaldırmayı gerektirmez. Çünkü unutmamak gerekir ki, felsefe, bilimsel kavramları değil, felsefi kavramları (kategorileri) toparlayan ve üreten tezler ileri sürmekle her zaman bilim karşısındaki bağımsız konumunu korur. Zaten ancak böyle bir bağımsızlık ilişkisi içinde felsefe, bilimin doğruluk ve bilme peşindeki çabasına eşlik edebilir.

II

Metafiziksel sorunun gündeme gelişi, felsefenin tek tek bilimlerle karşısında kendi bilgi sınırlarını belirlemek ve kendi konumunu açık kılmak gereksinimini duyduğu tarihsel süreçle bağlantılıdır. Durum ana çizgileriyle şöylece dile getirilebilir: Başlangıçta felsefenin “gerçekliğe soru yöneltme” şeklindeki genel bilme tavrıyla karakterize olduğunu görüyoruz. Bu tutum “*prote philosophia*”da, ‘var olan olarak var olan’ı soruşturan Aristoteles’te temeldir. Burada en genel olan şeye, kendi başına olan şeye yönelinmekte ve bu şeyin, yani var olanın ne olduğu ve bu konuda neler söylenebileceği araştırılmaktadır. (“Var olan hakkında birçok bakımlardan konuşulabilir.”) Bu tutumda göze çarpan özellik, var olanın kavramsal soruşturulmasında salt spekülasyonda (yukarıdan bakış) kalınmayıp; gerçeklik’in eleştirel olarak soru konusu yapılmasıdır. Gerçekliğe bu yaklaşım biçiminde Batı düşüncesinin temelinde yer alan iki öge, spekulatif etkinlik ve eleştirel düşünce tutumu bir aradadır. Spekulatif etkinlik, kurgusal-düşünsel yapılara ulaşma olanağıdır ve burada gerçekliği bir bütün olarak araştıran düşünce modelleri söz konusudur. Öte yandan her düşünce modelinin gerçeklikle karşılaştırılması, eleştirel bir düşünce tutumuyla olasıdır. Eleştiriye dayalı bir ölçüt koymadan ve bu ölçütü uygulamadan bir düşünsel yapıyı gerçeklikle karşılaştırmak olanaksızdır. Özetle, felsefe temelli Batı düşüncesi, bir yandan gerçekliğe uygun olması istenen bir evren tasarımı ortaya koyma denemesi; öte yandan da böyle bir tasarıma ne oranda ulaşılabilirdiğinin eleştirel yönden denetlenmesi arasındaki gerilim ortamında serpilip gelişmiştir.¹

1 Bkz.: Meurers, Joseph: “*Metaphysik und Naturwissenschaft*”, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, ss. 1-19

Bu düşünce süreci ilk kez, Galileo'nun, hareketin ne olduğunu değil de nasıl olduğunu ve nasıl ölçülebileceğini sormasıyla yeni bir etkinlik alanına açılıyordu: Yönteme (ölçme) dayalı bilimsel etkinlik. Gerçekliğin ölçülebilir yönüyle bilinmeye başlanması, doğaya yaklaşımda yöntemeye dayalı eleştiriyi getiriyordu. Giderek, özel bilme alanları yani özel araştırma nesneleri için özel yöntemler geliştirilmesiyle, doğa, bilimlere açılıyor ve felsefe biricik gerçeklik bilimi olma özelliğini yitiriyordu. Böylelikle tek tek bilimlerin özelleşmiş sorular çerçevesinde kendi bilgi alanlarını sınırlandırmaları; doğayı ve giderek insan yaşamının değişik alanlarını kendi aralarında pay etmeleri üzerine, felsefe, kendi sınırlarını, kendi nesnesini belirleme zorunluluğuyla yüz yüze geldi. Felsefe ile bilimler arasındaki ayrışma, felsefenin bilimsel bilgi dizgesi içindeki yerinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini getiriyordu.

Yönteme bağlı “kesin bilgi” idesini temel alan Yeniçağ rationalist felsefesinin, salt akla dayanarak bilimsel bilginin ilkelerini kurma savının, doğa bilimlerinin gelişmesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan empirism karşısında çözülüşü, felsefeyi metafizik kavramı çerçevesinde geliştirilen bir özeleştiriyeye zorlayan başlıca etmendir. Düşüncenin biricik yasal nesnesinin “verilmiş olan” ve “deney” olduğunu vurgulayan empirism, gerçekliğe yönelme hakkını felsefeye tanımama eğilimi, bilgikuramsal bir sorun olarak metafiziği gündeme getiriyordu. Böylece, bunca zamandır kendisini bulamayan, konusunu belirleyip özgül bir bilgi biçimi olamayan felsefe, kendi kuramsal öndayanaklarına yönelik bir eleştiri bağlamında kendisini temellendirmeye girişecektir. Bu doğrultuda, metafiziksel sorunu çözümleme denemesi, felsefenin bilgice temellendirilmesi çabasıyla çıkışarak aynı amaca yönelir:

Felsefe karşıt tezlerin savaş alanı olmaktan çıkıp, yasaya uygun bir düşünce uğraşısı durumuna nasıl gelebilir?

III

Bu soru doğrultusunda ortaya konan en köklü metafizik eleştirisi, Kant'ın, soruna insanın *a priori* bilme yetisinin sınırları bağlamında çözüm aradığı yaklaşımıdır. Metafiziksel soruşturmaların olguya ilişkin yasal bilgi üretmelerinin olanaksızlığını vurgulayan; buna karşılık metafiziğin akılca taşıdığı zorunluluğu temellendirmekten de geri kalmayan bu çözümleme, çalışmamızın birinci bölümünü oluşturmaktadır.

Soruna tümenden ve köktenci bir çözüm denemesi, yüzyılın başında -modern bilimlerin erginlik çağına koşut olarak- patlak veren mantıkçı pozitivist felsefe etkinliğiyle gerçekleştirilir. Metafizik karşısına anlamlı önerme-anlamsız önerme ayrımıyla çıkan mantıkçı pozitivismin kuramsal temelinde, bu yüzden, dil ve mantık merkezci bir yer tutar. Bilimsel bilgi modelinden çıkma yaparak, geleneksel felsefeyi hemen hemen bütünüyle karşısına alan mantıkçı positivism, yeni bir konum ve işlev çerçevesinde felsefeyi yeniden tanımlama görevini de üstlenir. Belli bir felsefe eğilimini tanımlamaya yönelik mantıkçı positivism adlandırması, sınırları apaçık tek bir felsefe kuramına işaret etmemektedir. Bu adlandırma, çoğunlukla, ağır basan genel ve ortak bir takım çizgilere bakılarak bir araya toplanabilen; fakat aslında hiç de birlikli bir grup oluşturmayan bir felsefe kuramları topluluğunu belirtmektedir. Bu nedenle biz, çalışmamızı, mantıkçı pozitivist felsefenin metafizik karşısındaki tutumunun genel olarak belirlenmesi çerçevesinde, sorunu farklı açılardan ele

alıp zenginleştiren şu belli başlı uzanımlarla sınırladık: Dilin sınırları bağlamında köklü bir yaklaşım getiren ve felsefenin kendi kendisiyle hesaplaşmasının en ciddî ve uzlaşma kabul etmez ürünü olarak nitelenen “*Tractatus*”un tezleri (Wittgenstein); metafizik yıkımının dayanağı, empirist anlam ölçütü “doğrulanabilirlik” (Ayer) ve dilin mantıksal sentaksı bağlamında metafiziğin elenmesi girişimini içeren “mantıksal sentaks olarak felsefe” (Carnap).

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLIN DOĞAL BİR YANILSAMASI OLARAK METAFİZİK

Bu gibi (metafizik) araştırmalar karşısında bir al-dırıışsızlık yaratmaya kalkışmak boşunadır; çünkü bunların konusuna insan doğası ilgisiz kalamaz.

*Kant: Critique of Pure Reason,
Preface to First Edition, AX.*

Modern felsefede, metafiziğin bilgikuramsal bir sorun olarak belirlenişı ve bu sorun çerçevesinde felsefenin temellendirilmesine ilişkin ilk dizgesel çabanın ortaya çıkı-şı, Kant'la gerçekleşir. Kant metafiziğe ilişkin olarak, ken-disine kadar gelen kimi düşünürlerin dile getirdikleri temel bir takım kuşkuların veya yok sayıcı, keskin karşı çıkışların ötesinde, o zamana kadar sorulmayan bir soruyu gündeme getirerek soruşturmayı açar. Bu soru, "Metafizik mümkün müdür?" sorusudur. Doğrudan metafiziğin (ve aynı zaman-da felsefenin) var olma koşullarına yönelik bu soruşturmada araştırılan: "bilgi" olarak metafiziğin olabilirliği, metafiziğin bilgice geçerlilik yönünden neyi başarabileceğidir. Kuram-sal bilgi olarak metafizik mümkün müdür? Eğer mümkünse hangi koşullar altında ve ne anlamda mümkündür? "Metafi-zik bir bilim ise, diğer bilimlerde gördüğümüz süreklilik ne-den onda yok? Bilim değilse, neden bilim gibi görünüp insan

aklını hiç gerçekleştirilemeyen, fakat yine de bitip tükenmeyen umutlarla oyalıyor? Onun bir bilim olup olmadığı gösterilmeli ve hakkında güvenilir bir bilgi edinilmelidir.”¹

Böylelikle Kant, geleneksel metafiziğin kavram çerçevesinin ve dogmatik türdeki kanıtlama dizgesinin dışına çıkarak, eleştirel bir tavır almış oluyordu. Amaç “kitapların veya dizgelerin bir eleştirisi” değil, metafiziğin bilgi dayanaklarının bir eleştirisiydi. Burada ‘geleneksel’le ayırım çizgisi, dogmatik düşünürlerin metafizik yargıların kaynağını yine metafiziğin kendisinde aramalarına karşılık, Kant’ın bu yargıların kaynağını metafizik dışında, salt aklın genel yasalarında aramaya yönelmesindedir. Hume’un metafiziğe-karşı kanıtlarından gerekli uyarıları almış olan Kant, artık bir metafizik soruşturmasına girildiğinde öncelikle yapılması gerekenin, metafiziğin neliği hakkında, metafizik yargıların mantıksal statüsü ve bu yargıların kabul edilebilirliğini (yasallığını) oluşturacak yöntemler konusunda bir açıklık kazanmak olduğu düşüncesindedir. Bu anlayış doğrultusunda metafiziğin olabilirliği sorunu, metafizik-dışı bir çerçeveye, insan aklının *a priori* bilme yetisinin sınırlarının belirlenmesine bağlanır. Böylece hem metafiziğin kaynakları hem de sınırları ve genişliği ortaya konabilecektir.

Şimdi, metafizik ya da “salt felsefe bilgisi”nin ayırıcı özelliği, bilginin hiçbir empirik kaynağa dayanmayışıdır. Kant’a göre metafiziğin ilkeleri, yani temel yargıları ve temel kavramları, hiçbir zaman deneyimden çıkarılmamalıdır; “çünkü o fizik değil, metafizik, deneyimin ötesinde olan bilgidir. Böylece ne fizik biliminin kaynağı olan dış-deneyim ne de

1 Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Introduction, in *The Great Works of Philosophy*, Ed.: Robert Paul Wolff, Mentor Books, 1969, New York and Toronto, s. 298.

empirik psikolojinin temel dayanağı olan iç-deneyim metafizik bilginin temelindedir. Demek ki o, *a priori* olan, salt anlıktan ve salt akıldan çıkan bilgidir.”² Bu durumda metafiziğe ilişkin soruşturma şu soru doğrultusunda yürüyecektir: akıl ve anlık deneyimden bağımsız olarak neyi, ne ölçüde bilebilir? Bu soruya bağlı olarak, insanın *a priori* bilme yetisinde metafiziğe yol açan koşullar nelerdir?

Bu soruşturmanın ilk basamağı, olabilir bütün yargıların analitik-sentetik ve *a priori* - *a posteriori* olarak ayrışmasıdır. Soruşturmanın çözümsel yaklaşımının odaklandığı baş soru, “Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusudur ve soruşturmanın çözümsel çerçevesi ise, bütün *a priori* bilginin olabilirliğinin, ilkelerinin ve sınırlarının belirlenmesidir –öyle ki metafiziğin *a priori* bilgi olarak neyi başarıp neyi başaramayacağı ortaya konmuş olsun.

Kant’ın yaptığı ayrıma göre, her yargı ya analitiktir ya da sentetiktir. “Bir öznenin bir yüklemle ilintisinin düşünüldüğü bütün yargılarda... bu ilinti iki ayrı biçimde mümkündür. Ya B yüklemi A öznesine, A kavramında (örtük) olarak içrilen bir şey olarak bağlıdır ya da B, gerçekte A ile bağlantılı olmasına karşılık, A kavramının büsbütün dışındadır. Birinci durumdaki yargıya **analitik**, diğer durumdakine ise **sentetik** diyorum.”³ Analitik yargı, “açıklayıcı”dır, öznedeki örtük olanın yüklemde dışı vurulmasından oluşur. Bu tür yargılar yalnızca terimlerin anlamını aydınlatırlar, bilgi verici değildirler. Analitik yargıların ortak ilkesi, çelişmezlik’tir. Örneğin, “bekâr evlenmemiş kimsedir” yargısı analitiktir. Çünkü

2 Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Introduction, in *The Great Works of Philosophy*, s. 305-306.

3 Kant, *Critique of Pure Reason*, trs. Norman Kemp Smith, Macmillan and Co. Ltd., London 1970, s.48 (B 10).

“bekâr” öznesi, “evlenmemiş kimse” yüklemine içerir ve bu yargının olumsuzlanması (değillemesi) bir çelişmedir. Demek ki bir yargının öznesi, ancak ve ancak yargının değillemesi bir çelişme olursa, yüklemine içerir.

Sentetik yargılar ise “genişletici”, bilgimizi çoğaltan yargılardır. Onlar özne kavramına, özne kavramında hiç düşünülmemiş olan ve bu kavramın çözümlenmesiyle elde edilemeyecek olan bir yüklem katarlar. Bu yargılarda şeylerin birbirine bağılılıkları, ilgileri gösterilir. Sentetik bir yargı, kavramının dışına çıkmayı gerektirdiği için; bu türden yargıların değillemesi bir çelişme değildir.

Kant yargıları bir de *a priori* ve *a posteriori* olarak ayırır. Bir yargı “bütün deneyimden ve hattâ bütün duyu izlenimlerinden bağımsız”⁴ ise, *a priori*’dir. Burada deneyimden bağımsız olma, mantıkça bağımsızlık anlamındadır. İki yargının birbirinden mantıkça bağımsız olması, bu yargılardan hiçbirinin diğerini veya onun çelişliğini gerektirmemesi ve aynı durumun bu yargıların çelişikleri için de geçerli olmasıdır. O halde bir yargının *a priori* olması için, bu yargının, deneyimleri veya duyu izlenimlerini betimleyen bütün yargılardan mantıkça bağımsız olması gerekir.⁵ *A priori* yargının güvenilir belirtileri, zorunluluk ve kesin tümelliktir. *A priori* olmayan bütün yargılar *a posteriori*’dir. *A posteriori* yargılar, kaynağı deneyimde bulunan, kesinlik göstermeyen empirik yargılardır; yani bu yargılar, deneyimleri ya da duyu izlenimlerini betimleyen başka yargılara mantıkça bağımlıdırlar.

Yargılara ilişkin bu iki yönlü ayırlama sonucunda, analitik *a posteriori* bir yargı mümkün olamayacağına göre

4 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 42 (B 2).

5 S. Körner, *Kant*, Penguin Books, London 1979, s. 19.

(deneyime bağlı *a posteriori* bir yargı, aynı zamanda, yalnızca kavramda içerilenin açıklanmasından oluşan analitik bir yargı olamayacağı için) şöyle bir yargı öbeklenmesi ortaya çıkar: Analitik *a priori*, sentetik *a posteriori* ve sentetik *a priori* yargı. Şimdi metafiziğin yargılarının deneyimle hiçbir ilintileri bulunmadığına göre, bu yargıların sentetik *a posteriori* olmaları olanaksızdır. Öte yandan metafiziksel yargılar analitik *a priori* de olamazlar; çünkü şimdiye kadar yalnızca denenmiş, ancak sorunsal bir bilgi olarak var olan metafiziğin “göreceği iş, nesnelerden *a priori* olarak kurduğumuz kavramları yalnızca çözümleyip analitik olarak açıklamak olamaz.”⁶ Tersine metafizik, eğer o güvenilir bir bilgi olma savını kanıtlamak isterse, sentetik *a priori* yargılara ulaşmalı, *a priori* bilgimizi **genişletmek** amacını gerçekleştirmelidir. Bu bakımdan Kant’a göre “metafizik hiç olmazsa **amacı bakımından** salt sentetik *a priori* önermelerden kurulmuştur.”⁷

Metafiziğin yargıları için henüz sorunsal olan sentetik *a priori* olma durumu, Kant’a göre matematik için ve doğa biliminin temel öndayanakları için apaçık bir olgudur. “Doğa biliminde sentetik *a priori* yargılar ilkeler olarak vardır.” Kant, bu alanları kapsayan yargıların tümünün sentetik *a priori*, yani yüklemeleri öznelerinde içerilmeyen, ancak yine de duyu deneyimlerini betimleyen bütün yargılardan mantıkça bağımsız yargılar oldukları düşüncesindedir.

Kant’ın sentetik *a priori* düşüncesini daha açık kavrayabilmek için, onun *a priori* anlayışını, bu kavrama verdiği içeriği göz önünde bulundurmak gerekir: “İlkin, düşünülenin zorunlu olarak düşünüldüğü bir önerme varsa, bu önerme bir *a priori* yargıdır; bu önerme, üstelik, başka bir önermeden

6 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 54 (B 18).

7 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 55 (B 18).

türemiş değilse, kendisi de zorunlu olarak geçen bir önerme ise o zaman mutlak *a priori*'dir. **İkinci olarak...** eğer bir yargı kesin bir tümellikle düşünülüyorsa, yani hiçbir istisnaya yer verilmiyorsa, bu yargı deneyimden türetilmiş olmayıp, mutlak *a priori* geçerliktedir.”⁸ *A priori*'nin denektaşı olarak sunulan **zorunluluk** ve **kesin tümellik**, Kant'ta yalnızca analitik yargıların tabi olduğu mantıksal zorunlulukla sınırlı değildir. Kant, yalnızca değillemesi kendi içinde bir çelişme olması anlamında zorunlu olan analitik yargıları değil, bütün *a priori* yargıları zorunlu sayar. Bu genel anlamında *a priori* yargıları zorunlu yapan şey, bu önermelerin ortak-duyu ve bilim düşüncemizdeki onsuz edilemez işlevleridir. Öyle ki, Kant'ın onları düşündüğü biçimiyle bu önermelerin yadsınması durumunda, tutarlı düşünme olanağından yoksun kalmamızın yanı sıra (analitik *a priori* yargıların yadsınması, böyle bir sonuca yol açar); dış dünya hakkındaki ortak-duyu düşüncesi ve bütün bilimsel düşünce olanaksız duruma gelecektir (doğa biliminde ilkeler olarak bulunan sentetik *a priori* yargıların yadsınması böyle bir sonuca yol açar).

Körner'e göre, Kant'ın *a priori* yargıları bu biçimde düşünmesi, onun Euclides geometrisinin, Newton fiziğinin ve geleneksel mantığın öndayanaklarını (*presupposition*), düşünmenin **mutlak** öndayanakları olarak görmesinden ileri gelmektedir. Kant, bu düşünce alanlarının insan zihninin en son vargıları olduğuna inandığı için, düşüncenin bütün mutlak sentetik öndayanaklarını keşfettiği kanısındadır.⁹

Kant'ın metafiziksel yargıların sorunsal konumuna açıklık kazandırma girişimini irdelemeden önce, yukarıdaki noktalardan kalkarak, metafizik kavramında içerilen bir ayrıma

8 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 43-44 (B 3/ B 4)

9 Körner, *Kant*, s. 26.

değirmek yararlı olacaktır. Söz konusu ayırım, doğa biliminin metafiziksel öndayanaklarını (*a priori* ilkelerini) konu edinen bilim metafiziği (“doğa metafiziği”) ile mutlak metafizik arasında yapılması gereken ayırımdır. Kant “İkinci Baskıya Önsöz”de bu konuya ilişkin şunları söylemektedir: Metafizik “ilk bölümüyle, kendilerine karşı gelen nesnelerin deneyimde tamuygunlukla verilebildiği *a priori* kavramlarla uğraşır...”¹⁰ Bu yönüyle metafiziğe “bilimin güvenilir yolu” vaat edilir. İkinci bölümüyle ise, metafizik, akli “deneyimin ve bütün görünüşlerin sınırını aşmaya zorlayan koşulsuz olan”la uğraşır.¹¹ Bu durumda metafizik, bir yönüyle salt doğa bilimini mümkün kılan nesnel (bilimsel) deneyimin gerekli koşullarını formüle eden sentetik *a priori* ilkeler toplamı olarak, deyim yerindeyse, bir öndayanaklar metafiziğini; bir yönüyle de böyle bir işlev taşımayan mutlak metafizik ilkeleri kuşatır. Kant’ın metafizik soruşturması, işte bu mutlak metafizik ilkelere yöneliktir ve bu ilkelerin bilgice geçerliliğini, çevrenini ve kaynağını belirlemeyi amaçlar.

Bu doğrultuda, ilkin, insanın bilmeyetisinde içkin *a priori* form ve kavramlar dizgesi içinde, mutlak metafizik kavramların konumunu araştırarak; metafiziğin alanını belirlemek uygun düşecektir. İçinde empirik hiçbir şey bulunmayan, salt *a priori* kavramların öbeklendirilmesi, Kant’ın, bilme yetisi-ne ilişkin genel görüşünce kapsandığı için, bu noktadan yola çıkmak gerekir. Kant’ın bilgi konusundaki temel varsayımı, düşünme (yargı verme) ile algılamamanın (görüleme) birbirine indirgenemez, geri götürülemez, bilgiyi kuran iki temel etkinlik olduğudur. Algılamayı alt dereceden bir düşünme sayan rationalist anlayışın ve düşünmeyi algılamaya geri

10 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 23 (B XVIII).

11 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 24 (B XX).

götürme eğilimindeki empirist anlayışın ötesindeki bu görüşü, Kant, aklımızın iki ayrı yetisi arasında kesin bir ayrım yaparak belirler **anlık** (*Verstand*) ve **duyarlık** (*Sinnlichkeit*). “Nesnelerin bizi uyarışı yüzünden tasarımlar edinme yeteneğine **duyarlık** denir. Demek ki duyarlık aracılığıyla bize nesneler **verilirler** ve ancak duyarlık bize **görüler** sağlar; anlık ile ise bu nesneler **düşünülür** ve anlıktan **kavramlar** doğar.”¹² Bu iki yeti, birbirine indirgenemez ve birbirinden türetilemez olmak bakımından bağımsız olmalarına karşılık; bilgi bakımından birbirlerini karşılıklı olarak gerektirirler ve onlar farklı paylarla bilginin temelindedirler: “Doğamız o şekilde yapılmıştır ki, görü hiçbir zaman duyulur olmaktan başka bir şey olamaz, yani nesneler tarafından uyarıldığımız tarzdadır. Buna karşılık duyulur görünün nesnesini düşünme yetisi anlıktır. Bu niteliklerden hiçbirisi öbürüne tercih edilemez. Duyarlık olmadan hiçbir nesne bize verilemezdi, anlık olmadan da hiçbir şey düşünülemez. İçeriği olmayan kavramlar boş; kavramı olmayan görüler kördür... Anlık hiçbir şeyi görüleyemez, duyular ise hiçbir şey düşünemez. Ancak bunların birleşmelerinden bilgi oluşabilir.”¹³

Duyarlık, **uzayda** ve **zamanda** verilmiş olan şeyleri alımlama yetisidir (*receptivity*). Bu bakımdan uzay ve zaman, nesnelerin bize verilmesinin, yani görülere sahip olmanızın koşullarıdır. Kant’a göre uzay ve zaman, bütün görülerin temelinde bulunan zorunlu tasarımlar olarak duyarlığın salt formlarıdır. Bu formlar ruhta “*a priori* olarak tümüyle hazır”dırlar. Uzay ve zaman görüden soyutlanmış empirik kavramlar olmayıp, görünün salt formlarıdır; tümel kavramlar olmayıp salt görüdürler. Bu durumda uzay ve zamanın

12 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 65 (B 33).

13 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 93 (B 75)

kendileri de görülenebilir, fakat onlar empirik değil *a priori* görüdürler. Böylelikle, ilk basamakta, *a priori* bilgi ilkeleri olarak duyarlığın iki salt formu, uzay ve zaman ortaya konmuş oldu.

Kant'ın *a priori* kavramları ayrıştırmasının ikinci uğrağı, bilginin diğer unsuru olan anlık ve onun salt kavramlarıdır. Anlık kavramlar aracılığıyla bilgi üretme yetisidir. Kant anlığın bütün edimlerinin yargılara indirgenebileceğini belirterek, anlığı yargı yetisi ve aynı anlama gelmek üzere düşünce yetisi olarak belirler. Düşünce, kavramlar aracılığıyla oluşturulan bilgi olduğuna göre, anlık kavramlar aracılığıyla bilme ya da kavramlar mümkün yargıların yüklemeleri olduğundan, yargı verme yetisidir.

Kavram, Kant tarafından yapılan genel tanımıyla bir bağlayıp birleştirme (*combination*) veya sentez kuralıdır: “Bütün bilgi bir kavram –bu kavram aslında eksik veya anlamca karanlık da olsa– gerektirir. Ancak bir kavram her zaman, biçimi bakımından, kural olarak işgören tümel bir şeydir.”¹⁴ Kavram, görüdeki çok çeşitliliğin (*manifold*) birliğinin kendisi aracılığıyla düşünüldüğü şeydir. Öte yandan bağlayıp birleştirme, bütünüyle anlık tarafından gerçekleştirilir. “Bağlayıp birleştirme nesnelerde bulunmaz... o sırf anlığın işidir.”¹⁵ O halde bütün kavramlar –hem *a priori* hem de empirik kavramlar– bağlayıp birleştirme kurallarıdır ve kaynaklarını anlıkta bulurlar. Birlik formları olarak bu kavramlar, anlığın kendiliğinden (*spontaneous*) ve sentetik işlevini yansıtırlar: “Bütün görüler, duyulur olduklarından, duyumlamalara (*affection*) dayanırlar; buna karşılık kavramlar işlevlere dayanırlar. ‘İşlev’ ile, çeşitli tasarımları tek bir ortak tasarım altında

14 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 135 (A 106).

15 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 154 (B 134).

toplama ediminin birliğini kastediyorum. Kavramlar düşüncenin kendiliğindenliğine (*spontaneity*) dayanır, duyulur görürler izlenimlerin alımlanmasına (*receptivity*) dayanır.”¹⁶

Salt anlığın *a priori* kavramları, empirik kavramlardan farklı olarak, nesnelere ilişkin her bilginin ve nesnel deneyimin olabilirlik koşullarıdır. Empirik hiçbir şey içermeyen anlığın bu salt *a priori* kavramları -kategoriler- olabilir deneyimin koşulları olarak işgörürler. Nesnel empirik yargılar ortaya koymak, ancak kategorilerin uygulanmasıyla mümkündür. Oysa ikinciler, yani empirik kavramlar, yalın ya da bileşik, görüden soyutlanmış kavramlardır. Empirik kavramlar, duyulardan, deneyim nesnelerinin birbirleriyle karşılaşılmasıyla çıkartılır ve anlık aracılığıyla tümellik formu elde ederler. Ancak Kant’a göre yalnız soyutlamayla hiçbir kavram mümkün olamaz. Soyutlama yalnızca kavramı bütünler ve sınırını çizer; ancak kavramın formu duyulur görüden soyutlama ile elde edilemez. “Bir kavramın formu, discursive bir tasarım olarak daima kurulmuş’tur.”¹⁷ Demek ki, empirik kavramlar, formları ve genellikleri bakımından anlığın kendiliğindenliğine bağlıdırlar ve bu yönleriyle *a priori*’dirler. Öte yandan empirik kavramlar görüyle dolaysız bağlantı içindedirler ve bu kavramların uygulanmasıyla görü yalnızca betimlenir ve onun yalnızca bir yönü (görünüşü) aydınlatılmış olur.

Gelgelelim, insanın bilme etkinliği, *a priori* olsun empirik olsun, kavramların görüye uygulanmasıyla sona ermez. Aklın, anlığı sınırlandırdığı empirik kullanım, aklın amacını son noktasına vardırıp tamamlamaz. Her tek deneyim, anlığın

16 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 105 (B 93).

17 *Immanuel Kants Werke*, Ed., Ernst Cassirer, Berlin 1912-1922, Bd., VIII, s. 401. Bkz. *Kant, Modern Studies in Philosophy*, Ed., Wolff, R.p., Macmillan and Co Ltd., London-Melbourne, 1968.

tüm bilme alanının bir parçasından başka bir şey değildir. Ancak olabilir bütün deneyimin mutlak tümlüğünün kendisi, bir deneyim değil, aklın zorunlu bir sorunudur. Bu sorunu ortaya koymada akıl, salt anlığın kavramlarından (kategoriler) başka kavramlara gerek duyar. Demek ki, *a priori* bilme yetisi olarak aklın alanında yer alan bir tür kavram daha vardır; öyle ki bu kavramlar ne görüden soyutlanmış olan (empirik kavramlarda olduğu gibi) ve ne de görüye uygulanabilir olan (anlığın kategorileri gibi) kavramlardır. Kant, **aklın salt kavramları** olarak nitelediği bu kavramlara “**ideler**” adını verir. Nasıl ki kategoriler anlığın doğasında bulunan kavramlarsa, ideler de aklın doğasında zorunlu olarak bulunan kavramlardır. “İde ile, ona duyular dünyasında uygun düşen hiçbir nesnenin verilemeyeceği zorunlu bir akıl kavramını anlıyorum. Buna göre şimdi incelenmekte olan salt akıl kavramları **transcendental ideler**’dir. Onlar salt akıl kavramlarıdır, çünkü bütün empirik bilgiyi koşulların mutlak tümlüğü tarafından belirlenmiş olarak görürler. İdeler keyfe bağlı olarak türetilmiş şeyler değildir; onlar aklın doğasından zorunlulukla türeyen şeylerdir ve bu yüzden anlığın tüm uygulanma alanıyla zorunlu bir bağlantıları vardır. Son olarak onlar aşkındırlar (*transcendent*), bütün deneyimin sınırını aşarlar; dolayısıyla deneyimde bir transcendental ide’ye tam uygun gelecek hiçbir nesne bulunamaz.”¹⁸

Böylece Kant’ın *a priori* bilme yetisine ilişkin çözümlemesine koşut olarak *a priori* kavramların bir dökümü elde edilmiş oldu. Buna göre duyarlığın formları olarak uzay ve zaman (salt görüler); salt anlığın kavramları olarak kategoriler ve salt aklın kavramları olarak ideler şeklindeki ayırmamada, metafiziğin alanını belirleyen çizgi de görünüşe çıkmış oldu:

18 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 318-319 (B 383/B 384).

Metafizik, olabilir herhangi bir deneyimle hiçbir şekilde ilintili olmayan salt akıl kavramlarıyla (ideler) uğraşır. Demek ki matematik ve doğa bilimini (ve bütün ortak-duyu bilgisini) mümkün kılan **salt görüler** ve **kategoriler**, deneyimle olan bağlantıları nedeniyle bütün bu yasal bilgiyi üretebilirlerken; **ideler** bu koşulu yerine getiremedikleri için, bilgice geçerlilik taşımayan metafizik anlatımlara yol açmaktadırlar. Şimdi sorun, salt görüler ve kategorilerin deneyimle olan bağlantılarının haklı gösterilmesi (yasal kılınması); buna karşılık idelerin deneyime uygulanmasının hiçbir şekilde haklı gösterilemez olduğunun ortaya konulmasıdır. Bu girişim, bir yönüyle “uzay ve zamanın, anlığın tüm kavramlarının ve empirik gözlemden veya duyular dünyasındaki görüden elde edilmiş kavramların, yalnızca deneyimi mümkün kılmaktan başka herhangi bir kullanımları yoktur ve olamaz,”¹⁹ savının haklı gösterilmesini; bir yönüyle de idelerin bu tür bir kullanımının olamayacağının kanıtlanmasını içerir. Bu görev de, salt *a priori* kullanıma sahip kavramların “**transcendental deduksiyonu**”ndan başka bir şey değildir. Kant’a göre transcendental deduksiyon, bütün deneyimden tamamen bağımsız kavramların nesnelerle *a priori* ilişkili olabilme tarzının açıklanması ve böylelikle de kavrama yasallık kazandırılmasıdır.

Bu doğrultuda önce, salt görüler olan uzay ve zaman ele alınacak olursa; uzay ve zaman kavramlarının, *a priori* bilgi formları olmalarına karşılık, nesnelerle zorunlu bir bağıntı içinde olmalarının ve bütün deneyimden bağımsız olarak nesnelerin sentetik bir bilgisini mümkün kılmalarının gerekçesi –bu kavramların transcendental deduksiyonu– şu

19 Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, in *The Great Works of Philosophy*, s. 373.

kanıtta görülebilir: “Çünkü ancak duyarlığın bu salt formları aracılığıyla bir nesne bize görünür olabildiği ve böylece de empirik görünün bir nesnesi durumuna gelebildiği için, uzay ve zaman, görünüşler olarak nesnelerin olabilirliğinin koşulunu *a priori* içeren salt görülerdir ve onlardaki sentez, nesnel geçerliliğe sahiptir.”²⁰ Özetle, görü olmaksızın hiçbir nesnel deneyim mümkün olmadığına göre, görünün zorunlu koşulları olarak uzay ve zaman, aynı zamanda nesnel deneyimin de zorunlu koşullarıdır. O halde duyulur görünün nesnelerinin, akılda *a priori* bulunan, duyarlığın biçimsel (*formal*) koşullarına uygun düşmesi gerektiği açıktır; çünkü, aksi takdirde onlar bizim için nesne olamazlardı.

Öte yandan, kategorilerin (anlığın kavramları) transcendental dedüksiyonuna, yani empirik yargılar ortaya koymada kategorileri uygulayışımızın yasallığını veya haklılığını kanıtlama sorununa gelindiğinde, durum, duyarlığın formlarında olduğu kadar açık değildir. Çünkü kategoriler, nesnelerin görüde verilme koşullarını içermez, yani nesneler anlığın işlevleriyle zorunlu bağlantı taşımaksızın bize görünebilirler. Bu yüzden, anlığın nesnelerin *a priori* koşullarını içermesi gerekmez. Bu durumda “dedüksiyon”, düşüncenin özne koşullarının nasıl olup da nesnel geçerliliğe sahip olabildiği, yani tüm nesne bilgisinin olabilirlik koşullarını sağlayabildiği sorusuna yönelecektir. Şimdi transcendental dedüksiyonun geçerliliği, kategoriler olmaksızın nesnelerin deneyiminin ya da nesnel deneyimin olanaksız olduğunun gösterilmesine bağlıdır. “Demek ki, tüm *a priori* kavramların transcendental dedüksiyonu, bütün araştırmanın kendisine göre yönlendirilmesi gereken bir ilkeye sahiptir ki, buna göre, söz konusu kavramlar deneyimin olabilirliğinin *a priori*

20 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 123 (B 121/B 122).

koşulları olarak kabul edilmelidir. Deneyimin olabilirliğinin nesnel temelini sağlayan kavramlar, tam da bu nedenden dolayı zorunludurlar.”²¹

Kant’a göre bütün deneyim, kendileri aracılığıyla nesnenin verildiği duyuların **görüsü** yanı sıra, görüde verilen bir nesnenin **kavramını** da içerir. Demek ki, bütün deneyimin iki tür gerekli/zorunlu koşulu vardır: nesnelerin görülenebilir olmasının zorunlu koşulu (duyarlığın *a priori* formları) ve nesnelerin düşünülebilir olmasının zorunlu koşulu (kategoriler). O halde görülenemez olan veya düşünülemez olan hiçbir deneyim nesnesi mümkün değildir. Bu durumda kategorilerin, deneyimin zorunlu koşulu olarak konumlanmasındaki özgül yön, onların düşünülebilirlik koşulu olarak belirlenmesidir. Kant’a göre, kategorilerin *a priori* kavramlar olarak nesnel geçerlilikleri şuna dayanır: deneyim düşüncenin formuna ilişkin yönüyle, ancak kategoriler aracılığıyla mümkündür; çünkü ancak onların sayesinde bir deneyim nesnesi **düşünülebilir**.

Şimdi, bu nasıl mümkün olmaktadır? Kant’a göre, deneyim nesnesinin düşünülmesi, görüde verilen tasarımlar çokçeşitliliğinin bir bilinçte **bağlanıp birleştirilmesidir**. Bağlayıp birleştirme (*combination*) ne duyular aracılığıyla edinilen ve ne de duyulur görünün salt formunda içerilen bir edimdir. Bağlayıp birleştirme, tasarımlama yetimizin kendiliğindenliğinin, bir başka deyişle, anlığın bir edimidir. Bizim edilgen bir biçimde alımladığımız bir şey değil, bizim **yaptığımız** bir şeydir. “Bütün bağlayıp birleştirme –biz bilincinde olalım ya da olmayalım, empirik ya da empirik olmayan görü çokçeşitliliğinin veya çeşitli kavramların bağlanıp birleştirilmesi–

21 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 126 (B 126).

anlığın bir edimidir.”²² Bağlayıp birleştirme (sentez), nesneler tarafından verilmeyen ve öznenin kendi etkinliğinin bir edimi olarak, öznenin kendisinden başka hiçbir şey tarafından gerçekleştirilemeyen biricik şeydir.

Öte yandan bağlayıp birleştirme kavramı, çokçeşitlilik ve onun sentezi kavramından başka, çokçeşitliliğin **birliği** kavramını da içerir. Bağlayıp birleştirme çokçeşitliliğin sentetik birliğinin tasarımıdır.²³ Bağlayıp birleştirmeden çıkmayan, tersine onu mümkün kılan bu birlik, birlik kategorisi de değildir. Çünkü kategorilerin temelleri olan, yargının mantıksal işlevlerinde, bağlayıp birleştirme ve verilmiş kavramların birliği **önceden düşünülür**. Kategori, bağlayıp birleştirme’yi önceden gerektirir. O halde çokçeşitliliğin sentetik birliği, kategorilerin uygulanmasının gerekli koşuludur, ancak kendisi bir kategori değildir.

Şimdi, sentetik birliği bulunmayan bir çokçeşitlilik görülenebilir fakat düşünülemez olduğundan; çok çeşitliliğin sentetik birliği, düşünen ve görüleyen bir öznenin birliğini veya düşünmenin ve görülemenin öznedeki birliğini gerektirir. Bu birlik, özne ile tasarımların çokçeşitliliği arasındaki ilişkide var olan **ben bilinci**’nin imkânıdır. “Ben düşünüyorum’, bütün tasarımlarıma eşlik edebilmelidir; çünkü tersi durumda, bende tasarımı bulunması gereken bir şey, hiçbir şekilde düşünülemezdi, bu da şunu demeye gelir ki, tasarım mümkün olmazdı ya da en azından benim için hiçbir şey ifade etmezdi... Bu yüzden görünün tüm çokçeşitliliğinin, bu çokçeşitliliğin bulunduğu aynı öznedeki ‘ben düşünüyorum’ ile zorunlu bir bağlantısı vardır.”²⁴ Düşünmenin “**ben**”i ile

22 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 151 (B 130).

23 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 152 (B 131).

24 Kant, *Critique of Pure Reason* s. 152-153, (B 131/ B 132).

tasarımların çokçeşitliliği arasındaki zorunlu ilişkiyi dile getiren bu tasarıma Kant, “**salt apperception**” veya “**aslî (original) apperception**” adını verir. **Salt apperception** adlandırması ile Kant, bu tasarımı, ben bilincinin verilen tasarımlarla olumsal (*contingent*) birliği olan empirik *apperception*’dan ayırt eder. Empirik *apperception*’da ben bilinci, değişken ve kişiye özel tasarımlar çeşitliliği olarak vardır. Tasarımın **aslî (original) apperception** olarak adlandırılması da şundan ötürüdür ki, o, diğer bütün tasarımlara eşlik edebilmesi gereken ve her bilinçte bir ve aynı olan “ben düşünüyorum” tasarımını meydana getirirken, kendisine bir başka tasarım tarafından eşlik edilemeyen özbilinçtir. Kant bir de, *apperception*’un bu birliğine “özbilincin transcendental birliği” adını vererek, buradaki bir birlik olan “ben”in, tek tek kişilere ait bir ben olmayıp, mümkün her bilginin genel ve gerekli koşulu olan bir ben olduğunu belirtir.

Şimdi, “salt” ya da “aslî” *apperception* adı verilen bu tasarım, her türlü sentez ediminin gerekli koşuludur. Şöyle ki, sentezi yapılacak tasarımları, insan o şekilde bağlayıp birleştirmelidir ki, bu tasarımları tümü ile **kendi** tasarımları (ve **kendi** deneyimleri ya da **kendi** deneyim nesneleri) olarak görebilsin. Nitekim farklı tasarımlara eşlik eden empirik bilinç, kendi başına dağınıktır ve öznenin özdeşliğiyle bağlantısı yoktur. Bu bağlantı, benim her tasarıma bilinçle eşlik etmem aracılığıyla değil, fakat ancak bir tasarımı diğerine bağlamam ve onların sentezinin bilincine varmamla meydana gelir. Bu yüzden ancak, verilen tasarımların çokçeşitliliğini **bir bilinçte** birlik haline getirebilmekle, bu tasarımlardaki bilincin özdeşliğini tasarlamam mümkün olur.²⁵ Demek ki, tasarımların bir bilinçte bağlanıp birleştirilmesini içeren

25 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 153 (B 133).

tasarımların sentezinin bilinci, öznenin özdeşliğini sağlamaktadır ki, bu özdeşlik olmasa, insanın bilincine vardığı tasarımlar kadar çokçeşitli ayrı ayrı ben'leri olurdu. Sonuçta, görülerin çokçeşitliliğinin sentetik birliği, *apperception*'ün özdeşliğinin temelidir. Çokçeşitliliğin sentetik birliği, yani çokçeşitli tasarımların bir sentez aracılığıyla *apperception*'ün birliği altına götürülmesi, anlığın temel edimidir. Bu bağlamda anlık "*a priori* bağlayıp birleştirme ve verilen tasarımları *apperception*'ün birliği altına götürme yetisinden başka bir şey değildir."²⁶

İnsan bilgisinin en yüksek ilkesi olan salt *apperception*'ün transcendental birliği, nesnel deneyimin ve bilginin zorunlu koşuludur; çünkü o olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. Kendinin bilincinde olan bir öznenin, kendisine verilen şeylerin bilincinde olması gerektiğinin imkânı olan salt *apperception*'ün birliği ilkesi, verilen bir çokçeşitliliğin sentetik birliğinin zorunlu koşuludur. Verilen bir çokçeşitliliğin sentetik birliği olduğunu söylemek ise, onun bir **nesne** olduğunu söylemektir. "*Apperception*'ün transcendental birliği, kendisi aracılığıyla, bir görüde verilen çokçeşitliliğin bir nesne kavramında bir araya getirildiği birliktir. O, bu yüzden **nesnel** olarak adlandırılır."²⁷ Nesneleri kuran ya da nesnelerin kendisinde kurulduğu şey, *apperception*'ün nesnel birliğidir.

Şimdi, Kant'ın kategorilerin uygulanabilirliğini haklı göstermede, salt *apperception*'ün rolünü öngördüğü açıktır. Buna göre, nesnelerin deneyiminin ya da nesnel deneyimin zorunlu koşulu olan salt *apperception*'ün birliği ilkesinde kategorilerin konumu ne olmalıdır ki, onların da aynı koşula bağlı

26 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 154 (B 135).

27 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 157 (B 139).

olarak, uygulanabilirlikleri haklı gösterilmiş olsun? Kant'a göre, bütün duyulur görüler kategorilere bağlıdır, çünkü kategoriler, görülerin çokçeşitliliğinin bir bilinçte bir araya getirilebilmelerinin koşullarıdır. Şöyle ki, verilen görülerin çokçeşitliliğinin, *apperception*'ün birliği altına götürülmesi, yargıların mantıksal işlevleri (fonksiyonları) olan kategorilerin uygulanmasıyla olur. Her çokçeşitlilik, tek bir empirik görüde verilmekle, yargının mantıksal işlevlerinden birisi (bir kategori) yönünde belirlenir ve tek bir bilince götürülür. Demek ki verilmiş bir görünün çokçeşitliliği zorunlu olarak kategorilere bağlıdır. Benim, diye adlandırdığım bir görüde içerilen çokçeşitlilik, anlığın sentezi aracılığıyla, ben bilincinin zorunlu birliğine ait olarak tasarımlanır ve bu da kategori tarafından yerine getirilir.²⁸ Görüye verilen birlik, kategori sayesinde ve anlık aracılığıyla ve "empirik görünün birliği, kategorinin, verilmiş bir görüdeki çokçeşitliliğe dikte ettiği birlikten başka bir şey değildir."²⁹

Sonuçta, kategoriler, yalnızca, bütün gücü düşünme olan yani görüde verilmiş çokçeşitliliğin sentezini *apperception*'ün birliğine götürme edimi olan bir anlık için kurallardır. Bir bütün olarak alındığında, kategoriler, en genel *a priori* sentez kurallarıdır. Verilmiş tasarımların çokçeşitliliğine sentetik birlik vermenin tek yolu, bu çokçeşitliliğin bir sentez kuralına göre (kategori) hayal gücünde yeniden üretilmesidir. Nitekim görüde verilen çokçeşitlilik (öznel deneyimler), tümel ve zorunlu yasalara göre (kategorial ilkelere) bağlanıp birleştirilmedikçe, bilginin nesnelerle olan bağlantısı da ortadan kalkardı. Bu demektir ki, kategoriler olmaksızın deneyim ve bilgi olmaz: keyfe bağlı ve kualsız

28 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 160 (B 144).

29 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 161 (B 145).

olan öznel'in tersine düzenli ve kurallı olan nesnel deneyim ve özneler arası geçerliliğe sahip nesnel bilgi.

Transcendental dedüksiyon'un içerdiği önemli bir sonuç, kategorilerin yasal kullanımına ilişkindir. Kant'a göre, kategorilerin deneyim nesnesi olabilen şeylere uygulanmalarından başka yasal uygulanmaları yoktur. Kategorilerin yasal olmayan kullanımına –böyle bir kullanım metafiziksel anlamlara yol açar– işaret etmek için Kant, öncelikle, bir nesneyi **düşünmekle**, bir nesneyi **bilmenin** hiç de aynı şeyler olmadığını belirtir. Bilgi iki etmen tarafından biçimlendirilir: birincisi, nesnenin kendisi aracılığıyla düşünüldüğü kavram ve ikincisi, nesnenin kendisi aracılığıyla verildiği görü. Bu durumda kavrama karşı gelebilecek hiçbir görü verilemiyorsa, bu kavram, biçimi (formu) bakımından yine de bir düşünce olabilmekte; fakat onun hiçbir nesnesi olmadığından, böyle bir kavramla hiçbir şeyin bilgisi mümkün olmamaktadır. Öte yandan bizim için olabilir her görü, duyusaldır. Bu yüzden, anlığın salt bir kavramı aracılığıyla bir nesnenin düşüncesi, ancak kavram duyu nesneleriyle bağıntılı ise bilgi haline gelebilir.³⁰ Sonuçta, nesnel bilgi elde etmede, kategorilerin mümkün deneyim nesneleri olabilen şeylere uygulanmalarından başka hiçbir uygulanmaları yoktur.

Kendi başlarına düşüncenin formları olarak anlam kazanan kategoriler, demek ki, görülere uygulanmadıkça boş ve verimsiz kavramlardır. Görüde verilmeyen şeylere kategorilerin uygulanması, hiçbir bilgi oluşturamaz. Metafizikçilerin bu tarzda bilgi elde etme girişimleri, aklın ürettiği kuramsal yanılsamalarla (*illusion*) sonuçlanır. Bununla birlikte, Kant'a göre metafizik tümüyle bir metafiziksel yanılsamalar toplamı

30 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 162 (B 146).

da değildir. *A priori* kavramların yanlış kullanımından doğan tüm bu metafiziksel ileri sürmelerin akılda zorunlu bir kaynağı vardır. “Transcendental Dialektik”te akıl yetisinin bu yönü araştırılır.

A priori bilme yetisine getirilen sınırlamadan sonra, metafizik “Transcendental Dialektik”te aklın doğal yanılsaması çerçevesinde konumlanır. Dialektik kavramının Kant tarafından bir görüntü mantığı olarak tanımlanmasından da anlaşılacağı gibi, sorun, aklın belli bir alanda yüz yüze geldiği çelişmelerle, aklın kendi kendisiyle olan çatışmasıyla ilintilidir. Her türden mutlak metafiziğin temelinde yer alan aklın yanılsaması, anlığın kurallarının empirik kullanımında, yargı yetisinin, hayal gücünün etkisiyle yanıltılmasından doğan empirik yanılsamadan olduğu gibi; çıkarımdaki biçimsel yanlışlıktan (mantıksal kural hatası) ileri gelen mantıksal yanılsamadan da bütünüyle farklıdır. Aklın yanılsaması, yeterli mantıksal dikkat gösterildiğinde kendisinden kaçınılabilecek sıradan bir yanılsama değildir; öyle ki bir yanılsama olarak tanınabildiğinde bile yine de ondan kaçınılamaz. “Transcendental yanılsama ortaya çıkarıldığında ve onun geçersizliği transcendental eleştiri tarafından açıklıkla sergilendiği zaman bile ortadan kaybolmaz.”³¹

Metafiziksel soruları kaçınılmaz kılan aklın bu doğal yanılsaması şöylece belirlenebilir:³² Ortak-duyu düşüncesinde ve bilimsel bilgide sürekli olarak belli koşul dizileriyle karşılaşırız. Bize öyle gelir ki, bu dizileri herhangi bir doğal son koşula veya sınıra ulaşılmaksızın, düşüncede istediğimiz kadar izleyebiliriz. Bu tür dizilerin en önemli

31 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 299 (B 353).

32 Başvurma: Broad, C. D., *Kant An Introduction*, Cambridge University Press, 1978, s. 205 vd.

iki tipi, uzaysal-zamansal ve nedenseldir. Uzaysal-zamansal dizi şu iki duruma yol açar: i) Herhangi bir uzam (*extension*) veya süre (*duration*), daha geniş bir uzamın veya daha uzun bir sürenin parçası gibi görünür ve bu yönde hiçbir üst sınırı yok gibidir. ii) Herhangi bir uzam veya süre, daha küçük uzamların veya daha kısa sürelerin birleşimi olarak görünür ve bu yönde hiçbir alt sınır yok gibidir. Nedensel dizinin yol açtığı iki durum da şudur: i) Her olay kendisinden önceki bir olayın sonucudur ve kendisi sonuç olmayıp neden olan bir olaya asla ulaşamaz görünmektedir. ii) Herhangi bir tözün varoluşu, kendi içinde olumsal (*contingent*) görünür. Yine de onun, başka bir tözün varoluşunun zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu başka tözlerin varoluşu da tamamen olumsaldır. Bu durumda, varoluşu kendi içinde zorunlu olan herhangi bir töze asla ulaşamaz görünmektedir.

Gündelik yaşamda ve bilimlerde bu tür sonu olmayan diziler bir güçlük doğurmaz. Çünkü diziyi o an amacımızın gerektirdiği kadarıyla izleriz ve gerekirse dizinin daha fazla izlenebileceğini de biliriz. Ancak insan aklı o şekilde oluşmuştur ki, bu tür dizilerin tamamlanmış olması gerektiğini düşünmekten kendini alamaz. Akıl bu dizileri doyurucu bulmaz ve onların ilk ve son koşullarının olması gerektiğini düşünür. Kant'a göre metafiziğe yol açan, anlığın bilgimize sunduğu çeşitli sonu olmayan dizilerle yetinmemize izin vermeyen ve bu türden her diziyi sona ermiş ya da tamamlanmış olarak düşünmeye yönelen, düşünce yetisi içindeki bu akıl etmenidir. Kant bu noktayı belirtmek için, düşünce başlığı altında birbirinden farklı iki yeti ayırt eder ve bunlara anlık ve akıl adını verir. Buna göre anlık **kurallar yetisi** olarak, akıl da **ilkeler yetisi** olarak belirlenir. Anlık, kurallar aracılığıyla görünüşlerin birliğini sağlayan yetidir. Akıl ise,

anlığın kurallarını ilkeler altında birleştirme yetisidir. Bu bakımdan akıl, doğrudan deneyime ya da herhangi bir nesneye uygulanamaz; ancak anlığın çokçeşitli bilgisine kavramlar aracılığıyla *a priori* bir birlik vermek için anlığa uygulanır. Bu birliğe de aklın birliği denir.

Kant'a göre, bağımsız bir yeti olarak aklın hem mantıksal bir kullanımı hem de transcendental bir kullanımı vardır. Mantıksal kullanımında akıl, anlık gibi, salt formal biçimde, tüm bilgi içeriğinden soyutlanmış olarak işlevde bulunur. Bu noktada Kant, dolaysız çıkarım (*immediate inference*) ile dolaylı çıkarım (*mediate inference*) arasında bir ayrım yaparak, aklın mantıksal kullanımını anlığinkinden ayırır.

Şimdi, her uslamlama sürecinde bir temel önerme, sonuç denen ve öncekinden çıkartılan bir başka önerme ve bir de sonuç önermesinin doğruluğunun başlangıç önermesinin doğruluğuna zorunlu biçimde bağlandığı çıkarım (mantıksal dizi) bulunur. Eğer sonuç olarak çıkartılan yargı, ilk yargıda zaten içeriliyorsa, bu yargı bir üçüncü tasarımın aracılığı olmaksızın ilk yargıdan çıkartılabilir; böyle bir çıkarıma dolaysız çıkarım denir. Kant dolaysız çıkarıma anlığın çıkarımı adını verir.³³ Ancak çıkarımda sonuca varmak için, ilk yargıda içerilen bilginin yanı sıra, ayrıca bir başka yargıya gerek duyuluyorsa, bu tür çıkarıma dolaylı çıkarım ya da aklın çıkarımı denir. Kant'a göre, tek dolaylı çıkarım türü, tasımsal (*sylogistic*) çıkarım olduğundan, aklın, tasımsal çıkarım yetisi olduğu söylenebilir.

Dolaylı ya da tasımsal çıkarımda her zaman iki öncül bulunur. Sonucun yüklemine içeren öncüle ("Bütün insanlar ölümlüdür"). Sonucun öznesini içeren öncüle 'küçük öncül'

33 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 303 (B 360).

denir; burada bilinen bir şey, yargı aracılığıyla kuralın koşulu altına konur (“Bütün bilgiler insandır”). Sonuçta, dolaylı olarak bilinen, kuralın, yüklemi aracılığıyla *a priori* belirlenir (“Bütün bilgiler ölümlüdür”). Kant, büyük öncülün, bilinen ile onun koşulu arasında kurduğu ilişkiye göre tasımları üçe ayırır: Büyük öncülün her zaman **koşulsuz** (*categorical*) olduğu tasım; **koşullu** (*hypothetical*) olduğu tasım ve **ayrık** (*disjunctive*) olduğu tasım.

Tasımsal çıkarımda, yeni bir empirik yargı verilmez, fakat verilmiş yargılar arasındaki deduktif ilişki ortaya konur. Bu bakımdan “aklın çıkarımı görülerle ve onları kurallar altına götürmekle (anlığın, kategorileriyle yaptığı gibi) ilgili değildir, fakat kavramlarla ve yargılarla ilgilidir.”³⁴ Aklın çıkarımı, yargıları tasımsal düzene sokmak suretiyle onlara dizgesel birlik verir. Şöyle: Tasımsal çıkarımda yer alan öncüller, çıkarım tarafından kanıtlanmayıp, yalnızca çıkarımda kullanılır. Bu nedenle öncüllerin kanıtlanması için, onların kendilerinden çıkartılabileceği daha genel öncüller aramak gerekir. Böylelikle her tasımdaki büyük öncül için daha genel bir büyük öncüle gidilir. Bu süreçte her büyük öncül, kendi altındaki sonuç yargılarını birbirleriyle ilişkiye sokarak, onlara kendi başlarına sahip olmadıkları dizgesel bir birlik verir. Bu düzenleyici süreçte, aklın çıkarımı, çıkarımın tasımsal olarak düzenlenmiş yargılarının her biri için daha genel bir büyük öncül ve giderek her tasım zincirindeki (koşulsuz, koşullu, ayrık) en son öncülü bulmaya çalışır.

En son öncüle doğru yükselen bu ‘tasımsal düzenleme’den, metafiziksel ilkelere geçişte, Kant’ın tasımsal düzenlemenin **mantıksal maksim**’i ile **salt aklın ilkesi** arasında

34 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 305 (B 363).

yaptığı ayrımı göz önünde bulundurmak gerekir. Mantıksal maksim ilkesel bir öğüttür ve şöyle dile getirilebilir: Yargılar tasımsal olarak düzenlenip, onlara dizgesel bir birlik vermek istenirse; her öncüle veya koşula bir başka öncül veya koşul daha bulunmalı ve bu şekilde, kendisi bir başka öncüle (koşula) bağlı olmayan, mutlak en son öncüle (koşula) doğru ilerlenmelidir. Maksimin özelliği, onun en son, koşulsuz koşulun **var olduğu** düşüncesini içermeyişidir. Bu yüzden mantıksal maksim, anlığın alanı içerisinde izlenebilir. Buna karşılık, mantıksal kullanımında aklın kendine öz ilkesi şudur: Anlık aracılığıyla elde edilen koşullu bilgi için koşulsuz olanı bulmak; öyle ki koşullu olan bilginin birliği tamamlansın. “Mantıksal maksim ancak şunu varsaydığımızda salt aklın bir ilkesi durumuna gelebilir: Koşullu olan verilmişse birbirine bağlı tüm koşullar dizisi de -kendisi koşulsuz olan bir dizi- aynı şekilde verilmiştir.”³⁵ Demek ki, aklın temel ilkesi, anlığımızın tüm yargılarındaki dizgesel birliği bütünüyle verilmiş saymaktadır; oysa ki mantıksal maksim bizi bu birliği elde etmeyönünde çaba göstermeye çağırmaktadır yalnızca.³⁶

Aklın temel ilkesi, Kant’a göre, sentetiktir ve kusurlu bir uslamlamaya dayanır. Çünkü koşullu olan, analitik olarak, herhangi bir şekilde bir koşulla ilişkilidir ama koşulsuz olanla ilişkili değildir. Aklın sonsuz bir koşullar dizisini bir bütün olarak düşünmesi ve onu koşulsuz kabul etmesi, sentetiktir ve sentetik bir yargı da ancak deneyim temelinde ortaya konabilir. Oysa koşulların tümlüğü kavramı, deneyimde uygulanabilecek bir kavram değildir; çünkü hiçbir deneyim koşulsuz değildir.

35 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 306 (B 364).

36 Körmer, *Kant*, s. 109.

Bu durumda aklın temel ilkesi –koşullu olan verilmişse, birbirine bağlı tüm koşullar dizisi de verilmiştir– Kant’a göre, üç temel yanıltıya yol açar. Yanıltılar, üç tasımsal çıkarım biçimine karşılık olan üç **tamamlanmış dizi** varsayımından ileri gelir. Yani mümkün üç tasım biçimi, transcendental uygulanmalarında üç **koşulsuz sonuç** ortaya koyabilir. Buna göre, bir tasım zinciri boyunca öncülden en yüksek öncüle kadar, koşulsuz (kategorik) tasımlar aracılığıyla ilerlenirse, aklın ilkesi uyarınca sonunda “kendisi yüklem olmayan bir özne”ye ulaşılır. Aynı işlem koşullu (hipotetik) tasımlar aracılığıyla yürütülürse, aklın ilkesi uyarınca “kendisi başka hiçbir şeye dayanmayan bir en son öndayanak”a ulaşılır. Son olarak bu süreç ayırık (disjunktiv) tasımlar aracılığıyla gerçekleştirilirse, aklın ilkesi, bu kez de “bir kavramın bölünmesini tamamlamak için başka bir şeye gerek duymayan bölünme öğelerinin takımını” istemde bulunur.³⁷

Böylece salt aklın ilkesi üç tür mutlak ya da koşulsuz birlik isteminde bulunur. Bunlar, aklın görüntü sentezler başaran üç transcendental ide’sidir: Birincisi, düşünen özne’nin mutlak (koşulsuz) birliği (ruh); ikincisi, görünüşün koşullar dizisinin mutlak birliği (kosmos); üçüncüsü, genellikle düşüncenin bütün nesnelerinin koşulunun mutlak birliği (tanrı). Düşünen özne, (speklativ) psikolojinin; görünüşlerin tümlüğü kosmolojinin ve düşünülebilen her şeyin olabilirliğinin en yüksek koşulunu içeren şey (bütün varlıkların varlığı), teolojinin konusudur.

Mutlak metafiziğin kurucu öğeleri olarak konumlanan aklın ideleri, kendilerine karşı gelebilecek hiçbir deneyim nesnesi bulunmayan kavramlardır. Nitekim idelerde görüntü

37 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 316 (B 379/B 380).

sentezlere ulaşan “tamamlanmış dizi” varsayımı, deneyim alanında kavranamaz ve bu nedenle de antinomilerin ve çeşitli yanılsamaların kaynağıdır. Görünüşlerin sentezinin mutlak tümlüğü, yalnızca bizim **düşüncemizde** verilmiştir, gerçek nesne olarak değil. Bu nedenle ideler, yalnızca salt akıl tarafından gereklilik taşıyan kavramlardır. Onlar görülerin sentezine değil, kavramların tümlüğüne dayanırlar. İdeler bütün olabilir deneyimi aşan kavramlardır, Kant’ın sözleriyle, onlar aşkındırlar (transcendent).

Sonuçta, aklın ideler alanındaki bilgi uğraşısı, bilgi bakımından boş metafiziksel önermeler üretmekle sonuçlanır. Deneyimde kendisine karşı gelebilecek hiçbir şey bulunamayan ve deneyimin koşullarını aşan kavramlarla bilgi üretilemez. Metafiziksel yanıltı, ideleri, deneyimden elde edildikleri için deneyime uygulanabilir olan empirik kavramlar gibi ya da nesnel deneyimin koşulu (veya deneyim nesnelerinin kurucu ögeleri) oldukları için deneyime uygulanabilir olan kategoriler gibi kullanmakla ortaya çıkar. Böyle bir durum, metafiziklerde hep yapıldığı gibi, “kendinde şey”in (*thing in itself*) görünüşlerini “kendinde şey”in kendisi olarak kabul etme yanılsamasıyla iç içedir. İnsanın bilme yetisi için “kendinde şey”in bilgisi hiçbir şekilde mümkün olmadığına göre, akıl, soruşturmaktan kaçınmadığı bu bilgiyi, koşullara bağlı görünüşler dünyasında aramak zorunda kalmaktadır. Metafiziğin aldatıcı olabilirliği de, bu şekilde, hiçbir koşula bağlı olmayanı, koşullara bağlı görünüşler dünyasında arama zorunluluğundan doğmaktadır. Sonuçta, hiçbir haklı gösterilmesi bulunmayan salt aklın öznel isteminin (koşulların tümlüğü) bir önkabul olarak alınması, dialektik aklın temel ilkesi denebilecek şu ilkede dile gelir: Koşullar dizisinin bir son koşulu vardır ve bu yüzden koşullar dizisi **deneyimde**

tamdır. Bu önkabul her türden mutlak metafiziğin temelindedir.

Kant'ın metafiziğin doğasına ilişkin çözümlemesinde şu iki nokta belirginleşmektedir: Birincisi, mutlak metafizik kavramlara olan inanç, insan aklının olgular üzerine düşünmesinin özdoğasından filizlenmektedir. İkincisi, mutlak metafizik kavramlar aracılığıyla olgulara ilişkin bilgi verme girişimi yasal değildir, yani kuramsal bilgi olarak metafizik mümkün değildir. Şimdi Kant'ın metafizik soruşturmasını bütünleyen bu iki sonuç üzerinde duralım.

Bilindiği gibi Kant, insan aklını “doğal bir yanılsama” altında bulunan bir varlık olarak görmektedir. Bu doğal yanılsamanın zorunlu sonucu olarak da, sürekli metafiziksel sorular ortaya çıkmaktadır. İnsanın bilme etkinliğinden zorunlulukla türeyen sorulardır bunlar. Koşulların sentezindeki tümlüğe ilişkin salt akıl kavramlarının, en azından, anlığın birliğini koşulsuz olan'a yükseltme tarzları olarak insan aklının doğasında zorunlu bir temeli vardır. Aklın bu eğiliminin doğal kullanımı, akli dialektik tasımlara götürür ki, bu alanda ulaşılan sonuçlar, görüntü ve çelişmelerden başka bir şey değildir.

Soruna daha bütüncü bir tarzda yaklaşılsa, aklın yanılsamasının, temelde, doğa dünyasının kendi başına, bağımsız olarak var olduğu varsayımına sıkıca bağlı olduğu söylenebilir. Bilen özne'den bağımsız var olan bir dış dünya tasarımı (bilgikuramının ontolojik öntezi), başka felsefe sorunlarının yanı sıra, şu temel düşünceyle iç içedir: İnsan bilgisi hiçbir zaman bu bilginin edinildiği nesne ile özdeş olamayacağına göre, akıl, bilgisine verilen gerçekliğin ötesinde “nüfuz edilemeyen” bir gerçeklik düşünmekten kendini alıkoyamaz. Bu bağlamda gerçekliğin kendisine verilen

yönünü, yani görünüşleri bilen insanın, bu görünüşlerin gerisinde ve bu görünüşlerin temeli olan bir “öz”ün ide’sine sahip olması akılca kaçınılmazdır. Şimdi Kant’a dönerek, metafiziği bu doğrultuda serimlemek istersek; aklın yanılsamasını “**kendinde şey**” (*thing in itself*) ve “**noumenon**” kavramları çerçevesinde irdelememiz gerekir. Öncelikle bu düzeyde ortaya çıkan yanılsamaya bakalım.

Kant’a göre kategoriler, görünün formları olan uzay ve zaman gibi, kökenleri bakımından duyarlıkta temel bulan kavramlar değildirler. Kategoriler duyarlıkla olan ilişkilerinde, görünün formlarında rastlamadığımız bir bağımsızlık içerirler. Bu nedenle onlar, bütün duyu nesnelerinin ötesine uzanan bir uygulanmaya olanak verir görünürler. Oysa, gerçekte, kategoriler düşüncenin formlarından öte bir şey değildirler ve yalnızca görüde verilen çokçeşitliliği bir bilinçte *a priori* bağlayıp birleştirme “mantıksal yetisi”ni içerirler. Bu yüzden kategoriler, bizim için olabilir görünün dışına çıkarıldıklarında, görünün salt formlarının sahip olduğu anlamdan çok daha az anlamlıdırlar. Böyle olmasına karşılık, yine de biz, kategorilerin, uzay ve zaman formları dışındaki şeylere uygulanabilir olduğunu düşünürüz ve böyle yapmakla da **tutarsızlığa düşmeyiz**; fakat yalnızca metafiziksel yargılar üretmeye yöneliriz.

Bu yönsemenin kökeninde “**duyulur nesne**” ya da “**görünü**” kavramı bulunur ve temelde şu önerme vardır: Duyu izlenimleri, bizden, duyularımızdan, görü formlarından ve kategorilerden bağımsız olarak var olan şeylerden elde edilir. Buna bağlı olarak “duyulur nesne” kavramı şu sonuçları üretir: İlk olarak kendinde şey olarak bir nesne ile, duyularımızı etkileyerek bize varlığını gösteren ve kendisini bize bu şekilde veren aynı nesne arasında bir ayrım; öyle ki buradan

aynı nesnenin farklı bir biçimde, yani **duyular aracılığıyla olmayan** bir biçimde **görülenebileceği** düşüncesi çıkar. İkinci olarak, duyu-dışı görülenebilen, duyularla görülenebilir hiçbir nesne olmadığı kabul edilirse; bu kez de duyu-dışı biçimde görülenebilen ve asla duyularla görülenemeyen **başka nesnelerin** bulunabileceği düşüncesi ortaya çıkar.

Noumenon kavramı, bu düşüncelerle yakından ilgilidir. Kant bu yönde ciddî yanlış anlamalara yol açan tehlikeli bir çokanlamlılık bulunduğuna işaret etmektedir. Öyle ki, anlık, bir nesneye, belli bir ilişki içinde, fenomen adını verdiğinde; aynı zamanda bu ilişkiden ayrı olarak bir kendinde nesne tasarımı biçimlendirmekte ve böylece de kendisini, bu türden nesnelerin kavramlarını biçimlendirilebilir olarak tasarlar duruma gelmektedir. Ve anlık, kategorilere ek olarak hiçbir kavram üretmediğinden, o, kendinde nesnenin bu salt kavramlar aracılığıyla, hiç değilse, düşünülmesi gerektiğini varsaymaktadır. Böylece de bütünüyle **belirsiz** bir düşünülür (*intelligible*) varlık kavramını, yani duyarlılığımızın dışındaki bir şeyin belirsiz kavramını, anlık aracılığıyla belirli bir tarzda (*salt intelligible* tarzda) bilinmesine izin verilen bir varlığın **belirli** bir kavramı olarak ele alma aldanışına düşmektedir.³⁸

Anlığın içerdiği bu olabilirliğe bağlı olarak, Kant, noumenon kavramına ilişkin ikili bir belirleme ortaya koyar. Buna göre, tikel bir varlık, ya duyulur görünümün olabilir bir nesnesi değildir ya da o, kendisini duyulara verebilen bir varlıktır ama duyu görüşü aracılığıyla **kendinde-şey** olarak bilinemez. Bu noumenon'un **negativ** anlamıdır. Noumenon'la burada, duyulur görünümün nesnesi olmayan ve görüleme tarzımızdan yalıtığımız bir şey anlaşılır. Öte yandan tikel bir varlık, ya

yalnızca duyu-dışı bir görünün nesnesi olabilir ya da o, duyulara verilebilir ama kendinde şey olarak ancak bu türden duyu-dışı görü aracılığıyla bilinebilir. Bu, noumenon'un **pozitif** anlamıdır. Pozitif anlamında noumenon, duyu-dışı bir görünün nesnesi olma durumundadır ve bu nedenle, duysal olmayan bir görüyü, Kant'ın nitelemesiyle anlıksal (*intellectual*) bir görüyü gerektirir. Ancak insan böyle bir görü biçimine sahip olmadığı gibi, bu tür bir görünün olabilirliğine ilişkin hiçbir kavram da biçimlendiremez.

Noumenon, negatif anlamında sınırlandırıcı bir kavramdır ve bu sınırlama işlevi nedeniyle bir yasallığı vardır, "...anlılık, duyarlık aracılığıyla sınırlandırılmış değildir; tersine, anlığın kendisi, noumena terimini kendinde şeylere (görünüştü sayılmayan şeylere) uygulamakla duyarlığı sınırlandırır, fakat bunu yapmakla aynı zamanda kendisine de bir sınır koyar; kategoriler aracılığıyla bu noumena'yı bilemeyeceğini bilir ve bu yüzden onları bilinmeyen bir şey başlığı altında düşünmek zorunda kalır."³⁹ Yani "problematik" olarak görüşlerin ötesine uzanan bir anlığımız vardır, fakat, duyarlığın alanı dışındaki nesnelerin, kendisi aracılığıyla verilebileceği ve yine kendisi aracılığıyla anlığın bu alanın ötesine "assertorik" olarak uygulanabileceği hiçbir görümüz yoktur. Bu nedenle noumenon kavramı sınırlandırıcı bir kavramdır.

Sonuçta, metafiziğin kendisine yöneldiği "kendinde şeyler"e (belirsiz nesnelere) ilişkin olarak ortaya konan "noumena" kavramı, eleştirel kullanımında, sınırlandırıcı bir kavram olarak her zaman negatif ve boştur. Fakat pozitif kullanımında kavramın **metafiziksel** bir içeriği vardır. Metafiziksel içerik, anlığın -duyarlığı sınırlandırmak için- kendisinin

39 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 273 (B 312).

koyduğu sınırı aşması, yani düşüncenin genel formları olarak kategorilerin kendinde şey'lere uygulanması **olanağından** doğar. Bu olanak mantıkça dışta bırakılabilir değildir. Nitekim, noumenon kavramı, yani duyuların nesnesi olarak düşünülmeyen, fakat yalnızca anlık aracılığıyla “kendinde şey” olarak düşünülen bir şeyin kavramı, herhangi bir çelişme içermez. Çünkü duyarlık görüşünün mümkün tek görüş biçimi olduğu ileri sürülemez. Ancak mantıkça çelişmezlik, varlıkta düşünülmüş olan şeyin gerçek olabilirliğini sağlamaz. Bu nedenle kategorilerin deneyim dışı kullanımı her zaman “**problematik**”tir.

Kant'ın metafizik karşısındaki eleştirel tutumu, kendinde şeylerin doğasına ilişkin olarak üretilen düşüncelerin anlamını yadsımak yönünde değil, fakat yalnızca bu türden sorulara kesin yanıtlar bulma olanağını yadsımak yönündedir. İnsan aklının en yüksek, en son şeylere yönelik sorularına tüketici karşılıklar bulunamıyor olması, bu türden soruşturmaları yasaklamanın gerekçesi olamaz.

Kant'ın eleştirel çözümlemesinde, kendinde şeylerin kuramsal bilgisinin olanaksızlığı temel tez olarak ortaya konmakla birlikte, aynı zamanda bu tür soruların insan aklındaki **zorunlu** temeli de gösterilmiştir. Kant için kendinde şeyleri, yani asla bilinemez olanı dile getirmek kaçınılmazdır. Çünkü kendinde şey, bilginin nesnel olmayan, ama göz ardı edilemeyecek temelini gösteren şeydir. O, bilgi formunun biçim almamış maddesidir. İster dile getirilebilir olsun, isterse dile getirilemez olsun, insan düşüncesi en sonunda gelip “kendinde şey”e dayanır kalır. Kant noumena'nın bilinemez olduğunu, fakat çelişmeye düşmeksizin düşünülebilir olduğunu göstermekle; metafiziğin (felsefenin) bir **bilim** olarak değil, fakat **genel olarak** olabilirliğinin, insanın

bilme yetisinde içerildiğini belirtmiş olmaktadır. Kant'ın söylediği, metafiziksel önermelerin anlamsız oldukları değil, tersine bu önermelerin belli bir biçimde bütünüyle anlamlı olduklarıdır. Öyle ki bu önermelerde biçimlendirilen kavramlar, sözel olarak açıklanabilmektedir. Metafizikçilerin ileri sürdüğü önermeler bir iç mantığa sahiptirler ve bu önermeleri doğru sayacak ya da yanlış sayacak biçimde ele alma yolları vardır. (Her metafiziksel dizge, önce kavramlarına ilişkin belirli tanımlar ortaya koymak ve sonra da bu tanımlardan mantıksal sonuçlar çıkarmakla oluşur. Bu bakımdan başlangıç tanımları onaylandığında, bunlardan çıkan sonuçların da onaylanması zorunludur.) Metafiziğin kendi tarzında dile getirdiği şeyler, düşünülür (*intelligible*) şeyler olarak anlamlıdırlar; fakat buradaki güçlük, ne hakkında konuşulmakta olduğunun bulunmasındadır.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Kant, bir yandan kategorilerin kendinde şeylere uygulanacak biçimde genişletilmeleri durumunda, onların kuramsal olarak boş olduklarını ileri sürerken; öte yandan kategorilerin bu biçimde genişletilmesine **pratik akıl** bağlamında bir temel sağlamaya çalışır. Öyle ki duyu-üstü olan'ın kavramları –kuramsal salt olabilirlikler, düşünce nesneleri– pratik akıl ve onun postulatları sayesinde ahlaksal eylemde geçerlilik kazanabilmektedirler. Bu da şunu gösterir ki, Kant'ın düşündüğü biçimiyle felsefe, insanın, yalnızca olgu-deneyimiyle sınırlı olmayan fakat başka deneyim alanlarına da (ahlak, estetik gibi) açılan tümel bir anlama etkinliğidir.

İKİNCİ BÖLÜM

MANTIKÇI POSİTİVİZMDE METAFİZİĞE KARŞI TAVİR

Metafiziksel soruna köktenci bir çözüm getirme savındaki çağdaş felsefe etkinliği mantıkçı positivism'dir. Modern felsefe dünyasında oldukça yaygın ve çok yönlü bir ilgi kazanan bu etkinlik, bu ilgiyi bir "karşı felsefe" geliştirme çabasına borçludur. Çok çeşitli eğilimleri içinde barındıran bu karşı-felsefe etkinliğinin belirgin çizgisi, metafizik karşı-sındaki elemeci ve reddedici tutumudur. Burada metafizik kavramının, çözümleyici etkinlikler dışta bırakılmak koşuluyla bütün geleneksel felsefeyi, bütün insan sorunlarını, ahlakı, estetiği ve dini de içine alan bir genişlikte kullanıldığını belirtmek gerekir. Her ne kadar bilimci eğilimi ağır basıyorsa da, bu felsefe etkinliğinin, kendisini felsefenin karşı'sına koymada dayandığı temel **dil**'dir. Buna göre felsefe, artık düşünce ve idelerin doğrudan bir incelenmesi olarak görülmeyip, onların dilin aracılığı çerçevesinde incelenmesi olarak görülmektedir. Daha genelde, dünyanın (evrenin) yapısı sorunu, mantıkçı positivism'de dünya hakkında kendilerine dayanarak söz ettiğimiz **dilsel yapıların** (önergelerin) mantıksal çözümlemesi sorununa dönüşür.

Şimdi, Kant'ın akıl bağlamında soruşturduğu ve insan aklı için metafiziğin (felsefenin) doğal bir zorunluluk olduğunu vurgulamakla da, bir anlamda açık bıraktığı metafiziksel

soruna, mantıkçı positivism tüketici bir çözüm önerisiyle yaklaşmaktadır. Amaçlanan sonuç, metafiziksiz felsefe'dir. Bu hedef genelde, dünyaya ilişkin anlatımlarımızdaki ne türden içeriklerin bilgi adına hak kazandıklarını belirleme ve sorulabilir olan'la sorulamaz olan'ı ayırt etmemize olanak verecek "normları" sağlama isteminden bağımsız değildir. İnsanın kuramsal etkinliğinden metafiziksel anlatımların elenmesi, bilgi, bilim gibi terimlerin nasıl kullanılması gerektiğini düzenleyen normativ bir tavrı öngerektirir. Bu, her türden positivismin bilgi karşısındaki belirgin tavrıdır. Buradaki örtük tez şudur: Geçerli bilgi, her türden metafiziksel soruşturmayı dışta bırakacak şekilde tanımlanmalıdır.

Bu tabanda yüründüğünde, bir şeyin gerçekliğini ileri sürme ve aynı ölçüde geçerli karşı kanıtlarla onu reddetme biçimindeki geleneksel felsefi dile getirmenin (formülasyonun) aşılabilmesi için, mantıkçı positivisme göre yapılması gereken, dilin mantıksal çözümlenmesine başvurmak ve dil düzeyinde anlamlı ile anlamsız birbirinden ayırt etmektir. Anlam sorunu, mantıkçı positivist düşünürlerin asıl ilgi alanını oluşturur. Nitekim doğru ile yanlış arasındaki ayrımın koşullarını belirleyen bir bilgikuramının ön temeli olan şeyin, anlamlı ile anlamsız birbirinden ayırt eden bir anlam kuramı olduğu düşüncesi, bu yaklaşımın temelindedir. Böylece, anlamdan kalkıldığında, yanlış dile getirilmiş ya da geçersiz kavramlar içeren sorunlar ve tüm sorunsal anlatımlar bilgi-dışı bırakılabilecektir.

Bu görüşün yandaşları, metafizikçinin başlıca amacının, duyu-deneyimi alanı dışında bulunduğu varsayılan aşkın bir gerçeklik hakkında bilgi vermek olduğu saptamasına katılmakla birlikte; metafiziğin kuşatımının salt bununla sınırlandırılmayacağı kanısındadırlar. Çünkü metafizik, bütün

olabilir deneyimin ötesindeki bir şeye ilişkin bilgi vermek için, insan aklının yararlı olamayacağı bir alanda kullanılmamasından öte; dil kullanımında var olan mantıksal yanılgıdan ileri gelmektedir. Felsefe sorunları, dilin mantığını anlama başarısızlığından ileri gelen sorunlardır. Bu sorunların temelinde dilsel yanlış anlamalar ve dilsel karışıklıklar yatar. Bu anlayışın üreticisi Wittgenstein'a göre, "felsefe, anlama yetimizin dil araçları tarafından büyülenmesine karşı bir savaşımıdır."¹ Mantıkçı positivism metafiziğin olabilirliği sorunu, Kant'ta olduğu gibi akla ya da bilmeye ilişkin bir olgu sorunu olarak değil; dile ilişkin mantıksal bir sorun olarak görmektedir ve bu bağlam dışında ele alındığında metafiziğin alt edilemeyeceği inancındadır.

İşlevi, bütün bilgiyi çözümlemek; bilimin ve gündelik dilin bütün savlarını, bu tür her savın anlamını ve aralarındaki bağıntıları açık kılmak olan mantıksal çözümleme, böylece, söylemelerimizde gizlenmiş belirsiz sezgilerin, dünyaya ilişkin anlatımlarımızdaki sözel karışıklıkların veya karanlık kalmış ilişkilerin açıklığa kavuşturulması ve bilimsel, felsefi sorunların anlaşılır biçimde 'formüle edilmesi' amacını taşımaktadır. Mantıkçı pozitivist düşünürlerin felsefeye yükledikleri biricik işlev ve felsefeye tanıdıkları tek var olma biçimi de budur zaten: Felsefe bir **bütün olarak dünyanın** neliğiyle ilgili kuramlar oluşturmaya çalışmamalıdır. Bir bütün olarak dünya'ya ilişkin herhangi bir şey ileri süren önermelerin hepsi, bütün bilgikuramsal ve ontolojik kuramlar, özne-nesne ilişkisi üzerine her türden genel önermeler içeren öğretiler anlamsızdır, çünkü bu tür öğretilerin hiçbirisi karşıtıdan daha doğru değildir. Felsefe, doğa bilimlerinin (ve

1 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, s. 47, (Pr. 109).

sosyal bilimlerin) kavramlarını **anlamca aydınlatan**, açık kılan bir eleştirel **etkinlik** durumuna gelmelidir. “ Felsefenin amacı, düşüncelerin mantıkça açıklanmasıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir.”² Artık felsefe denildiğinde söz konusu olan, bilgi sonuçlarının bir dizgesi değil; bir etkinlikler dizgesidir. Felsefe, kendisi aracılığıyla önermelerin anlamının açıklandığı bir etkinliktir: Felsefe önermeleri açıklar, bilim onları doğrular.

Felsefeyi dilin mantıksal çözümlemesiyle özdeş kılarak sınırlandıran bu anlayış, felsefenin nesnesizleştirilmesi sonucunu da birlikte getirmektedir. Artık ne tarih içinde biçimlenmiş felsefe soruları ve ne de bu sorulara belli karşılıklar üreten ‘tez-dizgeleri’ vardır. Felsefe hiçbir araştırma nesnesi bulunmayan, fakat yalnızca **işlevsel** bir amaca sahip bir düşünce uğraşısıdır. Burada karşı felsefe’nin kendisini adeta bir felsefe-sizlik olarak yeniden konumlamaya çalıştığı görülmektedir.

Genelde bir anlam aydınlatma (elucidation), bir kavram açıklaması olarak işlevde bulunması amaçlanan mantıksal çözümlemenin, aynı zamanda kuramsal-etkinlik içi bir eleme (elimination) işlemi olacağı ve bu işlem aracılığıyla dilin mantıksal yapısına aykırı düştüğü ve anlamlılığın gereklerini yerine getiremediği düşünülen bütün dilsel anlatımların bilgi-dışı bırakılacağı açıktır. Bu eleme işleminin nesnesinin ise, bilgi içeriğinden yoksun olmasına karşılık bir bilgi yanılsaması verdiği ileri sürülen felsefe olacağı ortadadır. Böylelikle mantıksal çözümleme ve anlamlılık sorgulaması, felsefenin kendisine uygulanmakla metafiziğin olabilirliği sorununu kökten çözümlenerek; bilim ile felsefe arasındaki sınır

2 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge-Kegan Paul, London 1974, s. 25 (4.112).

açıklıkla belirlenecektir. Bu girişim, beklendiği gibi, pek çok felsefe sorununu en sonunda ya bir çözüme kavuşturacak ya da bu sorunları anlamsız sayıp dışta bırakacaktır.

Mantıkçı pozitivismin metafiziğe ilişkin bu tutumunu, Ayer'ın şu sözlerinde izlemek mümkündür: "Sonuçta, yalnızca aşkın bir metafizik dizgenin ortaya çıkma biçimini eleştirmekle, o dizgenin üstesinden gelinemez. Yapılması gereken şey, dizgeyi oluşturan önermelerin doğası üzerine bir eleştiridir. Bizim izleyeceğimiz tartışma çizgisi de aslında budur. Çünkü biz, bütün olabilir duyu-deneyiminin sınırlarını aşan bir gerçekliğe ilişkin hiçbir önermenin sözel anlamı olamayacağını savunuyoruz. Bundan zorunlu olarak şu çıkar ki, bu tür bir gerçekliği betimlemeye uğraşanların emekleri, bütünüyle anlamsız şeyler üretmeye adanmıştır."³

Görüldüğü gibi, metafiziğe bu yeni karşı çıkış biçimi, öncelikle metafiziksel soru ve yanıtların ayrımsız hepsinin **anlamsız** olduğu savında odaklaşmaktadır. Anlamsız olma, bilgi içeriği taşıyama, bilgi dışı olmadır. Bu görüş açısından, metafiziksel tezlerin doğruluğu ya da yanlışlığı hiçbir şekilde belirlenemez; çünkü ortada doğru ya da yanlış olma (=bilgi) niteliği taşıyan gerçek bir tez bulunmamaktadır. "Metafiziksel önermeler ne doğru ne de yanlıştır, çünkü bu önermeler hiçbir sav ileri sürmezler; onlar ne bilgi ne de yanlış içerirler, metafiziksel önermeler bilgi alanının, kuramın dışında yer alırlar; doğruluk ve yanlışlık tartışmasının dışında kalırlar."⁴ Öte yandan metafiziksel önermeler hiçbir bilgi vermedikleri halde, bilgi veriyormuş gibi görünürler,

3 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1976, s. 46.

4 R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, Trench, Trubner Co Ltd, London 1935, s. 29.

bir bilgi yanılması içerirler. Metafizikğin bu aldatıcı özelliği, pek çok dilsel-kavramsal karışıklığın başlıca nedenidir. Bu bakımdan, Carnap, kuramsal içerikten yoksun olmalarına karşılık; kuramsal bir içerik taşıyor görünen bu önermeleri, sözde-önerme ya da görüntü önerme (pseudo sentence) olarak adlandırır.

Carnap'a göre metafiziksel önermeler gerçekte bir şey **anlatan** önermelerdir, fakat yine de bu önermelerin **anlamı** (kuramsal içeriği) yoktur. Bu ileri sürmenin açıklanması yönünde Carnap, dilin iki işlevi üzerine ikili bir ayırım getirir: Dilin anlatma (expressive) işlevi ve temsil etme (representative) işlevi. Bu iki işlev arasındaki ayırım, genelde, şiirsel söylem (poetic discourse) ile bilimsel söylem arasındaki ayırımı karşılığını bulur. Dilin bu iki işlevi arasındaki ayırımın kavranması için, Carnap, bir kişinin edimsel olarak “gülmesi” ile aynı kişinin “şu an neşeliyim” sözcüklerini kullandığı durumu örnek olarak alıp karşılaştırır. **Gölüş**, burada neşeli olma durumunu **anlatır**; onun bir belirtisi, bir dışavurumdur. Sözcüklerden kurulmuş **dilsel anlatım** ise, neşeli olma durumunu **savlamaktadır**; bu nedenle de o, doğru ya da yanlış olabilir. Oysa gülüş, ne doğru ne de yanlıştır; çünkü o herhangi bir savda bulunmamaktadır, bir şey ileri sürmemektedir.

Demek ki, dilin temsil etme işlevinde, anlatımlar belli bir durumu temsil ederler; betimlerler; onlar bir şeyin şöyle ya da böyle olduğunu bize **bildirirler**, bir sav ileri sürerler, bir yüklemde bulunurlar, bir şeyi yargırlar. Carnap metafiziksel önermelerin tıpkı şiir gibi yalnızca anlatma işlevleri olduğunu, temsil etme işlevlerinin bulunmadığını ileri sürer. Metafiziksel önermeler ne doğru ne de yanlıştır, çünkü onlar hiçbir sav ileri sürmez; bu önermeler anlatımcı'dır, onla-

rın temsil etme işlevi ve buna bağlı olarak, kuramsal içeriği yoktur. Bu bakımdan sav ile anlatmayı birbirinden kesinlikle ayırt etmek gerekir. Ancak metafiziksel soruşturmaların formüle edildiği dil, bu anlatımcı özelliğin gizlendiği, “sav ileri süren” kuramsal bir dildir. Metafizik, bu nedenle; sanki kuramsal içeriğe sahipmiş gibi görünür; onun aldatıcı karakteri ve bir bilgi yanılsaması üretmesi bundan ileri gelir.⁵

Carnap'ın ortaya koyduğu bu belirleme, anlamlı önermelerle doğrulanamayan önermeler arasındaki ayrıma ilişkin bir uyarı iletmektedir. Buna göre, doğrulanamayan önermeler, anlatımcı ya da lirik dile getirmeler olarak ele alınmalıdır. Demek ki, yalnızca **anlatan** şeyle, aynı zamanda **anlamı** da olan şeyi birbirine karıştırmamak gerektiği gibi; metafiziksel, değersel ya da dinsel anlatımların içerdği duygusal göstergeleri, doğrulukları ya da yanlışlıkları tartışılabilen kuramsal (bilgi verici) önermeler olarak görmekten kaçınmak gerekir.

Şimdi, mantıkçı positivist bağlamda, metafiziğin dışlanması için yapılması gereken, metafiziksel anlatımlar üretenlerin, tek başına sözel anlamlı olabilen bir tümcenin gerektirdiği koşullara uymayan tümceler ortaya koyduklarının gösterilmesidir. Demek ki, metafiziğe karşı tutum, dilin sözel anlamını belirleyen kurallardan kalkılarak temellen-dirilmelidir. Bu konudaki ön tez şudur: Bir önermenin anlamı, onun kullanılma koşullarına ilişkin bilginin varlığına bağlıdır; önermenin anlamı, onun kullanımını belirleyen kurallarca oluşturulur. Wittgenstein'in görüşlerinden çıkma yaparak⁶ tezi formüle eden Schlick'e göre, önerme, kendileri-

5 R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 27-30.

6 Wittgenstein'in anlam ile kullanım arasındaki ilişki üzerine açıklaması, gösterge (sign) ile simge (symbol) arasında yaptığı ayrım çerçevesinde

ne ait mantıksal kurallarla birlikte alınan ses ya da başka türden simge dizisidir (“tümce”). Bu kurallar, tümcenin (simge dizisinin) nasıl kullanılacağına ilişkin buyrultulardır. Hiçbir tümce, kendi başına, anlamlı ya da anlamsız değildir, fakat ancak içinde geçen sözcüklerin ya da sözcük bileşenlerinin kullanım koşullarını belirleyen tanımlar ve kurallar bağlamında anlamlı ya da anlamsızdır.⁷ Şimdi bir sözcüğün uygulandığı ya da bir tümcenin **doğru** olduğu koşulların betimlenmesi, sözcüğün ya da tümcenin kullanım kurallarıdır. Söz konusu kurallar önermenin anlamını oluştururlar ve onların ulaştıkları en son nokta, gösterme-tanımlarıdır.

O halde, “anlamı nedir?” sorusunun karşılığını verebilmemizi sağlayan kurallar, tanıma ilişkindir. Tanımlar, genelde, sözcüklerin eşanlamlı başka sözcükler aracılığıyla açıklanması ve bir de, sözcüklerin “gösterme”lerini gerçekleştirmekle oluşur. Birinci tanım biçimine belirtik tanım

dile gelir. Gösterge, simgede duyuşsal olarak algılanabilir olan şeydir ve farklı simgeler ortak bir göstergeye sahip olabilirler. Göstergede simgeyi bilip tanımak için, göstergenin anlamlı kullanımına bakmak gerekir. Eğer bir göstergenin hiçbir kullanımı yoksa, o gösterge anlamsızdır. Sözcüğün (göstergenin) *kullanımının* bir bölümü onun mantıksal sentaksıdır: “Bir gösterge mantıksal sentaktik kullanımıyla birlikte alınmadıkça, bir mantıksal biçimi belirlemez.” (*Tractatus*, 3.327). Ancak kullanım, mantıksal biçime ek olarak, başka bir şeyi daha içermelidir. Çünkü mantıksal sentaktik kullanım, anlam için gerekli koşul olmasına karşılık; mantıksal sentaksta göstergenin anlamının asla bir rol oynamaması gerektiği de belirtilmektedir (*Tractatus*, 3.33). Anlam için burada eksik olan şey, olası ki, mantıksal sentaktik özellikleri içinde göstergelerle, göstergelerin gönderimi (reference) arasındaki karşılıklı ilişkidir. Anlam sorununun Schlick’teki açılımının bu yönde olduğu ve fazladan empirist bir boyuta ulaştığı görülecektir.

7 M. Schlick, “Facts and Propositions” in *Philosophy and Analysis*, Ed , M. Macdonald, Blackwell, Oxford 1954, s. 235.

(explicit definition), ikinci tanım biçimine de örnekle tanım ya da göstermeyle tanım (ostensive definition) adı verilir. Göstermeyle tanımın en yalın biçimi, sözcükle birleşmiş bir gösterme hareketidir. Belirtik tanımların, yani başka sözcükler aracılığıyla yapılan tanımların anlaşılması için, açıklayıcı sözcüklerin anlamının önceden bilinmesi gerektiği ortadadır. Bu da en sonunda, o sözcüklerin göstermeyle tanımlarına geri gitmekle mümkün olur. Göstermeyle tanım, herhangi bir ön bilgi olmaksızın iş görebilen biricik tanımdır.⁸

Bu durumda herhangi bir anlam, ilkece, en sonunda göstermeyle tanımlara başvurmaksızın kavranıp açıklanamaz. Göstermeyle tanım ise, özne-nesne bağıntısını, olgularla ilişkiyi yani **deneyim**'i gerektirir. Böylelikle Schlick, anlam sorununu bilgi kuramsal bir bağlam içine yerleştirir. Mantıksal bakımdan, önermelerin, önermelerden başka şeylerle karşılaştırılamayacağını savlayan dil-içi anlam düşüncesini onaylamayan Schlick'e göre, bir önermeyi doğru kabul etmemizin biricik "en son" nedeni, önerme ile olgu arasındaki karşılaştırmanın son basamakları sayılabilecek yalın deneyimlerde bulunur. Genelde, önermenin doğruluğu, onun olgularla bağdaşmasında, uygunluğunda aranmalıdır. Deneyim, olgularla bağdaşma bağlamında bir önermenin doğruluk koşullarını verdiğine göre; bir önermenin sözel anlamlı olabilmesi, en sonunda, o önermeyi doğru ya da yanlış yapan koşulların bilinmesine, kısaca, onun nasıl denetlenebileceğinin, doğrulanabileceğinin (verify) bilinmesine bağlı olmaktadır. Bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir. "Durum bu..." demektedir Schlick, "Bana öyle geliyor ki, hiçbir şey de bu durumdan daha yalın ve daha açık olamaz. Bir önermenin

8 M. Schlick, *Anlam ve Doğrulama* (Türkçesi, N. Arat); B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEB Yayınları, İstanbul 1979, s. 252.

anlamı, ancak onun deneyde doğrulanmasının kuralları verilerek anlaşılabilir dediğimizde yalnızca bu durumu betimlemiş oluruz. (Başka bir doğrulama türü tanımlanmamış olduğundan buradaki “deneyde” eklentisi aslında gereksizdir.)”⁹ Sonuçta, bir önermenin hiçbir doğrulanma yöntemi yoksa, o önermenin anlamı yoktur.

Böylelikle metafiziğin elenmesinde temel dayanak noktası doğrulanabilirlik ilkesine (verification principle) gelmiş olduk. Anlamın empirist ölçütü doğrulanabilirlik ve onun fenomenalist temelleri (Ayer) ayrı bir bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu bakımdan, burada geliştirilen genel yaklaşım çerçevesinde, son olarak, mantıkçı pozitivist bilgi dizgeselliği (sistematığı) ve kaynaklandığı felsefe içi tarihsel kökenler gözden geçirilecektir. Bununla, metafiziğin elenmesine yönelik mantıksal etkinliğin empirist kökeni daha bir açıklık kazanmış olacaktır.

Mantıkçı pozitivist felsefe etkinliğinin büyük ölçüde İngiliz empirist geleneğinden kaynaklandığı ve onun pozitivist kalıtını koruduğu söylenmelidir. Bu noktada karşı-felsefe’nin kuramsal kökenleri Hume’a geri gider. Felsefe tarihinde, mantıkçı pozitivist düşünürlerin olumlu ve saygın bir tutumla yaklaştıkları ender kişilerden biri olan Hume, metafiziksel önermelerin anlamsız (“safsata ve kuruntu”) olduğunu, çünkü bunların olgu sorunlarıyla (matters of fact) bir ilgilerinin bulunmadığını öne sürmekle, anlama ilişkin empirist tezi dile getiriyordu. Hume, matematiğin (mantığın) ve empirik bilimlerin önermelerinin anlamlı olduğunu; geri kalan bütün önermelerin ise anlamsız olduğunu, retorik bir dille şöyle belirtmektedir: “Bana öyle geliyor ki, soyut

9 M. Schlick, *Anlam ve Doğrulama*; B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, s. 253

bilimlerin veya kanıtlamanın biricik nesneleri, nicelik ve sayıdır...insanların diğer bütün soruşturmaları yalnızca olgu sorunlarına ve varoluşa ilişkindir ve açıktır ki, bunların kanıtlaması yapılamaz... Bu ilkeler doğrultusunda kitaplıkları gözden geçirdiğimizde nasıl da bir yıkım gerçekleştirmemiz gerekir? Söz gelişi elimize ilahiyatın veya okul metafiziğinin bir cildini alırsak, şunları soralım: Bu kitap nicelik ve sayıyla ilgili soyut akıl yürütmeler içeriyor mu? Hayır. Bu kitap olgu sorunu veya varoluşla ilgili deneysel akıl yürütmeler içeriyor mu? Hayır. O zaman atın onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka hiçbir şey olamaz.”¹⁰

Mantıkçı positivist görüşün benimsediği yasal bilgi sınırını ortaya koyan bu teze göre, insanın bilme soruşturmasının bütün olabilir nesneleri, iki başlık altında toplanmaktadır: Bilimlerin soruşturma yetkisine giren olgu sorunları (*matters of fact*) ve matematiğin soruşturma yetkisine giren ide bağıntıları (*relation of ideas*). Bu tüketici ayrımın, insanın bilme soruşturmasında felsefeye herhangi bir etkinlik alanı tanımadığı görülmektedir.

Şimdi, bu iki bilgi alanının yasallığı neye dayanmaktadır? İde bağıntılarına ve olgu sorunlarına ilişkin soruşturmaların bilgi adına hak kazanmalarının, buna karşılık metafiziksel (felsefi) anlatımların bilgi dışı sayılmasının gerekçeleri nelerdir? Bu soruların karşılığı, Hume'un sözü edilen iki bilgi türü üzerine yaptığı açıklamalarda bulunabilir. Hume'a göre, ide bağıntılarını dile getiren önermeler sezgiye ya da kanıtlamaya (*demonstration*) dayanan kesin doğrulardır. Bu tür bilginin nesnesi olan salt kavramsal ilişkiler, düşünsel işlemlerle edinilmiş biçimsel (*formal*) bakış tarzları altında

10 D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, The Modern Library, Random House Inc., New York 1939, Sect. , XII, Part , III.

ve sezgisel ya da kanıtlamacı bir yolla bilinir. Bu önermeler olgusal ilişkiler üzerine hiçbir şey söylemezler; onlar evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan yalnızca aklın işlemleriyle ortaya çıkarılabilirler.¹¹ Bunlar sayı, nicelik, şekil gibi, düşünceler arasındaki bağıntıları dile getiren matematik önermelerdir. Kesinlikleri, onların çelişmezlik ilkesinin anlatımı olmalarından ileri gelir. Hume için kesin bilgi, karşıtı düşünüldüğünde çelişmeye yol açan bilgidir; kesinlik, burada, salt mantıksaldır.

Olgu sorunlarını dile getiren önermeler ise, bu tür bir kuruluşa değildirler. Onların kanıtlanması soyut akıl yürütme ile yapılamaz. Her olgu sorununun karşıtının olması olanaklıdır; çünkü bu bir çelişme içermez ve akıl tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. Bu bakımdan olgulardan çıkarılan ve mantıksal kanıtlamaya dayanmayan bilgiler, matematiksel kesinlik anlamında bir doğruluktan da yoksundur. Olguların bilgisi “**olası**” bir doğruluk taşır. Ancak olgu sorunlarına ilişkin bilginin olası olması, bu bilginin geçerliliğinden kuşku duymayı gerektirmez. Bu bilgilerin geçerliliği, onların deneyimden elde edilmiş olmalarına dayanır. Olgu sorunlarına ilişkin akıl yürütmelerimiz neden-sonuç ilişkisine dayanır, bu ilişkinin temeli ise deneyimdir.¹² Aklımız deneyimin yardımı olmaksızın varoluş ve olgu sorunu konusunda çıkarımlar yapamaz.¹³

Hume’da yasal bilginin iki ölçütünün, kanıtlanır olma (demonstrative) ve deneyimden elde edilme olduğu görülmektedir. Şimdi bu yasal bilgi çerçevesine anlam açısından

11 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect., IV, Part, I.

12 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect., IV, Part, II.

13 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect., IV, Part, I.

yaklaştığımızda, ne gibi bir temellendirmeye karşılaştığımız acaba? “Safsata ve kuruntu” olmayan bilginin anlam ölçütü ne olmaktadır? Bu soruyu karşılamada Hume’un, bilginin kaynağına ilişkin genel kabulünü, yani bütün idelerin izlenimlerin (*impression*) kopyaları olduğu savını göz önünde bulundurmamız gerekir. İzlenim, hem duyuşsal algılarımızı hem de kendimizle ilgili iç algılarımızı (sevinç, üzüntü gibi) içeren “canlı algı”dır. Hume’a göre “düşünmenin bütün malzemesi, dış ya da iç duyum’dan elde edilir; yalnızca bu malzemenin karışımı ya da bileşimi zihne ve istemeye aittir.. Bütün idelerimiz ya da zayıf algılarımız, izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın kopyasıdır.”¹⁴

Buna göre, son çözümlemede, insan aklının tek olabilir nesneleri izlenimlerdir. O halde herhangi bir terimin (kavramın) anlamdan yoksun olup olmadığını anlamak için, o terimin hangi izlenimden çıkartıldığını soruşturmak gerekir. Eğer terimin karşılığı olan böyle bir izlenim bulunmazsa, terim anlamsız demektir.¹⁵ İzlenim, “canlı algılarımızın tümü” olduğuna göre, burada anlam ölçütü olarak duyu- deneyiminin öngörüldüğü açıktır. Bir terimin anlamlılık koşulu, onun izlenime geri götürülebilmesidir. Buradan kalkıldığında; anlamı göstermeye tanımlama aracılığıyla en sonunda öğrenilmemiş olan bir sözcük ya da bu sözcüğün içinde geçtiği bir tümce, başka nasıl anlaşılabilir? Demek ki, bir sözcüğün anlamını bilmek, onun ne tür bir izlenimle göstermeye tanımlama bağlanmış olduğunu bilmektir. Burada dile gelen bilgikuramsal tez, empirist anlam ölçütünün çekirdeğini oluşturmaktadır.

¹⁴ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect., II.

¹⁵ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect., II.

Ancak bu tez çerçevesinde, Hume'da çözümsüz kalan bir sorun vardır. Bu da , evrende var olan hiçbir şeye dayanmadığı öne sürülen matematiksel kavramların izlenim temeline mi oturtulacağı, yoksa aklın ide bağıntıları alanındaki işlemlerinin izlenimden bütünüyle bağımsız mı kabul edileceğidir. Bu yönde Hume'un salt empirist bir indirgemeciliği benimsediği; ancak ide bağıntılarını dile getiren önermelerin konumunu da yeterli bir açıklık ve tutarlılıkla belirlemediği söylenebilir. Hume'un bilgi çözümlemesinde, bu soruna izlenim kuramı çerçevesinde bir karşılık getirilemediği, buna karşılık yalnızca matematikle sınırlandırılmış bir "*a priori*" nin örtük olarak kabul edildiği görülmektedir. Bilginin kaynağı soruşturmasında izlenim'i temel alarak idelere yönelen bir anlayışın, bilginin geçerliliği konusunda mantıksal kesinlikten (karşıtı düşünüldüğünde çelişmeye yol açan doğrulardan) çıkarak olasılığa ulaşması, empirist bağlamda bir tutarsızlık olarak görülebilir. Ancak bilgi konusunda bu tür bir ikili yaklaşıma yol açan neden, hiçbir zaman salt empirik olana indirgenemeyeceği anlaşılan (kabullenilen) *a priori* ögeyi, bütünüyle olgusal bilgi alanı dışına sürüp atmaktır.

Bu sonuç, *a priori* sorununun mantıkçı pozitivist çözümüne giden yolu göstermesi bakımından ilginçtir. Nitekim, öğretinin bilgi ve anlam sorunlarında temel çıkış noktası olarak aldığı Wittgenstein'da, *a priori*'nin biçimsel ve dilsel (linguistic) bir çerçeveye taşındığı görülecektir. Rationalist öğelerin empirisme aktarılmasıyla oluşturulan bu anlayış, salt mantık ve matematiğin *a priori*'liğini benimsemekle, olgusal bilgidен *a priori* ögeyi arındırma yönünde Hume'la birleşir. Wittgenstein'ın konumladığı biçimiyle, *a priori* önermeler, sentaktik biçimleri gereği doğru olan önermelerdir. Onlar tüm durumları doğrulayan önerme fonksiyonları

olarak totoloji'dirler. Mantıkçı positivism'de *a priori*, yalnızca mantık ve matematiğe ilişkin bir kabul'dür ve bu kabul, *a priori* üzerine salt biçimsel ve dilsel bir egemenlikle birliktedir. Ne mantıksal ne de matematiksel önermeler, dil dışı dünyayı bulgulayabilirler; onlar içerikten yoksun anlatımlar olarak geçerliliklerini dilsel uzlaşımlara borçludurlar.

Sonuçta, mantıkçı positivist düşüncenin önerdiği yasal bilgi çerçevesi şöylece konumlanabilir: i) Yalnızca içerikleri erişilebilir araçlarla denetlenebilen (empirik olarak doğrulanabilen), dünya hakkındaki önermeler bilgi adına hak kazanırlar, ii) Bilimlerin ve mantığın (matematiğin) kullandığı yöntemlerden başka hiçbir yasal bilgi edinme yolu yoktur, iii) Hem deneyimden bağımsız olarak geçerli olabilen ve hem de olguları herhangi bir biçimde betimleyen önermeler (“sentetik *a priori* yargılar”) olamazlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİLİN SINIRLARI VE METAFİZİK

Metafiziği değersiz bulduğumu ya da onu gülünç düşürdüğümü sanma. Tersine geçmişin büyük metafizik yazılarını, insan aklının en yüksek ürünleri arasında sayıyorum.

*Wittgenstein*¹

Wittgenstein'in ilk dönemini belirleyen yapıtı "**Tractatus Logico-Philosophicus**", mantıkçı pozitivist düşünürlerce, kendi metafiziğe karşı öğretilerinin kristalize olduğu bir çalışma olarak değerlendirilir. Metafiziksel önermelerin anlamsız (saçma) olduğunu ve tek "söylenebilir olan"ın doğa bilimlerinin önermeleri olduğunu belirten **Tractatus**'un en tanınmış tezi göz önünde tutulursa, bu benimsemenin son derece doğal olduğu görülür. Gerçekten de, "gözlem anlatımları" ya da "duyu içerikleri" gibi kavramsal tutamaklara dayanan empirik doğrulama görüşü dışta tutulacak olursa; mantıkçı pozitivist öğretinin hemen tümüyle **Tractatus**'tan kaynaklandığı söylenebilir. Ancak burada şunu da hemen belirtmek gerekir ki, Wittgenstein'in felsefe karşısındaki tutumu, mantıkçı pozitivist anlayıştan çok daha geniş çevrenli ve derinliklidir. Wittgenstein, insanın

1 K.T. Fann (Ed.), *Ludwig Wittgenstein, The Man and His Philosophy*. A Delta Book, Dell Publishing Co, New York 1967, s. 68.

bilgi etkinliği alanına yönelik yoksayıcı ya da yasak koyucu bir takım ölçütler formüle ederek, felsefeyi bütünyle sınır-dışı etmekten çok; felsefenin dilin mantığı açısından olabilirliğini araştırarak, felsefenin insanın tüm bilgi etkinliği içindeki konumuna açıklık getirme dileğindedir. Nitekim **Tractatus**'ta güdülen amaç, dile getirilebileni açıkça ortaya koymak suretiyle dile getirilemez olanı **göstermektir**. Bu bakımdan felsefe önermelerinin olgusal söylem (factual discourse) içinde yer almalarının olanaksızlığını göstermekten amaç, onları anlaşılmaz sayıp reddetmek değıl, tersine onları anlamaya doğru ilk adımı atmaktır. Bu açıdan bakıldığında, felsefeye yönelik eleştirisi son derece köktenci olsa da, Wittgenstein'in felsefenin insan için kaçınılmaz varlığını göstermekle sonuçlanan düşünce çizgisi, positivist anlayıştan çok Kant'a koştur bir çizgidir.

Şimdi **Tractatus**'taki tezleri izleyerek, hem mantıkçı pozitivisme yol açan yönsemeleri hem de metafiziksel sorunu yeni bir düzeyde, dil-anlam düzeyinde aşma girişimini gözden geçirelim. **Tractatus**, düşüncenin yapısını ve sınırlarını anlamak için **dilin yapısı** ve **sınırları** üzerine açılmış bir soruşturmayı kapsamaktadır. Kitabın büyük bölümünde dilin doğası çerçevesinde dilin işlevi ve olanağı ile dilin dünya ile olan ilişkisi sorunları irdelenmekte ve bu bağlamda ontolojik içermeler taşıyan bir anlam kuramı önerilmektedir. Dil-dünya ilişkisini önde tutan ve rationalist öğelere dayalı bütüncü bir anlam kuramıdır bu.

Wittgenstein Önsöz'de şunları söylemektedir: “Bu kitap felsefe sorunlarıyla uğraşır ve inanıyorum ki, bu sorunların ortaya konulma nedeninin, dilin mantığının yanlış anlaşılması olduğunu gösteriyor. Kitabın bütün anlamı şöylece toparlanabilir: söylenebilen bir şey açık olarak söylenebilir

ve konuşamadığımız şey hakkında susmamız gerekir.”² Felsefenin olabilirliği sorununu dilin mantığı açısından irdelemeyi amaçlayan bu yaklaşıma göre, eğer dilin mantığı doğru olarak anlaşılırsa, alışlageldik anlamda felsefe sorunlarıyla uğraşmak, felsefe yapmak gereksizleşecektir. Önsöz doğrultusunda konuşulursa, Wittgenstein’in *Tractatus*’ta felsefe yapmasının son amacının, felsefe yapmaya bir son vermek olduğu söylenebilir. Bu gerçekleştirilmesi güç bir amaçtır. Dilin mantığını anlamak, salt dilsel ya da mantıksal bir çaba olmayıp, tersine ikisini de kuşatan bir felsefe çabasıdır.

Felsefe güçlüklerine yol açan şey, dilin mantığını yanlış anlamaktır. Bunun göstergeleri ise, dilin işleyiş biçimini yanlış anlamak ve dilin sınırlarını zorlamaktır. Bu olumsuzlukların alt edilmesi için yapılması gereken, düşünceye, daha doğrusu düşüncelerin anlatımına, yani dile bir sınır koymaktır. Sınır ancak dilde konabilir, çünkü düşünceye bir sınır çekmek için, bu sınırın her iki yanını da düşünmemiz gerekirdi; yani düşünülmeyi düşünmemiz gerekirdi. “Bu yüzden yalnızca dilde bir sınır çizilebilir ve bu sınırın ötesinde bulunan şeyler düpedüz anlamsız olacaktır.”³ () halde *Tractatus*’un başlıca görevi, dilde bir anlam sınırı çizmek ve söylenebilir olanla söylenemez olanı birbirinden ayırt etmektir; öyle ki, dilde dilin kendisinin çizdiği sınırın ötesinde kalanların anlamsız (saçma) olduğu gösterilebilsin. Bunun için yapılması gereken, dilin özünü, yani **dilin işlevini** ve **dilin yapısını** soruşturmadır. Anlama ilişkin önkabul şudur: Dildeki birimlerin yalnızca bilgi yönünden (gerçeklikle karşılaştırma) bir anlamı vardır. Demek ki, dil-dünya ilişkisi bu soruşturmada eksen olacaktır.

2 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Preface, s. 3.

3 Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*, Preface, s. 3.

Bu doğrultudaki temel varsayımlar şunlardır: i) Dilin işlevi dünyayı betimlemektedir. Betimleme, dilsel resimlerle (Picture) dünyayı yansıtmak, dünyayı dilde temsil etmektir, ii) Dilin sınırları dilin yapısını verir, çünkü söylenebilir olanın yapısını anlamak, dilin sınırını çizmekle mümkündür. Sınırlar ve yapı aynı ortak kökene sahiptir. Dille neyin yapılabileceğini ve neyin yapılamayacağını dilin yapısı dikte eder. Dilin yapısı ise mantık tarafından açığa çıkarılabilir. Burada **Tractatus**'un kuramsal yapısını kuran üç temel düzey ayrışmaktadır; bunlar mantık, dil ve dünya'dır. Kuramsal bütün şöyle bir geçişim düzeni izler: mantığın yapısından dilin yapısına ve oradan da dünyanın yapısına. "Çalışmam, mantığın temellerinden dünyanın yapısına kadar uzanan bir alanı kapsar."⁴

Mantık kuramsal yapının temel düzeyidir. Wittgenstein'a göre mantık bütün bilimlerin temelinde yer alır ve mantıksal çalışma, bütün şeylerin neliğini (nature) bulgulayabilir. Bu bakımdan mantık, anlamı olanaklı kılan, dil-dünya ilişkisindeki yapısal düzenlerin ortak biçimini verebilir. Dünya hakkında düşünüp konuşabildiğimize göre, dil ile dünya arasında ortak bir şey olması gerekir. Bu ortak öge onların yapılarında bulunmalıdır. Biz birinin yapısını bilirsek, öbürünün yapısını da bilebiliriz. Mantık dilin yapısını açıkladığına göre, dünyanın yapısını da açıklaması gerekir. "Düşünce bir hâle ile çevrelenmiştir - onun özü, yani mantık bir düzen sunar, gerçekte bu, dünyanın *a priori* düzenidir: yani hem dünyada hem düşüncede ortak olması gereken **olanaklar** düzenidir."⁵

Mantığın kuramsal yapının diğer düzeylerini kuşatan bir uzama sahip olması, Wittgenstein'ın anlam kuramının

4 Wittgenstein, *Notebooks 1914-16* (Trs., G.E.M. Anscombe), Basil Blackwell, Oxford 1961, s. 79.

5 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 44 (Pr. 97).

felsefî genelliğinin bir göstergesidir. Bu olgu, aynı zamanda, onun yönteminin *a priori* bir nitelik taşımasının da açıklamasını vermektedir. Wittgenstein'in mantık-merkezli anlam kuramı, yukarda belirttiğimiz, dile ilişkin iki temel varsayımı kuşatan iki kuramsal bileşenden oluşur. Bunlar dilsel resim (betim) kuramı ve doğruluk fonksiyonu kuramıdır. Dilsel resim kuramı, “dilin işlevi nedir?” sorusuna; doğruluk fonksiyonu kuramı da “dilin yapısı nedir?” sorusuna karşılık arayan kavramsal açıklamalardan oluşmaktadır.

İlk önce, dil dünyayı dilsel resimler (picture) aracılığıyla betimler tezini ele alıp, bu tezin açılımını görelim. Aynı tez şöyle de dile getirilebilir: Dil dünyayı doğru ya da yanlış biçimde temsil eder (represent). Dilin işlevi betimsel bir işlevdir. Dil dünyayı betimler; bir şey söylemek, bir şeyi betimlemektir. Bu yüzden dil, dünyanın ne olduğunu değil, nasıl olduğunu dile getirebilir. Betimlemek, gerçekliği dilde temsil etmektir. Burada soru şudur: Dilin dünyayı betimleme, yansıtırma işlevi nasıl gerçekleşmektedir? Dilin dünya ile ilişkisi nasıl mümkün olmaktadır? Wittgenstein bu soru doğrultusunda, *a priori* bir gereklilikten kalkan mantıksal bir çözümleme koyar ortaya. Dilin dünya ile ilişkisinin mümkün olabilmesi için, dilin bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Bu özellikler dilin işleyişinin *a priori* koşullarıdır. Dilin mümkün olduğu bir gerçektir; aynı şekilde dilin dünyaya ilişkin anlatımlar ortaya koyduğu da bir gerçektir. Sorun, dünyaya ilişkin anlatımlar ortaya koymanın nasıl mümkün olduğunu

Bu konudaki uslamlama, dile ilişkin şu tanıma başlanabilir: “Önergelerin tümlüğü dildir.”⁶ Demek ki, dilin dünyaya ilişkin ilişkisini araştırmak, önergelerin dünyayı nasıl betimledi-

6 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1909)

lediklerini araştırmaktır. Önermeler gerçekliği yansıtan dilsel birimlerdir. “Önerme gerçekliğin bir betimidir. Önerme düşündüğümüz biçimiyle gerçekliğin bir modelidir.”⁷ Şimdi önermelerin tümlüğü olarak dilin dünya ile ilişkisi nasıl temellendirilecektir? Zorunlu çıkarım: Dünyadan söz etmek için dili kullanabildiğimize göre, dili kuran önermelerden bazılarının dünyayla doğrudan ilişkili olması, dünyaya değmesi (*contact*) gerekir. Öyle ki bu önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, başka önermeler aracılığıyla değil, dünya aracılığıyla belirlenmelidir. Nitekim gündelik dilde anlamca belirsiz görünen bir önermenin anlamını soruşturduğumuzda, bu önermenin içinde geçen terimlerin açıklanmasını isteriz. Bu amaçla ortaya konulan açıklamaları oluşturan betimleme ve tanımlamalar da yeni açıklamalar gerektirir ve bu çözümleme süreci sonsuzca sürebilir görünür. Fakat dünyaya ilişkin anlatımlar ortaya koyabildiğimiz doğruysa, bu sürecin bir yerde son bulması ve çözümlemenin en son ürünlerinin de dünya ile doğrudan ilişki içinde olmaları gerekir.⁸

Wittgenstein bu tür daha fazla ayrıştırılamaz önermelere, **öge önerme** (elementary proposition) demektedir. Sıradan betimsel (olgusal) önermelerden, öge önermelere ulaşan bu çözümleyici çizgi, Wittgenstein’in dilde sınır çizme görevinin ilk basamağıdır. Bu çizgi, çözümlemede yalın (simple) bileşenlere ulaşmanın *a priori* gerekliliğini öngörür ve bu gereklilikten kalkar. Bu bakımdan öge önerme, kuramsal,

7 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.01).

8 Wittgenstein’in bu sonuca bileşik-yalın sorunsalından geçerek ulaştığı anlaşıyor: “Çözümlemede yalın bileşenlere ulaşmamız gerektiği *a priori* olarak açık bir şey midir? - bu, örneğin, çözümleme kavramında içerilmekte midir - yoksa çözümleme sonsuz olarak mümkün müdür? Ya da en sonunda, bir üçüncü olanak var mıdır?” (*Notebooks 1914-16*, s. 62).

felsefi bir kavramdır. Yani olgusal önermelerin uygulamada tam bir çözümlemesi yapılamadığı gibi; öge önermeye dilde herhangi bir örnek de verilemez. Wittgenstein öge önermelerin varlığını *a priori* olarak çıkarır: “Salt mantıksal temellere dayanarak öge önermelerin olması gerektiğini biliyorsak, bu durumda çözümlenmemiş biçimleri içinde önermeleri anlayan herkesin bunu bilmesi gerekir.”⁹

Öge önerme, kendisinden daha yalın önermelere ayrıştırılamayan önermedir. Öge önermeler mantıkça birbirinden bağımsız olan bir olgusal önermeler öbeğidir. Öge önermeler birbirlerinden çıkartılamazlar. Bir öge önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı, başka bir öge önermenin doğruluğu ya da yanlışlığını kapsamaz. “Bir önermenin öge önerme olduğunun göstergesi, onunla çelişen hiçbir öge önermenin bulunmamasıdır.”¹⁰ Öge önermelerin dayandığı sınır, dünyadır. Bu bakımdan öge önermeler olgusal söylemin merkezinde yer alırlar ve bu söylemin içsel sınırını oluştururlar. Bu içsel sınırın saptanması, dildeki dışsal sınırın, yani söylenebilir olanla söylenemez olanı ayırt eden sınırın belirlenmesinde çıkış noktasıdır.

Öge önerme bir şey-durumunun (state of affairs)¹¹ betimi, yansımasıdır. Şey-durumu, bir olgunun (fact) daha fazla çözümlenemeyen en son bileşenidir, bir çekirdek olgudur (atomic fact). “En yalın önerme türü öge önerme, bir şey-durumunun var olduğunu öne sürer.”¹² “Eğer öge önerme doğru ise şey-durumu var olmaktadır, öge önerme yanlış ise

9 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (5.5562).

10 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.211).

11 “Sachverhalt” İngilizceye hem “state of affairs” (şey-durumu), hem de “atomic fact” (çekirdek olgu) olarak çevrilmektedir.

12 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.21)

şey- durumu var olmamaktadır.”¹³ Bu aşamada öge önerme ve şey- durumu bağıntısını göz önünde bulundurarak, olgusal söylemde anlamı mümkün kılan koşulları gözden geçirebiliriz. Şunu soralım: Öge önerme şey-durumunu nasıl betimlemektedir? Ya da genel olarak sorulduğunda, betim (picture) ile gerçeklik arasındaki, anlamı olanaklı kılan biçimsel ilişki nedir? Betim, betimlediği şeyi dilde temsil etmekle onu betimler. “Betim, gerçekliğin bir modelidir.”¹⁴ Model ile gerçeklik arasındaki betimleme (resmetme) ilişkisi şuna dayanır: modelin ögeleri, betimlenen durumun ögelerini temsil eder. “Nesnelere, betimde, betimin ögeleri karşılık olurlar. Betimin ögeleri betimde nesneleri temsil ederler.”¹⁵ Burada altı çizilmesi gereken nokta, betimleme ilişkisinin ancak yapısal biçimde (yapıların karşılıklılığı) gerçekleşmesidir: “Betimin (picture) ögelerinin birbirlerine belirli bir biçimde bağlanmaları, şeylerin birbirlerine aynı biçimde bağlandıklarını gösterir.”¹⁶

Bir öge önerme adlardan (names) oluşur. O, birbirine belirli bir biçimde bağlanmış, birbirine belirli bir biçimde eklenmiş adlar dizisidir. Ad, önermede ayrıştırılamaz olan en son ögedir. “Ad, bir tanım aracılığıyla daha fazla ayrıştırılamaz: o bir ilksel göstergedir (primitive sign).”¹⁷ Bu bakımdan ad, parçaları ya da bileşenleri bulunmayan bütünüyle yalın bir şeyi göstermelidir. Adın gösterdiği şey bir nesnedir. “Bir ad bir nesne anlamına gelir. Nesne adın anlamıdır.”¹⁸

13 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.25).

14 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (2.12).

15 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (2.13), (2.131).

16 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (2.15).

17 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (3.26).

18 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (3.203).

Nesneler yalındır; onlar değişmeyen ve kalıcı olan şeylerdir. Değişen ve geçici olan, nesnelerin düzenlenme biçimidir. Nesneler olmasaydı, dünyanın değişmeyen bir biçime sahip olması olanaksız olurdu. Wittgenstein'a göre, nesneler dünyanın tözünü (substance) oluştururlar ve eğer dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, bu durumda bir önermenin anlamı olup olmadığı, başka bir önermenin doğru olup olmadığına bağlı olurdu. Böyle bir durumda ise dünyaya ilişkin doğru ya da yanlış herhangi bir tasarımı ortaya konamazdı. Çünkü nesneler var olmazsa, öge önermeler hiçbir göstermesi bulunmayan adlardan oluşur ve bu yüzden de anlamsız olurlardı; bütün önermelerin anlamı, son çözümde, öge önermelere bağlı olduğu için de, hiçbir önermenin anlamı (bilgi içeriği) olmazdı.

Nesnelerin düzenlenme biçimi, şey-durumunu oluşturur. Şey-durumu içerisinde nesnelerin birbirleriyle belirli bir biçimde ilişkiye girmeleri, şey durumunun yapısını oluşturur. Aynı şekilde, bir öge önermenin ögeleri olan adların kendi aralarındaki ilişki (eklemlenme) düzeni de önermenin yapısıdır. Bu yapıyı olanaklı kılan şeye –bu aynı zamanda betimin de olanağıdır– Wittgenstein, **mantıksal biçim** (logical form) demektedir. Mantıksal biçim, önerme ile önermenin betimlediği şeyde ortak olması gereken şeydir. Birinin diğerinin betimi olabilmesi için, betimde betimlediği şeyle özdeş bir şeyin bulunması gerekir. “Hangi biçimde olursa olsun, betimin, doğru ya da yanlış bir biçimde gerçekliği betimleyebilmek için gerçeklikle ortaklaşa sahip olması gereken şey, mantıksal biçimdir, yani gerçekliğin biçimidir.”¹⁹ Mantıksal biçim, önermenin ögelerince temsil edilen nesnelerin, önermedeki temsil edici ögeler (adlar) birbiriyle nasıl bağıntılıysa, aynı o

19 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (2.18).

şekilde bağıntılı olmasının olanağıdır. Mantıksal biçim dilin dünyaya bağlanmasını sağlayan ve anlamı olanaklı kılan ögedir. Önermelerin (betimlerin) gerçekliğe ilişmesi, gerçekliğe dokunması mantıksal biçim aracılığıyla. Mantıksal biçim, betimsel ilişkiyi (pictorial relationship), yani betimin ögeleri ile şeyler arasındaki karşılıklı ilişkileri de kapsar. Bu bakımdan bir önermenin anlamı, onun mantıksal biçimindedir. Anlam, önermenin dünyadan yansıttığı şeyin biçimidir; gerçekliğin önerme içinde dile getirilme biçimidir. Bu nedenle bir önermenin anlaşılması için, onun gerçeklikle karşılaştırılması gerekmez. Önermeye bakmakla, onun yansıttığı durumu biliriz. Önerme, tıpkı resim gibi, anlamını gösterir. “Bir önermeyi anlamak demek, eğer o doğru ise, gösterdiği dünya durumunun ne olduğunu bilmek demektir. (Bu yüzden bir kimse, önermenin doğru olup olmadığını bilmeksizin onu anlayabilir.)”²⁰ Bunu sağlayan mantıksal biçimdir.

O halde, mantıksal biçimi aracılığıyla her öge önerme, gerçek dünyadaki olanaklı bir şey- durumunu betimler. Ad nesnenin, öge önerme ise şey- durumunun dilsel karşılıkları olduğuna göre, öge önermenin şey- durumunu yansıtmaması için, önermedeki adlar ile şey durumundaki nesneler arasında bir karşılıklılığın bulunması ve ayrıca önerme içindeki adları ilişkiye sokan yapı ile şey- durumu içindeki nesneleri ilişkiye sokan yapı arasında, bu ilişkiye sokma biçimi bakımından bir karşılıklılık bulunması gerekir. Sonuçta, önermeyi oluşturan ve nesneleri temsil eden **adların düzenlenme biçimi**, önermenin yansıttığı şey-durumundaki **nesnelerin düzenlenme biçimi** ile aynı ise, önerme **doğru**; önermedeki adların düzenlenme biçimiyle, şey-durumundaki nesnelerin düzenlenme biçimi farklı ise, önerme

20 Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus*, (4.024).

yanlış; önermedeki adların düzenlenme biçimi, şey-durumdaki nesnelerin düzenlenmesinin olanaksız olacağı bir biçimde ise, önerme, **anlamsız**'dır.

Demek ki, genel olarak bir önerme, sözcükleri var olan şeyleri temsil ettiği için ya da var olan şeyleri temsil eden sözcüklerden oluşmuş önermelere ayrıştırılabilir olduğu için bir anlam elde eder. Her olgusal önermenin sağın bir anlamı olması buna dayanır, yani önermenin anlam elde etme biçimi betimseldir. Bu tür önermelerin bütünü dili oluşturduğuna ve dildeki bütün önermeler de, ilkece, öge önermelere ayrıştırılabilir olduğuna göre; dildeki anlam sınırı, öge önermelerin tüm olanaklı değişik düzenlenmeleri ve birleşimleri tarafından saptanır. Dilin sınırını çizen bireşim süreci, öge önermelere ulaşan çözümleme sürecinin tersine işletilmesiyle oluşmaktadır. Aslında söz konusu çözümleme ve bireşim işlemleri, tek ve aynı amaca yöneliktir: Dilin yapısını açığa çıkarmak. Wittgenstein'in nesnel olarak önceden saptanabileceğini düşündüğü bu yapı, öge önermelerin doğruluk-fonksiyonlarına (truth-function) dayanan bir yapıdır. Dilin yapısını kuran, sıradan olgusal önermelerle öge önermeler arasındaki yapı ilişkisi, bir doğruluk-fonksiyonu ilişkisidir. "Bir önerme, öge önermelerin doğruluk-fonksiyonudur."²¹

Doğruluk-fonksiyonu kavramının dile getirdiği şey şudur: Bir bileşik önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı (doğruluk değeri) önermeyi oluşturan bileşenlerin doğruluk değerleri tarafından bütünüyle belirleniyorsa; bu önermenin, bileşenlerinin bir doğruluk-fonksiyonu olduğu söylenir. Bileşenlerin doğruluk değerleri verilmişse, bileşik önermenin doğruluk değeri "ve", "veya", "değil", "ise" gibi mantıksal

21 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (5).

eklemlere bağlı kurallara göre hesaplanabilir. Wittgenstein'in bütün anlamlı önermelerin, öge önermelerle bu tür bir doğruluk-fonksiyonu ilişkisi içinde olduğu düşüncesindedir. O'na göre dildeki bütün önermeler öge önermeler aracılığıyla anlamca açık kılınabilir; bu önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, son çözümde, onların yalın bileşenleri olan öge önermelerin doğruluk değerleri tarafından belirlenir. Öge önermelerin doğruluk olanakları, önermelerin doğruluk ya da yanlışlık koşullarını verir. Wittgenstein'a göre, bütün önermeler, öge önermeler üzerinde gerçekleştirilen doğruluk-işlemlerinin sonucudur.²² Doğruluk işlemi, öge önermelerden bir doğruluk-fonksiyonu elde etme yoludur ve mantıksal eklemlerin uygulanmasıyla oluşturulur. Örneğin "değilleme" (negation) böyle bir doğruluk işlemidir.

Buradan şu kuramsal sonuç çıkar: Öge önermelerin tüm-lüğünden kalkılarak, bütün olgusal önermeler kurulabilir; bütün öge önermeler verilirse ve hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu bilinirse, dünya bütünüyle betimlenmiş olur.²³ Çünkü herhangi bir önermenin doğruluk değeri, bütünüyle, o önermenin bileşenleri olan öge önermelerin doğruluk değerleri tarafından belirlenecektir.

Demek ki, dildeki anlam sınırı, öge önermelerin tüm-lüğü tarafından belirlenir. "Empirik gerçeklik nesnelerin tüm-lüğü tarafından sınırlandırılır. Bu sınır, aynı zamanda, öge önermelerin tüm-lüğünde kendini gösterir."²⁴ Anlamın sınırları olgusal söylemin sınırlarıdır: "Doğru önermelerin tümü, tüm doğa bilimidir (veya doğa bilimlerinin tümüdür)."²⁵ Olgusal

22 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (5.3).

23 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.26).

24 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (5.5561).

25 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*: (4.11).

söylem bütünüyle betimseldir, bu yüzden **a priori doğru** olan hiçbir anlamlı önerme yoktur.

Şimdi konumuz açısından önem taşıyan soruya gelmiş olduk. Olgusal söylem dışında kalan dilsel anlatımların durumu nedir? Wittgenstein olgusal söylem dışında kalan bütün anlatımları, dil içinde dilin sınırını aşma girişimleri olarak değerlendirir ve bu anlatımları, dünyaya ilişkin herhangi bir şey söylememeleri bakımından anlamsız sayar. Bu tür anlatımlar, dünyanın mantıksal betimleri değildirler; onların anlamı doğruluk değeri çözümlemesiyle açık kılınamaz. Olgusal söylem dışı bütün önermeler, söylenemez olanı söyleme girişimleridir. Söylenemez olan, dile getirilemez olan (*inexpressible*) bu önermelerde kendisini **gösterir**. “Gösterilebilen şey, dile getirilemez.”²⁶ Yalnızca dilin sınırları içinde **anlamlı** şeyler söylenebilir; bu sınırın ötesi aşkın bir alandır, önermelerce anlatılamayan fakat yalnızca gösterilebilen şeylerin alanıdır. Aynı şeklide dilin sınırı üzerine de konuşulamaz. Dilin sınırı, dilin dünya ile olan ilişkisi, dilin içinde anlamlı olarak betimlenemez. Bu ilişki, dilde kendisini gösteren bir şeydir; dil bunu anlatmak için kullanılır. Bu bakımdan, hem dilin sınırı (dil-dünya ilişkisi) üzerine hem de bu sınırın öte yanında bulunanlar üzerine bir şey söyleme girişimleri yok-anlamlı/saçma (*unsinnig*) önermeler üretmekle sonuçlanır.

Olgusal söylem dışı önermelerin özel bir öbeğini mantığın önermeleri oluşturur. Wittgenstein’in anlam-sız (*sinnlos*) olarak nitelediği, olgusal içerikten yoksun oldukları için anlamca boş sayılan önermelerdir bunlar. “Mantığın önermeleri totolojidirler. Bu yüzden mantığın önermeleri hiçbir şey söylemezler. (Onlar analitik önermelerdir.)”²⁷ Mantığın önermeleri

26 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.1212).

27 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6.1), (6.11).

a priori doğru olan önermelerdir. Bir önermenin doğruluğu, o önermeyi gerçeklikle karşılaştırmaksızın yalnızca önermenin kendisinden kalkılarak anlaşılabiliriyorsa, o önerme *a priori* doğrudur. Bu durumda *a priori* doğru olan bir önerme anlamlı bir önerme olamayacaktır. Wittgenstein'in anlam kuramınca, bir önerme dünyanın mantıksal betimi olmakla bir anlama sahiptir ve önerme dünya ile karşılaştırılmadıkça onun doğru mu, yoksa yanlış mı olduğu söylenemez.

Mantığın önermeleri totoloji ve çelişmelerden oluşur. Totoloji ve çelişme, doğruluk-fonksiyonu kuramında doğruluk koşullarına ilişkin iki uç durumdur. "Bu durumlardan birinde önerme, öge önermelerin bütün doğruluk olanakları için doğrudur. Bu durumda doğruluk-kosullarının **totolojik** olduğunu söyleriz. İkinci durumda, önerme, bütün doğruluk olanakları için yanlıştır: yani doğruluk-kosulları **çelişiktir**. Birinci durumda önermeye totoloji, ikinci durumda çelişme deriz."²⁸ Totolojilerin hiçbir doğruluk koşulu yoktur, onlar koşulsuz olarak doğrudur. Totoloji her olabilir şey-durumu için doğrudur. Çelişmelerin ise doğru olabileceği hiçbir koşul yoktur. Totoloji ve çelişme gerçekliğin betimi değildirler, hiçbir olabilir şey-durumu onlarda yansımaz. Çünkü totoloji olabilir her durumu içine alır; öge önermelerin doğruluk ve yanlışlığına ilişkin bütün düzenlemelerle bağdaşır; çelişme ise tersine bu düzenlemelerin hiçbirisiyle bağdaşmaz. Bu bakımdan önermeler söyledikleri şeyi gösterirler, totoloji ve çelişmeler ise hiçbir şey söylemediklerini gösterirler.²⁹

Hiçbir şey söylememekle birlikte, mantığın önermeleri, saçma diye nitelenen önermelerden ayrı tutulmalıdır. Çünkü "gerçekliğin mantıksal biçimi" bu önermelerde kendisini

28 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.46).

29 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.461).

gösterir. Onlar, dilin ve dünyanın biçimsel-mantıksal özelliklerini ya da dilin ve dünyanın sınırını gösterirler. Bu vargı, Wittgenstein'in özgün *a priori* anlayışının bir anlatımıdır. Bu anlayış şu öncülden yola çıkar: *A priori*, bilgi temeline değil, dil temeline dayanır. *A priori* bir anlatım, bir ileri sürüm değil, fakat daha çok özel çeşitten bir kuralın, dil kullanımına ilişkin bir biçimin dışavurumudur. Dil kullanımına ilişkin kurallar totolojilerde cisimleşirler. Bu bağlamda Wittgenstein, her totolojinin bir çıkarım biçimine karşı geldiğini, onu gösterdiğini ileri sürmektedir. "Mantıkta her önerme bir kanıtın biçimidir. Mantığın her önermesi göstergeler içinde sergilenen bir *modus ponens*'dir."³⁰ Totoloji herhangi bir bilgi vermemekte, dilsel bir özelliği göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, totolojilerin salt simgeciliğe (symbolism) ilişkin anlatımlar olduğu görülür; onların *a priori* olmalarının nedeni de budur. "Sıfır (0) nasıl aritmetiğin simgeciliğine aitse, mantığın önermeleri de aynı şekilde simgeciliğe aittir."³¹ Mantıksal önermelerin ayırıcı özelliği, onların doğruluğunun salt simgeden kalkılarak bilinebilmesidir. Bir önermenin mantığa ilişkin olup olmadığı, simgenin mantıksal özelliklerine dayanarak bulunabilir. Nitekim anlamla ya da gösterme ile uğraşmaksızın, yalnızca göstergelerle ilgili kuralları uygulayarak başka mantıksal önermelerden bir mantıksal önerme kurulabilir.

Mantıksal doğruluğun (*a priori*), salt simgeden çıkılarak bilinebileceği savı, gerçek içeriğine mantıksal-sentaktik biçim kavramı ile kavuşmaktadır. Bu yöndeki açıklama simge

30 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6.1264). *Modus ponens*: Ön-bileşenin evetlenmesine dayanan koşullu tasım biçimi. Bu tasımda küçük öncül, büyük öncülün ön-bileşenini evetliyorsa, sonuç, ard-bileşen olarak çıkar.

31 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*: (4.4611).

terimi çerçevesinde geliştirilmektedir. Göz önünde bulundurmamız gereken, önceki bölümde de söz etmiş olduğumuz, simge ile gösterge arasında Wittgenstein'in yaptığı ayrımıdır. Yazılı ya da sözlü bir sözcüğü (ya da bir tümceyi), onun algısal nitelikleri, biçimi, sesi açısından düşünüyorsak bu durumda onu bir gösterge (*sign*) olarak alıyoruz demektir; ancak bu anlatımın anlamlı kullanımını yani onun uygulanma kurallarını anlama çabasıdaysak, bu durumda simge (*symbol*) ile ilgilimiz demektir. Simge, dilin mantıksal-sentaktik biçimiyle bağıntılı bir ögedir. Bu nedenle bir dilin göstergelerinin keyfî olmasına karşılık; göstergenin simge olarak kullanımı keyfî değildir, simge mantıksal belirlenim içindedir. Bu yönde simgeyi, mantıksal-sentaktik uygulanmasıyla birlikte ele alınan gösterge olarak belirleyebiliriz. “Bir gösterge, mantıksal-sentaktik kullanımıyla birlikte ele alınmadıkça, bir mantıksal biçimi belirlemez.”³² Göstergedeki simgeyi tanımak için, onun dil içi anlamlı kullanımına bakmak, yani dilin mantıksal gramer düzeyini göz önünde bulundurmak gerekir.

Şimdi, Wittgenstein'in *a priori* konusundaki öne sürümü şöylece belirtilebilir: Hem totolojilerin (mantıksal önermeler) hem de eşitliklerin (matematiksel önermeler), yalnızca anlatımların içerdiği simgeden kalkarak, daha belirli bir deyişle, mantıksal-sentaktik biçimlerine dayanarak doğrulukları bilinebilir. Onların anlamlı (olgusal) önermeler gibi gerçeklikle karşılaştırılması gerekmez. Bir simgeyi belirtmek için, semantiğe ilişkin herhangi bir şey söylemek zorunda değilizdir; onun göstermesi'ne ya da ne çeşit bir nesnenin yerini tuttuğuna ilişkin bir şey söylememiz gerekmez: “Mantıksal sentakta göstergenin anlamının bir rol oynamaması

32 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (3.327).

gerekir. Göstergenin anlamından söz edilmeksizin, mantıksal sentaksın kurulması mümkün olmalıdır.”³³

Mantıkçı pozitivismın *a priori* anlayışını kuran bu görüşe göre, bir önermenin zorunlu doğru olması, dünyaya ilişkin değil, salt dile ilişkin bir olguya dayanır. *A priori* önermeler, nesnelerin kendilerine değil, nesneler üzerine konuşma biçimimize ilişkin anlatımlardır. Mantığın ve matematiğin doğrularının deneyimde çürütülemez olmalarının yalın nedeni, onların nesnelerin şöyle ya da böyle oldukları konusunda herhangi bir şey ileri sürmemiş olmalarıdır. Geleneksel olarak *a priori* adı altında öbeklendirilen anlatımlar, belli dil özelliklerine dayanarak zorunlu doğru niteliği edindirirler. Onların herhangi bir maddi olguya ilişkin bir içerikleri yoktur; onlar salt mantıksal-sentaktik biçimleri gereği doğru’durlar.

Burada, *a priori* sorunu, bilgikuramından dile, özellenirse, mantıksal sentaksa aktarılmaktadır. Artık sorun, belli önermeleri *a priori* olarak nasıl bildiğimiz değil; belli önermelerin ne gibi dil özelliklerinin o önermeleri zorunlu doğru yaptığıdır. Öyleyse zihinsel, akılsal yetilerin araştırılması, dilsel biçimin araştırılmasıyla yer değiştirmelidir. Nitekim Wittgenstein bilgikuramını, psikoloji felsefesi sayarak dışlar-ken, *a priori* sorununun bilgikuramsal bağlamda uygun bir çözümünün verilemeyeceğini de vurgulamaktadır.

Bununla birlikte, şunu da belirtmek gerekir ki, Wittgenstein, mantığı dünyayla hiçbir özsel bağıntısı olmayan salt bir göstergeler oyunu olarak görmemektedir. Mantıksal sentaksın olanağı, yalnızca dilsel göstergelerin ve bu göstergeleri yöneten kuralların betiminden ibaret değildir. Eğer böyle

33 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (3.33).

olsaydı, mantığın önermelerinin mutlak zorunlu olmasının hesabı verilemezdi. Bu noktada Wittgenstein'in *a priori* anlayışının özgül yönü ortaya çıkmaktadır. *Tractatus*'ta *a priori*'nin bilgi karakteri terkedilmiş olsa da onun tümellik, mutlak kesinlik, deneyimden bağımsızlık gibi geleneksel özellikleri korunmaktadır. Wittgenstein'a göre yalnızca bir mantık vardır: önermeleri, dünyanın kalıbını, yapı-iskelesini yansıtan bir mantık. Öyle ki, mantığın içine yerleştiği kavramsal çatı, benzersiz ve çok yakın bir biçimde dünyayla bağıntılıdır. Bu yüzden mantık bir öğreti değil, dünyanın bir yansımasıdır.³⁴

Mantık-dünya bağlaşımı, dilin mantıksal çözümlemesinde yönlendirici sorunsaldır. Dilin mantığı, dünyanın mantığını gösterir. Dilin mantığını anlamak ve böylece de dilin dünyayı nasıl yansıttığını görmek için mantık temeldir. "Mantık dünyayı kaplar: dünyanın sınırları aynı zamanda mantığın sınırlarıdır."³⁵ Wittgenstein'da dil, yalnızca bir düşünme ve iletişim aracı değildir; fakat aynı zamanda deneyimin *a priori* koşuludur, deneyimin örgütlenmesinde kuşatıcı etmendir. Mantık çalışması, bir bakıma, deneyimin *a priori* biçimini (formunu) göstermek amacını taşır. Bu bağlamda, önermenin ("gösterge") şey-durumunu ("dünyayı", "gerçekliği") dile getirmesi, betimlemesi, yansıtmaları, önermenin gerçekliğe doğru ya da yanlış olarak mekanik biçimde karşı gelmesi (correspond) demek değildir; fakat daha çok önermenin, bizim dünyayı deneyimlememizi olanaklı kılması, **dünyanın bizim için olması**'nı sağlamasıdır. Önerme, bunu mantıksal biçimi sayesinde gerçekleştirir. Bu yüzden mantık her deneyimden önce gelir. Mantık dünyadan (dünyanın "ne"liği)

34 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6.13).

35 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (5.61).

önce değildir, fakat dünyanın deneyiminden (dünyanın “nasıl”lığı) öncedir.³⁶

Ancak, deneyimin *a priori* biçimi (formu) dil tarafından gösterilir ve bu yüzden de dile getirilemez. “Önermeler mantıksal biçimi ortaya koyamaz, mantıksal biçim onlarda yansır. Yansıması dilde bulunan şeyi, dil, ortaya koyamaz. Kendisini dilde dile getiren şeyi **biz**, dil aracılığıyla dile getiremeyiz. Önermeler gerçekliğin mantıksal biçimini **gösterir**.”³⁷ Bu durumda kuramsal soruşturma, dünyaya uygulanabilen anlamlı bir simgeciliğin (symbolism) temel koşullarını araştırmaya yöneldiğinde şu sonuç ortaya çıkar: Simgeleri belirli bir biçimde düzenlemekle **mantık**, dilin ve dünyanın yapısını, sınırlarını gösterir. Totoloji ve çelişme hiçbir şey söylememelerine karşılık, bu önermelerde dünyanın mantığı kendisini gösterir. “Mantıksal diye adlandırılan önermeler, dilin ve dolayısıyla dünyanın mantıksal özelliklerini **gösterirler**, fakat onlar hiçbir şey **söylemezler**. Bu şu demektir ki, yalnızca bu önermelere bakmakla, bu özellikleri görebilirsiniz; oysa ki gerçek bir önermede doğru olan şeyi, o önermeye bakmakla göremezsiniz.”³⁸

Mantığın bu konumu simgeciliğe ilişkin olarak şöyle ortaya konabilir: Bir yandan simgeciliğin öngerekleri dünyanın yapısına dikte edilemezken; öte yandan simgeciliğin zorunlu öngereklerine uygun düşmeyen bir gerçeklik de dile getirilemez. Çünkü simgeciliğin aracılığı olmaksızın herhangi bir dile getirme ve dolayısıyla da bilgi mümkün olamaz. Bir dilde betimlenebilir olmadıkça, gerçekliği tartışmak anlamsızdır. Gerçekliğin özellikleri, simgeciliğin biçimsel gereklerine

36 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (5.552).

37 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.121).

38 Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, s.67.

uygun olmadıkça, gerçeklik betimlenemez. Bu yüzden “mantık aşkındır.” Mantığın aşkın olması, mantığın önermelerinin aşkın doğrular ortaya koyması demek değildir. Aşkınlık şu anlamdadır: mantığın önermeleri, diğer bütün önermeler gibi, söylenebilir olan her şeyi kaplayan ve kendisi söylene-
mez olan bir şeyi gösterir.

Mantık, deneyimden önce söylenebilir olan her şeyi, *a priori* olan her şeyi kaplar. Deneyim bize yalnızca bir olgular dünyası verebilir, ancak bu dünya *a priori* bir olanaklar uzayı (mantıksal uzay) içinde yüzer. Mantık olgusal söylemin (*factual discourse*) yapısını açığa çıkardığında, aynı zamanda olgusal söylemin yansıttığı gerçekliğin yapısını da açığa çıkartır. Aslında tek olan bu iki yapı, olgular dünyasının içinde yüz-
düğü olanaklar uzayının bütünü içinden çıkan bir çatı ya da koordinatlar şebekesi olarak görülebilir.³⁹ Bu çatı içerisinde, totoloji, gerçekliğe mantıksal uzayın bütünü, sonsuz bütünü açar; çelişme ise gerçekliğe hiçbir açık nokta bırakmaksızın mantıksal uzayın bütünü kapatır. Bu bakımdan her ikisi de gerçekliği hiçbir biçimde belirleyemez.⁴⁰

Bu önermeler dünyaya ilişkin bir şey söylemezler, ancak bir takım olgusal önermelerin belli bir biçimde birleştirilmesiyle bir totolojinin ya da bir çelişmenin ortaya çıkması, gerçekliğin temel yapısını gösterir; bu yapı yalnızca gösterilebilen bir şeydir. Wittgenstein bu konuda şunları söylemektedir: “Mantığın önermeleri dünyanın yapı-iskelesini (*scaffolding*) betimler ya da daha çok onu temsil eder. Bu önermelerin hiçbir ‘konu’su yoktur. Onlar, adların göstergel anlama ve öge önermelerin anlama sahip olduklarını öngerektirirler, bu onların dünyayla olan bağlantısıdır. Şurası

39 D. Pears, *Wittgenstein*, Fontana/Collins, London 1971, s. 84.

40 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.463).

açıktır ki, özce belirlenmiş bir karaktere sahip simgelerin belirli biçimdeki düzenlenmelerinin totolojiler oluşunun, bu olgunun, dünyaya ilişkin bir şeyi göstermesi gerekir. Belirleyici nokta buradadır. Kullandığımız simgelerde bazı şeylerin keyfi olduğunu, bazı şeylerin ise keyfi olmadığını söyledik. Mantıkta yalnızca ikinci durum söz konusudur: bu şu demektir ki, mantık, göstergeler yardımıyla istediğimiz şeyi dile getirdiğimiz bir alan değildir, fakat daha çok, mutlak zorunlu göstergelerin doğasının bizzat konuştuğu bir alandır. Bir gösterge-dilinin mantıksal sentaksını bilirsek, bu durumda, bütün mantık önermeleri bize verilmiş olur.”⁴¹

Mantığın önermelerinin (*a priori* önermelerin) mutlak kesin ve tümel olmalarının en son nedeni, onların dünyayla olan bu özel ve biricik (benzersiz) ilişkileri çerçevesinde açıklanabilir. Simgelere anlam verebildiğimiz dizgenin, yani mantıksal sentaksın taşıdığı zorunluluk da bu olgudan ileri gelir.

Şimdi olgusal söylem dışında kalan anlatımların diğer bölümünü oluşturan felsefe önermelerinin konumunu gözden geçirelim. Şimdiye kadar söylenenlerden kolayca çıkarılabileceği gibi, felsefe önermeleri (etik, estetik, metafizik önermeler) ne olgusal ne de mantıksaldır. Felsefe önermeleri, söylenemez olanı söyleme girişimleridir. Wittgenstein’a göre dilin ve dünyanın sınırı ötesindeki bir şey hakkında konuşmak, saçma (yok-anlamlı) önermeler ileri sürmektir. Bu bakımdan felsefe yapıtlarındaki önermelerin ve soruların pek çoğu, yanlış değil fakat saçma’dır. Bu tür sorulara herhangi bir anlamlı karşılık verilemez, fakat yalnızca onların

41 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6.124).

saçma (yok-anlamalı) oldukları gösterilebilir. Bu önerme ve soruların çoğu, dilimizin mantığını anlayamamış olmamız yüzünden ortaya çıkarlar.

Yalnızca dilin sınırları içinde anlamlı şeyler söylenebilir; bu da gerçekliğin **nasıl** olduğunu betimlemekle, betimsel bir söylemle özdeşdir. Demek ki, bütün söylenebilir olan olgulara ilişkindir, yani bir takım şey- durumlarının var olduğunu ve başka bir takım şey-durumlarının var olmadığını söylemekten ibarettir. Bunun ötesinde, gerçekliğin ne olduğuna (gerçekliğin var olmasına) ilişkin anlamlı bir şey söylenemeyeceği gibi, dil ile gerçeklik arasındaki ilişki üzerine de anlamlı bir şey söylenemez. Dünyayı **bir bütün** olarak ele alıp, onun üzerine konuşmaya çalışan felsefe söylenemez olan'ın peşindedir. "Mistik olan dünyanın **nasıl** olduğu değil, dünyanın **var olduğudur**. Dünyanın bir alt tür olarak görülmesi, onun bir bütün -sınırlı bir bütün- olarak görülmesi demektir. Dünyanın sınırlı bir bütün olarak duyulması, mistik bir duygudur."⁴² Mistik olan, dile getirilemez, fakat gösterilebilir. Dünya üzerine anlamlı biçimde konuşmanın biricik olanaklı yolu, dünyayı oluşturan tek tek olguları betimlemektir. Bu bakımdan **Tractatus**'un kendisi de dile getirilemez olanın peşindedir. Çünkü **Tractatus**'un temelindeki ide de, olgular dünyasının **bir bütün** olarak görülebileceğidir.

Aynı zamanda felsefe dünyanın mantıksal biçimini betimlemeye girişir; oysa bu, dilin mantığı açısından gerçekleştirilmesi olanaksız bir görevdir. Çünkü anlamlı dil, betimsel dildir; gerçekliği yansıtan dildir ve Wittgenstein'a göre, bir betimin (dilsel resmin) betimlediği şeyden **bağımsız** olması gerekir: o **yanlış** bir betim de olabilmelidir, böyle olmazsa

42 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6. 44), (6. 45).

o bir betim olamaz. Buradan çıkan sonuç şudur: Dünyanın mantıksal biçimine ilişkin bir betim, anlamlı bir önerme olanaksızdır. Çünkü her anlamlı önerme, gerçekliği yansıtabilme için, bu mantıksal biçimi paylaşmak zorundadır ve ondan bağımsız olamaz. Dünyanın mantıksal biçiminin betimlenemez oluşu, bu durumda, betimleme için betimlenecek şeyin dışına çıkma, ondan uzaklaşma gerekliliğinin, mantıkça yerine getirilemeyişi yüzündendir. Önermenin mantıksal biçimi ortaya koyması, önermenin kendisini mantığın dışına ve aynı zamanda dünyanın dışına koyması demektir; bu olanaksızdır.

Felsefenin söyleme girişiminde bulunduğu şey, söylenemez olan, fakat yalnızca gösterilebilir olan şeydir. Felsefe önermelerinin ayırıcı özelliği, biricikliği, bu önermelerin bilgi verici bir yapı içinde ortaya konamaz, kurulamaz olmalarıdır. Felsefi doğrular dile getirilemez, fakat yalnızca gösterilebilir. Bu yönde *Tractatus*'taki düşünce, felsefe önermelerinin dile getirilemeyen ama gösterilebilen aşkın bir alana ilişkin olduğu şeklindedir. "Gerçekten de dile getirilemeyecek olan şeyler vardır. Bunlar **kendilerini gösterirler**. Mistik olan budur."⁴³ Felsefe yapmak, dile getirilemez olanı göstermeye çalışmaktır. Dile getirilemez olanı, boş ve değersiz olanla özdeşleştirmek gerekir. Dile getirilemez olan insan yaşamında önemli olan her şeydir. Nitekim Wittgenstein kendi tezine açıklık getirirken, şunları söylemektedir: "En önemli şey, önermelerle yani dille anlatılabilene ve dille anlatılamayan, yalnızca gösterilebilene ilişkin kuramdır; ben bunu felsefenin başlıca sorunu sayıyorum." (Russell'a mektup).⁴⁴

43 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6. 522).

44 G. E. M., Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, London 1971, s. 161.

Felsefe önermelerinin bilgi karakterini reddeden bu görüşün yeni bir felsefe anlayışı getireceği kuşkusuzdur. Nitekim Wittgenstein'a göre felsefe, doğru olarak anlaşılırsa, bir kuramlar kümesi değil, bir etkinliktir; önermelerin açık kılınması, aydınlatılması etkinliğidir: "Felsefenin amacı düşüncelerin mantıkça açıklanmasıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Bir felsefi çalışma, bütünüyle anlam aydınlatmalarından oluşur. Felsefenin sonucu bir dolu felsefi önerme ortaya koymak değil, önermeleri açık kılmaktır. Felsefe, düşünceleri açık kılmalı ve kesin bir biçimde sınırlamalıdır; yoksa bu düşünceler donuk ve bulanık kalır."⁴⁵ Felsefenin açık kıldığı önermeler, felsefenin kendi önermeleri olmaktan çok, dünyaya ilişkin felsefi olmayan önermeler olacaktır. Bu önermeler açık kılındığı zaman, dünyanın mantıksal biçimi, kendisini onlarda yansıtacaktır. Bu çaba, aynı zamanda, felsefe önermeleriyle bir şey söylenemeyeceğini, ancak gösterilebileceğini de sergileyecektir. Burada önerilenin nasıl gerçekleştirileceği konusuna, Wittgenstein bir açıklık getirmemektedir. Bu yöndeki tek açıklama, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta göz önüne serdiği paradoksal etkinliğin bizzat kendisidir. Önsöz'de, ortaya koyduğu düşüncelerin doğruluğunun dil uzatılamaz ve kesin olduğunu belirten Wittgenstein, kitabın sonunda şunları söyler: "(Önermelerim şu şekilde aydınlatıcıdır: Beni anlayan kimse, bu önermeleri onların ötesine tırmanmak için –basamaklar gibi– kullandığı zaman, sonunda onların anlamsız olduğunu görecektir... Onun bu önermeleri aşması gerekir ve o zaman dünyayı doğru olarak görecektir."⁴⁶

45 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.112).

46 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6.54).

Wittgenstein'in felsefeye ilişkin bir başka belirlemesi de, felsefenin bir doğa bilimi olmadığıdır. "Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir. ('Felsefe' sözcüğü, doğa bilimlerinin üstünde ya da altında bulunan bir şeyi göstermelidir, onların yanında bulunan bir şeyi değil)."47 Felsefe bilim değildir. Filozof dediğimiz kişi, ne açıklayıcı kuramlar ortaya koyan bir bilim insanı ne de yeni olgular bulgulayan empirik anlamda bir bilimcidir. Felsefe gerçekliğin betimini vermez ve o, bilimsel araştırmaları ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabilir. Felsefe, bir doğa biliminin doğal bir görüngüyü ele alması anlamında dili, düşünceyi ya da dünyanın mantıksal yapısını ele almaz. Felsefe sorularının çözümü, yeni empirik bilgiler derlemekle değil, bildiğimiz şeyleri yeniden düzenlemekle gerçekleşir. Bu bakımdan felsefe kuramlar ya da varsayımlar ortaya koyamaz. "Felsefenin doğru yöntemi şu olurdu: söylenebilecek olandan başka hiçbir şey söylememek, yani doğa bilimlerinin önermelerinden yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan şeylerden başka bir şey söylememek ve birisi metafizik bir şey söylemek istediği zaman, ona, önermelerinde kullandığı bir takım göstergelere bir anlam vermemiş olduğunu göstermek."<48

Sonuçta şunlar söylenebilir: Wittgenstein felsefeyi (metafiziği) önemsiz sorunlarla uğraştığı ya da "saçma" önermeler ortaya koyduğu için değil, fakat felsefe kendisini olgusal (empirik) söylem içerisinde ortaya koyduğu için olumsuzlamaktadır. Wittgenstein'in eleştirel yönelimi felsefeye-karşı yadsıyıcı bir tutum olmaktan çok, felsefe olmayan'ın yapı ve sınırını araştırarak felsefenin konumuna ışık tutmak yönündedir. Bu araştırmaya koştut olarak beliren gerçek, felsefenin

47 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (4.111)

48 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (6. 53).

dile sığmayan güçlüklerle ilgili olduğu; düşünce, dil ve gerçekliğin iç içe geçtiği kuşatıcı sorunlarla uğraştığıdır. Öyle ki, felsefe dilin ve bunun sonucu olarak da dünyanın temeliyle ilgilidir. Felsefe sorunları dilsel, kavramsal sorunlardır. Gerçi bu sorunlar, dilimizin mantığını yanlış yorumlamamızdan doğmaktadırlar, ama onlar hiç de “saçma” ve önemsiz sorunlar değildirler.

Tractatus'ta geliştirilen çetin soruşturmanın bütününde anlamını bulan, felsefeye ilişkin bu görüş, Wittgenstein'in sonraki döneminde de sürececek kalıcı düşüncelerinden biridir: Felsefe sorunlarının **derinlik** karakteri vardır. Onlar derin güçlüklerdir; bu sorunların bizdeki kökleri, dilimizin biçimleri kadar derindir ve onların önemi dilimizin önemi kadar büyüktür.⁴⁹

49 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 47 (Pr. 111).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

‘DOĞRULANABİLİRLİK’ ve METAFİZİK EMİRİST ANLAM ÖLÇÜTÜNÜN KONUMU

“Biri bir bildirimde bulunduğunda, evet onu belki gözlem terimlerine çeviremezsiniz ama yine de bunu sınama işine nasıl gireceğiniz sorusu önemlidir. Hangi gözlemler uygundur? Bu, bence hâlâ geçerli bir soru.”

A. J. Ayer¹

Önceki bölümlerde de görüldüğü gibi, mantıkçı pozitivist etkinlik, genelde, bir yanda doğa bilimlerine ve mantığa karşı aşırı bir saygınlık; öte yanda metafizik (felsefe) karşısında aşırı bir hoşnutsuzlukla kendisini karakterize etmektedir. Bu tutuma bağlı kuramsal amaç ise, söz konusu iki alanı birbirinden ayırt edecek olan yasal bilgi sınırını çizecek ölçütün ortaya konmasıdır. Bilimlerin yüz akıyla çıkacağı, buna karşılık metafiziğin başarısız kalıp eleneceği bir **anlamlılık denetlemesi** olarak önerilen bu ölçüt, doğrulama ilkesi (*principle of verification*) adıyla bilinir. İşte mantıkçı pozitivismın, dilsel anlatımları anlam açısından sorgulayarak, bir dilsel anlatımın “sahici” bir önerme mi yoksa sözde bir önerme mi olduğunu belirlemek, böylelikle de metafiziksel

1 B. Magee, *Yeni Düşün Adamları*, MEB yayınları, İstanbul, 1979, s. 191.

önergeleri anlamsız sayıp dışlamak için ilkeleştirdiği doğrulama ölçütünün formüle edilmesi, *Tractatus*'un empirist yorumuna dayanır. Çeşitli biçimlerde dile getirilen ve son belirgin biçimlenişini A. J. Ayer'da elde eden bu tartışmalı ölçüt, haklı çıkarılışını ve öndayanaklarını *Tractatus*'tan kaynaklanan çıkarımlarda ya da bir bakıma 'atfetme' diyebileceğimiz yorumlarda bulur. Bu çıkarımların kurucu nitelikte olanı, *Tractatus*'un metafiziksel önermelerin anlamsız olduğunu ve tek 'söylenebilir olan' ın doğa bilimlerinin önermeleri olduğunu ileri süren tezi üzerine duyusal (empirik) doğrulanabilirlik ilkesinin inşa edilmesiyle sonuçlanır. Şöyle ki, tek söylenebilir olan doğa bilimlerinin önermeleridir; doğa bilimleri empirik olarak bulgulanabilen bir bilgi alanıdır ve empirik olarak bulgulanabilir olan, duyularla doğrulanabilen şeydir.

Burada doğrulamanın her zaman empirik gözlemde ya da duyu-deneyiminde son bulması gerektiği şeklindeki temel varsayım belirginleşmektedir. Şimdi bu yorum felsefe önermelerini eleştirip yok saymanın kolay ve kestirme yolunu göstermektedir. Felsefe önermelerini hangi duyu-gözlemleri doğrulamakta ve hangileri yanlışlamaktadır? Eğer bu tür doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı hiçbir edimsel (actual) ya da olabilir duyu-gözlemi yoksa, o zaman bu önermeler anlamsızdır. "Herhangi bir kimse ancak ve ancak bir tümcenin dile getirmeye yöneldiği önermeyi nasıl doğrulayacağını biliyorsa; yani eğer o kimse, hangi gözlemlerin kendisini belli koşullar altında önermeyi doğru kabul etmeye ya da yanlış sayıp reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümcenin, o kimse için olgusal anlam taşıdığını söyleriz."²

2 A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1976, s. 48.

Tractatus'ta önermeleri anlam açısından eleştirmek için herhangi bir genel yöntem önerisine rastlanmadığı gibi, duyusal doğrulamaya ilişkin olarak da hiçbir şey söylenmemesine karşılık, böyle bir vargıya nasıl ulaşıldığı ayrıca tartışılması gereken bir sorundur. Burada yalnızca şunu belirteceğiz ki, **Tractatus**'ta bir önermenin anlamsız olduğunun gösterilmesi, onu dile getiren kimsenin tümcesindeki birtakım göstergelere bir anlam vermemiş olduğunun gösterilmesinden ibarettir. Bu bakımdan "anlamsız bir şey söylediniz" demek, bu söylediğinizin doğruluğunu kuracak (tesis edecek) gözlemleri göstermediniz demek değil, fakat yalnızca, bu anlatıma bir gönderim (reference), bir göstergesel anlam vermediniz demektir.³

Aynı şekilde **Tractatus**'un görüş açısından, olabilir gözlem anlatımlarının yapıları, önermenin yapısıyla önceden belirli içsel bağıntılar içinde bulunmadıkça, bir önermenin doğruluğunu hangi gözlemlerin kuracağı sorulamaz. Nitekim **Tractatus**'ta anlam, dolaysız gözlem verilerine ya da duyu-içeriklerine değil, önermenin öğelerinin birbirlerine belirli bir biçimde bağlanmaları olgusuna, yani önermenin gerçeklikle ortaklaşa sahip olduğu "mantıksal biçim"e dayanmaktadır. Bu yüzden **Tractatus**'taki öge önermelerin, ne yalın gözlem betimleri ne de duyu-verileri bildirimleri olarak kolayca ve pürüzsüz biçimde yorumlanamayacağı açıktır.

Oysa empirist yorum, bu konuda çok kestirme davranmaktadır. Bu anlayışın ortak özelliklerini belirgin çizgileriyle veren Karl Popper'in **Tractatus** yorumunda, bu durum açıklıkla görülebilir: "Wittgenstein felsefi ya da metafiziksel olarak adlandırılan bütün önermelerin, aslında önerme

3 Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, s. 154.

olmadıklarını ya da görüntü-önerme olduklarını (pseudo-proposition), onların anlamsız olduğunu göstermeye çalıştı. Bütün sahici (ya da anlamlı) önermeler, atomik olguları yani gözlemle bilgisi edinilebilen olguları betimleyen öge önermelerin ya da atomik önermelerin doğruluk-fonksiyonuydu. Başka bir deyişle, anlamlı önermeler, bütünüyle, olabilir şey-durumlarını betimleyen yalın anlatımlar olan ve ilkece, doğrulukları gözlem tarafından kurulabilen ya da reddedilebilen öge önermelere ya da atomik önermelere indirgenebilir önermelerdi. Eğer yalnızca edimsel bir gözlemi bildiren önermeye değil, fakat aynı zamanda gözlemlenebilir olan herhangi bir şeyi bildiren önermeye de “gözlem önermesi” dersek; her sahici önermenin gözlem önermelerinin bir doğruluk-fonksiyonu olması gerektiğini ve bu yüzden de onlardan çıkartılabilir olduğunu söylememiz gerekir. Diğer bütün görünüşteki önermeler, aslında, anlamsız olacaklardır; onlar anlamsız görüntü-önermeler olacaktır.”⁴

Aynı empirist yorum şeması Ayer tarafından da izlenerek, doğrulanabilirlik, duyu-içerikleri (sense-contents) kavramı merkez alınarak kurulup, temellendirilir. Bu bağlamda, bir önerme, bir kimsenin edimsel ya da olabilir (possible) duyu-deneyimlerini ya da duyu-içeriklerini betimlediği (bildirdiği) zaman, o önermenin deneyim ile doğrulanmış bir önerme olduğu söylenir. Böylelikle duyusal doğrulanabilirlik görüşü, Wittgenstein’in mantıksal düzeyde kurmaya yöneldiği anlam kuramını empirik düzeye taşımakla; anlam sorununu yeniden, Wittgenstein’in bilinçle kaçındığı ve psikoloji felsefesi olarak nitelediği bilgikuramı sorunsalının içine çekmiş olmaktadır.

4 C. A. Mace. (Ed.), *British Philosophy in Mid-Century*, Allen and Unwin Ltd., London 1957, s. 163-4.

Bu doğrultuda Ayer, bilgikuramı sorunsalı içinde kalarak metafiziğe karşı bir söylem geliştirme gücünün ne denli temel bir güçlük olduğunu, kendi kuramsal etkinliği ile bize gösterirken; metafiziksel olanla olmayanı kesin ve açık bir çizgiyle ayırt etmenin olanaksızlığını, bu sonucun tam tersini elde etmeyi amaçlamış olsa da, bir kez daha açığa vurmuş olmaktadır. Bu olgu, Ayer'ın, metafiziğin elenmesi amacıyla önerilen doğrulanabilirlik ilkesini, duyu-deneyimi temeli üzerinde kurma isteğinin –bilgikuramının kavram çerçevesi içinde bunun başarılabileceği inancının– sonuçta fenomenalist metafiziksel bir açıklamaya ulaşmasında kendini göstermektedir. Böylelikle karşımıza, metafiziği kuramsal etkinlik alanından söküp atacak, metafiziğe karşı bir ilkenin, metafizikçe temellendirilmesi biçiminde paradoksal bir durum çıkmaktadır.

Şimdi bu uslamlama sürecini, Ayer'ın **“Language, Truth and Logic”** de geliştirdiği metafizik-yıkımı çerçevesinde izleyelim. Ayer'ın metafiziğe karşı empirik doğrulanabilirliği çıkış noktası alan kuramsal saldırısını belirleyen belli başlı tezler şunlardır: i) Deneyimle yani duysal gözlemle doğrulanamayan ya da doğrulanma olanağı bulunmayan her önerme anlamsızdır, ii) Bütün anlamlı önermeler, duyu-verileri ya da duyu-içerikleri hakkındaki anlatımlara çevrilebilir, iii) Maddi nesneler diye adlandırdığımız şeyler, duyu-içeriklerinden çıkan mantıksal kuruluşlardır.

Önce doğrulanabilirlik ilkesinin ne şekilde formüle edildiğini gözden geçirerek Ayer'ın yasal bilgi alanını ne şekilde sınırlandırdığını, yani nasıl bir bilgi sistemi önerdiğini görelim. Bilgiye ilişkin bu ayırmamada, empirist-positivist öğretinin bütün özü yakalanabilir. Ayer doğrulama ilkesinin sınırlarını çizme yönünde ikili bir ayırım yaparak,

ölçütü bilimsel genellemeleri ve geçmişe ilişkin önermeleri de kapsayacak biçimde genişletmeye ve böylece de ölçütü yumuşatıp esnek kılmaya yönelmektedir.

İlk elde pratik doğrulanabilirlik ile ilkece doğrulanabilirlik arasında bir ayrım yapma gereğini vurgulayan Ayer, doğrulamaya gerek duymaksızın anladığımız ve çoğu zaman da inandığımız pek çok önermeyi, yeterince güçlüğü göze aldığımızda doğrulayabileceğimiz kanısındadır. Ancak bu önermelerin dışında, “olgularla ilgili, istesek de doğrulayamayacağımız” bir grup anlamlı önerme de vardır ki, kendileri ile ilgili gözlemlerin yapılabilmesi konumda yer almak için gerekli pratik araçlardan yoksun olduğumuz için doğrulayamadığımız önermelerdir bunlar.⁵ “Aydın öbür tarafında dağlar vardır” önermesi, bu tür önermelere bir örnektir. Ayer’ın ilkece doğrulanabilir saydığı önermelerdir bunlar. Yukarıdaki ay örneğini ele alarak Ayer ilkece doğrulanabilirliğe ilişkin şu açıklamayı yapmaktadır: “Yerinde gözlemle bu konuda karara varmam olanaksızdır, çünkü ayın öbür tarafına gidip bakmamı sağlayacak roket henüz keşfedilmedi. Ancak ben, kuramsal olarak düşünülebileceği gibi, bir kez bu gözlemleri yapacak durumda bulunsam, hangi gözlemlerin beni karara vordacağını bilirim. Ve bu yüzden önermenin pratikte olmasa bile, ilkece doğrulanabilir olduğunu ve bundan dolayı da anlamlı olduğunu söylerim.”⁶ Görüldüğü gibi ilkece doğrulanabilirlik, teknik olarak doğrulanabilmenin çizdiği katı anlamlılık sınırını, kuramsal olarak doğrulanabilir olma yönünde açarak genişletmektedir.

Ayer’ın yaptığı ikinci ayrım “doğrulanabilir” teriminin güçlü ve zayıf anlamları arasındaki ayrımdır. Bir önerme

5 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 48-49.

6 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 49.

ancak ve ancak doğruluğu deneyimde sonuçlandırıcı (conclusively) bir biçimde kurulabiliyorsa, o önermeye terimin güçlü anlamında doğrulanabilir önerme denir. Buna karşılık, deneyim önermenin doğruluğunu kesinlemiyor, yalnızca olası kılıyorsa, bu durumda, önerme terimin zayıf anlamında doğrulanabilir'dir.⁷ Yani bu ikinci durumda, önermenin doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili bazı gözlemlerin bulunması, o önermenin anlamlı sayılması için yeterli olmaktadır. Ayer'ın benimsediği formülasyon, zayıf anlamında doğrulanabilirliktir. Çünkü Ayer'ın kanısına göre, Schlick'in önermiş olduğu kesin (sonuçlandırıcı) doğrulanabilirlik anlam ölçütü olarak alınacak olursa, genel önermelerin ve geçmişe ilişkin önermelerin anlamsız sayılması gibi alt edilmesi zor bir güçlük ortaya çıkar.

Schlick, yasa şeklindeki genel önermeler, eğer ilkece sonuçlandırıcı biçimde doğrulanamıyorsa, o zaman onların önerme sayılmaması gerektiği düşüncesindedir. Schlick'e göre, doğa yasaları doğru ya da yanlış olan önermelerin karakterine sahip değildir. Onlar araştırmacının olayları önceden kestirmesini ve gerçeklik içerisinde izleyeceği yolu bulmasını sağlayan yönergeler, davranış kurallarıdır. Doğa yasaları genel içermeler (implication) değildirler, çünkü onlar bütün durumlar için doğrulanamazlar.⁸

Toparlanacak olursa, yasa şeklindeki genel önermelerin doğrulukları, doğaları gereği sonlu gözlem dizileri aracılığıyla kesin biçimde kurulamaz. Yasa şeklindeki genel önermelerin sonsuz sayıda durumu kapsamayı amaçladığı onaylanırsa, bu önermelerin ilkece bile olsa, sonuçlandırıcı

7 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 50.

8 J. K. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Kegan Paul, London 1936, s. 146.

biçimde doğrulanamayacağı kabul edilmelidir. Çünkü gelecekte olumsuz bir örnek (özellem) bulma olasılığı her zaman vardır. Bu bakımdan, Ayer’a göre, bilimsel genellemeler hiçbir zaman tam olarak doğrulanamazlar ve bu nedenle de onlar, birer varsayım (hipotez) sayılmalıdır. Aynı şekilde, geçmişe ilişkin önermelere (tarih önermeleri) bakılacak olursa; bu tür önermelerden yana ne güçlü kanıtlar olursa olsun, onların doğruluklarının da yüksek derecede bir olasılıktan daha öteye geçemeyeceği görülür. Doğrulanabilirliğin esnek formulasyonu (zayıf anlamında doğrulanabilirlik) şu vargıyı birlikte getirmektedir: “Totolojiden başka hiçbir önerme, olası bir varsayımdan fazla bir şey olamaz.”⁹

Bu durumda, bir önermenin anlamlı olup olmadığını soruşturan eleştirel soru, önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını mantıkça kesin kılacak gözlemler var mıdır? sorusu olmayıp; önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili herhangi bir gözlem var mıdır? sorusu olacaktır. Ayer aynı formulasyonu şu şekilde de dile getirir: Edimselya da olabilir bir gözlemi bildiren önermeye deneysel önerme diyecek olursak, bu durumda bir önermenin “sahici” bir olgusal önerme olması, o önermenin bir deneysel önermeye ya da sonlu sayıda deneysel önermeye eşdeğer olması gerekliliğine değil, fakat yalnızca bazı deneysel önermelerin, o önermeden başka birtakım öncüllerle birlikte çıkartılabilir olmasına bağlıdır.¹⁰ Bu son belirleme, doğrulamaya ilişkin olarak Carnap’ın vermiş olduğu açıklama ile örtüşmektedir. Carnap’a göre de, bir önermeye kuramsal anlam veren şey, onun doğrulanma olanağıdır; yani o önermeden, önceden doğrulanmış başka birtakım önermelerle birlikte olgusal

9 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 51.

10 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 52.

önermeler –duyulara ya da deneyimlere ilişkin bir şey ileri süren önermeler– çıkartılabilme olanağıdır.¹¹

Ayer'ın tanımladığı biçimiyle doğrulanabilirlik, biçimsel genellemeleri ve tarih önermelerini dışta bırakmayacak kadar esnek; fakat metafiziksel önermeleri içeri almayacak kadar katı bir çerçeveye sahip kılınmaktadır. (Gerçi bu tanımlamada da şöyle bir sakınca görülmektedir: İlkenin bu formülasyonuna göre, bir metafizikçi ya da sözde bilimci de kendi savlarıyla **ilgili** birtakım gözlemlerin bulunduğunu rahatlıkla ileri sürebilir. Burada sorun, **ilgili gözlem** teriminin belirsizliğinden doğmaktadır).

Böylece doğrulanabilirlik, bilimlerin anlamlı önermeleriyle, felsefenin anlamsız önermelerinin birbirinden ayırt edilebileceği ve ikinci öbek önermelerin bilgi içeriğinden yoksun sayılarak dışlanabileceği mutlak bir bilgikuramsal çıkış noktası durumuna getirilmektedir. Buna göre, doğrulanabilirlik ilkesinin gereklerini yerine getirdiği düşünülen önermeler yalnızca olgusal içeriğe sahip önermelerdir. Ayer'a göre olgusal içerikli bütün önermeler, işlevi deneyimi önceden kestirmek için kural sağlamak olan empirik varsayımlardır. Empirik varsayımın belirleyici özelliği, onun edimsel ya da olabilir deneyimle ilişkili olmasıdır; herhangi bir deneyimle ilişkili olmayan önerme, bir empirik varsayım değildir ve onun olgusal içeriği yoktur.¹² Metafiziğin önermeleri bu gerekleri yerine getiremedikleri için anlamsızdırlar. Örneğin, "Dünyanın tek bir tözü vardır" önermesinde dile gelen savı doğrulayacak edimsel (olmuş) ya da olabilir herhangi bir gözlem ya da deneyim tasarlanamaz, önerme bu nedenle anlamsızdır.

¹¹ Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 11-15.

¹² Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 55-56.

Ancak metafiziksel önermelerin anlamsızlığını tüketici biçimde göstermek için, bu önermelerin olgusal içerikten yoksun olduklarını ve bu yüzden de bilgi niteliği taşımadıklarını belirtmek yeterli değildir. Doğrulanabilirliğe bağlı metafizik eleştirisinin bütünlenmesi için gereksinilen diğer kuramsal işlem, empirik doğrulamanın kendilerine uygulanmadığı *a priori* önermelerle, metafiziksel önermeler arasında bir ayrım çizgisinin çekilmesidir. Bu, aynı zamanda empirist ilkeler doğrultusunda tutarlı kalarak, *a priori* önermelerin konumunu belirlemek anlamına gelir.

Ayer, Wittgenstein'ı izleyerek *a priori* önermeleri, doğrulukları totoloji olmalarından ileri gelen, olgusal içerikten yoksun önermeler olarak tanımlar. Totolojiler, karşıtları ileri sürüldüğünde çelişmeye düşülen, yani olumsuzları kendisiyle çelişik önermeler anlamında analitiktir ve onların tek uygun kullanımları tanımlardır. Totolojiler, hangi dilsel simgelerin başka hangi dilsel simgelere eşdeğer olarak kullanılabileceğini gösterirler. Onlar mantıksal dönüşümlere, yani bir önermeden onun eşdeğerleri olan önermelere geçmeye yararlar. Ayer için de, dünyaya ilişkin, deneyimden bağımsız olarak bilebileceğimiz hiçbir doğru yoktur. Yani gerçekliğin hiçbir *a priori* bilgisi olamaz, Kant'ın düşündüğünün tersine, sentetik *a priori* önermeler olanaksızdır. Bir önerme empirik olarak doğrulanır olmadıkça, dünyaya ilişkin hiçbir şey söyleyemez.

Mantık ve matematiğin önermeleri bu türdendir, onlar deneyimden bağımsız olarak 'zorunlu doğru'durlar; geçerliliklerini empirik doğrulamaya borçlu değildirler. Bu önermelerin bütünü analitiktir ve olgu sorununa ilişkin hiçbir bilgi sağlamazlar; ama yine de onlar metafiziksel önermeler gibi anlamsız değildirler. Bu önermeler, olgu sorunundan

bağımsız bir anlam temeli üzerine kuruludurlar, salt diliçi bir anlamdır bu. Analitik önermeler (ya da totolojiler), dili yani belli simgeleri kullanma biçimimizi göstermekle bizi aydınlatır ve bu anlamda bize bir bilgi verirler. Analitik önermeler, eğer onlar olmasaydı bilincine varamayacağımız dil kullanımlarımıza dikkat çekerler; sözcükleri belirli bir tarzda kullanmamızı belirleyen şeyi kaydeder ve empirik bilgi araştırmamızda bize yol gösterirler. “Bir analitik önermenin geçerliliği dış dünyanın yapısından bağımsız olduğu gibi, zihinlerimizin yapısından da bağımsızdır. Gerçekte kullandıklarımızdan farklı dilsel uzlaşımlar kullanmamız, rahatlıkla tasarlanabilecek bir şeydir. Ancak bu uzlaşımlar ne olursa olsun, uzlaşımları kaydettiğimiz totolojiler her zaman zorunlu olacaktır. Çünkü onlara ilişkin herhangi bir yadsıma, kendi içinde saçma olurdu.”¹³ O halde analitik önermelerin zorunlu ve genel geçer oluşunun biricik nedeni, kendimizle çelişkiye düşmeksizin, dil kullanımıımızı belirleyen kuralları çiğnemeksizin ve anlatımlarımızı kendi içinde saçma duruma düşürmeksizin onlardan vazgeçemeyişimizdir. Görüldüğü gibi Ayer, *a priori* önermeleri deneyimden bağımsız zorunlu doğrular olarak kabul etmekte ve onların doğruluklarını salt dilsel uzlaşımına bağlamaktadır.

Bu açıklama ile, Ayer’ın metafiziksel önermeleri anlamsız sayma gerekçeleri ve ölçü taşları bütünleşmiş oldu. Bu durumda bir dilsel anlatım olgusal içerikten yoksunsa ve *a priori* bir önerme (totoloji) değilse, o dilsel anlatım anlamsızdır: “Bu yüzden bir metafiziksel tümceyi, sahici bir önermeyi dile getirir görünen, fakat aslında ne bir totolojiyi ne de bir empirik varsayımı dile getiren bir tümce olarak tanımlayabiliriz. Totolojiler ve empirik varsayımlar, anlamlı

13 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 113.

önermeler öbeğinin bütününe oluşturduklarına göre, bütün metafiziksel önermelerin anlamsız olduğu sonucuna varmada haklı sayılırız.”¹⁴

Bu söylenen, mantıkçı positivist anlayışın önerdiği yasal bilgi çerçevesini içermektedir. Buna göre bilgi adına ortaya konmuş bütün anlatımlar, bir bilgi taşıma savındaki bütün dilsel biçimler ya da tümceler üç öbekte toplanır: i) Olgusal önermeler ya da empirik varsayımlar, ii) Totolojiler ve tanımlar, iii) Anlamsız ya da metafiziksel sözbiçimleri. Empirist öğretinin üzerine kurulduğu temel bu ayırımlamadır. Birinci öbekte yer alan önermeler, ya kendileri olgulara ilişkin yani deneyimle dolaysız biçimde doğrulanabilen ileri sürmelerdir; ya da anlamca bir değişime uğramaksızın, mantıksal çözümleme aracılığıyla bu tür ileri sürmelere çevrilebilen anlatımlardır. Deneyimle doğrulanabilir olmadan anlaşılan şey ise, bir dilsel anlatımın edimsel ya da olabilir duyu-içeriklerini betimlemesi, bildirmesidir.

Burada, Ayer’ın doğrulamaya ilişkin daha önce sözünü ettiğimiz tezlerine gelmiş olduk. Şunu sorarak başlayalım: Doğrulama süreci hangi noktada tamamlanmış sayılabilir, ne tür bilgi edimleri artık daha fazla kanıtlanmaya, haklı gösterilmeye gerek duymazlar ve en son kesin tutamaklar olarak ele alınabilirler? Bu soru bağlamında Ayer’ın geliştirdiği açıklamayı iki ayrı kanal içinde düşünüp değerlendirmek mümkündür. Bu iki açıklama kanalını belirleyen merkez önermeler şöyle dile getirilebilir: i) Empirik doğrulama bir süreç olarak alındığında (dışsal olarak) sonsuzca sürebilir. Empirik varsayım-doğrulama edimi ilişkisi sonsuza açık bir zincir oluşturur. ii) Tek bir doğrulama edimi söz konusu

14 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 56.

olduğunda, bu süreç (içsel olarak) duyu-içerikleri ile sınırlıdır. Doğrulamada bilgikuramsal en son tutamaklar, duyu-içerikleridir.

Doğrulama sürecinin sonsuzca sürebilirliği düşüncesi, bütün olgusal (anamlı) önermelerin –dolaysız deneyime ilişkin olanlar da dahil– empirik **varsayımlar** olduğu savından türeyen bir sonuçtur. Ayer’a göre, “empirik önermelerin ayırimsız hepsi, edimsel duyu-deneyimi tarafından onaylanabilecek ya da geçersizleştirilebilecek varsayımlardır. Ve bu varsayımları doğrulayan gözlemleri kaydettiğimiz önermelerin kendileri de, daha fazla duyu-deneyimi denetlemesinin konusu olacak varsayımlardır. Demek ki, son (nihaî) önermeler yoktur.”¹⁵ Empirik (olgusal) alana ilişkin bilginizin geçerliliğine ilişkin değer ilkesi, kesinlik değil, **olasılıktır** (probability). Hangi tipte olursa olsun, –tekil, tikel ya da tümel– bütün olgusal savlar kesinliğe hiçbir zaman ulaşamazlar. Bu alanda beklenebilecek tek şey olasılıktır. Nitekim bir olgusal önerme pratikte ne kadar çok doğrulansa da, geride yine de onun, gelecekteki bir durumda yanlışlanabilme olasılığı kalır. Bir yasanın n-1 durumda doğrulanmış olması, onun n’ninci durumda da doğrulanacağı güvencesini vermez; n’nin sınırı ne kadar geniş tutulsa da durum değişmez. Bu görüşün tam bir kuşkuculuğa yol açtığı düşüncesine, Ayer, bir önermenin geçerliliğinin mantıkça garanti edilemeyeşinin, o önermeye inanmanın akla aykırı bir durum sayılmasını gerektirmediğini belirterek karşı çıkar. Tersine akla aykırı olan, gelecekte elde edilemeyecek olan bir garantiyi aramaktır; olasılığın elde edilebilir tek şey olduğu yerde kesinlik isteminde bulunmaktır.¹⁶

15 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 124.

16 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 97.

Olasılık, sonlu sayıda gözlemin olanaksızlığına bağlı olarak ortaya çıkan, mantıkça kaçınılmaz bir sonuç olarak belirdiğine göre, doğrulamanın **sonlu** bir süreç olamayacağı düşüncesinin akla uygunluğu ortadadır. Ayer bu konuda şunları söylemektedir: “Doğrulama işleminin sonsuzca süregitmesi için mantıkça hiçbir neden yoktur; her doğrulama edimi bize yeni bir varsayım sağlar ve bu da yeniden bir dizi doğrulama edimine yol açar. Uygulamada belli gözlem tiplerini güvenilir sayarız ve bu gözlemlerle meydana gelen varsayımı, bir doğrulama sürecine girişme sıkıntısına katlanmaksızın kabul ederiz. Fakat bunu herhangi bir mantıksal zorunluluğa bağlı olarak değil, salt pragmatik bir motive yaparız.”¹⁷

Ayer’ın doğrulama süreci üzerine açıklamalarının ulaştığı nokta, olasılık kavramıdır. Ancak Ayer, olasılığın mantıksal bir açıklamasına girişmeyip, pragmatik bir tanımla yetinmektedir. Buna göre bir gözlemin bir önermeyi doğrulaması, o gözlemin o önermenin doğruluk olasılığını arttırması ya da azaltması anlamına gelmektedir. Bir önermenin olasılığının artması ya da azalması ise, gelecekteki deneyimlerimize ilişkin beklentilerimizi yöneten bir kural olarak –her olgusal önerme, gelecekteki deneyimi önceden kestirmeyi sağlayan bir kuraldır– o önermeye güvenme isteğimizin artması ya da azalması demektir. “Kabaca dendiğinde, bir gözlemin bir önermenin olasılığını arttırdığını söylemekle bütün anlatmak istediğimiz, o gözlemin önermeye olan güvenimizi arttırdığıdır; güvenimizin ölçüsü de önermeye, duyularımıza ilişkin bir tahmin olarak dayanmadaki ve uygun olmayan bir deneyim karşısında onu başka varsayımlara yeğleyerek elde tutmadaki istekliliğimizdir.”¹⁸

17 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 125.

18 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 132.

Bu söylenenlerden, olgusal savların doğruluğunun ya da doğru olma olasılığının, duygusal tepkimizden kaynaklanan değeryargılarına bağlı olduğu ya da en azından onlarla ilişkili olduğu sonucu çıkar. Durum böyle olunca, bir önermeye olan güven duygularını ya da uygulamada bu önermeye güvenme istekliliğini ileri sürmenin, o önermenin sözel anlamına hiçbir şey katmadığı söylenebilir ki, bu da, anlam ölçütü olarak doğrulanabilirliği olumsuz bir konuma sürüklemektedir. Nitekim bir şeyin iyi, kötü, doğru (onaylama), yanlış (yadsıma), güzel ya da çirkin olduğunu söylemek, bilgi olarak hiçbir şey söylememek ise, bir şeyin olası olduğunu söylemek de, aynı şekilde hiçbir şey söylememektir.¹⁹ Bir önermenin olası olduğunu söylemek bir değer yargısı ileri sürmekse, böyle bir sonuç kaçınılmazdır. Çünkü Ayer, bütün etik ve estetik değeryargılarını, olgusal içerik taşımadıkları ve bilgi bakımından anlamsız, duygu anlatımlarından öte bir şey olmadıkları gerekçesiyle dışa atmaktadır.²⁰

Bu sorunun açık kılınması için, öncelikle şunu belirtmek gerekir: Ayer'a göre doğruluk kavramı, geleneksel felsefede düşünüldüğü gibi herhangi bir "gerçek nitelik" ya da "gerçek bağıntı"yı temsil eden bir kavram değildir. Doğru ve yanlış sözcükleri herhangi bir şeyi temsil etmek için kullanılmamaktadır. Bu nedenle doğruluğun neliği (doğası) ile ilgili hiçbir mantıksal sorun olamaz. Bir doğruluk kuramından anlaşılması gereken de, önermelerin edimsel olarak geçerliliğini araştırmaktan öte bir şey değildir. Bu çerçevede görüldüğünde, bir önermenin doğru olduğunu söylemek, onu onaylamak; yanlış olduğunu söylemek de onun çelişğini

19 A. D Ritchie, "Errors of Logical Positivism" in *Essays in Philosophy*, Longmans, Green and Co., London-New York-Toronto, 1948, s. 79.

20 Ayer, *Language, Truth and Logic*, Chapter . 6.

onaylamaktan başka bir şey değildir. Doğru ve yanlış terimleri hiçbir şeyi belirtmez, göstermez; onlar tümcede yalnızca onaylama ve yadsıma işaretleri olarak işlevde bulunurlar.²¹

Şimdi, onaylama ve yadsımanın dayanaklarını sormak, önermenin geçerlilik koşullarını sormakla aynı şeydir. Bu koşullara ilişkin yargımız ise, bilindiği gibi, olasılık kavramına bağlı olarak biçimlenmektedir. Olasılığa ilişkin pragmatik açıklama göz önünde bulundurulursa; bir gözlemin bir önermenin olasılığını arttırmasına ya da azaltmasına bağlı olarak, bizim, o önermeye olan güven duygumuzu, uygulamada ona inanma istekliliğimizi dile getiren bir değer yargısı formule ediyor olduğumuz anlaşılır. O halde doğruluk, yanlışlık ya da olasılık hakkındaki herhangi bir sav tipi, değere ilişkin bir sav olmaktadır ve değere ilişkin savlar anlamsız kabul edildiğinde, onlar da anlamsız olacaktır. Bu nokta, doğrulanabilirlik tezinin içsel güçlüklerinden birini oluşturmaktadır.

Öte yandan, kesinliği salt mantıksal alanla sınırlandıran Ayer (bir önermenin olumsuzu kendisiyle çelişik ise, o önerme kesin doğrudur), olasılığı doğrudan duyu verilerini dile getiren önermeleri de kapsayacak biçimde genişletmekte; böylece de “göstermeyle tanım” (Schlick) ya da “öge önerme” (Wittgenstein) gibi, ontolojik bağlılık içeren bilgikuramsal öndayanakları ortadan kaldırma amacını gütmektedir. Bunu yapmakla nesneyi yansıtmak, nesneye uygun gelme anlamındaki “nesnellik” ya da “nesnel kesinlik” şeklindeki bilgikuramsal kesinliğe de yer vermemiş olmaktadır. Bu tür bir nesnellik düşüncesi, zorunlu olarak duyularımız dışında bağımsız var olan bir gerçekliğin kabulünü içeren felsefi teze götüreceğinden, metafiziğe karşı bir öğretiyi için olumsuzdur.

21 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 118.

Bu nedenle Ayer, empirik bilginin bir kesinliği olması ve bu yüzden de varoluşları mantıkça kuşku götürmez nesnelerin bulunması gerektiği düşüncesini dışta bırakmakta ve bilgi-kuramında hiçbir ontolojik bağlılığa izin vermemektedir. Böylelikle yasaya uygun deneyimin koşullarını, deneyimin ontolojik statüsüyle ilgili sorunları reddederek belirlemeye çalışmaktadır.

Ancak mantıksal kesinlik-olasılık ikiliğinin içinde taşıdığı kuşkuculuğun, bilginin olabilirliğini ortadan kaldırmaya yönelmesi elbette beklenmemelidir. Bu noktada, doğrulama edimini içsel olarak duyu-içerikleri ile sınırlandıran tez gündeme gelmektedir. Doğrulama yatay olarak sonsuzca sürebilirliğine karşılık, dikey olarak (içsel olarak) duyu-içeriklerinde son bulur. Ayer, doğrulama ediminin en son kuşku götürmez bilgi tutamakları olarak edimsel (*actual*) ya da olabilir (*possible*) duyu-içerikleri kavramını ortaya atmaktadır. Bilindiği gibi 'bütün empirik varsayımlar, en sonunda duyu-içeriklerimize ilişkindirler' tezi, bu anlayış için temeldir. Tezin açılımı şöyledir: Olgular hakkında bir şey ileri süren bütün geçerli önermeler, mantıkça, belirli koşullar altında deneyimlenen ya da deneyimlenme olanağı bulunan duyu verileri hakkındaki önermelere eşdeğerdirler ya da anlam değişikliği olmaksızın bu önermelere indirgenebilirler. Ayer, tezin merkez kavramı duyu-içeriklerine olan "güvenini" belirterek, bilgi karşısındaki kuşkucu tutumu şöyle ortadan kaldırmaktadır: "Empirik bilgimizin bir kesinlik temeline sahip olduğunu reddetmekle, nesnenin gerçekten verilmiş olduğunu reddettiğimiz düşünülmemelidir. Çünkü bir nesnenin dolaysız olarak 'verilmiş' olduğunu söylemek, yalnızca onun bir duyu-deneyiminin içeriği olduğunu söylemektir ve biz duyu-deneyimlerimizin gerçek bir içeriği olmadığını ya

da içeriklerinin herhangi bir biçimde betimlenemez olduğunu bile iddia etmekten çok uzağız.”²²

Olgusal önermelerin, bilgi içeriği taşıyan (anlamalı) bu tek önerme türünün, yalnızca verilmiş olandan, duyu verilerinden kalkılarak kurulabileceğini varsayan bu anlayış, görüldüğü gibi, doğrulama sürecine ilişkin fenomenalist bir açıklamaya yönelmektedir. Bu bağlamda, her olgusal (sente-tik) önerme, belli duyumların verilmiş bir dizi koşulda meydana geleceğini ileri süren bir önerme olarak görülür; öyle ki, verilmiş bir durumda ilgili koşullar yerine getirilir ve söz konusu duyumlar da meydana gelirse, o önerme doğrulanmış olur. Doğrulama sürecinin fenomenalist çözümlemesinde en son kavramsal birim, duyusal olarak verilmiş olan içinde yer alan ilksel öge olarak tanımlanan “duyu-içeriği”dir (sense-content). Duyu-içeriği yalnızca dış değil aynı zamanda iç duyumu da kapsayan dolaysız “veri”yi belirtmekte kullanılan bir terimdir. Ayer, duyu-içeriğinin, bir öznenin edimlerinin nesnesi olması anlamında bir nesne olarak değil, duyu deneyiminin bir parçası olarak tanımlanması gerektiği düşüncesindedir. Buna göre, “bir duyu-içeriğinin varlığı, her zaman bir duyu-deneyiminin varlığını gerektirir.”²³ Duyu-deneyimi, duyu-içeriklerinin birleşimiyle düzenlenmiş bir bütündür. Bu bakımdan tekil bir öznenin gerçekleştirdiği duyu-deneyimi, özne-edim-nesne çerçevesinde değil, duyu-içeriklerinin birbirleriyle olan ilişkisi çerçevesinde çözümlenmelidir. Böyle bir yaklaşımın “öz” ya da “kendinde şey” ile onun **görünüşleri** arasında yapılan ayrımı ortadan kaldıracığı düşünülmektedir. Ayer’a göre, şeyin görünüşleri üzerinde konuşurken, şeyi görünüşlerinden ayırt eder görüldüğümüz

22 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 160.

23 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 162.

doğrudur; fakat bu, bütünüyle bir dil kullanma arızasıdır. Öyle ki, mantıksal çözümleme, bu “görünüşleri” aynı şeyin görünüşleri yapan şeyin, onların kendilerinden başka bir varlıkla ilişkileri olmayıp, birbirleri ile olan ilişkileri olduğunu gösterir.²⁴

Öte yandan, aynı görüş açısından, verilmiş bir duyu-içeriğinin ya da duyu-deneyiminin **var olduğunu** söylediğimizde, aslında onun meydana gelmesinden, olup bitmesinden öte bir şey söylüyor değilizdir. Bu bakımdan Ayer, duyu-içeriklerinin ve duyu deneyimlerinin “meydana gelmesi” nden (occur) söz etmenin, onların “var olması” ndan söz etmekten daha uygun olacağını belirtir; çünkü böyle yapmakla duyu-içeriklerini sanki maddi şeylermiş gibi görme tehlikesinden kaçınılmış olur. Bu noktada duyu içeriklerinin neliği sorusu ortaya çıkmaktadır. Ayer’ın bu konuda söyledikleri şunlar: “Duyu-içeriklerinin zihinsel mi yoksa fiziksel mi oldukları sorusunun yanıtı, onların ne zihinsel ne de fiziksel olduğudur ya da daha doğrusu, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki ayrımın duyu-içeriklerine uygulanamayacağıdır. Bu ayrım yalnızca, duyu-içeriklerinden çıkan mantıksal kuruluşlar (*logical construction*) olan nesnelere uygulanabilir.”²⁵

Bu açıklama, duyu-içerikleri tasarımına ilişkin olarak, üstü örtülü geçirtilen bir metafiziksel yükü bağlıdır. Şöyle ki, fiziksel ya da zihinsel olma ayrımı, duyu-içeriklerinden çıkan mantıksal kuruluşlara (nesnelere) uygulanabiliyor ve duyu-içeriklerinin kendilerine uygulanamıyorsa; duyu-içerikleri düzeyinde bir nitelik kavranışı söz konusu olamayacaktır. Bu durumda duyu-içeriklerinin niteliksiz ya da nitelikçe ayrım taşımayan bağdaşık nicelikler olduğu düşüncesi

24 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 57.

25 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 162.

ister istemez belirmektedir. Bu yöndeki tek ayırım, duyu organlarına bağlı olarak yapılan ayırımdır ki, bu da, sorunu, çözmemektedir: görsel, dokunsal duyu-içerikleri gibi. Anlaşılan duyu-içerikleri tasarımı ile deneyimi “**yansızlaştırmak**” (nötralize etmek), duyu-içeriklerini **belirsiz** kılmak gibi bir sonucu göze almayı gerektirmiştir. Nitekim, duyu-içeriklerinin yalnızca meydana gelen, olup biten şeyler olduğunu söylemekle ve böylece de sağduyunun dolaysız, kesin ve gerçek olduğunu tasarladığı bir şeye başvurmakla, söz konusu metafiziksel yük ortadan kaldırılamamaktadır.

Ayer’ın bu konumundaki belirleyici etmen, Berkeley’in maddi şeylerin duyu verileriyle tanımlanması gerektiği düşüncesini kendisine çıkış noktası yapmış olmasıdır. Bundan amaçlanan ise, duyum kuramında “pre-epistemolojik” (=ontolojik) ögenin metafiziğe yol açtığı gerekçesiyle dışta bırakılmasıdır. Durum bu olunca, beklenen çıkarım da şu olacaktır: Herhangi bir maddi şeyin var olmasının en az derecede geçerli olabilmesi bile, belli duyu-içeriklerinin meydana gelmesiyle mümkün olduğuna göre, maddi dünya, **ancak**, duyu-içeriklerinden kalkılarak kurulabilir. Bu bağlamda, maddi şeyin neliğini soruşturmak, maddi şeye ilişkin bir tanım istemektir ve bu da maddi şeylere ilişkin önermelerin duyu-içeriklerine ilişkin önermelere nasıl çevrilebileceğini sormaktır. Zaten Ayer’a göre maddi şeylerden söz etmek, her birimiz için duyu-içeriklerinden söz etmenin bir yoludur ve bu olguyu, duyu-içeriklerinden çıkan maddi nesneler kurduğumuzu söylemek suretiyle dile getiriyoruz.²⁶

Ayer maddi nesneyi, duyu-içeriklerinden çıkan mantıksal kuruluş olarak özel bir biçimde tanımlamakla, Berkeley’in

26 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 87.

duyulanmamış bir duyusal niteliğin var olduğunu öne sürmenin kendisiyle çelişik olduğunu ve buna bağlı olarak da bir maddi nesnenin algılanmadıkça varolamayacağı tezinin yol açtığı sonuçlardan (solipsizm, Tanrı idesi) kaçınmak amaçındadır. Bu yönde, ilkin, mantıksal kuruluş ile duyu-içerikleri arasına dilsel bir “uzaklık” ya da bir “kopma” koymaktadır. Ayer’ın tanımladığı biçimiyle maddi nesne (mantıksal kuruluş), Berkeley’de olduğu gibi “duyusal niteliklerinin toplamı”, yani birbirine eklemlenmiş bir duyu-içerikleri kümesi ya da duyu-içeriklerinin birleştirilmesiyle düzenlenmiş bir bütün değildir. Duyu-içerikleri maddi nesnenin parçaları da değildir. Maddi nesne bir dilsel-mantıksal kuruluştur ve duyu-içerikleri, bu kuruluşun ögeleridir yalnızca.

Maddi nesnenin (mantıksal kuruluşun), duyu-içeriklerinden bu varlıksal bağımsızlığı, verilmiş bir maddi nesnenin ögelerinin yalnızca edimsel (actual) duyu-içeriklerinden ibaret olmayıp; aynı zamanda **olabilir** (possible) duyu-içeriklerini de kapsamasına olanak sağlamaktadır. Bu durumda maddi nesnenin **var olması**, bu nesneyi mantıksal kuruluş olarak oluşturan edimsel ya da olabilir duyu-içeriklerinin meydana gelmesi ya da meydana gelebilir olması demektir. Bir duyu-deneyiminin ya da bir duyu-içeriğinin **olabilir** olduğunu söylemek, “onun hep meydana geldiğini ya da meydana geleceğini değil, fakat ancak birtakım belirlenebilir koşullar yerine getirilirse meydana geleceğini söylemektir. Bu yüzden, bir maddi nesnenin hem edimsel hem de olabilir duyu-içerikleri tarafından kurulduğu söylendiğinde, ileri sürülen şey şudur; maddi nesneleri belirten tümcelerin çevirileri olan, duyu-içeriklerine ilişkin tümceler, hem koşulsuz (kategorik) hem de koşulludur (hipotetik).”²⁷

27 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 88.

Demek ki, verilmiş bir maddi nesnenin (mantıksal kuruluşun) ögeleri yalnızca edimsel duyu-içerikleri değil, aynı zamanda olabilir duyu-içerikleridir; yani bir maddi nesneyi belirten tümcelerin çevirisi olan ya da indirgenmiş biçimi olan, duyu-içeriklerini belirten tümceler, salt koşulsuz önermeler dile getirmek zorunda değildir, onlar koşullu da olabilirler. Bu sav ile bir maddi nesnenin, ögelerinin hiçbirisi edimsel olarak deneyimlenmediği bir süre boyunca da var olmasının kuramsal gerekçesi verilmiş olmaktadır. Buna göre, Ayer açısından, edimsel olarak algılanmayan bir maddi nesnenin var olduğunu ileri sürmede hiçbir çelişki yoktur. Çünkü bir maddi nesnenin var olduğunu ileri sürmek, bir gözlemcinin konumu ve yetileriyle ilişkili belli bir koşul kümesi yerine getirilirse, belli duyu-içeriklerinin meydana geleceğini ileri sürmektir.²⁸ Aynı şekilde, “bir kimseye, belli bir maddi nesnenin varlığına inanma hakkı veren şey, yalnızca, o kimsenin belli duyumlara sahip olmasıdır; çünkü bu kimse bunu ister anlasın ister anlamasın, nesnenin var olduğunu söylemesi, bu tür duyumların elde edilebilir olduğunu söylemekle eşdeğerdir.”²⁹

Ayer’ın doğrulama’ya ilişkin fenomenalist açıklamasındaki nirengi noktası, Berkeley’ci sorunsalı aşmak amacıyla önerdiği, duyu-içeriklerinin koşullu oluşumlarının kabulüne ilişkin bir istemdir. Ancak bu istemin kuramsal dayanağı olmadığı görülüyor. Çünkü duyu-içerikleri var olan, meydana gelen tek şeylerse; bu durumda var olan, olup biten şeylerin, bir kimsenin deneyimlediği **edimsel** duyu-içerikleri olması gerektiği ortadadır. Olabilir duyu-içerikleri, onları edimsel duruma getiren bir şey olmaksızın hiçbir şeydirler. Olabilir duyu-içeriklerinin bir taşıyıcısı yoksa, onlar nerededir?

28 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 186.

29 Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 68.

Olabilir duyu-içeriklerini gerçek olmaya dönüştürecek araçlara olan gereksinim, her ne kadar Ayer tarafından metafiziğe götüren bir yol olarak görülse de; bu tür araçlar olmadığı sürece, olabilir duyu-içerikleri kuramsal olarak içi boş birer kurgu olmaktan öte bir anlam taşımazlar. Eğer her zaman ve her yerde var olmaları algılanmış olmak olan varlıklar varsa, maddi dünyanın var olmasının algılanmış olmak olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, yol açtığı olumsuz sonuçlar bir yana, eğer duyu-içeriklerinin bütünü her zaman edimsel ise; bu durumda edimsel duyu-içeriklerinden çıkan bir dünya kurulabilir (Berkeley). Bunun dışında, bu dünyanın duyu-içeriklerinden ve duyu-içerikleri olmayan şeylerden kalkılarak kurulması gerekir. "Bilimsel nesnelerin duyu verilerinden çıkan mantıksal kuruluşlar olduğu kuramı, dolaysız deneyim ile bilimsel kuram arasında bir köprü kurmayı amaçlamaktadır. Ancak bu, bilimsel nesnelerin duyu verilerinden başka bir şey olmadığı öğretilisine eklenen yükü taşıyamaz. Positivist tutumun görünüşteki akla yatkınlığı, edimsel duyu verilerine başvurmasına dayanır, onun geçerli olma olanağı ise, edimsel duyu verileri olmayan şeye ilişkin gizli bir isteme dayanır."³⁰

Doğrulama ilkesinin bu metafiziksel konumu, şimdiye kadar hiç kimsenin, bilimsel bir önermeyi duyu-içeriklerine ya da duyu-deneyimine ilişkin anlatımlara indirgeyememiş olmasının ve aynı şekilde duyu-içeriklerinden çıkan mantıksal kuruluşların asla herhangi bir özgül durumda kurulamayışının (yalnızca onların kurulabilecekleri söylenir) nedenini açıklar. "Belirli koşullarda, belirli duyu-içeriklerini deneyimleyen gözlemci" soyutlamasına karşılık şunu sormak gerekir: Bir bilimsel önermenin doğrulanması, gerçekten, onu tek insanın duyu-deneyiminin verilerine çevirmekle, indirgemekle

gerçekleştirilebilir mi? Böyle bir indirgeme olanaklı mıdır? Eğer doğrulama, doğrulanacak önermenin tek insanın duyu-içeriklerini betimleyen anlatımlara çevrilmesine bağlı olsaydı; bu durumda doğrulamayı gerçekleştirmek en iyi durumda aşılmaz derecede karmaşık ve zor, en kötü durumda ise olanaksız olurdu.³¹ Bunun nedeni şudur: Bir bilimsel önermenin gerisinde insanlığın çaba ve deneyimlerinin geniş yapısı, pek çok kuşağın ortaklaşa başarısı ve biriktirdiği deneyimin tarihsel içeriği vardır. İnsanlığın bu ortaklaşa çabasının tek insanın duyu-içerikleri terimlerine nasıl çevrilebileceği sorusu, doğrulama öğretisinde karşılığı bulunmayan bir sorudur.

Görülen odur ki, metafiziksel sorunun aşılmasında mutlak bir bilgikuramsal çıkış noktası olarak görülen doğrulanabilirlik, bu durumuyla ne empirik bir varsayım ne de analitik bir önermedir; o metafiziksel öndayanaklar içeren düzgü koyucu (normativ) bir ilkedir. Ontolojici metafiziğin üstesinden gelmek dileğiyle formüle edilen, ama fenomenalist metafiziğe bağlanmak zorunda kalan bir ilke. Sonuçta “doğrulama”yı kuran empirist tezler üzerine şunlar söylenebilir:

İlk olarak, bir önerme bir anlama ya da bir içeriğe sahipse, onun doğru olacağı konum ile yanlış olacağı konum arasında bir ayrım olması gerektiği, elbette kabul edilebilir bir ileri sürmedir. Böyle bir durumda, ilke bakımından, önermenin hangi konumda olduğunun bulunmasının mümkün olduğu da söylenebilir. Bu olanak, meydana gelişleri sorunu belirleyecek olan deneyimleri elde etme gerekliliğine bağlıdır. Ancak bu deneyimlerin salt duyu-deneyimleri olması gerektiğini haklı kılacak hiçbir gerekçe yoktur.³² Doğruyu

31 Ritchie, *Essays In Philosophy*, s. 76.

32 G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900*, Oxford University Press, London 1958, s. 78.

yanlıştan ayırt eden pratik-bilimsel eylem, duyu-deneyimiyle sınırlandırılmayacak kadar kuşatımlıdır. En azından, bilimsel yöntem, gerçek nesnelere dönmeyi (duyu - içeriklerine değil) ve onlara müdahale etmeyi kapsar. Kaldı ki, bir denek-taşı olarak kendisine başvurulabilecek “arınmış”, yansız bir duyu-deneyimi ya da bir duyu-içeriği tasarlanamaz. Çünkü bir nesneye bilimsel tarzda yaklaşan insan, o nesne ile bilme sürecinin hiçbir anında, dolaysız bir duyumlama ilişkisi gerçekleştiriyor değildir. İnsan ile nesne arasında her zaman bir dolayım vardır. Bu dolayım, temelde, insanın nesne ile olan ilişkisindeki **etkinliğine** bağlı olduğu gibi; bu etkinliğin tarihsel olarak belirlenmiş biçimleri –nesneye yaklaşım tarzları ya da bakış açıları– tarafından da belirlenir. Yani nesneye yönelen insan, nesneye, insanların kendisinden önce o nesneye bakarak kurmuş oldukları çeşitli tasarımlar açısından bakar. Bu yanlılık, pratik-bilimsel eylemle birliktedir.

İkinci olarak, her bilimsel kuram, felsefi bir kuramla kısmen örtülmek durumundadır; bilim tarihine bakıldığında, bunun başlangıçtan beri böyle olageldiği görülür. Dahası, birçok metafiziksel dizgenin önemli bilimsel sonuçların ortaya çıkmasına önayak olmuş olduklarını da unutmamak gerekir. Her bilim yönteminin ve kuramının felsefi bir içeriği vardır. En azından, genelde, bilgikuramının ontolojik tezi diye adlandırabileceğimiz, nesneler dünyasının gerçekliği tezi, bilimlerde kendiliğinden içerilen bir tezdır. Nitekim fizik bilimler daima bu inanca, yani bütünüyle duyu-verilerinden ibaret olmayan bir fiziksel evrende etken olan neden-sel süreçlerin bulunduğu inancına dayanırlar. Bu inanç zorluklara yol açabilir; fakat onun terkedilmesi daha kötü zorluklara yol açar.³³ Zorlukların odaklandığı nokta, pozitivist

33 Ritchie, *Essays In Philosophy*, s. 78.

anlayışın ontolojici metafiziği ve buna bağlı her çeşit “özcü” (essentialist) yaklaşımı, bilgidен çözme isteğidir. Ancak burada, Marx’ın belirtmiş olduğı şu noktayı unutmamak gerekir. Dış görünüşlerle özler doğrudan çakışsaydı, bilimin tümü geçersiz olurdu.

Son olarak, gözlemle doğrulanabilme, fiziğin bütün nesne ve süreçleri kapsayan en genel varsayımları söz konusu olduğunda, özel bir durum göstermektedir. Burada, gözlenebilir sonuçlar hem varsayıma hem de varsayımın karşıtına bağlıdır. Öyle ki, ya madde sonsuzca bölünebilir ya da o atomiktir; ya mutlak devinim vardır ya da yoktur; ya elektronların konum ve hızının belirlenebildiğı açıklığın sınırı yoktur ya da burada bir sınır vardır. Görüldüğü gibi bu tür her durumda, gözlenebilir sonuçlar, varsayıma ve onun alternatifine bağlıdır; bilgi sürecinin belli bir anında birisi doğru ise öbürü yanlıştır. Ama bu doğruluk belirlenimi mutlak değildir; bilimsel araştırma ilerledikçe doğru ve yanlış yer değiştirebilir. Bu noktada, bilimsel varsayımların genellik derecesi en üst düzeye ulaştıkça, bilimsel kuramın, karşıtlığa dayanan felsefi kavram çerçevesine geçtiğini görüyoruz.

Bu olgu da göstermektedir ki, doğrulanabilirlik bilimsel bilginin bütünlüğünü kapsayacak bir ilke durumuna getirelemeyecek kadar dardır. Bu nedenle ilkenin içerdiği dar-deneyci anlayış, bilimsel bilgi sürecini pragmatist temellere götürmekle sonuçlanmaktadır. Buradaki tartışmalı sorun, sonuçta, şu ikilem içinde özetlenebilir: Ya bir kuram doğru olduğü için başarıyla uygulanır ve gerçek nesnenin davranışını önceden görür ya da bir kuram başarıyla uygulandığı için, doğru bir kuram niteliğı kazanır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SENTAKS SORUNU OLARAK METAFİZİK

Metafiziksel sorunun çözümünü dilin mantığına bağlamakla, Wittgenstein, sorunu yepyeni bir kavram çerçevesine, adıyla, dil kuramı alanına aktarıyordu. Bir felsefe sorununun, temelde bir dil sorunu olduğunu vurgulayan bu görüş doğrultusunda, metafiziğin kaynağını dil-içi yasal olmayan bir söz biçimine bağlayan özgün bir tez, dile getirilişini Carnap'ın "sentaks" kuramında bulur. Felsefenin ancak **bilim mantığı** olarak yasallaşabileceğini; bilim mantığının da ancak **bilim dilinin sentaksı** olduğunu belirten Carnap, dilin yapısı üzerinde yürütülecek bütünüyle biçimsel, sentaktik bir çözümleme ile metafizik denilen dilsel yapıtların elenebileceği düşüncesindedir. Öyle ki, herhangi bir kuramsal alanla ilgili sorunları dile getirme tarzımızda var olan ve nesne alanlarına ilişkin dilsel bir karıştırmadan doğan dilin aldatıcı karakterini göstermekle, metafiziğin kaynağı da açıklık kazanacaktır. Hedef, sağın bilim dili ve metafiziksiz felsefe'dir. Metafiziksel soruna dilin biçimsel yapısı çerçevesinde çözüm getirmeyi amaçlayan bu girişimin açıklanabilmesi için, öncelikle dilin biçimsel yapısına ilişkin kuramı, yani "dilnin mantıksal sentaksı"nı ana çizgileriyle gözden geçirmemiz gerekir.

Carnap'a göre dilin mantıksal sentaksı, dili oluşturan dilsel biçimlerin kuramıdır; bir dili yöneten biçimsel kuralların ve bu kurallara dayanarak çıkartılan sonuçların dizgesel

biçimde dile getirilmesidir. Bir dilsel deyme ilişkin olarak, onun dile getirdiği şeyle ya da anlamıyla hiçbir bağıntısı bulunmayan düşünce ve savlar **biçimsel** olarak adlandırılır. Yani bir önermeye ilişkin biçimsel araştırma, bu önermenin anlamıyla ya da tek tek sözcüklerin dile getirdiği şeyle ilgili değildir; yalnızca sözcüklerin türleriyle ve sözcüklerin birbirini izledikleri sıra-düzeniyle ilgilidir. “Bir kuram, bir kural ya da benzer bir şey, içerisinde simgelerin (örneğin sözcüklerin) gösterdiği şeye ya da anlatımların (örneğin tümcelerin) anlamına hiçbir gönderme (reference) yapılmayıp, yalnızca ve yalnızca kendilerinden kalkarak anlatımların kurulduğu simge türlerine ve düzenlerine gönderme yapıldığında, **biçimsel** olarak adlandırılır.”¹

Demek ki, mantıksal sentakta dil, belirli kurallara göre işleyen bir simge dizgesi olarak ele alınmakta; burada simgelerin anlamından (ya da gösterdiği şeyden) hiç söz edilmemekte, yalnızca farklı simge türleri ve bu simgelerin ‘tâbi olduğu’ biçimsel işlemler araştırma konusu olmaktadır. O halde, mantıksal sentaks, belirli bir dilin somut sentaktik yapısıyla değil, daha çok, soyutlanmış, her türlü göndermeden sıyrılmış bir dilin ve onun sentaksının kuramıdır. Salt sentaktik bir dizge, öncelikle, anlamdan bağımsız gösterge ve gösterge dizilerinden oluşur. Dili bir biçimsel dizge, bir “kalkül” olarak ele alan mantıksal sentaks, en geniş anlamda böyle bir biçimsel dizgenin, bir kalkülün kuruluşu ve eyletimi (manipulation) ile aynı şeydir.²

Genellikle böyle bir dizge, göstergelerin anlamlarına bağlı bir semantik dizgeden soyutlanarak oluşturulur. Bu bakımdan

1 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, Kegan Paul, Trench. Trubner Co Ltd., London 1937. s. 1.

2 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 5.

mantıksal sentaks, konuşma kuralları dizgesi olarak dilin mantıksal yapısına bağımlıdır. Şimdi, bu türden her dil dizgesini oluşturan kurallar toplamını, Carnap, iki öbekte toplamaktadır: **Kurma kuralları** (formation rules) ve **dönüştürme kuralları** (transformation rules). Belli bir dil dizgesinin kurma kuralları, o dizgenin önermelerinin farklı simge (sözcük) türlerinden ne şekilde kurulduğunu gösterir. Kurma kuralları gramer kurallarına, özellikle de gramatik sentaks kurallarına benzer; fakat bu ikincilerin tam anlamıyla biçimsel olmamalarına karşılık (kimi yerde sözcüklerin gösterdiği şeye göndermeler söz konusu olduğu için); mantıksal sentakta kurma kuralları salt biçimseldir.

Mantıksal sentaksın dayandığı asıl kurallar, dönüştürme kurallarıdır. Dönüştürme kuralları, verilmiş önermelerin başka önermelere ne şekilde dönüştürülebileceğini belirlerler; yani verilmiş önermelerden başka önermelerin nasıl çıkartılabileceğini gösterirler. Kısaca söylendiğinde, dönüştürme kuralları, yalnızca önermelerin çatılarına bağlı **çıkarım kurallarıdır**. Bir önermenin hangi koşullarda başka bir önermenin ya da önermelerin (öncüller) sonucu olduğu, dönüştürme kurallarınca belirlenir.

Herhangi bir dilin mantıksal sentaksı, bu dilin kurma ve dönüştürme kurallarının araştırılması ya da çözümlenmesinden oluşur. Carnap, dilin kurma kurallarına ilişkin araştırmanın **gramerle**, dönüştürme kurallarına yönelik araştırmanın da **mantıkla** –çıkarım ya da deduksiyon mantığı– olan yakın ilişkisine dikkati çekmekte; ancak bu yönde yerleşik kanıyı yansıtan ve grameri salt dilsel anlatımlarla, mantığı ise düşüncelerin ve önermelerin anlamıyla sınırlandıran anlayışa karşı çıkmaktadır. Çünkü modern mantığın gelişmesi, çıkarım kurallarının bütünüyle **biçimsel** bir tarzda, yani anlamla

herhangi bir ilişki kurulmaksızın dile getirilebileceğini göstermiştir. “Mantık ve gramer arasında, başka bir deyişle, dönüştürme kuralları ve kurma kuralları arasında temel bir ayırım yoktur. Dönüştürme ya da çıkarım yalnızca önermelerin biçimsel özelliğine, yalnızca önermelerin sentaktik biçimine dayanır. Bizim ‘sentaks’ adını –genellikle dilbilimde yapıldığı gibi– yalnızca kurma kuralları için değil, fakat her iki kural türünü de içeren dizge için kullanmamızın nedeni budur.”³

Genelde sentaks kuralları, simgelerin ve simge dizilerinin eyletimine ilişkin kurallardır. Bu kurallar, yani bir dilin kurma ve dönüştürme kuralları, o dildeki hangi simge düzenlemelerinin o dilin aksiyomları olduğunu ve hangi simge düzenlemelerinin başka düzenlemelerden türetilebilir olduğunu gösterir. Buna göre, herhangi bir dilin analitik (*a priori*) önermeleri, o dilin aksiyomlarından o dilin dönüştürme kuralları aracılığıyla çıkartılan önermelerdir.

Carnap sentaks kurallarına dayanarak ve genel sentaktik terimler kullanmak suretiyle, dildeki önermelere ilişkin bir sınıflandırma ortaya koyar. Geleneksel doğruluk kuramının yerine, sentaktik geçerlilik kuramının konulması demek olan bu tanımsal çerçeve, aynı zamanda felsefe (metafizik) önermelerinin neliğini soruşturmada temel çıkış noktası olarak görülebilir. Yasal bilgiyi belirleyen sentaktik çerçeve, böylelikle, hem geleneksel anlamda felsefe önermelerinin hem de bilim mantığı anlamındaki felsefe önermelerinin bilgi konumuna açıklık kazandırır.

Ana çizgileriyle dile getirildiğinde, Carnap’ın önerme sınıflandırmasını içeren sentaktik tanımsal çerçeve şöylece belirtilebilir: Öncelikle, bir dil dizgesi ya da bir kurma

3 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 47.

kuralları ve dönüştürme kuralları kümesi verildiğinde, bu dilin önermeleri arasında doğru ve yanlış önermeler bulunacağı açıktır. Bu durumda “doğru” ve “yanlış” terimlerinin sentaks bağlamında tanımlanamayacağı bellidir. Çünkü verilmiş bir önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının yalnızca önermenin sentaktik biçimine bağlı olmadığı, fakat aynı zamanda dil-dışı bir şeye bağlı olduğu ortadadır. Bu noktayı göz önünde bulunduran Carnap, doğru ve yanlış terimlerinin sentaks çerçevesindeki tanımları olan “geçerli” ve “geçersiz” terimlerine ulaşır. Buna göre, bir önerme salt dil kurallarına bağlı olarak doğru ve yanlış oluyorsa, bu tür önermelere sırasıyla **geçerli** ve **geçersiz** denir. Burada mantıksal doğruluk artık bir doğruluk olarak değil, sentaktik türetilirlik olarak düşünülmektedir – yani bir önermenin dönüştürme kurallarına uygun olarak başka bir önermenin sonucu olabilmesi. Bu bağlamda, geçerli ya da geçersiz olabilen önermelere, **belirli** (*determinate*) önerme denir. Öte yandan bir önerme ne geçerli ne de geçersiz ise, yani dil kurallarına bağlı olarak doğru ve yanlış biçiminde belirlenemiyorsa, bu tür önermelere **belirsiz** (*indeterminate*) önerme denir.⁴

Carnap bu genel sentaks alanı içersinde, dönüştürme kurallarını iki öbeğe ayırmak suretiyle daha belirli ve tüketici bir tanımsal çerçeve kurar. Buna göre salt mantıksal ya da matematiksel nitelikli dönüştürme kurallarına mantıksal kurallar ya da **L-kuralları** (*logical rules*) adını verir. Bu tür dönüştürme kurallarının yürürlükte olduğu bir dil dizgesi, bütünüyle mantıksal nitelikli, ilk (*primitive*) önermeler ile çıkarım kurallarını kapsar. Mantık dışı dönüştürme kurallarının bütününe kuşatacak kapsayıcı bir adlandırma olarak Carnap, fizik kuralları ya da **P-kuralları**’nı (*physical*

4 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 48-49.

rules) önerir. Örneğin, ilk önermeler olarak fizik yasalarını içeren bir dil dizgesinin dönüştürme kuralları bu türdendir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Carnap'ın düşündüğü biçimiyle fizik dili, bütün empirik bilim dillerini kuşatan bir dildir. Empirik bilim dilleri, evrensel bilim dili olarak konumlanan fizik diline çevrilebilir (*fizikalizm*). Carnap'a göre, bilimsel dilin herhangi bir dalına ait önermeler, fizik dilinin birtakım önermeleriyle eşgeçerlidirler, bu yüzden içerikleri değişmeksizin fizik diline çevrilebilirler. Bilimsel yöntemin birliği biçimindeki eski positivist amacın, burada bilim dilinin birliği amacına dönüştüğü görülüyor: Bilimin bütün dallarına ait terimler, mantıkça bir örnektirler.

Sonuçta bir dile ilişkin bir dönüştürme kuralı, ya bir mantıksal kural (L-kuralı) ya da bir fiziksel kural (P-kuralı) olacaktır.⁵ Dönüştürme kurallarına ilişkin bu ayrımın açıklık kazanması yönünde, Carnap'ın "sonuç" terimine ilişkin olarak verdiği şu örneğe bakmak yarar sağlayacaktır. İki öncülünden oluşan şu P öbeği alındığında:

P_1 : A cisminin 3 gramlık kütlesi vardır.

P_2 : B cisminin 6 gramlık kütlesi vardır.

Bu durumda P'den şu iki sonuç çıkartılabilir :

C_1 : B kütlesi, A kütlesinin iki katıdır.

C_2 : A'ya ve B'ye aynı kuvvet tatbik edilirse, A'nın hızı B'nin hızının iki katı olur.⁶

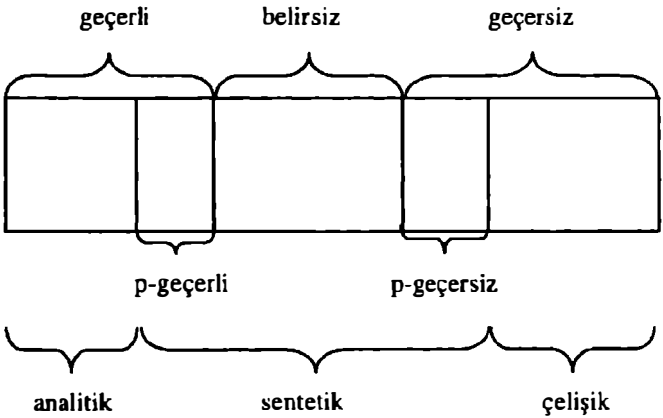
Burada C_1 çıkarımını elde etmek için yalnızca L-kuralları, yani mantık/matematik kuralları yeterlidir. Oysa C_2 çıkarımını elde etmek için, bu kuralların yanı sıra, P-kuralları'na yani mekaniğin (fiziğin) kurallarına gerek duyulur.

5 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 51.

6 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 52.

Bu bakımdan C_1 , P öncül öbeğinin bir L-sonucu; C_2 ise bir P-sonucu sayılır.

Önermelere ilişkin diğer tanımlar şunlardır: Yalnızca L-kurallarından (mantık kuralları) dolayı doğru olan bir önermeye L-geçerli ya da **analitik** denir. Yalnızca L-kuralları gereği yanlış olan bir önermeye ise L-geçersiz ya da **çelişik** denir. Yalnızca L-kurallarına bağlı olarak doğruluğu ya da yanlışlığı belirlenemeyen önermelere L-**belirsiz** ya da **sentetik** denir. Sentetik önermeler durumlar ileri süren önermelerdir ve doğrulukları mantık dışına çıkılarak belirlenir. Şimdi, bir önerme geçerli fakat analitik değilse, bu önermeye **P-geçerli** (fizik-geçerli); bir önerme geçersiz fakat çelişik değilse, bu önermeye **P-geçersiz** denir. Carnap bu tanımsal çerçeveyi bir çizelge ile şöyle göstermektedir:⁷



Görüldüğü gibi, bir dildeki önermeler dönüştürme kurallarına göre, genelde, ya geçerli ya da geçersizdir. Bu ayrım dışında kalanlar belirsiz önermelerdir. Geçerli önermelerden bir bölümü analitiktir. (L-kuralları gereği geçerli); öbürleri ise P-geçerlidir. Geçersiz önermelerin bir bölümü çelişiktir.

7 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 55.

(L-kuralları gereği geçersiz), geri kalanlar ise P-geçersizdir. Ne analitik ne çelişik olan önermeler, sentetik önermelerdir.

Önermelerin sentaks bağlamındaki bu öbeklendirilmesi, görüldüğü gibi, temelde Hume'un ve mantıkçı pozitivistin anlamlı önermelere ilişkin ikili ayrımının (dichotomy) yeniden ve salt biçimsel bir tarzda dile getirilmesidir. Bir ilke durumuna gelen bu ayrım doğrultusunda Carnap, bilgi kapsamına giren bütün kuramsal sorunları ve bu sorunlara karşılık olan bütün önerme ve ileri sürmeleri iki ana öbekte toplar: **nesne sorunları** (object-questions) ve **mantıksal sorunlar** (logical questions).⁸ Nesne-sorunları araştırılmakta olan belli bir alanın nesneleriyle ilgili dil-dışı sorunlardır; nesnelerin özgülükleri (property) ve bağıntılarıyla (relation) ilgili soruşturmalar bu türdendir. Nesne-sorunlarını dile getiren önermeler sentetiktir. Mantıksal sorunlar ise, doğrudan nesnelere ilişkin olmayıp, nesnelerden söz eden dil üzerine, başka bir deyişle, nesneler üzerine **konusma biçimiyle** ilgili sorunlardır. Mantıksal sorunlar önermelere, terimlere, kuramlara vb. ilişkindirler ve önermelerin terimlerin içerikleriyle, anlamıyla ilgili olabildikleri gibi; onların yalnızca biçimleriyle de ilgili olabilirler.

Nesne-sorunları-mantıksal sorunlar ayrımı, dile ilişkin olarak ortaya konduğunda; yasaya uygun dil kullanım alanında ya da dilin anlam sınırı içinde, nesnelerden söz eden bilimlerin dili ile bu dil üzerine konuşan, bu dilin biçimlerinden söz eden sentaks dili şeklindeki ayrıma dönüşür. Kuramsal anlam taşıyan konuşma, bu ayrımca kuşatılır.

Carnap'ın felsefeye (metafiziğe) yönelik eleştirel çözümlemesi, nesne-sorunlarını ve mantıksal sorunları dile getiren

8 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 277.

anlatımlar dışında, kuramsal bilgi üreten hiçbir konuşma biçimi bulunmadığı ön tezine dayanır. Bu durumda felsefe önermelerinin konumu ne olmaktadır? Carnap'a göre, felsefe diye nitelediğimiz ve farklı türden araştırmaları dile getiren önermelerin çoğu, mantıksal çözümleme sonunda, ya nesne-sorunlarını ya da mantıksal sorunları dile getiren önermeler öbeğine girecektir. Çünkü felsefe sorunları dediğimiz sorunların çoğu, mantıksal sorunların nesne sorunlarına karıştırılmasından ya da bu iki alanın birbiri içine girmesinden doğmuştur. Bu iki öbeğe ayrıştırılamayan felsefe önermeleri ise, anlamsız metafiziksel anlatımlar olarak bilgi dışı sayılacaktır.

Carnap'a göre, geleneksel konumu içersinde felsefe sorunları, hem bilimlerin inceleme alanında yer almayan sanısal (*supposititious*) konularla ("kendinde-şey", "mutlak tin", "transcendental varlık", "nesnel ide" gibi); hem empirik bilimlerin inceleme alanında yer alan şeylerle (toplum, dil, doğa, uzay, zaman gibi); hem de mantıksal sorunlarla (büyük ölçüde psikolojik sorunlara karışmış olarak bilgikuramında) ilgilidir. Ayrıca hem nesne-sorunlarını hem de mantıksal sorunları içeren ve bilimlerin felsefî temelleri başlığı altındaki sorunlar da bu alan içersinde yer alır.⁹

Carnap, felsefe sorunlarının bu çeşitliliğinin bir birlik halinde toplanabileceği ve içerdikleri metafiziksel öğelerin, dilin mantıksal çözümlemesiyle elenebileceği düşüncesindedir. Nitekim O'na göre, bir anlam taşıyan bütün felsefe sorunları, aslında, mantıksal sorunlardır ve bilim mantığına ilişkindirler. Dolayısıyla bu sorunlar sentaksa aittir ve sentaktik önermeler biçiminde dile getirilebilirler. Bu durumda, mantıksal

9 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 278.

çözümleme, sağın bilimlerin inceleme alanında yer almayan, fakat felsefenin dile getirdiği birtakım sorunların aslında sözde-sorunlar olduklarını ortaya koyabilir. Böylelikle şu sav gerçek anlamına kavuşur: “Metafiziğin, değerler felsefesinin, ethiğin sanısal önermeleri görüntü-önermelerdir (*pseudo-sentences*); onların mantıksal içeriği yoktur, fakat yalnızca işitenler üzerinde duygular ve eğilimler uyandıran duygu anlatımlarıdır.”¹⁰ Geri kalan bütün felsefe sorunları, bilgikuramı, doğa felsefesiyle ilgili sorunlar ve bilimlerin felsefi temellerine ilişkin sorunlar, aslında yanıltıcı bir dile getirme biçimi içindeki mantıksal sorunlar olarak görülürler. Sonuçta tek tek bilimlerin konu edindiği dil-dışı sorunların dışında; yalnızca bilimlerin önermelerinin, terimlerinin, kavram ve kuramlarının mantıksal çözümlenmesine ilişkin sorunlar, sahici bilimsel sorunlar olarak kalır.¹¹ Bu sorunlar toplamı, Carnap’ta, felsefenin yerini alan **bilim mantığı**’nın inceleme alanını oluşturur. Bilim mantığı, **bilim dilinin sentaksıdır**. Zaten mantık sağın biçimde formüle edildiğinde, ya özel bir dilin ya da genel olarak dillerin sentaksından başka bir şey olamaz.¹²

Metafiziksel önermelere yönelik sentaktik çözümleme, kuramsal çıkış noktasını, dildeki bütün önermeleri kapsayan şu üçlü ayırmada bulur: **nesne-önermeleri** (dil-dışı nesnelerle ilgili önermeler), mantıksal ya da **sentaktik önermeler** (dilsel anlatımların biçimiyle ilgili önermeler) ve **görüntü-nesne-önermeleri** (*pseudo-object-sentence*).

Burada aslında, bilgiye ilişkin ikili ayırımın korunduğunu; iki yasal bilgi alanı arasına bir orta alan olarak felsefe önermelerinin “görüntü-nesne-önermeleri” adı altında sorunsallık

10 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 278.

11 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 279.

12 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 233.

niteliği verilerek yerleştirildiğini görüyoruz. Bu önermeler bütünüyle farklı türdenmiş gibi görünen, fakat gerçekte sentaktik olan önermelerdir: “Bu orta alana, gerçekte sentaktik biçimlere ilişkin oldukları halde, sanki nesnelere ilişkinmiş gibi formüle edilen önermeleri yerleştiriyoruz... O halde bu önermeler, nesne-önermeleri olarak gizlenseler de, içerikleri nedeniyle sentaktik olan önermelerdir. Bu önermelere görüntü-nesne-önermeleri diyeceğiz.”¹³

O halde, mantık alanı dışında kalan bütün felsefe önermeleri, görüntü-nesne-önermeleridir. Bu önermeler biçimleri bakımından nesne-önermelerine benzerler, fakat içerikleri yönünden sentaktik önermeler gibidirler. Carnap, görüntü-nesne-önermelerini “içeriksel söz kipinin sözde-sentaktik önermeleri” (*quasi-syntactical sentences*) olarak belirler. Genel bir tanımla: dil-dışı nesnelere (şeylerden), nesne-önermeleri aracılığıyla söz edilmesine **içeriksel söz kipi** (*material mode of speech*) denir. Belli olguları, durumları ya da olayları betimleyen, ileri süren; belli bir nesneyi gösteren ya da belirten ya da o nesnenin anlamı olan bir sözcüğü, bir anlatımı dile getiren önermeler içeriksel söz kipinde önermelerdir. Ancak içeriksel söz kipi, aynı zamanda, **dil-dışı nesneler hakkında konuşuyormuş** gibi görünen, fakat aslında **sözcükler, önermeler hakkında konuşan** bir söz biçimi olma özelliği de taşır. İçeriksel söz kipi, nesnelere gönderme yaparak **dil üzerine** konuşmayı olanaklı kılar. Bu olanak, büyük ölçüde, gündelik dilde kullanılan terimlerin, açık dile getirilişleri, kavramsal belirlenimleri olmayışına bağlıdır.

Carnap, içeriksel söz kipinin bu özelliğine dikkati çek-

13 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 284-285.

mekte ve içeriksel söz kipinin varlığının, metafiziksel anlatımların güçlü bir kaynağı olduğunu düşünmektedir. Carnap'a göre, filozoflar içeriksel söz kipinin sözde kavramlarını (şey, özgürlük, olgu gibi) sanki onlar sahici kavramlarmış gibi kullanmakta ve böylelikle de metafiziksel anlatımlar üretmektedirler. Bu türden bir anlatımın, anlamsız metafiziksel niteliği, bu anlatımı kuran önermeler, karşılıkları olan biçimsel söz kipi önermelerine çevrilmekle açıklığa kavuşturulabilir: "İçeriksel kipin kullanımı çoğu zaman karışıklığa ve boş felsefi tartışmalara yol açmaktadır; bu tartışmalar, tartışma tezlerinin biçimsel kipe çevrilmesiyle çözümlenebilir."¹⁴ **Biçimsel söz kipi** (*formal mode of speech*), sentaktik konuşma biçimidir. Dile ve dilsel anlatımlara ilişkin sentaks önermeleri, biçimsel söz kipinde önermelerdir. Dil-dışı nesnelerden söz eden dil hakkında, anlam ve içeriğe ilişkin hiçbir gönderme yapılmaksızın, salt biçimsel olarak söz edilmesine, biçimsel söz kipi denir.

Şimdi söz kiplerine ilişkin sentaks çözümlemesinin uygulanışını Carnap'ın verdiği bir örnek çerçevesinde izleyebiliriz. Örnek, sayı kuramına ilişkin olarak, sayılarla fiziksel şeyler arasında temel bir ayrım bulunduğunu göstermeyi amaçlayan bir felsefe tartışmasının şu tezidir: "Beş bir şey (*thing*) değil, bir sayıdır."¹⁵ Bu önerme görünüşte beş sayısının bir özgüllüğünü (*property*) dile getirir gibidir. Bu önerme, matematiksel nesnelere ilişkin şu gerçek nesne-önermesi ile aynı yapıyı paylaşmaktadır: "Beş çift sayı değil, tek sayıdır." Oysa aslında ilk önerme, bir nesne olarak beş sayısı ile değil, "**beş**" sözcüğü ile ilgilidir. Bu önerme, bir görüntü-nesne-önermesidir; "sözcük"ten söz etmesine

14 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 69.

15 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 285.

karşılık, bunu nesneden söz eden bir konuşma biçimi ile yapmaktadır. İçeriksel söz kipindeki bu sözde sentaktik önermenin, biçimsel söz kipindeki karşılığı olan sentaks önermesi şudur: “Beş’ bir şey-sözcüğü değil, bir sayı-sözcüğüdür.” Burada sözcüğün tırnak içinde gösterilmesi (‘beş’), biçimsel kipe çevirmede uygulanan bir tekniktir.

Görüldüğü gibi, burada bir felsefî tartışmaya yol açabilecek dilsel karışıklık, içeriksel söz kipindeki önermenin, biçimsel kipe çevrilmesiyle açıklık kazanmış oldu. Sorunun, dil kullanımında farklı simge öbeklerinin karıştırılmasından doğduğu görüldü. Şimdi de farklı bir örnek olarak “Gül bir şeydir (*thing*)” önermesini ele alalım.¹⁶ Bu önerme bir görüntü-nesne-önermesidir. Nitekim bu önerme, “Gül kırmızıdır” gerçek nesne-önermesiyle **aynı** dilbilgisi öznesine sahiptir; bu yüzden de tıpkı onun gibi nesneyle, gülle ilgili gibi görünmektedir. Oysa gerçekte ikinci önerme **sentetik** bir önermedir –çünkü gülün bir niteliğini öne sürmektedir– buna karşılık ilk önerme **analitiktir**. “Gül bir şeydir” önermesinden, gülün niteliklerine ilişkin hiçbir şey öğrenilemez. “Bu önermenin doğruluğunu, gül üzerinde gözlemde bulunmaksızın, yalnızca ‘gül’ sözcüğünün ait olduğu sentaktik türü, adıyla, bir şey-sözcüğü olduğunu göz önünde bulundurmakla öğrenebiliriz.”¹⁷ Bu önermenin biçimsel kipteki karşılığı şudur: “‘Gül’ sözcüğü bir şey-sözcüğüdür (*thing-word*).”

Bu türden örnekleri göz önünde bulundurarak, Carnap, içeriksel söz kipine ilişkin biçimsel ölçütü şöyle belirler: Bir önerme bir nesnenin bir özgülüğünü (*property*) ileri sürmekte ve buna koşut olarak da söz konusu nesne başka bir özgülüğe -sentaktik bir özgülüğe sahip bulunmakta ise, bu önerme-

16 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 62.

17 Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 62.

nin içeriksel söz kipinde bir önerme olduğu söylenir. Başka bir deyişle, bir nesneyi belirten ad'a (*designation*) ait olan bir sentaktik özgülük var olduğunda; orijinal özgülük ancak ve ancak adın belirttiği nesneye ait ise, bu durumu içeren önerme içeriksel söz kipindedir. Örneğin, "Beş bir şey değil, bir sayıdır" (T_1) ile T_1 'in sentaktik karşılığı olan "'Beş' sözcüğü bir şey sözcüğü değil, bir sayı sözcüğüdür" (T_2) önermeleri alınacak olursa: burada i) şey değil de sayı olma özgülüğü bir nesneye (beş sayısına) ait olduğunda (**nesnenin özgülüğü**), ii) şey-sözcüğü değil de sayı-sözcüğü olma özgülüğü, bu nesneyi belirten ada ('beş' sözcüğüne) ait olduğu için (sentaktik özgülük), T_1 içeriksel söz kipinde bir önermedir.¹⁸

İçeriksel söz kipine açıklık getirme yönünde Carnap'ın yaptığı bir başka tanım da şudur: "**İçeriksel söz kipini** tek bir genel terimle nitelemek istersek, örneğin, onun, **konumu değiştirilmiş söz kipinin** (*transposed mode of speech*) **özel bir türü** olduğunu söyleyebiliriz."¹⁹ Konumu değiştirilmiş ya da başka konuma aktarılmış söz kipi ile denilmek istenen şudur: Konumu değiştirilmiş söz kipinde bir a nesnesi hakkında bir şey ileri sürmek için, a nesnesi ile belli bir ilişki içinde bulunan bir b nesnesi hakkında bir şey ileri sürülür; b hakkındaki ileri sürme ile a hakkındaki ileri sürme bir karşılıklılık (tekâbül) içindedir. Örneğin, her eğretileme (*metaphor*), yani bir sözcüğün alışlageldik anlamı ötesinde bir anlamda kullanılması, konumu değiştirilmiş söz kipi sayılır. Nitekim eğretilemde, sözcüğün bilinen kullanımında belirttiği nesne, nitelik, eylem ya da edim yerine bir başkası konulur. İçeriksel söz kipi de bir konumu değiştirilmiş söz kipidir. "Bu kipi kullanırken, bir sözcük (ya da bir önerme)

¹⁸ Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 287-288.

¹⁹ Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 308.

hakkında bir şey söylemek için, onun yerine o sözcüğün belirttiği nesne hakkında (ya da o önermenin betimlediği olgu hakkında), o sözcüğe koşut bir şey söyleriz.”²⁰

Son olarak içeriksel söz kipinin yol açtığı dil karışıklığında rol oynayan iki etmen üzerinde durmak gerekiyor. Söz konusu iki etmen, içeriksel söz kipinde tümel (*universal*) sözcükler kullanılması ve dile bağlı bir görelilik taşıyan sentaktik kavramlar yerine, mutlak kavramlarla iş görülmesi, yani gönderme dilinin (önermenin gönderme yapılacağı dil türünün) belirtilmemesidir.

Tümel sözcük (*universal word*), yüklemi olduğu her tam önermenin, analitik önerme olduğu sözcüktür. Tümel sözcükler hem metafizikte, hem bilimde hem de bilim mantığındaki felsefe önermelerinde geçer. Bu önermeler tümel sözcük kullanımı nedeniyle içeriksel söz kipine aittir. Carnap tümel sözcüğü şu şekilde tanımlamaktadır: “Bir sözcük, analitik olarak bir cinsin bütün nesnelerini kapsayan bir özgülük (ya da bağıntı) dile getiriyorsa, o sözcüğe tümel sözcük denir; burada herhangi iki nesne eğer onları belirten adlar (*designation*) aynı sentaktik cinse (*syntactical genus*) ait iseler aynı cinsten sayılırlar.”²¹

Carnap’ın verdiği tümel sözcük örnekleri şunlardır: “şey”, “nesne”, “özgülük”, “bağıntı”, “olgu”, “süreç”, “olay”, “eylem”, “uzay”, “zaman”, “sayı”, “işlev”, “küme”. Tümel sözcükler kolaylıkla görüntü sorunlara yol açar; bu sözcükler, nesne türlerini belirtir gibi görünür ve bu yüzden de bu tür nesnelerin neliğine ilişkin sorular sormayı doğal kılar, bu tür sorular sormayı kışkırtır. Örneğin “sayı-sözcüğü” (sentaks kullanı-

20 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 309.

21 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 293.

mı) yerine “sayı” tümel sözcüğü kullanıldığında; sayıların gerçek nesneler mi yoksa ideal nesneler mi olduğu, zihin dışı şeyler mi yoksa yalnızca zihinde var olan şeyler mi olduğu, gerçek mi yoksa kurmaca mı oldukları gibi sözde sorunlar ortaya çıkar.

Gelgelelim, bu tür tümel sözcükler kullanmak dilsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu zorunluluk, Carnap’a göre, sözcük dillerinin eksikliklerinden, onların sentaks yapılarının yetersizliğinden ileri gelir.

Carnap tümel sözcükleri kullanmada iki yöntem ayırt etmektedir. Birincisi, tümel sözcüklerin sahici nesne-önergelerindeki kullanımıyla ilgilidir. Bu kullanımda tümel sözcük, kendi dışındaki bir anlatımın (*expression*) sentaktik cinsini belirtmeye yaramaktadır. Bu tür durumlarda tümel sözcük kullanılmadığında, söz konusu anlatımın anlamı bulanık kalır. Ancak tümel sözcüğün nitelediği anlatım, salt kendi biçimine (formuna) dayanarak, kendi sentaktik cinsini belirli kılabiliyorsa, bu gibi durumlarda niteleyici tümel sözcük kullanılmayabilir. Örneğin, “kristalleşme süreci aracılığıyla..”²² deyişinde “kristalleşme”nin süreç cinsine ait olduğu, herhangi bir anlam bulanıklığına yol açmayacak belirlilikte olduğu için, burada “süreç” tümel sözcüğü kullanılmaksızın da aynı deyiş dile getirilebilir: “Kristalleşme aracılığıyla...” Ancak “arkadaşlık koşulu” ya da “arkadaşlık bağıntısı” biçimindeki kullanımlarda, tümel sözcük kullanımı, tek-anlamlılık elde etmek için kaçınılmazdır. Tümel sözcüğün bu tür kullanımında, “tümel sözcük, deyim yerindeyse, ‘bağımlı’dır, bir çeşit gösterge çizelgesi (*index*) gibidir, diğer anlatıma eklenen yardımcı bir gramer simgesidir.”²³

22 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 294.

23 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 294.

Tümel sözcüğün ikinci kullanımı, içeriksel söz kipine yol açan kullanımıdır. Bu kullanımda tümel sözcük, önermede yüklem işlevi üstlenir. Bu yüzden tümel sözcük bu tür kullanımda “bağımsız bir anlatım” olarak ortaya çıkar; “tümel sözcük burada bir sözde-sentaktik yüklemidir ve onun karşılığı olan sentaktik yüklem, sözcüğün ait olduğu anlatım-cinini (*expressional genus*) belirten yüklemidir.”²⁴ Örneğin, “Ay bir şeydir (*thing*); beş bir şey değil, bir sayıdır” önermesinde “şey” ve “sayı” tümel sözcükleri yüklem konumundadır. Önerme, bağımsız tümel sözcük kullanımı yüzünden, içeriksel söz kipinde bir önermedir. Burada “ay nesnesi (şeyi)” ve “beş sayısı” gibi **bağımlı** tümel sözcük kullanımından farklı olarak, “şey” ve “sayı” **bağımsız** tümel sözcükler olarak kullanılmaktadır. Söz konusu önermenin biçimsel kipteki karşılığı şudur: “‘Ay’ bir şey-sözcüğüdür (şey-adı); ‘beş’ bir şey-sözcüğü değil, bir sayı-sözcüğüdür.”²⁵ Bağımsız tümel sözcük kullanımının, içeriksel söz kipine yol açan yapısal bir öge olduğu görülmektedir.

İçeriksel söz kipi kullanımının boş ve sonuçsuz felsefe tartışmaları üretmesinde rol oynayan diğer etmen, felsefe tezlerinin dile bağlı bir göreliliği bulunduğunun dikkate alınmamasıdır. Carnap’a göre, içeriksel söz kipi, felsefe kavram ve önermelerinin mutlak olduğu şeklindeki hatalı bir anlayışı da içinde barındırır. Oysa ki, felsefe önermelerinin “dile göreliliği”, yani bu önermelerin bir ya da birkaç özel dil dizgesine gönderimde bulunma zorunluluğu taşıdığı unutulmamalıdır. Bir felsefe önermesinin sentaktik yorumlanışında, önermenin ilişkin olduğu dil dizgesinin (bir ya da birkaç dil dizgesi olabilir bu) belirtilmesi gerekir. Gönderme

24 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 297.

25 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 297.

(*reference*) dili belirtilmemiş olan bir önerme, eksik bir önerme sayılır ve bu nedenle de çok anlamlı olur.

Bu durumda içeriksel söz kipinde sürdürülen bir felsefi tartışma, biçimsel söz kipine çevrilir ve tartışan yanların hangi dil bağlamında konuştuklarına ilişkin gönderme verilirse; tartışma şeylere ilişkin olmaktan çıkıp, dilsel anlatımlara ve giderek dil dizgelerine ilişkin bir tartışma durumuna dönüşür. Böylece, doğruluk ve yanlışlık sorunu ortadan kalır; tartışma yalnızca şu ya da bu dil biçiminin belli amaçlara daha uygun olup olmadığı konusunda sürdürülebilir. Bu görüş, mantıksal doğruluğun tekil bir dil dizgesine bağlı olarak görelî olduğu düşüncesine bağlıdır. Temel tez, analitiklik özelliğinin yalnızca sentaks çerçevesinde bütünüyle açıklanabilir olduğudur. Bunun anlamı şudur: Mantık, deneyim (ya da gerçeklik) tarafından ne tarihsel olarak belirlenen ne de denetlenen bir şeydir. Bu durumda, “herkes kendi mantığını yani kendi dil biçimini istediği gibi kurmakta özgürdür. Ondan bütün istenen, eğer dil biçimini tartışmak isterse, yöntemlerini açıklıkla belirtmesi ve felsefi kanıtlar yerine sentaktik kuralları vermesidir.”²⁶

Carnap, karşıt felsefi tezlerin biçimsel söz kipine çevrilmekle uzlaşır duruma geldiklerini; çünkü bu tezler arası tartışmanın aslında sentaks kurallarını bozmak yüzünden ortaya çıkan düzmece bir tartışma olduğunu, positivism ile realism arasındaki, şeylerin neliğine ilişkin tartışmayı ele alarak örneklendirir.²⁷ Buna göre, positivist tez şunu ileri sürmektedir: “Şey (*thing*) bir duyu-verileri karmaşığdır (*complex*).” Realizmin tezi ise şudur: “Şey bir atomlar karmaşığdır.” Burada şey’in neliğine ilişkin olarak ortaya çıkan görüntü-sorun

26 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 52.

27 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 301.

üzerindeki tartışma, Carnap'a göre, önermelerin biçimsel söz kipine çevrilmesiyle ortadan kalkacaktır. Positivist tezin biçimsel kipte dile getirilişi şöyledir: "Bir şey-belirtgesinin (*thing-designation*) geçtiği her önerme, içinde şey-belirtgeleri geçmeyen, fakat duyu-verileri belirtgeleri geçen önerme öbeği ile eşgeçerlidir." Realist tezin biçimsel kipe çevrilişi ise şöyledir: "Bir şey-belirtgesinin geçtiği her önerme, içinde uzay-zaman koordinatları ve (fiziğe ilişkin) belirli betimsel işlevciler²⁸ geçen bir önermeyle eşgeçerlidir."

Biçimsel söz kipine çevrilmekle, tezlerin dilsel alana ilişkin birer ileri sürme durumuna geldiklerini görüyoruz. Şimdi her iki önerme de aynı dil dizgesine (bilim dilinin bütünü) bağlı olarak, nesne-önermelerinin belli bir dönüştürme olanağını ileri sürmektedirler. Her iki dönüştürme biçimi de olası sayıldığından, burada bir tutarsızlık ya da bağdaşmazlık söz konusu olmamaktadır. Sonuç olarak, felsefi tezler, biçimsel söz kipine çevrildiğinde, nesnelerden söz eden dilin ne şekilde kullanılması gerektiğini bildiren "öneri"lere dönüşmektedir.

Anlaşılabacağı üzere, biçimsel söz kipine çevrilebilirlik, felsefi/metafiziksel önermeler için bir yasal bilgi ölçütü, bir anlam (kuramsal içerik) göstergesi olarak görülmektedir: Biçimsel söz kipine çevrilebilirlik, bütün felsefi önermeler için ya da daha genelde, herhangi bir empirik bilim diline ait olmayan bütün önermeler için denektaşını oluşturur."²⁹ Bu durumda biçimsel kipe çevrilmesi ve bu çevirinin belirlenmesi yönünde en küçük bir belirti vermeyen felsefe önermeleri, Carnap için, bilim dili alanının dışında kalan, tartışılabilen

28 İşlevci (*functor*): Fiziksel bir konumun özgülüklerini ya da bağıntılarını sayılar aracılığıyla dile getirmekte kullanılan terim.

29 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 313.

anlamsız önermelerdir; kuramsal içeriği bulunmayan duygu anlatımlarıdır.

Sonuçta, bilim alanını kuran empirik sorunların ötesine geçmeye çalışan ve bilim alanının nesnelerinin neliği ile ilgili sorular sormaya yönelen metafiziksel felsefe, Carnap açısından, düzmece görüntü-sorunlar üretmekten öte bir şey yapmamaktadır. Yasal bilgi sınırı içinde yalnızca iki temel bakış açısı, iki temel bilgi yönelimi vardır: Empirik bilimlerin bakış açısı ve dil biçimlerini araştırma konusu yapan bilim mantığı'nın ya da sentaks-kuramının bakış açısı. O halde, "herhangi bir bilim alanında, yalnızca ya bu alanın önermeleri içinde ya da bu alanın önermeleri hakkında konuşmak olanaklıdır; demek ki, yalnızca nesne-önermeleri ve sentaktik önermeler ortaya konabilir."³⁰

Carnap'ın mantık/sentaks bağlamında felsefeye yönelik çözümsel eleştirisi, ortak positivist tezin, bir bilgi etkinliği olarak felsefenin olanaksızlığı bildiriminin, dil düzeyinde bir boyutlanması olarak görülebilir. Her felsefe sorununun, bir dil sorunu olarak salt biçimsel çerçevede (sentaktik olarak) çözümlenebilir olduğunu ve bu tür çözüm olanağı bulunmayan sorunların anlamsız görüntü-sorunlar olarak bilgi-dışı sayılması gerektiğini belirten Carnap, felsefenin, bilim dilinin sentaksı olarak yeniden kurulmasını önermektedir.

Bu durumda bir anlam taşıyan, yani positivist ölçeğe göre "yasaya uygun" bütün felsefe sorunları, sentaksa ilişkin salt biçimsel sorunlar olarak değerlendirilmektedir. Felsefe için dilin taşıdığı yaşamsal öneme işaret etmekle birlikte; bu önemi bütünüyle dilin biçimsel yapısında odaklaştıran bu anlayış, genelde, felsefenin alanını ve gerçeğini kısıtlama gibi

30 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 331.

olumsuz bir eğilimi içinde taşımaktadır. Özelde ise, “içkin dil biçimi” anlayışının ürettiği felsefi güçlükler nedeniyle çikışsız kalmaktadır. Bu bakımdan Carnap’ın mantıksal ve giderek teknik sayılabilecek anlatımı içerisinde önerdiği ‘mantıksal sentaks olarak felsefe’ düşüncesinin ve metafiziksel sorunun, dil düzeyinde, dile görelilik ilkesiyle aşılabileceği görüşünün felsefeye bir serimlemesini yapmak gerekmektedir.

Carnap’ın Wittgenstein’in mantık-sentaks ilişkisini belirten düşüncelerinden yola çıkarak³¹ oluşturduğu, dilin sentaksı olarak mantık tasarımının ayırt edici yanı, onun bütünüyle simgeler ve simge dizileri arası biçimsel ilişkilerce karakterize edilen mutlak “içkin”liğidir. Dilin mantıksal biçiminin dile getirilemez olduğunu öne süren Wittgenstein’a karşılık, Carnap, dilin mantıksal biçiminin, yine dilsel anlatımlar içinde dile getirilebilir olduğu öncülünü felsefi başlangıç noktası olarak alır. Bu öne sürme, Wittgenstein’in kuramsal konumu göz önünde bulundurulduğunda şu sonucu üretir: Dilin mantıksal biçimi, dünya ile değil, yalnızca sentaksla ilgilidir. Nitekim mantığın aşkın olduğunu söyleyen Wittgenstein’in totolojiler ile dünya arasındaki bağıntının bir açıklamasını vermeye çalışan kuramının tersine, Carnap için böyle bir bağıntı yoktur. Bu durumda dil, dünyayla hiçbir bağıntısı bulunmayan içkin bir biçimsel dizge olarak, mantık düzlemine açılır ve onun tarafından kuşatılır. Sentaks alanında mantık, salt bir “kalkül” (uzlaşımsal kurallarca oluşturulmuş ‘biçimsel dizge’) araştırması durumuna gelir ve bilim diline yönelik bir biçimsel dizgeler kuramına dönüşür.

Bundan amaçlanan, “sağın” bir bilim dili elde etmek ve sentaks kurallarını bir anlam ölçütü olarak kullanıp, bilim

31 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 282, vd.

diline metafiziksel ögeler girmesini önlemektedir; görüntü-kavramlar ve görüntü-önergeler ile bilimsel kavram ve önermeleri birbirinden ayırt etmektir.³² Aynı işlem felsefeye de uygulanarak, gerçekleştirilecek elemeyle, felsefe, artık mantıksal sentaks adı altında bir üst-dil olarak konumlanabilecektir. Fakat bir sentaks-kuramı, ancak yöneldiği anlatım ya da dil belirli olduğu ölçüde, kendisi de belirli olabilir. Oysa, gündelik dili yeniden üreten bilim dilinde olsun, felsefe dilinde olsun, böyle bir belirlilik söz konusu değildir. Durum bu olunca, tam belirlenmiş sentaktik kurallara dayalı bir dil dizgesi, zorunlu olarak, kendi içine kapalı bir düzen, kapalı bir dizge olacaktır. Demek ki, sağın biçimde belirlenmiş kurma ve dönüştürme kurallarına bağlı bir sentaktik çeviri ya da kurma işlemi, her dili kapalı bir dizge durumuna dönüştürür ya da böyle bir dizge olarak kurar. Bu kurallar, söz konusu dilin sözcük dağarcığının birliğini ve sentaktik öbeklenmesini olduğu gibi, dilin biçimsel birliğini de garanti eder. Böylece dil, her birimin diğer birimlerle ve bütünle bağlantılı olduğu organik bir biçimsel birlik haline dönüşür. İçkin dil kavramının dile getirdiği şey budur.

Gelgelelim bilimsel dilin ve aynı zamanda felsefi dilin, salt sentaks kurallarına dayalı biçimsel yorumu, temel bazı güçlükler nedeniyle çözümsüz kalmaktadır. Burada sorunu, sorunsal duruma getiren bilgikuramsal nokta, her dil kullanımının ve her bilgi dizgesinin belli bir ontolojik bağlılığı olmasıdır.³³ Nitekim hem bilimler hem de felsefe, hazır buldukları, içinden doğdukları gündelik (ya da standart) dilin dönüştürülmesiyle kendi özgül dil biçimlerini kurarlar.

32 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 322.

33 W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harper-Row Publishers, New York 1961, s. I. vd., 8-11.

Dilin dönüştürülmesi, dilin belli bir biçimde kullanılması demektir. Dilin farklı kullanımları, yani farklı anlatım biçimleri üretilmesi, her dil dizgesinin farklı nesne alanlarını açıklamaya yönelik oluşundan ileri gelir. Bu bakımdan dil kullanımı –nesne alanı bağıntısını ya da genelde dil– dünya bağıntısını dışta bırakan sağın bilim dili yaklaşımının, bilgi ya da anlam içermeyen, kendi içine kapalı biçimsel dil dizgelerinden öteye nasıl geçeceği sorunludur.

Nitekim ontolojik bağıllık sorununun, Carnap'ın sentaks kuramında kendini açığa vurduğu yer, içkin dil dizgesinin empirik sınırını çizen “protokol önermeleri” nin sentaktik denetlemesinin nasıl gerçekleştirileceğidir. Bilindiği gibi protokol önermeleri, fiziksel ve psişik nesnel oluşumlar üzerine aracısız gözlemleri içeren anlatımlardır. Protokol önermeleri, verilerin aracısız kayıtlarıdır ve empirik doğrulamanın da temelindedirler. Burada şunu belirtelim ki, empirik doğrulama, Carnap'ta dilin biçimsel kuralları doğrultusunda yönlendirilen, mantığın belirleyici olduğu bir doğrulama biçimine dönüşür. Ancak anlam gönderimi olarak deneyime doğru değil de, mantığa doğru hareket edildiğinde, bilmeyi deneyimden koparıp ayırma olasılığı belirir.

Şimdi soru şudur: Hangi protokol önermeleri, doğru sentaktik biçime sahip olarak kabul edilecek ve hangileri reddedilecektir? Bu denetleme hangi ilkelere dayanılarak yapılacaktır? Carnap, bu sorunu fizikçilere bırakmakta ve gerçek protokol önermelerinin uzlaşımına dayanarak belirlenebileceğini ve gerektiğinde protokol önermelerinin geçersiz de sayılabileceğini düşünmektedir: “Protokol önerme biçiminde kurulmuş önermelerden hangilerinin gerçekten protokol önermeleri olarak saptanacağını belirlemek sentaksın görevi değildir..., protokol önermelerinin ortaya

konması, gözlemde bulunan ve protokoller yapmakta olan fizikçinin bir sorunudur.”³⁴

Dildeki doğruluk, deneyime bağlı olarak değil de, salt dilin kendi içindeki bir doğruluk olarak konumlanmak istendiğinde; sentaktik doğrulukla (geçerlilik) çelişen deneyimin konumu belirsizleşir. Nitekim belli bir P-ilk önermelerinin (fiziğin ilk-önergeleri) L-sonucu (mantıksal sonucu) olan bir önerme, protokol önerme olarak ortaya konmuş bir önermeyle çelişirse, dizgede yapılması gereken değişiklikler konusunda bir belirlilik olmadığı görülmektedir. Böyle bir durumda Carnap’a göre ya P-kuralları, artık ilk-önergeleri geçerli sayılmayıp değiştirilebilir; ya protokol önerme, geçersiz olarak alınabilir; ya da çıkarımda kullanılan L-kuralları (mantık kuralları) değiştirilebilir. Hangi değişikliğin yapılacağına ilişkin yerleşik kurallar yoktur.³⁵

Böylece, dilsel anlatımların biçimi ve bu anlatımlar arasındaki biçimsel ilişkilerden oluşan dil dizgesi, deneyimden ve gerçeklikten köklü biçimde ayrılır, içkinleşir. Dil, şeyler dünyasının gerçekliğini kurmanın bir aracı olarak ‘uygunsuz’dur artık; o yalnızca ‘rational’ biçimsel düşüncenin bir aracı olarak kalır.

Doğruluk araştırması, doğru önermenin araştırılması durumuna geldiğinde, nesnenin kendisi, her zaman mantıksal bir dolayım aracılığıyla bilinebilir bir nesne olur; çünkü, her zaman, empirik olan şey, empirik olmayan bir mantıksal kalıp içine sokulmakla bir dilsel anlatım durumuna gelir. Böyle bir sonuç, bilgi ve nesneyi bir anlatımsal (dilsel) bütünlük içinde birleştirmeyi amaçlar. Ancak, dil ile dünya

34 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 317.

35 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, s. 317.

arasındaki bağıntıyı ‘ima eden’ protokol önerme tasarımı, içkin dilsel bütünlüğün sağın biçimde kurulmasını engeller. Protokol önerme tasarımı, temelde, Wittgenstein’in öge önerme tasarımıyla aynı mantıksal statüdedir. İkisi arasındaki ayrım, birinde (Wittgenstein) tasarıma, dil-dünya bağıntısı çerçevesinde nesnel bir dayanak aranması; ikincisinde ise, tasarımın, öznelarası uzlaşma (öznelliğe) terk edilmesidir.

Dilin Doğruluğu, yalnızca kendisi hakkında bir doğruluksa ve o biçimselleştirilirse; o zaman simgesel diller, ne gerçek dünya hakkında ne de insan deneyimi ve toplumsal dil hakkındadır. Bu bağlamda mantıksal sentaks olarak felsefe, yalnızca sınırlı değil, fakat boştur da. Burada Wittgenstein’in dilin yansıtma, betim özelliğine ilişkin tezleri göz önünde bulundurulursa; kurma ve dönüştürme kurallarından oluşan bir üst dilin, düzenlediği ya da yeniden kurduğu dil hakkında, dilsel ya da mantıksal **yeni** bir şey söyleyemeyeceği uyarısı karşımıza çıkar. Bu noktada biz, Wittgenstein’in “felsefi aydınlatmalar” (*philosophical elucidations*) adını verdiği önermelerin, biçimsel olan’ın ötesine geçmesi ve önermelerle, terimlerin **anlamına** başvurması gerektiğini düşünmekte haklı olduğumuz kanısındayız.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEB yayınları, İstanbul 1979.
- Akarsu, Bedia, 'Kant'ın Teorik Felsefesi', *Ahlak Öğretileri II*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1968.
- Anscombe, G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, London 1971.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1976.
- Ayer, A.J., *The Central Questions of Philosophy*, Penguin Books, London 1976.
- Bergmann, G., *The Metaphysics of Logical Positivism*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, London 1967.
- Broad, C. D., *Kant An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-Melbourne, 1978.
- Carnap, R., *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, Trench, Trubner Co Ltd., London, 1935.
- Carnap, R., *Logical Syntax of Language*, Kegan Paul, Trench, Trubner Co Ltd., London, 1937.
- Fann, K.T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1970.
- Kant, I., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (Trs. N. K. Smith), Mcmillan and Co Ltd., London, 1970.
- Kant, I., "Prolegomena to Any Future Metaphysics" in *The Great Works of Philosophy*, (Ed. R. P. Wolff), Mentor Books, New York and Toronto, 1969.

- Kemp, John, *The Philosophy of Kant*, Oxford University Press, Oxford New York, Toronto, Melbourne, 1968.
- Kenny, A., *Wittgenstein*, Penguin Books, London, 1973.
- Kolakowski, L., *Positivist Philosophy* Penguin Books, London, 1972.
- Körner, S., *Kant*, Penguin Books, London, 1979.
- Macdonald, M. (Ed.), *Philosophy and Analysis*, Basil Blackwell, Oxford 1954.
- Mace, C.A. (Ed.), *British Philosophy in Mid- Century*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957.
- Maggee, B., *Yeni Düşün Adamları*, MEB Yayınları, İstanbul, 1979.
- Pears, D., *Wittgenstein*, Fontana/Collins, London, 1971.
- Ritchie, A.D., *Essays In Philosophy*, Longmans Green and Co., London-New York-Toronto, 1948.
- Urmson, J. O., *Philosophical Analysis*, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1969.
- Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1971.
- Von Mises, Richard, *Positivism*, Dover Publications, Inc., New York 1968.
- Walsh, W.H., *Metaphysics*, Hutchinson University Library, London, 1966.
- Warnock, G.J., *English Philosophy Since 1900*, Oxford University Press, Oxford-London- New York, 1958.
- White, M., *The Age of Analysis*, Mentor Books, New York and Toronto 1968.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico- Philosophicus*, (Trs. Pears/McGuinness), Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford, 1961.
- Wolff, R.P. (Ed.), *Kant*, Modern Studies in Philosophy, Macmillan and Co Ltd., London-Melbourne, 1968.

MODERN FELSEFEDE METAFİZİĞİN ELENMESİ

Taylan Altuğ

"Empirik doğrulanabilirlik"i anlam ölçütü olarak formüle eden Mantıkçı Positivism, bu ölçüte dayanarak metafiziğin (felsefenin) önermelerinin anlamsız olduğunu ilan ediyor ve felsefeye, bilimsel söylemin kavram çözümlemesinden başka bir etkinlik alanı bırakmıyordu. Bizzat kendisi metafiziksel içermelerle yüklü olan doğrulanabilirlik ilkesinin ürettiği "dar deneyci" anlayış, Mantıkçı Positivismın felsefeyi hiç de layık olmadığı bir yere, bilimsel söylemin yedeğine sokmasıyla sonuçlanıyordu. Böylece de felsefe, insanın bütünsel deneyim alanından yalıtılmış oluyordu ki bunun anlamı felsefenin insansızlaştırılmasıdır.

Bu yıkım programı karşısında, metafiziksel sorunu felsefe için bir varoluş sorunu olarak gören bizim çalışmamız, Kant'ın bakış açısını ve Mantıkçı Positivismın çıkış noktası olan Wittgenstein'in, empirist olmayan bir yorumunu temele koyarak; bir yönüyle, metafiziğin elenmesi (elimination) sorununun içerdiği güçlüklerin de metafiziksel olduğunu göstermeye yöneliyor. Diğer yönüyle de, metafiziğin insan aklı için kaçınılmaz olduğu düşüncesiyle bütünleşerek; metafizik terimine yüklenen olumsuz nitelermelerin birer önyargı olabileceğine ve her metafizik eleştirisinin mutlaka eleştirel olmayıp, kimi zaman da dogmatik olabileceğine işaret ediyor.



**belge
yayınları**



CONATUS Dizisi 06

ISBN: 978-975-344-736-2

www.belgeyayinlari.com.tr

13 TL



9 789753 447362