



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

HEGEL VE RORTY'DE EYLEM FELSEFESİ

Batuhan FERHATOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

HAZİRAN 2022



HEGEL VE RORTY'DE EYLEM FELSEFESİ

Batuhan FERHATOĞLU

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

HAZİRAN 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Batuhan Ferhatoğlu

22.06.2022

HEGEL VE RORTY'DE EYLEM FELSEFESİ
(Yüksek Lisans Tezi)
Batuhan FERHATOĞLU
ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
Haziran 2022

ÖZET

Çalışmanın amacı Hegel'in ve Rorty'nin felsefelerinde eylem kavramının ele alınışını, analitik felsefe geleneğindeki eylem felsefesi tartışmaları çerçevesinde incelemektir. 20. yüzyılın başlarında ayrı bir tartışma alanı olarak ortaya çıkan eylem felsefesi, insanla ve insan davranışlarıyla ilgili tüm disiplinlerin temelinde yatan şu soruyla uğraşır: İnsan eylemleri ve sıradan olaylar arasında niteliksel bir ayrım var mıdır? Bu soruya verilebilecek olası yanıtlar, bize çeşitli birey, toplum ve dünya resimleri sunar. Bu yanıtlar iki karşıt yaklaşım etrafında toplanmıştır. Söz konusu yaklaşımlardan biri nedenselcilik, diğeri erekselciliktir. Nedenselcilik eylemin nedenler zincirindeki bir olaydan fazlası olmadığını savunurken erekselcilik, insanın yönelimsel bir varlık olmasını vurgulayarak onun eylemlerini sıradan nesnelerin hareketlerinden farklı bir konuma yerleştirir. Tezdeki iddiamız, Hegel'in erekselci, Rorty'nin nedenselci bir bakış açısına sahip olduğudur. Bu iddiayı gerekçelendirmek için Hegel'de akıl ve eylem ilişkisi, Rorty'de bilgi ve eylem ilişkisi ele alınmıştır.

Bilim Kodu :110933
Anahtar Kelimeler : Hegel, Rorty, akıl, bilgi, eylem, nedenselcilik, erekselcilik
Sayfa Adedi : 177
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

PHILOSOPHY OF ACTION IN HEGEL AND RORTY

(M.Sc. Thesis)

Batuhan FERHATOĞLU

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

June 2022

ABSTRACT

This study aims to examine how the concept of action is treated in Hegel's and Rorty's philosophies within the framework of the debates on the philosophy of action in the analytic tradition. The philosophy of action, which emerged as a separate field of discussion at the beginning of the 20th century, deals with the question underlying all disciplines related to human behavior: Is there a qualitative distinction between human actions and ordinary events? Possible answers to this question provide us with different views of the concepts of individuality, society and the world. These responses are centered around two opposing approaches, one of which is causalism, and the other is non-causalism. Whereas causalism argues that action is nothing more than an event in the chain of causes, non-causalism emphasizes that man is an intentional being and places his/her actions in a different position from the movements of ordinary objects. Our claim in this thesis is that Hegel has a non-causalist point of view and Rorty a causalist point of view. In order to justify this claim, the relationship between reason and action in Hegel and the relationship between knowledge and action in Rorty are discussed.

Science Code	110933
Key Words	: Hegel, Rorty, reason, knowledge, causalism, anti-causalism
Page Number	: 177
Supervisor	: Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

TEŞEKKÜR

Tezin yazımında pek çok kişinin emeği geçmiştir. Öncelikle benden desteğini ve bilgisini esirgemeyen, yazdığım her bölümü ince ayrıntısına dek okuyan ve tıkağımı noktalarda benimle birlikte oturup düşünen tez danışmanım ve değerli hocam Prof. Dr. Hakan Gündoğdu'ya; tez sürecinde beni sürekli olarak destekleyen, yoğunluğumu anlayışla karşılayan değerli hocam ve bölüm başkanım Prof. Dr. Nurten Gökalp'e ve ayrıca Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR hocama; felsefe yolculuğumda gelişimime tözsel katkı sağlayan İnsancıl Felsefe Çevresi'ne, orada bulunan tüm değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma; İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü içerisinde geçen lisans yıllarımda benim Hegel'e ve felsefeye olan ilgimi pekiştiren, bilgisini ve dostluğunu benden esirgemeyen hocam Dr. Ömer Osman Sarı'ya; tezin son okumalarını yaparak önerilerde bulunan ve Hegel üzerine tartışmalarımızda düşüncelerimi zenginleştiren sevgili dostum Elnur Yusifzade'ye; düşüncelerimi ve dertlerimi sıkça paylaştığım, beni yılmadan dinleyen sevgili dostlarım Dr. Umut Ayhan'a, Dr. Betül Yıldırım'a, Dr. Cansu Akoğlan'a, Dr. Merve Yalçinkaya'ya, Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli'ye, Şükran Delice Hanımefendi'ye ve ayrıca hayvanların (veya genel olarak diğer tüm türlerin) yaşam hakkını gözetken eylemci tutumlarını bana da aşıl原因an Zülal Hazal Karakaş'a teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak beni yetiştiren, yaptığım her işte beni maddi ve manevi olarak destekleyen aileme; annem Nesrin Akbuğa'ya, babam Namık Ferhatoğlu'na ve kardeşim Kaan Ferhatoğlu'na en içten duygularıyla teşekkürlerimi iletiyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK EYLEM VE EYLEM FELSEFESİ	13
2.1. Eylemin Doğası Üzerine Tartışmalar	14
2.2. Eylem ve Nedenselcilik.....	16
2.3. Eylem ve Erekselcilik.....	29
2.4. Kısa Bir Karşılaştırma	41
3. HEGEL’İN FELSEFESİNDE AKIL VE EYLEM İLİŞKİSİ	45
3.1. Akıl, Gerçeklik ve Eylem.....	45
3.1.1. Kant’ın Düzenleyici Aklı.....	46
3.1.2. Hegel’in Kant’a İtirazı.....	59
3.1.3. Yönelimsel Bir Etkinlik Olarak Akıl.....	67
3.2. Kuramdan Pratiğe Doğadan Töreyle Eylemlilik	76
3.2.1. Doğa ve Eylem	79
3.2.1.1. İnorganik ve organik doğa	80
3.2.1.2. Mantık ve psikoloji	90
3.2.1.3. Bedendeki tin: fizyonomi ve frenoloji	91
3.2.2. Törelilik ve Eylem	98
3.2.2.1. Bir eylem varlığı olarak birey bireyler ve düzen	99
3.2.2.2. Tinsel hayvanlar krallığından töreliliğe	104
3.3. Hegel ve Erekselcilik.....	110
4. RORTY’NİN YENİ PRAGMATİZMİNDE BİLGİ VE EYLEM İLİŞKİSİ.....	117
4.1. Pragmatist Bilgi Kuramı Olarak Epistemolojik Davranışçılık.....	117
4.1.1. Quine ve Bütüncülük	118
4.1.2. Sellars ve “Verili Olan” Miti	124
4.1.3. Toplumsal Olarak Gerekçelendirilen Bilgi.....	131
4.2. Dil Doğruluk ve Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Eylem	144
4.3. Rorty ve Nedenselcilik	159
5. SONUÇ	163
KAYNAKLAR	173

ÖZGEÇMİŞ	177
----------------	-----



1. GİRİŞ

İnsan bir eylem varlığıdır; insandan eylemi/davranışı soyutladığımızda elimizde kalacak tek şey kadavra olur ki o da anatominin nesnesidir. Öyleyse eyleminin (dolayısıyla da insan olmanın) ilk ve temel koşulu canlı bir beden olmaktır. İkinci olarak bir şeye eylem diyebilmek için onun bir fail tarafından belirli bir yönelimle gerçekleştirilmesi gerekir. Yönelimler, insan zihninin etkin bir şekilde oluşturduğu belli zihin durumlarını (inançlar, düşünceler, düşlemler vb.) ve insanın canlılığına özgü belli yaşamsal etkinlikleri, refleksleri, güdüler (acıma, üşüme, susama, acı duyma vb.) *bir arada* ifade eder. Dolayısıyla düşünen, inanan, hatırlayan, arzulayan, isteyen vb. bir canlı varlık olarak insanla iç içe olan eylem kavramı, felsefe açısından oldukça merkezi bir konumdadır. Eylem kavramı felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde tartışılrsa da günümüzde eylem felsefesini şekillendiren tartışmalar, yirminci yüzyılın ilk yarısında ve analitik felsefe geleneği içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalarda öne çıkan temel soru, yönelimlerin eylemlerin nedeni olup olmadığı sorusudur.¹ Eğer yönelimler eylemlerin nedenleriyse, o halde yönelimler ve eylemler arasında içsel ve zorunlu bir bağdan söz edilemez. Bunun nedeni yönelimlerin, eylemleri açıklamaktan başka bir işlevi olmayan, eylemleri zorunlu olarak doğrulamayan ve dolayısıyla epistemolojik açıdan eylemlere dışsal olan zihin durumları olarak görülmeleridir. Nedenselcilik olarak adlandırılan bu bakış açısına göre yönelimler nominaldir. Aynı soruya verilecek karşıt bir yanıt, yönelimlerin nedenler olmadıkları, ayrıca eylemlerle içsel ve zorunlu bir bağa sahip olduklarıdır. Bu iddia, erekselcilik olarak adlandırılan bakış açısına aittir. Erekselciliğe göre yönelimler, eylemlerin her aşamasında etkin olarak bulunan ve bu bağlamda ne epistemolojik ne de ontolojik olarak canlı bedenden ayrı olmayan pratik akıl yürütmelerdir. Sonuç olarak nedenselcilik ve erekselcilik arasındaki tartışmanın özü, yönelimlerin epistemolojik ve ontolojik konumudur; nedenselcilik yönelimlerin yalnızca epistemolojik birer alet olduğunu ileri sürerken, erekselcilik yönelimlerin -zihin-beden düalizmine düşmeksizin- ontolojik konumunu da korur.

¹ D'Oro, Sandis, "From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate," *Reasons and Causes: Causalism and Anti-Causalism in the Philosophy of Action* içinde, ed. Guiseppina D'oro, Constatine Sandis (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 7.

Çalışmamızın amacı Hegel'in ve Rorty'nin felsefelerinde eylem kavramının nasıl ele alındığını analitik felsefe geleneğindeki sözü geçen eylem tartışmaları çerçevesinde değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle yirminci yüzyılın ilk yarısında, analitik felsefe geleneği içerisinde oluşan eylem felsefesi alanı ve bu alanda yürütülen tartışmalar konu edilecektir. Yaklaşık olarak 1940-1960 arasında geçen nedenselci-erekselci tartışmaları birbiriyle ilişkili iki kategoride toplanabilir. Bunlardan biri insan bilimleri ve doğa bilimleri arasındaki yöntemsel birlik ve ayrılık tartışması, ikincisiyse yönelimsel eylemlerin sıradan olaylardan niteliksel olarak farklı olup olmadığı tartışmasıdır. Nedenselciler bilimlerin yöntemsel birliğini, hatta insan bilimlerinin yöntem bakımından doğa bilimlerine indirgenebileceğini savunur çünkü onlara göre eylem ve herhangi bir fiziksel olay arasında niteliksel fark yoktur. Erekselciler ise nedenselcilerin tam karşısı olarak bilimlerdeki yöntemsel ayrılığı savunur çünkü erekselcilere göre insan bilimleri ve doğa bilimlerinin nesneleri yani insanlar (eylemler) ve nesneler (olaylar) birbirinden niteliksel olarak farklıdır. Bu tartışma bağlamları çalışmanın ilk bölümünde detaylıca değerlendirilecek ve ardından bu bağlamları rehber edinerek sırasıyla Hegel'in ve Rorty'nin felsefelerinde eylem kavramının ele alınış biçimleri üzerinde durulacaktır.

Eylemin olaylar zincirindeki sıradan bir olay olup olmadığı sorunu, insanın özgürlüğünden insan bilimlerinin yöntemsel özerkliğine kadar çok çeşitli konunun temelinde yatar. Analitik felsefe geleneği içerisinde ortaya çıkan eylem tartışmaları, sorunun sınırlarını çizmesi, tartışma bağlamlarını belirlemesi bakımından önemli olsa da bu bağlamları birbiriyle bütüncül olarak ilişkilendiren bir yaklaşım oluşturmamıştır. Bunun sonucunda her filozof eylemi bir yanıyla ele almış ve söz konusu soruna da bu yanlardan ayrı ayrı yanıt vermiştir. Örneğin eylemin bireyle ilgili boyutunu Davidson ve Anscombe arasındaki karşıtlıktan, insan bilimleri ile ilgili boyutunu ise Hempel ve Dray arasındaki karşıtlıktan hareketle çözümleyebiliriz. Ancak buradan eylemin bireysel ve toplumsal boyutlarının birbiriyle ilişkisini doğrudan ele alan ve bu ilişkiden yola çıkarak insan eylemlerinin doğa bilimlerinin nesnelerinden farklı olup olmadığını değerlendiren bir felsefi bakış açısı çıkmaz. Hegel'in ve Rorty'nin felsefeleri, eylemi felsefenin alt disiplinine dönüştüren analitik eylem felsefesi tartışmalarındaki tüm bu farklı ve saçılmış bağlamlara bütüncül bir yanıt verir. Dahası onlar, eylemin felsefeyle yakın ilişkisini de açığa çıkarırlar. Başlangıçtan beri felsefenin merkezinde duran akıl, gerçeklik ve bilgi kavramları bile ele alacağımız bu iki filozofun düşüncelerinde insan

eylemleri bağlamında konu edilir. Örneğin Hegel, gerçekliği bireyler-arası eylemliliğe dayanan toplumsal-kültürel etkileşimlerle iç içe tanımlar. Onun felsefesinin bütününe bakıldığında gerçeklik, insanın öz-bilinçli eylemleriyle birlikte dönüşen, yapılandırılan ve hatta sonunda insanın edimselliğiyle özdeşleşen bir yapı olarak karşımıza çıkar. İnsan böylece gerçekliği kendi akılsallığıyla özdeş görür çünkü bu öz-bilinçli eylemleri yoluyla gerçekliği kendi öznel karakteriyle sürekli damgalar. Rorty'nin düşüncesine baktığımızda ise bilgi kavramının aynı şekilde insan eylemleriyle iç içe değerlendirildiğini görürüz. Bilgi, Rorty bağlamında bireyler-arası dilsel-davranışsal etkileşim ağını tanımlayan pratik bir kavramdır. Betimlemelere bilgi diyebilmemizin temelinde onların gerçekliğe uygunlukları değil yerleşik söz dağarcıklarıyla bağdaşmaları ya da ortak pratik bir gereksinimi karşılayarak kendilerinin yerleşikleşmesi yatar. Dolayısıyla Rorty'nin düşüncesinde bilgi, gerçekliğe karşılık gelme bağlamından koparılarak bireylerin birbirleriyle ve çevreleriyle dilsel-davranışsal etkileşimlerini açıklayan bir kavrama dönüşür.

Anlatılan tartışmalara uygun olarak çalışmamızın ilk bölümünde analitik gelenek içinde ortaya çıkan eylem kuramları anlatılacaktır. Bu ilk bölüm toplamda dört alt başlıktan oluşur. *İlk alt başlıkta* eylemin doğası üzerine yapılan tartışmalar ve onlardan türeyen nedenselcilik-erekselcilik yaklaşımları genel hatlarıyla açıklanacaktır. *İkinci alt başlıkta* D. Hume'un, C. Hempel'in ve D. Davidson'ın görüşleri bağlamında nedenselcilerin eylem kavramına bakış açıları incelenecektir. *Üçüncü alt başlıkta* E. Anscombe'un ve W. Dray'in görüşleri bağlamında erekselcilerin eylem kavramına bakış açıları ele alınacaktır. *Dördüncü ve son alt başlıkta* ise daha sonraki bölümlerde yapılacak değerlendirmeler adına nedenselcilerle erekselciler arasındaki tartışmaların şeması çıkarılacaktır.

Her ne kadar Hegel'in ve Rorty'nin felsefeleri insanı ve dünyayı kavramada eylemi merkeze koysalar da bahsi geçen analitik eylem felsefesi tartışmaları bağlamında -hem yaşadıkları dönemlerin hem de bağlı bulundukları geleneklerin farklılığından ötürü-doğrudan ifade ettikleri bir şey yoktur. Yine de bu durum onların söz konusu tartışmalardan tamamıyla kopuk oldukları anlamına gelmez. Hegel'in bizim ele aldığımız dönemdeki analitik eylem felsefesi tartışmalarına açıklama-anlama (*Erklären-Verstehen*) ya da tin bilimleri-doğa bilimleri (*Geist-Naturwissenschaften*)

gibi Yeni Kantçı ayrımlara katkısı bağlamında dolaylı bir etkisi vardır.² Örneğin birinci bölümde ele alacağımız erekselci düşünürlerden biri olan W. Dray, bu ayrımlara dayanarak tarih ve sosyoloji gibi bilimlerde fenomenlerin genel yasalarla ve mantıksal bir zorunlulukla açıklanabileceği düşüncesine karşı çıkmıştır. Rorty ise aynı dönemdeki tartışmalara Davidson üzerinden bağlanabilir. Davidson'ın yönelimsel eylem kuramı ve bu kuramını destekler nitelikteki dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisi, Rorty'nin yeni pragmatizminin oluşumunda merkezi bir etki barındırır. Öyleyse Hegel'in ve Rorty'nin bu tartışmalarla dolaylı da olsa bir ilgisi bulunduğu söylenebilir. Çalışmamızda bu dolaylılık göz ardı edilmeden iki filozofun ilk bölümde genel hatlarıyla betimlenecek olan eylem felsefesi tartışmalarıyla ilişkili kavramları açıklanacak ve bu açıklamadan onların eylem anlayışı çıkarılacaktır.

Hegel'in betimlenen eylem felsefesi tartışmalarıyla yakından ilişkili olan kavramı “akıldır”. Hegel kendi akıl kavramıyla insanı hem bireysel hem toplumsal bakımlardan bir eylem varlığı olarak ortaya koyar ve insanın dünyadaki konumunu eylemselliğine dayandırır. Akıl ve eylem arasındaki ayrılmazlık en açık şekliyle Hegel'in şu ifadesinde görülür: “Akılsal olan edimseldir ve edimsel olan akılsaldır.”³ Edimsellik (*die Wirklichkeit*) kavramı buradaki bağlamıyla aklın, gerçekliği kendi edimlerinin sonucu olarak ortaya koymasını imler. Bu da bizi aklın Hegel'deki tanımına yönlendirir. Hegel akıllı “ereksel etkinlik” olarak tanımlar.⁴ Buradaki ereksellikten kasıt, aklın tüm gerçekliğin (*die Realität*) kendisiyle özdeş olduğunu ortaya koyması ya da kısaca tüm gerçekliğin akılsal olduğunu kanıtlamasıdır.⁵ Akıl ve gerçeklik arasındaki özdeşlik klasik idealist yaklaşımlara karşıt olarak Hegel için özünde kuramsal değil pratiktir. Hegel aklın gerçekliğe/dünyaya edilgen bir gözlemci olarak yönelip onu dolaysız zihinsel bir çaba ile kavrayacağı görüşünü tamamıyla reddeder. Ona göre akıl, kanlı canlı tekil bireyler biçiminde dünyadadır ve dünyaya ilgi duyar. Bu açıdan gözlem ve deney yapma, ayrıca bunlardan hareketle yasalar ortaya koyma gibi kuramsal çabaların bile ardında bu türden pratik bir ilgi yatar.

² D'oro, Sandis, “From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate,” 10-11.

³ Georg Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. W. Wood & çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 20.

⁴ Georg Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. M. Inwood (Oxford: Oxford University Press, 2018), 13; ¶22.

⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 95-96; ¶231-233.

Akıl öncelikle canlı ve tekil bir organizma olarak insan bireyine/bireylerine karşılık gelir. Canlılık ya da yaşam, öz-korunum ereğinin temel şeklidir çünkü tüm yaşamsal etkinlikler, organik bireylerin varoluşlarına *doğrudan* içseldir. Organik bireyler yeme, içme, dışkılama, yeniden-üretim vb. yaşamsal etkinlikleri gerçekleştirmek *zorundadırlar* ve bu zorunluluk bireyin istenç-dışı bir devinimle hem kendinin hem de türünün varlığını sürdürmesine olanak sağlar. Örneğin alınan besinler kimsenin istencine bağlı olmaksızın büyümeyi, yaraların iyileşmesini vs. sağlar ya da çiftleşme etkinliği sonucunda yine kimsenin istencine bağlı olmaksızın yeni bir birey yani yavru meydana gelir. Tüm bunlar dolaysız ve tümel yaşam kavramının kendiliğinden akışına dahildir. Dolayısıyla Hegel bağlamında “salt” ya da “doğal” yaşam⁶, bilinçsiz ereğin kavramıdır. Oysa akıl canlı olduğu kadar tinsel de bir varlıktır. Tinsel bir varlık olması aklın, kendisiyle özdeşliğinin ve bu özdeşliği koruma ereğinin bilincinde olması anlamına gelir. Bu özdeşliği koruma süreci şöyle gerçekleşir. Akıl karşılaştığı *yabancı* nesnelliği/gerçekliği önce gözlemler; başka deyişle şeylerin doğalarını ve devinimlerini açıklayan kuramlar üreterek orada bir düzenlilik/yasalılık arar. O, gözlem ya da kuram üretme sürecinde yaptığı deneylerde şeyleri *zor (die Gewalt*)* kullanarak birbiriyle etkileştirir ve böylece hem kavramla gerçekliğin uyuşumunu sağlar* hem de kendisini şeyler arasındaki etkileşimin yıkıcı etkilerinden korur.⁷ Kısaca söylersek, bu süreç sonunda şeyler etkileşimde yitip giderken akıl bu etkileşimin faili olarak kendini dışarıda tutup varlığını sürdürür. Gözlem aşamasında üretilen kuramlar, şeylerin ereksel etkinlik olarak aklın araçlarına dönüşmesini olanaklı kılar. Öyleyse şeylerin doğalarını (ya da gerçekliği) kavrama etkinliği ister istemez onları dönüştürmekle de ilintilidir çünkü insan gerçekten de doğada yaşamını sürdürebilmek için doğayı hem tüketir hem de gelecek tüketimlerinin aracına dönüştürür (dolayısıyla aynı zamanda doğayı yeniden-üretir).

⁶ Georg Hegel, *The Science of Logic*, çev. & ed. G. Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 677; 12.180.

* “Birini ya da bir şeyi belirleme yetkisi, gücü.” Bkz. “Gewalt”, Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, Mayıs 22, 2022, <https://www.dwds.de/wb/Gewalt>.

* Burada “şeylerin doğalarını öğrenir” gibi bir ifade de kullanılabilirdi ancak bu ifadede geçen “şeylerin doğaları” ve “öğrenme” gibi deyimler Hegel’in kast ettiği şekliyle gözlemcinin -sanılanın aksine- etkin konumunu tam anlamıyla vurgulamadığı için biz böyle bir ifadeyi tercih etmedik. Buradaki etkin konum, bilincin gerçekliği kurması bağlamındaki bir etkinlik değildir, tersine yasalar, gerçekliğin yasalarıdır. Bununla birlikte söz konusu yasaların ya da kavramların açığa çıkması bilincin etkin ve eyleyen bir varlık oluşuna, dış dünyaya ilgi duymasına bağlıdır.

⁷ Hegel, *The Science of Logic*, 663; 12.166.

Anlatılan tüketim-üretim diyalektiği bağlamında doğayı dönüştürme etkinliği, bireysel eylemlerden çok kolektif eylemlere ya da işe (*das Werk*) karşılık gelir.⁸ Bireylerin gereksinimleri daha en başta canlı varlık olmaları nedeniyle diğer bireylerin gereksinimleriyle iç içedir. Bu bakımdan doğal organik yaşamda olduğu gibi toplumsal yaşamda da bireysel yönelimler diğer bireylerin yönelimleriyle birlikte kurulurlar. Tek bir bireyin gereksinimi ve bu gereksinimin karşılanması, toplumun gereksinimleriyle belirlenir. Dolayısıyla çevrenin (şeylerin, malzemelerin ve hatta insanların*) yeniden-üretimi toplumsal olarak koşullanır. Ancak birey ve toplum arasındaki belirlenim ilişkisi o denli tek yönlü değildir. Toplumun bireyi belirlediği kadar birey de toplumu belirler çünkü zaten bunlar arasında içsel bir bağ vardır. Bireylerin, doğaları gereği sergilemek istedikleri yetenekleri, yetileri ya da kısacası kökensel doğaları arasındaki farklılıklar ve çeşitlenmeler hem toplumun tüketim-üretim diyalektiği bağlamındaki gelişimine olanak sağlar hem de bu gelişim tarafından belirlenir. Örneğin avcı ve toplayıcı toplumlarda birinin marangoz olması düşünülemez çünkü marangozluk, doğrudan tüketime dayalı avcılıktan daha karmaşık ve üretim dolayımındaki bir tüketim modelini yani üretici tüketim modelini gerektirir. Bu da yalın anlamıyla ürünü başka ürünler elde etmek için araç olarak kullanmaktır. Tüm bu bakımlardan marangozluk, bireyler arasındaki iş bölümünün oldukça çeşitli olduğu -yerleşik- kent toplumlarında olanaklıdır. Toplumsal dönüşümler Hegel bağlamında nesiller arası erek-arac diyalektiği ile açıklanır. Buna göre eski nesillerin davranışları süreç içinde tümel tinin özelliklerine dönüşerek gelecek nesillere aktarılır, hatta gelecek nesillerin tözünü oluşturur.⁹ Her nesil kendine özgü belli bir erekle var olur. Bir önceki neslin ereği bir sonrakinin aracına dönüşür ve yeni gelen her nesil farklı araçlar üreterek tinsel/toplumsal dönüşümü sağlar.

Gözlemciden toplumsal varlığa evrim süreci, yalnızca aklın fenomenolojik dönüşümü bağlamında kronolojik olarak değerlendirilebilir. Söz konusu sıralama gözlemcilerin bir toplumda yaşamadıkları ya da araştırmalarını kolektif biçimde yürütmedikleri anlamına gelmez. “Fenomenolojik dönüşüm” deyimiyile anlatılmak istenen şey, aklın kendi kendisinin bilincine varması ve böylece gerçekliği de tam anlamıyla

⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 142; ¶351.

* Kendiliğinden gelişen ya da planlı olarak gerçekleştirilen nüfus hareketlilikleri insanların bile nasıl yeniden-üretilcekleri konusunda örnek gösterilebilir.

⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 15; ¶28.

kavramasıdır. Dolayısıyla gözlemci, aklın gerçekliği henüz kendi toplumsal edimselliğinin ürünü olarak kavramayan şeklidir. Öyleyse Hegel’de eylem -ister bireysel ister toplumsal olsun- en geniş anlamıyla yalnızca akıl ve gerçeklik ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Bu ilişkiye göre insan toplumsal bir eylem varlığıdır ve bu eylemlilikten mutlak olarak bağımsız, el değmemiş ve değmeyecek bir gerçeklikten/nesnellikten söz edilemez. Gerçeklik insanın yönelimselliğiyle öznel bir karaktere bulanır; eylemleri yoluyla insan, nesnellığe kendi öznelliğini damgalar ve böylece kendi öznelliğini nesnelleştirir/dışsallaştırır. Bireyler yabancı gerçeklikte kendilerine dair bir şey görmek isterler, yabancı olan gerçekliği tanıdık kılma süreci sonunda gerçeklikle edimsellik özdeş olur. Tüm bireyler kendilerini yuvada hissettikleri bir edimselliği yapılandırmaya ya da kendilerine yabancı görünen bir nesnellığı sahiplenmeye yönelince, gerçeklik herkesin paylaştığı ve dönüştürdüğü ortak bir uzama dönüşür, böylece toplumsal ve kültürel süreçlerden ayrılmaz bir kavram olarak ortaya çıkar.

Tüm bunlar ışığında çalışmamızda Hegel’in erekselci bir eylem anlayışı olduğu iddia edilecektir. Bunun temel nedeni, Hegel’in daha en başta organik ve inorganik şey ayırımına bağlı olarak insan eylemlerinin sıradan olaylardan niteliksel farkını ortaya koymasındır. Bu niteliksel farka göre inorganik şeylerin davranışları tamamen diğer şeylerle etkileşimlerine bağlı olarak belirlenirken, organik bireylerin davranışları içten gelen, kendiliğinden gerçekleşen bir devinim olarak kendi kendini belirler. Dolayısıyla eylem ve olay arasında daha en başta *öz-belirlenimden* kaynaklanan ve kaynaklanmayan şeklinde bir ayrım bulunur. Akıllı bir hayvan olan insan, kendi kendini belirlemede öyle ileri gider ki belli bir zaman sonra çevresini de belirlemeye, yeniden-üretmeye başlar. Ayrıca bu bağlamda Hegel’in insan eylemlerini fizik nesnelerin hareketleri tarzında açıklamaya karşı geldiği de söylenebilir. Bu durumu en açık biçimde onun fizyonomi ve frenoloji bilimlerinin karakter/davranış açıklamalarına ilişkin eleştirilerini betimlerken göreceğiz. Öyleyse Hegel’in insan bilimleri ve doğa bilimleri arasında hem nesneleri hem yöntemleri bakımından bir fark gördüğü dolaylı olarak söylenebilir.

Çalışmanın ikinci bölümü şimdiye dek aktarılan şemaya uygun olarak *üç alt başlıktan* oluşur. *İlk alt başlıkta* Hegel’in akıl ve gerçeklik kavramları arasında kurduğu ilişkiden hareketle aklın eylemle ilişkisi araştırılacaktır. Bu araştırmada önce Kant’ta akıl ve

gerçeklik ilişkisine değinilecek ve sonra Hegel'in bu ilişkiye dönük eleştirileri konu edilecektir. Bunun nedeni Hegel'in kendi akıl anlayışını Kant'ın transendental idealizminin eleştirisi üzerinden açıklaması ve dahası bu eleştiriyle temellendirmesidir. İlk alt başlığın devamında ise Hegel'in akıl kavramına yönelik düşünceleri belli mantıksal kategoriler yoluyla ve soyut bir bağlamda anlatılacaktır. *İkinci alt başlıkta* mantıksal kategoriler yoluyla ve soyut bağlamda anlatılan akıl kavramının fenomenolojik dönüşümü üzerinde durulacaktır. Söz konusu fenomenolojik dönüşüm -daha önce de bahsedildiği gibi- kuramsal (gözlemci) ve pratik (fail) olmak üzere iki aşamalıdır ve pratik aşama kuramsal olanın doğruluğudur. İlk aşamada akıl, gerçekliği tamamen kendi dışında veya kendinden bağımsız bir "kendinde şey" olarak görürken, ikinci aşamada edimleriyle bu gerçekliğe katılır ve hatta onu dönüştürerek dışsallığını ortadan kaldırır. Bu iki aşama aklın doğadan topluma geçişi yani kendinin doğru bilincine dönüşümü olarak ayrıntılı biçimde resmedilecektir. *Üçüncü ve son alt başlıkta* ise Hegel'in akıl, gerçeklik ve eylem ilişkisinden hareketle çalışmanın ilk bölümünün konusu olan eylem felsefesi tartışmalarındaki yeri tartışılacaktır.

Çalışmamızın bir diğer ana filozofu olan Rorty de eylem kavramını tıpkı Hegel gibi kendi felsefesinin merkezine koyar. Rorty'nin yeni pragmatizmi, deneyime odaklanan klasik pragmatizmden farklı olarak dile odaklanır.¹⁰ Buna göre Rorty dil ve gerçeklik arasındaki doğrulayıcı ilişkiyi reddeder; gerçeklik hiçbir tümceyi doğrulayamaz. Tümceler insanların çevrelerindeki şeylere verdikleri tepkiler olarak tanımlanan bildirimlerdir. Herhangi bir bildirimin doğruluğu, onun topluluk tarafından kabul gören kavramsal şemayla uyumuna bağlıdır. Rorty'ye göre insan çevresindeki şeylere onları anlaşılır kılmaya çalışarak tepki verir. Bu bağlamda bilgi içsel ya da tasarımsal bir şey olmaktan çok davranışsal bir konudur. Belli davranışlar gerçeklikle ya da dünyayla başa çıkmada bireye/bireylere yaradığı ölçüde alışkanlık haline gelir ve bilgi, işe yarar davranış alışkanlıklarının genel adından fazlası değildir. Burada bahsi geçen gerçeklik, fizik nesneler ve hayvanlar kadar diğer insanları da kapsar. Sonuçta insan diğer insanları şeyleri anlamaya çalıştığı gibi anlar. Dolayısıyla dil, gerçeklikle insan arasındaki davranışsal etkileşimin kendisidir; burada gerçekliğe uygun düşünme anlamındaki doğruluğun yerine işleri kolaylaştırdığı ölçüde topluluk tarafından kabul

¹⁰ Nicholas Bunnin ve Jiyuan Yu, *Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 467.

gören betimlemeler anlamındaki doğruluk kavramı geçerlidir. Öyleyse Rorty'nin yeni pragmatizmi temelde dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisi bağlamında karşılık gelme kuramına yönelik bir karşı çıkıştır; ayrıca bu karşı çıkış doğrultusunda zihin doğanın aynası, bilgi de tasarım olmaktan çıkarılır.

Rorty'nin dil, doğruluk ve gerçeklik kavramları arasında kurduğu ilişki, “anlama, insanın çevresindeki *şeylere* (nesneler, hayvanlar, diğer insanlar vs.) yönelik tepkisidir” şeklinde özetlenebilecek iddiaya dayanır. Buna göre anlama etkinliği, insanın yabancı ya da alışılmadık olan bir olayı alışıldık bir çerçeveye oturtması ya da yeniden-betimlemesidir. O yüzden Rorty açısından anlama, dilsel bildirimlerle iç içe olan bir davranıştır. Şeylere yönelik betimlemelerimizi doğru kılan şey gerçeklik değildir, tersine onların diğer betimlemelerle ya da yerleşik söz dağarcıklarıyla uyumudur. Çünkü betimleme çabası gerçekliğin özünü kavrama isteğinden daha çok onunla başa çıkmanın ürünüdür ve hangi betimlemeler başa çıkmayı kolaylaştıracaksa onlar kabul görür. Dolayısıyla “bir inancı yalnızca bir inanç gerekçelendirebilir.”¹¹ Betimlemelerin doğruluklarının dayanağı olan inançlar-arzular ya da yönelimler ağı, toplumsal pratikler yoluyla oluşur. Bireyler birbirlerine tümceler saçarak ortak davranış örüntüleri yaratırlar. Ortak davranış örüntüleri, çoğunluğun çevreyle başa çıkmasını kolaylaştıran alışkanlıklardan başka bir şeyi imlemez. Dil, konuşma ve bu yolla gerçeklikle başa çıkma aletinden fazlası değildir, o tamamen davranışsaldır; bu yüzden dilin gerçekliği yansıtması ya da gerçekliğe karşılık gelmesi olanaksızdır.

Tümceler ve gerçeklik arasında doğrulama ilişkisi olmadığı için şeyler karşısındaki davranışlar da tamamen olumsaldır. Bir başka deyişle gerçeklik ne söyleneceğini dayatmaz ya da nasıl davranılacağını göstermez. Rorty bağlamında insanların çevreleriyle etkileşimini belirleyen veya açıklayan hiçbir zorunlu ilkedden, kavramdan söz edilemez. Dolayısıyla söz dağarcıklarının değişimi içeriden (ya da dış gerçeklikten kaynaklanmadan) ve olumsal olarak gerçekleşir. Rorty'ye göre söz dağarcıkları (kavramsal şemalar) ve duyuşal uyarımlar gibi bir ikilik yoktur. Söz dağarcıkları, duyuşal uyarımlar değil yeni ve alışılmadık betimlemeler ya da *metaforlar* tarafından sınanır. Eski ve iş görmeyen söz dağarcıkları, alışılmadık olan fakat iş gören betimlemelerle yeniden-örülerek dönüşür. Bireysel davranışlar, söz dağarcıklarının

¹¹ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 141.

dönüşümünde merkezi bir rol oynar. Bireyler, bebeklik çağlarından beri olumsal olarak gelişen kişisel özelliklere sahiptirler. Bu bağlamda her birey dünyayı kendine özgü bir şekilde yeniden-betimler. Kimi betimlemeler gerçeklikle başa çıkmada diğerlerinden daha çok işe yaradığı için diğer bireyler arasında yaygınlaşırken kimileri sapkınlık olarak karşılanır. Öyleyse söz dağarcıklarının dönüşümü, bireysel düşümlerin, tutkuların yeniye duyulan toplumsal gereksinimlerle tesadüfî biçimde çakışmasıyla gerçekleşir; değişimin öngörülebilir bir örüntüsü yoktur. O nedenle Rorty için herhangi bir ilerleme de yoktur. İnsanın tarihin belli bir dönemindeki bilgisi başka bir dönemindeki bilgisinden daha doğru veya yanlış olamaz. Her çağın kendine özgü bir söz dağarcığı vardır. Önceki dönemlere ait söz dağarcıkları gelecek nesillerin malzemesidir. Gelecek nesiller bu malzemeyi yeni aletler yani dünyaya yönelik yeni betimlemelerin yer aldığı söz dağarcıkları yaratmak için kullanırlar. Var olan söz dağarcıklarının gelecek nesiller tarafından neye alet edileceği öngörülemez.

Rorty, insanın yönelimlerini dışlamamasının yanı sıra onları toplumsal dönüşümün kaynağı olarak görür. Bununla birlikte yönelim kavramı Rorty için içsel, bilinç içerikleriyle ilgili veya kendiliğin özüne ilişkin bir şeye gönderimde bulunmaz. Birey, mikro bir inanç-arzu ağıdır; kendilik, bilinç, zihin vb. kavramlar yalnızca bu ağın adıdır. Dolayısıyla Rorty'ye göre inançların veya arzuların dışına çıkıp onlar arasında seçim yapabilen bir özne kavramından söz edilemez. Kendilik, bilinç vb. kavramlar, tepkisel/davranışsal bir varlık olarak insan bireyini anmamızı kolaylaştırdığı için kullanılır. Öyleyse bu kavramlar nominal değere sahiptir. Yine de Rorty, yönelimleri indirgemeci olmayan materyalist bir yaklaşımla ele almaya çalışır. Buna göre yönelimler, insan davranışlarını anlaşılır kılmanın gündelik yaşam bağlamında en etkili ve kolay türüdür. Örneğin kimse canının sıkkin oluşunu ilkin bağışıklık sistemiyle ilgili olası bir soruna başvurarak açıklamaz; bunun yerine sevgilisinden ayrıldığı, sınavından geçer not alamadığı, tersinden uyandığı vb. şekilde sebepler gösterir. Bu nedenle zihinsel söz dağarcığı fiziksel olana indirgenemez. Dahası zaten söz dağarcıkları gerçekliğe karşılık gelmek bakımından birbirine üstün olamazlar ya da birbirlerini yanlışlayamazlar çünkü daha önce de gördüğümüz gibi söz dağarcıkları yalnızca işe yaramadıklarında kullanımdan kalkarlar. Dolayısıyla “yönelim dili”, insanların birbirlerinin davranışlarını anlamak adına ürettikleri bir söz dağarcığıdır. Ayrıca bu öyle bir söz dağarcığıdır ki bahsi geçen anlama çabasıyla birlikte sürekli olarak üretilir. Bunun nedeni yine daha önce bahsedildiği üzere anlama çabasının

kendisinin de bir davranış olmasına dayanır. Başkalarının davranışlarını anlamak/açıklamak adına ürettiğimiz betimlemeler o kişilerin davranışlarına bir etkiye bulunur, o kişilerin davranışlarındaki değişiklikler de yeni betimlemeler üretmemizi tetikleyerek bize karşı etkiye bulunur ve bu böyle sonsuza kadar gider. İşte Rorty bağlamında inançlar-arzular ağı hem bireysel hem toplumsal olarak böylesi sonuç gelmez bir devinimle yeniden örülür.

Tüm bu bakımlardan çalışmamızda Rorty'nin görüşlerinin nedenselci eylem kuramları kategorisine girdiği öne sürülecektir. Çünkü Rorty'ye göre insan eylemleriyle olaylar arasında hiçbir ayırım yoktur. İnsan çevresine anlama davranışıyla karşılık verir. Çevresindekiler sıradan nesneler de olsa farklı canlı türleri de olsa insan da olsa anlama davranışının içeriği aynı kalır. Bu içerik yalın anlamıyla çevreyle başa çıkmadır. İnsan diğer şeylerin davranışlarına karşı onları anlaşılır kılarak veya açıklayarak tepki gösterir ve onlarla bu yolla başa çıkar. Dolayısıyla davranışları açıklayan yönelimler ve olayları açıklayan nedenler arasında hiçbir fark yoktur. Bununla birlikte Rorty, Davidson'da da göreceğimiz gibi zihinsel söz dağarcığını fiziksel olana indirgemez. Tersine Rorty'ye göre eylem açıklamaları (ve tabii dünyaya ilişkin diğer tüm betimlemeler) bağlamında zihinsel ve fiziksel söz dağarcıkları eş düzeydedir. Başka deyişle biri diğerinden daha doğru veya yanlış olamaz. Dolayısıyla Rorty, indirgemeci olmayan nedenselci/materyalist bir yaklaşımı benimser.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümü, tüm bu anlatılanlarla uyumlu biçimde *üç alt başlıktan* oluşur. *Birinci alt başlıkta* bilgiyi davranışsal bir konu olarak değerlendiren epistemolojik davranışçılık yaklaşımı ele alınacaktır. Bu bağlamda önce epistemolojik davranışçılığın kökenleri olarak Quine'ın analitik-sentetik ayırımına, Sellars'ın da verili olan mitine yönelik eleştirisi sırasıyla anlatılacaktır. Ardından Rorty'nin kendi yaklaşımını bu iki eleştiriden hareketle nasıl oluşturduğu ayrıntılı biçimde incelenecektir. *İkinci alt başlıkta* Rorty'nin epistemolojik davranışçılığın öncülünü oluşturan dil, doğruluk ve gerçeklik kavramları arasında kurduğu ilişki ve bu ilişki çerçevesinde eylem kavramı ayrıntılı biçimde çözümlenecektir. Bu hedef doğrultusunda Rorty'nin Davidson'ın yönelimsellik ve kavramsal şema anlayışlarından hareketle oluşturduğu indirgemeci olmayan materyalist/fizikalist yaklaşım değerlendirilecektir. Dolayısıyla burada eylem kavramı bir yanıyla zihin-beden ilişkisi sorunuyla kesiştiği noktalardan da irdelenecektir. Son olarak *üçüncü alt*

başlıkta ise Rorty'nin birinci bölümde aktarılan nedenselci eylem kuramlarıyla ilgisi tartışılacaktır.



2. BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK EYLEM VE EYLEM FELSEFESİ

Eylem, öznesi, nesnesi ve gözlemcisi olduğumuz, insan canlılığına özgü olan her davranışı içerir.¹² Bu davranışlar istemli bedensel hareketler, hatalar, içsel etkinlikler, duygusal eylemler, rasyonel eylemler, planlı eylemler, kendiliğinden gelişen eylemler vb. çok çeşitli şekilde karşımıza çıkar. Genelde insan bilimlerinde olduğu gibi konumuz özelindeki eylem felsefesinde de insan eylemleri ve onların sonuçlarıyla ilgilenilir. Bununla birlikte eylem felsefesinin tartışma alanında insan bilimlerinden farklı olarak eylemlerle ilgilenilirken *özne*, *fail*, *yönelim* gibi daha temel kavramlara odaklanılır. Biz bir eylemin açıklamasını talep ederken eylemin nasıl yerine getirildiğini değil kişiyi eylemeye iten *sebepleri* merak ederiz; bu sebepleri merak etmemizin ardında yatan temel düşünce ise eylemi bir failin, etkin varlığın gerçekleştirmiş olduğunu düşünmemizdir.

Etkinlik-edilgenlik, özne-nesne, etkileyen-etkilenen gibi ikilikler esasen *yaptıklarımız* ve *olanlar* arasına koyduğumuz ayrımın işaretidir ve bu kavramsal kutupluluk eylem felsefesinin asıl gerilim noktasını oluşturur.¹³ Bu gerilimi incelemeye yönelik bakış açıları, neye eylem denebileceğinden yola çıkarak eylemin *salt* olup bitenlerden ayrılıp ayrılmayacağına (yani eylem diye bir şeyin var olup olmadığına) kadar uzanan tartışmalarla ilgilidir. Tüm bu tartışmalar özünde eylem kavramının sınırlarını belirleme amacındadır. Bu da bizi önce *fail* sonra ise onunla birlikte gelen *yönelim* kavramlarını araştırmaya yönlendirir. Çünkü eylemi öylece olup biten şeylerden ayırabilmek için gerekli olan ilk şey, yaptıklarımızın ve deneyimlerimizin bilincinde olmak koşuluyla kendimizi eyleme etkin biçimde eşlik eden özneler olarak kavramaktır.¹⁴

Bir şeye eylem diyebilmek için fail olmak da yeterli değildir. Örneğin lambayı açıp odayı aydınlattığımda, sinsice gezen birine evde olduğum mesajını iletirim fakat burada *benim* bir fail olarak gerçekleştirdiğim tek bir şey (eylem) bulunur: odayı aydınlatmak.¹⁵ Bu noktada ikinci bir gereklilik ortaya çıkar, o da bir fail olarak eylemin

¹² Gunnar Schumann, "Introduction," *Explanation in Action Theory and Historiography; Causal and Teleological Approaches* içinde, ed. Gunnar Schumann (New York: Routledge, 2019), 1.

¹³ Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action: An Introduction* (Oxford: Polity Press, 1990), 2.

¹⁴ Rowland Stout, *Action* (Trowbridge: Acumen, 2005), 1.

¹⁵ Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy* 60, no. 23 (1963): 686. <https://doi.org/10.2307/2023177>.

sonuçlarını denetleyebilmek ve bu sonuçları bir *ön-tavır* (*pro attitude*) olarak taşımaktır.¹⁶ Böylece kendimizi eylemin başlatıcısı olarak konumlandırdığımız ikinci bir kavram yani “yönelim” ortaya çıkar: “Yönelim sahibi olmak, gelecekte yapılacakların taahhüdü olarak failliğe, tam bir fail olmaya esastır [çünkü] taahhüt etmek failliğin özüdür.”¹⁷ Dolayısıyla eylemin özü faillik, failliğin özü ise yönelimselliktir.

Özetle biz bir eylemin açıklanmasını isterken eylemin ardındaki yönelimin, sebebin veya ereğin ne olduğunu duymak isteriz. Çünkü bir şeyin eylem olabilmesi için bir fail tarafından yapılması, bir şeye fail diyebilmemiz için de onun hem yaptığı şeyin hem de kendisini yaptığı şeyi yapmaya iten güdünün bilincinde olması gerekir. Bu bakımdan açıklanması istenen şey *yönelimsel eylemdir*. Konumuz olan eylem felsefesinin özü, yönelimsel eylemin doğasını araştırmak ve onu özne, fail, yönelim, erek vb. kavramlar etrafında irdelemektir. Yönelimsel eylemin ve ona ilişkin açıklamaların doğası üzerine temelde iki tür düşünce veya yaklaşım bulunur. Bunlardan ilki *nedenselcilik*, ikincisi ise *erekselciliktir*.

2.1. Eylemin Doğası Üzerine Tartışmalar

Eylemin doğası üzerine tartışmalarda iki temel yaklaşımdan biri olan erekselcilik, nedenselcilikten daha uzun bir geçmişe sahiptir. Aristoteles’in öncülüğünü yaptığı erekselci yaklaşım modern döneme kadar hem doğa bilimleri hem de insan bilimleri bağlamında tüm disiplinlerin açıklama modelini oluşturmuştur. Ancak modern dönemden yani yaklaşık olarak 17. yüzyıldan itibaren ereksel açıklamalar önce doğa bilimleri sonra da insan bilimleri alanında yerini nedensel açıklamalara bırakmış ve dünyaya mekanik bir bakış egemen olmuştur; sonradan bu egemenliğin sınırları insan bilimlerine dek genişlemiştir.¹⁸ Ereksel açıklamaların gözden düşüşünün başat sebebi, onların ölçülebilirliğe, nicelleştirmeye ve hesaplamaya elverişli olmamasıdır. Nedensel yaklaşım söz konusu üç özelliğe açıklamalarında yer vermekle başta fizik olmak üzere tüm doğa bilimleri alanındaki fenomenleri açıklamaya ve öngöründe bulunmaya olanak tanımaktadır.¹⁹ Nedensel açıklamaların doğa bilimlerindeki bu

¹⁶ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 687.

¹⁷ Moya, *The Philosophy of Action: An Introduction*, 60.

¹⁸ Schumann, “Introduction,” 6.

¹⁹ Schumann, “Introduction,” 7-8.

başarısı, nedenselciliğin zamanla insan bilimlerinde de egemenlik kurmasına yol açmıştır.

Nedenselciliğin insan bilimleri alanındaki egemenliğini meşru kılmak adına başvurduğu gerekçe ister insan bilimleri ister doğa bilimleri olsun hiçbir bilimin birbirinden yöntem bakımından ayrıştırılamaz olduğu düşüncesidir. Bu düşüncenin belli başlı temsilcilerinden biri Hume'dur. Bundan dolayı biz de nedenselcilik-erekselcilik karşıtlığında ele alacağımız eylem kavramını ilkin Hume'un perspektifinden değerlendireceğiz. Onun bu değerlendirme için temel alacağımız eseri *An Enquiry Concerning Human Understanding* olacaktır. Çünkü söz konusu eserdeki yöntemsel birlik, insan eylemlerindeki yasalılık gibi temalar bizim burada ele alacağımız çağdaş erekselcilik-nedenselcilik tartışmasının özünü işaret eder.

Her ne kadar Hume'u dâhil etmiş olsak da aslında erekselci-nedenselci kutupluluğunu değerlendireceğimiz bağlam 1942-1963 arasındadır. Eylem felsefesi neredeyse ayrı bir disiplin olarak bu dönemde olgunlaşmış, temaları da bu dönemde belirlenmiştir. 1942'de Hempel'in Hume'dan ve Mill'den sonra yöntemsel birlik tartışmasını ilk kez canlandıran "*The Function of General Laws in History*" başlıklı makalesi yayımlanmıştır.²⁰ 1957'de erekselciliği yeniden gündeme taşıyan iki eser; Anscombe'un *Intention*'ı ve Dray'ın *Laws and Explanation in History*'si yayımlanmıştır. İlk eserde pratik akıl yürütmeler olarak *sebepler* ön plana çıkarılır ve yönelimlerin eylemlerden ayrı *zihin durumları* olduğu reddedilir. İkinci eserde de yine bireyin pratik akıl yürütmeleri, *sebepleri* ön plana çıkar fakat onlar daha çok Hempel'in yöntemsel birlik talebine karşıt olarak, insan bilimlerinin nesnesinin (insan eylemlerinin) doğal fenomenlerden ayrımını göstermek için kullanılır. 1963'te ise Davidson'ın nedenselciliğin güçlü biçimde geri dönüşünü simgelediği düşünülen "*Actions, Reasons, and Causes*" başlıklı makalesi yayımlanmıştır. Bu çalışmasında Davidson, Anscombe'un *sebepe* kavramına yaptığı vurguyu sürdürmekle kalmamış fakat aynı zamanda sebep göstermenin nedensel açıklama türü olduğunu ileri sürmüş ve bu anlamda insan ve doğa bilimleri arasındaki yöntemsel bir ayrılıktan bahsedilemeyeceğini ima etmiştir.

²⁰ D'oro, Sandis, "From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate," 8-9.

Sonuç olarak burada ele alacağımız tüm bu tartışmaların birbiriyle ilişkili iki bağlamı bulunur. Bunlardan biri insan ve doğa bilimleri arasındaki yöntemsel birlik veya ayrım tartışmasıdır. Yöntemsel birliği savunanların yani nedenselcilerin temel argümanı, insan bilimlerinde nedensel açıklamalar dışında kullanılabilecek farklı bir açıklama örüntüsü olmamasına dayanır. Yöntemsel ayrılığı savunanların yani erekselcilerin temel argümanı ise ileride daha ayrıntılı değineceğimiz üzere insan bilimlerinde açıklamaktan çok anlamının ön planda olduğudur. Erekselcilere göre insan bilimlerinin nesnesi doğal bilimlerindeki farklı olarak bizim ortaklaştığımız ve dolayısıyla *empati* kurabileceğimiz insan eylemleridir. Dolayısıyla nedenler açıklamayı, sebepler ise bireylerin düşüncelerine, *hesaplarına* nüfuz etmeyi yani onları anlamayı gerektirir. Tartışmanın ikinci bağlamı ise nedenselci ve erekselci yaklaşımları karakterize eden, *sebeup (reason)* ve *neden (cause)* kavramları arasındaki ayrımdır. Sebeup, bireyi *etkin olarak* eylemeye yönelten akıl yürütme ya da yönelimdir. Buna karşılık neden, bireyi eylemeye yönelten, bireye içsel (inanma, hatırlama, bilme vb. zihinsel olaylar) veya bireye dışsal (çevresel olaylar vb.) tüm belirli *unsurlardır*. Söz konusu ayrım daha çok bireysel eylemleri ilgilendirir ve yöntemsel birlik tartışmalarının birey bağlamındaki izdüşümü gibi görülebilir. Bu yüzden tüm ele alacağımız isimleri kronolojiyi ikinci plana atarak ve hem nedenselcilik-erekselcilik kategorilerini hem de bu iki bağlamı gözeterek açıklayacağız çünkü Hempel’in ve Dray’in ele aldığımız eserleri daha çok ilk bağlam ile ilgiliyken, Anscombe’un ve Davidson’ın eserleri daha çok ikinci bağlama denk düşer.

2.2. Eylem ve Nedenselcilik

Nedenselcilik yalın anlamıyla *belli* zihin olayları ile *belli* bedensel hareketler arasında *nedensel* bir bağıntı olduğunu savunan görüştür.²¹ Söz konusu bağıntı aslında eylemlere yönelik açıklamaları *yasa-benzeri* bir temele oturtmayı hedefler. Başka deyişle bu çaba, doğa bilimlerinde fizik nesnelerin hareketini açıklamak için kullanılan yöntemlerin insan bilimlerine yani insan eylemlerine de uygulanmasını öngören uzun soluklu bir tasarımı kapsar. Tasarımın ardında yatan gerekçe ya da düşünce şöyle örneklenebilir: “*Nasıl ki karmaşık bir fiziksel sistemin davranışı örneğin ideal bir gaz veya sıvı, kinetik özellikler ve temel parçacıkların kuvvetleriyle açıklanabiliyorsa,*

²¹ Lilian O’Brien, *Philosophy of Action* (London: Palgrave Macmillan, 2015), 12.

karmaşık bir toplumsal sistemin davranışı da örneğin devlet veya pazar, ilkesel olarak bireylerin istemli (ve sanıya dayalı) özellikleriyle açıklanabilir.”²²

Tüm bilimleri tek bir yöntemde birleştirmek şeklinde tanımlanabilecek bu tasarı 19. yüzyılda olgunlaşmış olsa da kökleri Hume’un düşüncelerine, erken modern döneme dek uzanır.²³ Hume tarih, ahlak, politika gibi insan bilimlerinin yönteminin doğa bilimlerinin yöntemine indirgenebileceği düşüncesini *nedensellik bağıntısı* üzerinden tartışmaya açar. Ona göre tıpkı belli fizik nesnelerin davranışlarının diğerleriyle belli bir nedensel bağıntıda bulunması gibi belli zihin durumları da belli eylemlerle nedensel bağıntıda bulunabilir. Çünkü nedensellik bağıntısının özünde nesnelerin birbiriyle ilişkisi bağlamında gözlemlenebilir bir *bir-aradalık (conjunction)* ya da *benzerlik* yatar. Hume’un deyişiyle “meydana gelen iki olay arasında herhangi bir benzerlik olmaksızın doğanın tüm sahneleri sürekli bir değişim içerisinde olsaydı ve her nesne bir öncekine benzemeksizin tümüyle yeni olsaydı, bu durumda ne zorunluluk idesine ne de bu nesneler arasındaki bağıntı idesine ulaşabilirdik.”²⁴

Hume’a göre nedensellik bağıntısının zorunluluğunun temeli yalnızca benzerlik ve bir-aradalıkta yatmaz. Bu zorunluluk aynı zamanda ve hatta büyük ölçüde insan zihninin ya da anlama yetisinin “alışkanlığa dayalı çıkarımlarını” da gerekli kılar.²⁵ Hume bağlamında anlama yetimiz, deneyimimize konu olan şeylerin birbirleriyle ilişkisindeki *eş-biçimliliği* hafıza yoluyla belli çıkarımlara varmak için kullanır. Öyleyse nedensellik bağıntısı bu eş-biçimliliği zemin alarak oluşturulan çıkarım modeline karşılık gelir; nedensellik bağıntısına veya idesine zorunluluğunu veren şey, şeylerin *kendilerine* özgü değil insanın anlama yetisinin işleyiş ilkesine ya da mekanizmasına özgüdür.

Bu kavrayış önemlidir çünkü Hume’un alışkanlık kavramıyla ortaya koymak istediği şey, “doğa bilimlerinin temelleri sağlamdır, aynını insan bilimlerine de uygulamalıyız” şeklinde dile getirilemez, o bize bundan daha farklı bir şey söyler. Bunu Hume’un şu ifadesiyle özetlemek mümkündür: “Deneyimlenen aynı birleşim (*union*), birleştirilen nesneler ister güdüler, istem ve eylemler olsun, isterse de şekil ve hareket olsun,

²² Schumann, “Introduction,” 8.

²³ Schumann. *a.g.e.*, s. 6-10.

²⁴ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction and Notes by P. Millican (Oxford: Oxford University Press, 2007), 59.

²⁵ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 67.

zihinde aynı etkiyi yaratır; şeylerin isimlerini değıştirse de onların doğalarını ve anlama yetisindeki işleyişlerini asla değıştiremeyiz.”²⁶ Öyleyse konu ister fizik nesneler ve hareket isterse de zihin durumları ve eylemler olsun, anlama yetisinin nedensellik idesini oluştururken bunlar arasında gözetdiği temel bir ayrım bulunmaz. Hatta onlar *doğaları* bakımından da aynıdır çünkü her iki alan da aynı ilkelerden, anlama yetisinin deneyimde gözlemlenebilir olan bir-aradalıktan yola çıkarak oluşturduğu alışkanlığa dayalı çıkarımlardan yani onun işleyiş ilkesinden türetilir. Dolayısıyla Hume’a göre bu bağlamda nasıl ki hareket halindeki bir topun diğer topa çarptığında onu hareket ettireceği çıkarımına anlama yetisinin işleyiş ilkelerine dayanarak varabiliyorsak, *belli* zihin durumlarının *belli* eylemlerle aynı türden nedensel bağıntıya sahip olduğunu söylemeye de hakkımız olmalıdır.

Hume insan eylemi konusunda ileri sürdüğü bu tezlerin gerekçesini ve kanıtını şöyle ifade eder: Her toplumda insanlar birbirlerine muhtaçtır ve bu yüzden bir insan eyleminin kendi içinde tamlık barındırması ya da başkalarının eylemlerine başvurmadan yerine getirilebilmesi ancak çok küçük bir ölçüde olanaklı olur.²⁷ Kaldı ki bu durum aynı zamanda failin yönelimini tamamıyla okuyabilmemizi de zorlaştırır. Bununla birlikte yine de toplum içerisinde iş birliği halinde olan insanlar birbirlerinden bir şeyler bekler ve bu beklentiler doğrultusunda birbirlerinin eylemlerinin belli bir düzenliliğe, zorunluluğa sahip olduğunu kabul ederler. Örneğin “[...] tek başına çalışan bir zanaatkar, yargıçlardan en azından kendisini korumalarını ve emeğinin meyvelerinin sefasını sürmesini güvence altına almalarını bekler; bu sayede zanaatkar kendi ürünlerine alıcılar bulup para kazanabilir ve yaşamını sürdürmesi için gereken metaları başkalarından satın alabilir.”²⁸ Bu beklentiler, kamusal yaşamda herkesin birbirlerinin eylemlerinin bir düzenliliğe, yasalılığa sahip olduğunu kabul ettiğini gösterir.

Hume kamusal yaşamın yanı sıra felsefe ve diğer bilimlerde de böylesi bir yasalılığı, düzenliliği ve bir-aradalığı kabul etmeden iş görülemeyeceğini iddia eder. O, bu doğrultuda ardı sıra çeşitli retorik sorular sorar: “Bir tarihçiden, biz insanlığın deneyimlerine yönelik çıkardığı sonuçlar bakımından doğruluk beklemeseydik, tarih ne hale gelirdi?”, “Yasalar ve yönetim biçimleri toplum üzerinde eş-biçimli bir etkiye

²⁶ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 66.

²⁷ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 64.

²⁸ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 64.

sahip değilse, siyaset nasıl bir bilim olabilir?”²⁹ Hume’a göre eğer bu alanlarla ilgilenilecekse, zorunluluk doktrininin ve bunun ışığında güdülerden istemli eylemlere, karakterden davranışa varan çıkarımların tanınması gereklidir. Ona göre bu türden bilimlerin yapıyor olması bile zorunluluk doktrininin kabul edildiğinin göstergesidir.

Hume’un tüm bilimleri tek bir yöntemde birleştirme çabasının izleri, çağdaş nedenselcilik kuramlarında da görülür. C. Hempel, doğa bilimleri ile tarihin *genel yasa* bakımından birbirine tamamıyla benzer olduğunu ve bu türden yasaların tarihsel bir araştırmanın *enstrümanını* oluşturduğunu ileri sürer.³⁰ Bir başka deyişle genel yasalar insan bilimleri ile doğa bilimlerini karşı karşıya getirmez, aksine onların her birinde aynı işlevi görür. Genel yasa temelde ilgili empirik bulgularla onaylanabilen veya yadsınabilen “tümel koşullu biçimin” (*universal conditional form*) ifadesidir; bu bakımdan genel yasa aynı zamanda “tümel varsayım” (*universal hypothesis*) olarak da adlandırılabilir.

Hempel’e göre bir tümel varsayımın taslağı, “belli türden bir N (neden) olayı ne zaman ve nerede meydana gelse, onun meydana geldiği uzam ve zamanla belli bir tarzda ilişkili olan bir uzamda ve zamanda, belli türden bir E (etki) olayı meydana gelecektir”³¹ ya da daha kısa ifadesiyle “ne zaman Y olsa, X olur”³² şeklindedir. Bu doğrultuda her bir tikel genel yasa örneğinin “1 atmosfer basınçta, su 100° C’de kaynar” ifadesi, “ne zaman Y olsa, X olur” şeklinde bir düşüncüyü *taslak olarak* barındırmak ya da ima etmek zorundadır. Bu durum bir olaya yönelik bilimsel bir açıklama sunabilmemizin koşullarından biridir ve Hempel söz konusu yasaları *ikinci grup ifadeler** olarak sınıflandırır.³³

Bu genel yasaların doğal bilimlerdeki temel işlevi olayları *örüntüler* halinde birbirlerine bağlamaktır.³⁴ Olayları genel yasalar (ya da tümel varsayımlar) biçiminde birbirine bağlayan örüntüler bize aynı zamanda bir açıklama ve öngörme olanağı da

²⁹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 65.

³⁰ Hempel, Carl G. “The Function of General Laws in History.” *The Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942): 35. <https://doi.org/10.2307/2017635>.

³¹ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 35.

³² Schumann, “Introduction,” 12.

* Konunun akışı bakımından ikincil grup ifadeleri birincil gruptan önce ele aldık.

³³ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 36.

³⁴ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 35.

sağlar çünkü belirli bir uzamda ve zamanda belli bir *E* olayının meydana gelişini açıklamak eş ölçüde onun *nedenlerini* veya *belirleyici unsurlarını* ifade etmektir.³⁵ Bu nedenler veya belirleyici unsurlar genel yasaların sınır durumlarını ifade eden belli türden açıklamaları kapsar; “Bakü deniz seviyesinin 28 metre altındadır”, “Bakü’de ısıttığımız su 100,1° C’de kaynamıştır” türünden ifadeler bu açıklamalara örnek gösterilebilir. Hempel bu ifadeleri ise *birincil grup ifadeler* olarak sınıflandırır.³⁶

Bu noktada bilimsel bir açıklamanın sahip olması gereken, özetlendiği biçimiyle iki grup ifade ortaya çıkar. Tabii aklımızda tutmamız gereken koşul daha önce de ifade edildiği üzere bu ifadelerin *empirik bulgularla* iyice onaylanmakla olanaklı olduğudur. Ancak bir bilimsel açıklamadan bahsedebilmek için aynı zamanda bu iki gruptaki ifadelerin birbirleriyle ilişkisinden veya bağıntısından bahsedebilmek gerekir. Söz konusu bağıntı ise “bu iki grup ifadeden yola çıkarak *E* olayının meydana gelişine mantıksal biçimde varabilmektir.”³⁷ Bu çıkarımı da şu şekilde örnekleyebiliriz: 1 atmosfer basınçta (deniz seviyesinde) su 100° C’de kaynar ve deniz seviyesinden aşağı inildikçe suyun kaynama derecesi artar, öyle ki Bakü’de ısıttığımız su 100,1° C’de kaynar çünkü Bakü deniz seviyesinin 28 metre altındadır.

Hume gibi Hempel de tarih-yazımının ve sosyolojinin *her ne kadar tarihçiler ve sosyologlar bunu reddetse de* şimdiye dek özetlenen türden bir *yasalılığı* veya *düzenliliği* gerektirdiğini, hatta tarih-yazımının ve sosyolojinin uygulamalarından böylesi bir yapının çıkartılablmesinin olanaklı olduğunu ileri sürer.³⁸ Hempel’e göre tarihçilerin veya sosyologların bu türden düzenliliğin olamayacağına yönelik itirazı şundan kaynaklanır: Bazı tarihsel veya toplumsal araştırmalar *varsayıdıkları* düzenliliği *açıkça* ifade etmekte sorun yaşamazken, çoğu bunu tam anlamıyla başaramaz.³⁹ Bu başarısızlığın iki nedeni vardır. Bunlardan ilki bu türden alanlarda “tümel varsayımların herkes tarafından bir şekilde tanışık olunduğu farz edilen bireysel veya toplumsal psikoloji ile ilişkilendirilmeleri ve dolayısıyla kanıksanmalarıdır.”⁴⁰ Bir diğer neden ise “altta yatan varsayımları yeterli tamlıkla

³⁵ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 36.

³⁶ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 36.

³⁷ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 36.

³⁸ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 39.

³⁹ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 40.

⁴⁰ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 40.

açıkça formüle etmenin ve bunu aynı zamanda hazırda bulunan ilgili empirik bulgularla uyuşacak şekilde yapmanın genelde oldukça zor olmasıdır.”⁴¹

Yine de Hempel sıralanan itirazların üstesinden gelinebileceği ve insan eylemini konu edinen bu alanlarda sözü edilen genel yasaların *doğl bilimlerindekinden farksız* bir işleve sahip olduğunun gösterilebileceği iddiasında ısrar eder. Ona göre, söz konusu alanlarda örtük olarak ifade edilen genel yasalar, “bu yüzden”, “öyleyse”, “sonuç olarak”, “çünkü”, “doğal olarak”, “açıkça” vb. bağlaçların izi sürülerek metinlerden çıkarılabilir ya da metin bu yolla *yeniden yapılandırılabilir*. Hempel bu bağlamda şöyle bir ifadeyi örnek verir: “Toz Çanağı (The Dust Bowl) çiftçileri Kaliforniya’ya göç eder çünkü bitmeyen kuraklık, kum fırtınaları onların yaşamlarını gitgide istikrarsızlaştırır ve Kaliforniya onlara çok daha iyi yaşam koşulları sunuyor gibi görünür.”⁴² Örneğin kendisinden de anlaşılacağı gibi açıklama, “kitleler daha iyi yaşam koşulları sunan yerlere göç ederler” şeklinde genel bir yasayı örtük olarak varsayar. Bununla birlikte Hempel bu türden bir açıklamayı hazırda bulunan tüm ilgili bulgular tarafından onaylanmış bir genel yasa biçiminde sunmanın güçlüğüne teslim eder: “Verili bir açıklamada örtük olan varsayımların içeriği yalnızca epeyce yaklaşık olarak yeniden yapılandırılabilir.”⁴³ Buna karşılık bahsi geçen tüm bu insan bilimi alanlarında tümel varsayım aynıdır: Bireyin ya da grubun yaşamının belli niteliklerini diğerleriyle ilişkilendirmek.

Özetle Hempel’in görüşlerinin sacayaklarından ilki belirli *türden* koşullar ya da açıklamalar, ikincisi “ne zaman Y olsa, X olur” tümel varsayımını barındıran tikel genel yasalar, üçüncüsü ise bu ikisinden yola çıkarak ve *mantığa uygun biçimde* yapılan tündengelimsel çıkarımlardır. Yalnızca bu yolla *açıklanan bir olay* (*explanandum*) neden-etki bağıntısına ya da bilimsel düşünmeye ortak olan düzenliliğe başvurarak açıklanabilir.⁴⁴ Açıklayandan açıklanana doğru böylesi bir gidişi temsil eden düşünme şekli, *dedüktif-nomolojik model* (*deductive-nomological model, D-N*) ya da *kapsayıcı yasa modeli* (*covering law model*) olarak anılır; Hempel, Hume’un

⁴¹ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 40.

⁴² Hempel, “The Function of General Laws in History,” 40-41.

⁴³ Hempel, “The Function of General Laws in History,” 41.

⁴⁴ Moya, *The Philosophy of Action: An Introduction*, 80.

mekanik belirlenimciliğini takip eden *düzenlilik* anlayışı bakımından bu modelin öncülerinden biri kabul edilir.⁴⁵

Nedenselci eylem teorileri bağlamında son olarak Davidson'ın “*Actions, Reasons, and Causes*” başlıklı makalesindeki fikirlerini de ele almak gerekir. O, bu makalede alışılmadık biçimde hem *sebe*p kavramını yani failin yönelimini eylemlere yönelik açıklamalar olarak kabul eder hem de sebep ve eylem arasında nedensel bağıntı olduğunu ileri sürer.⁴⁶ Ayrıca bu türden bir bağıntının Hempel'de olduğu gibi keskin öngörülerde bulunmamızı sağlayacak kapsayıcı, genel yasalar şeklinde yorumlanamayacağını belirtir.⁴⁷ Bu nedenle Davidson'ın görüşlerini *indirgemeci olmayan nedenselci* yaklaşım olarak kategorize ettik.

Davidson'ın nedenselci yaklaşımı “psikolojiyle karışmış bir Hempelci nedenselcilik yorumu ile betimlemelere yönelik [ileride ayrıntılı şekilde inceleyeceğimiz] Anscombecu bir hassasiyeti sentezleme”⁴⁸ çabasıdır. Bu çabanın izleri Davidson'ın şu iki önermesinde görülür: “[Ö1] İnançlar ve tavırlar olan sebepler, kesinlikle eylemlerle özdeş değildir; daha da önemlisi, [Ö2] olaylar [da] sıklıkla nedenleri bakımından yeniden-betimlenir.”⁴⁹ İki önerme de Davidson'ın “*Actions, Reasons, and Causes*” makalesindeki ana argümanının öncüllerini meydana getirir. Bahsi geçen öncüllerden çıkacak sonuç da şu olacaktır: [S] Öyleyse, sebepler nedenlerdir. Şimdi söz konusu iki öncülün nasıl kurulduğunu inceleyecek ve çıkan sonuçla birlikte Davidson'un yukarıda bahsettiğimiz sentez çabasını değerlendireceğiz.

İlk olarak Davidson'ın, birinci öncülde geçen “inançlar ve tavırlar olan sebepler” ile neyi kast ettiğini açıklamakla başlayalım. Davidson makalesinin hemen başında sebep ve eylem arasındaki bağıntının ne türden bir şey olduğu sorusuna şu cevabı verir: Failin yaptığı şeyi neden yaptığına yönelik sebebini sunarak onun eylemini açıklayan tüm açıklamalar *akla uygun kılma*dır (*rationalization*).⁵⁰ Akla uygun kılma bağıntısının varlığından söz edebilmemiz için gereken koşul ise sebepte faili öyle eylemeye ikna eden bir yanla ya da özellikle karşılaşmaktır. Dolayısıyla bir eylemi

⁴⁵ Bkz. Schumann, “Introduction,” 12; Moya, *The Philosophy of Action: An Introduction*, 80.

⁴⁶ Davidson, “*Actions, Reasons, and Causes*,” 686.

⁴⁷ Davidson, “*Actions, Reasons, and Causes*,” 697.

⁴⁸ D'Oro, Sandis, “From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate,” 23.

⁴⁹ Davidson, “*Actions, Reasons, and Causes*,” 692.

⁵⁰ Davidson, “*Actions, Reasons, and Causes*,” 685.

açıklamak için yalnızca bizzat şu eylemin faile cazip geldiğini söyleyemeyiz, o eylemde neyin cazip geldiğini belirtmemiz gerekir.⁵¹

Davidson tüm bu yanların iki kategoride toplanabileceğini ileri sürer. Bu kategoriler de *ön-tavır* ve *inanç* olarak adlandırılır.⁵² Ön-tavır yerleşik karakter özelliklerini yansıttığı gibi en geçici hevesleri de içeren büyük bir kategoridir. Ancak ne kadar geçici olursa olsun tüm ön-tavırlara ortak olan şey, *kanı* (*conviction*) olarak anlaşılmaması gerektiğidir.⁵³ Örneğin bir kişi tüm hayatı boyunca kedi mamasını tatmayı çok arzulamış olabilir ancak bu eylemi gerçekleştirirken kedi maması yemenin yapmaya değer bir şey olduğu kanısına sahip olmayabilir. Kısaca Davidson ön-tavır kavramıyla bir faili *belli türden bir eyleme* yönlendiren her şeyi kast eder. Hatta bu yüzden *istek* (*wanting*) kavramının tüm ön-tavırların cinsi olarak görülmesinde bir sakınca olmadığını belirtir.⁵⁴ İnanç kategorisine gelince, Davidson bu kategori hakkında öyle çok geniş tanımlamalar yapmaz. İnanç yalnızca failin kendi eyleminin, yöneldiği *o eylem* olduğuna inanmasını ya da bunu bilmesini/algılamasını/fark etmesini/hatırlamasını... kapsar.⁵⁵ Öyleyse failin neden şu eylemi gerçekleştirdiğine yönelik sebep göstermek ya ön-tavra ya ilgili inanca ya da her ikisine birden atıfta bulunmaktır. Söz konusu ön-tavır/istek/arzu-inanç çiftine Davidson *birincil sebep* adını verir.⁵⁶

Akla uygun kılmanın ya da sebep göstermenin bilindik nedensel açıklamaların bir türü olduğunu kavrayabilmek için birincil sebebin kuruluşunu bilmek gerekir. Bu kuruluşun özünde “Bunu neden yaptın?” sorusuna verilen cevap yatar çünkü ancak bu soruya verilen cevaplarda birincil sebebi tespit edebiliriz.⁵⁷ Bu konuyu Davidson’ın - daha önce de andığımız- kendi örneğinden hareketle değerlendirelim. “Anahtarı çevirir, ışığı açar ve odayı aydınlatırım, ayrıca farkında olmadan evde sinsice gezen birini evde olduğum konusunda uyarırım.”; Davidson’a göre bu örnekte fail tarafından gerçekleştirilen, hakkında dört farklı betimleme yapılmış *tek* bir şey vardır.⁵⁸ Bununla birlikte hangi betimlemenin failin eylemini işaret ettiğinin de belirlenmesi gerekir. İşte

⁵¹ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 685.

⁵² Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 685.

⁵³ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 686.

⁵⁴ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 688.

⁵⁵ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 685.

⁵⁶ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 686.

⁵⁷ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 689.

⁵⁸ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 686.

tam bu noktada “Neden bunu yaptın?” sorusu devreye girer. Bu soruya verilecek cevap bizi failin yönelimi hakkında bilgilendirir. Böylece hangi betimlemenin bir eyleme karşılık geldiğini, dolayısıyla birincil sebebi öğrenmemiz olanaklı olur.

Birincil sebepler ve akla uygun kıldıkları eylemler birbirlerinden mantıksal olarak bağımsızdır veya ayrıdır. Davidson bu iddiayı “Işığı açtım” ve “Işığı açmak istedim” şeklindeki iki örnek tümce ve bunların birbirleriyle ilişkisi üzerinden destekler. Ona göre bu iki tümce arasında ikincinin ilkinin nesnesi olarak içerdiği veya ikincinin ilkinin zorunlu kıldığı bir ilişkiden söz edilemez çünkü eğer böyle bir ilişki olsaydı, olayın mevcudiyeti için ilk tümcenin doğruluğuna ihtiyaç duymazdık.⁵⁹ Öyle ki biri ışığı açmak isteyebilir ancak bu istek bize olayın gerçekleşmesi hakkında hiçbir garanti vermez. Örneğin ışığı açmak isteyen bu kişi yere düşebilir ve olay gerçekleşmeyebilir. Öyleyse, “tam da bu iki tümce birbirinden mantıksal olarak bağımsız olduğu için ikinci tümce ilkinin doğruluğuna yönelik bir sebep göstermek için kullanılabilir.”⁶⁰

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler, Ö1’de iddia edilen “sebepler, eylemler değildir” ifadesinin açılmasıdır. Buradan itibaren ise Davidson’ın makalesindeki betimlemelerle ilgili kısma, yani Ö2’yi ilgilendiren değerlendirmelere yer verilecektir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi birincil sebep ön-tavır ve inanç ikilisinden meydana gelir fakat Davidson genelde bunların her ikisinden söz etmenin işe yaramaz olduğunu kaydeder.⁶¹ Diğer deyişle “Neden anahtarı çevirdin?” sorusuna “Çünkü ışığı açmak istedim” ya da “Çünkü ışığı açmanın iyi olacağını düşündüm” cevaplarından birinin verilmesi yeterlidir. Hangi cevabı verirsek verelim, ikilinin ortak noktası eylemin *hangi yönelimle (the intention with which)* yapıldığını *açıklamaktır*: “Birinin eylemine yönelik birincil sebebi bilmek, o eylemin ne yönelimle yapılmış olduğunu bilmektir.”⁶² Ancak Davidson bizi “James’in kiliseye gitme yönelimi” türünden ifadelerin tek başına bir anlam ifade etmeyen, herhangi bir varlığa gönderimde bulunmayan *bağlayıcı (syncategorematic)* terimler oldukları konusunda uyarır.⁶³ Yalnızca bir bağlam içerisinde anlam ifade eden bu türden terimlerin temel işlevi, eylemleri sebepleri bakımından açıklamak ya da eylemlere yönelik yeni betimlemeler

⁵⁹ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 687.

⁶⁰ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 688.

⁶¹ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 688.

⁶² Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 689-690.

⁶³ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 690.

üretmektir. Davidson’a göre örneğin “James kiliseye, annesini memnun etme yönelimiyle gitti” betimlemesi, James’in kiliseye gitme eylemine yönelik yapılan “James kiliseye gitti” betimlemesinden daha *tamdır* ve *yenidir*.⁶⁴

Davidson’a göre bu türden bir bağlayıcı terimle ifade edilen tüm betimlemeler, her ne kadar çoğu zaman yapılan bir şeyi gerekçelendirme vurgusunu barındırsalar da esas işlevleri bakımından *açıklayıcıdır*lar. Hatta “gerekçelendirme rolleri tersi mümkün olmayacak biçimde açıklayıcı rollerine dayanır.”⁶⁵ Eğer biri başka birinin ayakkabısının üzerine basmış ve ikinci kişi de o eyleme aynı şekilde karşılık vermişse, ikinci kişi kendi eylemini “sen de benim ayakkabıma bastın” betimlemesiyle ne açıklamış ne gerekçelendirmiş olur. Böylesi bir betimlemenin gerekçelendirme dahi sayılabilmesi için önce ikinci kişinin birincinin kendi ayağına bastığına inanması/bastığını düşünmesi gerekir. “Ancak tek başına bu inanç -doğru ya da yanlış- bu ikinci kişinin eylemini açıklar.”⁶⁶ Böylece Davidson erekselcilerin aksine her bir gerekçelendirmeyi eylemi yeniden-betimleyen⁶⁷, ona yönelik daha ayrıntılı fikir sahibi olmamıza yarayan *bir açıklama türü* olarak ortaya koyar.

Kısacası Davidson açısından her gerekçelendirme bir açıklama, her açıklamaysa bir yeniden-betimlemedir. O bunu şöyle açıklar: “Bir eylemi sebep göstererek açıkladığımızda onu yeniden-betimleriz; eylemi yeniden-betimlemek ona daha büyük bir örüntüde yer vermektir ve böylece eylem açıklanmış olur.”⁶⁸ Davidson buradaki örüntüyle neden-etki arasındaki bağıntıyı yani ilkinin ikincisinin açıklayıcısı olduğu bir bağlamı kast eder. Dahası o, açıklama örüntüleri bakımından sebep ve eylem arasındaki bağıntının olaylar arasındaki neden-etki bağıntısından farklı olmadığını ileri sürer. Davidson Hume’u andırır biçimde “eğer sebep ve eylem farklı bir açıklama örüntüsünü örnekliyorsa, bu örüntünün tespit edilmesi gerekir”⁶⁹ diyerek ikisi arasında bir farkın ortaya koyulamayacağını ima eder. Örneklerle ifade edersek, “trafik tabelası devrildi çünkü şiddetli bir fırtınanın ortasında kaldı” ve “anahtarı çevirdim çünkü ışığı açmak istedim” betimlemeleri arasında *kökensel* bir fark bulunmaz çünkü her ikisi de en nihayetinde “trafik tabelası devrildi” ve “anahtarı çevirdim” şeklindeki iki olayı

⁶⁴ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 690.

⁶⁵ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 690.

⁶⁶ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 690.

⁶⁷ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 691.

⁶⁸ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 692.

⁶⁹ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 692.

nedenleri bakımından yeniden-betimler ve bize onlar hakkında daha ayrıntılı, yeni bir betimleme sunar.

Böylece Ö2 de ortaya koyulmuş oldu. Yine de değerlendirmeyi tamamlamak adına bu önermeye dair bir noktaya daha değinmek gerekir. Bu da olay ve yeniden-betimleme arasında Davidson tarafından kurulan ilişkidir. Davidson'ın burada “olayların da sıklıkla yeniden-betimlendiğini” dile getirmesi, nedensel bağıntının sebep ve eylem arasında geçerli olmadığını göstererek eylem ve olay arasındaki ayrımı koruma çabasına *karşıt* bir yanıttır.* Davidson bu çabanın ileri sürdüğü şeyin şöyle özetlenebileceğini belirtir: “Bir sebep bir eylemi onu yeniden-betimleyerek anlaşılır kıldığı için sebep ve eylem söz konusu olduğunda iki olaydan değil farklı betimlemeler altında tek bir olaydan bahsedebiliriz, oysa nedensel ilişkiler iki ayrı olay gerektirir.”⁷⁰ Bu düşüncenin altında yatan temel gerekçe, sebebi oluşturan pratik akıl-yürütmelerin öncülleriyle sonucu (eylem) arasındaki bağın kavramsal olmasıdır.⁷¹ Örneğin birinin elini cebine attığını (A), cebindeki telefonu kavradığını (B), telefonu cebinden çıkardığını (C) ve telefon ekranından saate baktığını (D) düşünelim. Bir erekselci açısından burada dört farklı betimlemeyle ifade edilebilecek *tek* bir eylem vardır: telefon ekranından saate bakmak. Çünkü her aşama bir diğerini kavramsal olarak zorunlu kılar: A'nın sebebi B (örn. elini cebine atmasının sebebi cebindeki telefonu kavramak), B'nin sebebi C, C'nin sebebi D ve A=B=C=D.

Davidson'ın bu türden bir argümana yönelik karşı çıkışını zaten yukarıda ele almıştık. Yine de burada tekrar edersek, bu karşı çıkışın özü birincil sebebin eylemden ayrı ve ona neden olan bir şey olmasıdır. Dolayısıyla Davidson açısından sebep ve eylem ya da öncüller ve sonuç arasında erekselcilerdeki kavramsal/zorunlu bir bağın tersine nedensel/olumsal bir bağ bulunur. Bir kişinin ışığı açmak istemesi onu bu amaca uygun bir eyleme örneğin anahtarı çevirmeye yönlendirebilir ancak anahtarı çevirmesinin birincil sebebinin anahtarı çevirişini *zorunlu kıldığını* söylememiz olanaksızdır. Daha önce de belirtildiği gibi eğer böyle bir zorunlu kılmadan bahsedebilseydik, olayın doğruluğu için bakmamız gereken yer “ışığı açmak istedi” ifadesinden ziyade “anahtarı çevirdi” ya da “ışığı açtı” ifadesi olurdu. Zaten tam da

* Söz konusu bağlam, erekselci eylem teorileri başlığı altında ileride ele alacağımız W. Dray'ın ve E. Anscombe'un düşünceleriyle bütünlüklü bir biçimde değerlendirilmelidir.

⁷⁰ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 695.

⁷¹ Schumann, “Introduction,” 16.

sebeup ve eylem arasında böyle bir ayrılık olduğundan dolayı ilki ikincisini akla uygun kılar ya da onun nedeni olarak betimlenir.

Tüm açıklamaların birer yeniden-betitleme olduğunu ileri süren Davidson'a göre eylemler bakımından da yeniden-betitleme işlevinin geçerli olması anlaşılır bir şeydir. Ancak Davidson bunun ötesine geçerek eylemler gibi olayların da nedenleri bakımından açıklanmasının yeniden-betitlemeye karşılık geldiğini belirtir çünkü yeniden-betitleme alışılmamış, tuhaf görünen herhangi bir olaya ilişkin tüm açıklamaları kapsar. Bu anlamda yeniden-betitleme, Davidson tarafından aynı zamanda *yorum* olarak da anılır.⁷² Bu yalnızca eylem açıklamaları bakımından geçerli değildir, herhangi bir olaya yönelik açıklama için de geçerlidir. Dolayısıyla yorum/yeniden-betitleme Davidson'ın eylem ve olay ayrımını silikleştirmek adına kullandığı bir çerçeve olarak karşımıza çıkar. Örneğin mutfaktan gelen yanık kokusunu (a) yemeğin altının açık kalmış olması (b) bakımından açıkladığımızda (a)'yı, nedeni (b) bakımından yeniden-betitlemiş ya da yorumlamış oluruz.

Şimdiye dek iki öncülün açılması ortaya koyduk. Buna göre birincil sebepler eylemlerden ayrı zihin durumlarıdır ve sebep göstermenin yeniden-betitleme olması onların *bir* olduğunu göstermez çünkü yeniden-betitleme ya da yorumlama iki ayrı *olay* için geçerlidir. Bu iki öncülde de eylemin olayla birliği betitleme, yeniden-betitleme, akla uygun kılma ve yorumlama kavramlarının ilişkisi üzerinden yürütülür. Buradan zaten sebeplerin nedenlerle bir olduğu sonucu çıkar. Ancak Davidson'ın düşüncelerinden çıkan bu sonuç yani sebebin eylemin nedeni olduğu iddiası, Hempel'in nedensel bağıntıya atfettiği genellik ve mantıksal biçimde zorunlu kılma bağlamlarına temel açılardan zıttır. Davidson'ın eylem felsefesini anlamak adına buradaki nedensel bağıntı ile neyi kast ettiğini ve onun genel ya da kapsayıcı yasalarla ilişkisini de kısaca ele almak gerekir.

Öncelikle bilinmelidir ki Davidson'a göre sebepleri ve eylemleri birbirine bağlayan genellemeler, sağlam öngörülerde bulunmamıza olanak verecek yasalar değildirler. Davidson, genellemelerin böylesi bir yasa olarak düşünülebilmesi için onların aynı zamanda hangi arzu-inanç kombinasyonunun hangi zamanda eyleme neden olacağını da kestirmesi gerektiğini düşünmektedir.⁷³ Ancak hangi sebebin eylemde rol

⁷² Davidson, "Actions, Reasons, and Causes," 691.

⁷³ Davidson, "Actions, Reasons, and Causes," 697.

oynayacağı eylem sırasında belirlenen bir şeydir. O yüzden birbiriyle çatışan tüm sebepleri önden çözecek bir yapının kurulması olanaksızdır. Sonuçta sebep ve eylemi birbiriyle nedensel bakımdan ilişkilendiren tüm ifadeler tekil olma niteliği taşır.

Davidson sonradan kaleme aldığı “*Causal Relations*” (1967) başlıklı makalesinde bu türden tekil nedensel ifadelerin hem hiçbir [spesifik] yasanın varlığını zorunlu kılmayacağını hem de bir yasanın *var olduğunu* zorunlu kıldığını kabul eder.⁷⁴ Peki bu iki kabulden ne anlamalıyız? Aslında Davidson burada “n e’nin nedenidir” türünden tekil nedensel ifadelerin belirli bir kapsayıcı yasa veya genellemeye ihtiyaç duymadan da savunulabileceği fikriyle bu tekil ifadelerden bir yasanın var olduğu sonucuna varabileceğimiz fikrini uzlaştırmayı hedefler. Buna göre tekil nedensel ifadelerden (belirli olmasa da) bir yasanın varlığı çıkmaktadır ancak bu yasalar öngörüye dayalı bir biçimde yapılandırılmazlar. Yani sebepler ve eylemler arasındaki nedensel bağıntıyı kuran genellemeler, birer açıklama (ve gerekçelendirme) türü olarak geriye dönük (*ex post facto*) iş görür. Bundan dolayı tekil nedensel ifadeler *bir yasayı* zorunlu kılmazlar ancak “eldeki olayı kapsayan nedensel bir yasanın varlığına yönelik kanıt ortaya koyarlar.”⁷⁵ Öyleyse, tüm bu bakımlardan sebepler nedenlerdir.

Tüm bu aktarılanlar ışığında Davidson’ı indirgemeci olmayan nedenselci teorisyonu olarak kategorize etmek akla yatkındır çünkü o hem sebep kavramından ve onunla ilişkili betimleme fikrinden vazgeçmez hem de onları eylemin nedeni olarak konumlandırır. Ancak bunu yaparken de sebep ve eylem arasında olduğunu iddia ettiği nedensel bağıntıyı, Hempel’den farklı olarak katı yasalılık fikrinden arındırır. Başta da söylediğimiz gibi Davidson psikoloji ile karışmış bir Hempelci model yapılandırır. Sebepler ve eylemler arasındaki genellemelerin Hempel’de olduğu gibi bir zorunlu çıkarıma ve dolayısıyla öngörüye gönderimde bulunacağını reddeder çünkü Davidson’a göre herhangi genel bir yasayı gerektirmeyen tekil nedensel ifadeler *vardır*. Öte yandan bu durum onun kapsayıcı yasa fikrinden tamamıyla vazgeçmesiyle sonuçlanmaz. Davidson’a göre tekil nedensel ifadeleri, onlara tümevarımsal bir dayanak noktası oluşturacak genel yasalara bağlamak da önemlidir.

⁷⁴ Davidson, Donald, “Causal Relations,” *The Journal of Philosophy* 64, no. 21 (1967): 702. <https://doi.org/10.2307/2023853>.

⁷⁵ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 699.

2.3. Eylem ve Erekselcilik

Erekselcilik, Aristoteles’le başlayıp Orta Çağ’dan erken Modern döneme kadar giden süreçte hem doğa hem insan bilimi alanlarında egemenlik kurmuş bir yaklaşımdır. Bundan dolayı tarihsel kökeni itibarıyla nedenselcilikten daha eskilere dayanır. Bununla birlikte çalışmamız bağlamında bizi ilgilendiren, erekselciliğin 20. yüzyılın ortalarına doğru analitik felsefe geleneği içerisinde ele alınış biçimidir. Daha önce de vurgulandığı üzere eylem felsefesi, felsefenin ayrı bir alt disiplini olarak bu dönemde ortaya çıkmış ve onun problem alanları, sınırları yine bu dönemde şekillenmiştir. Dahası eylem felsefesinin ayrı bir alan olarak felsefe tarihi içerisinde yer alışı, erekselcilik tartışmasının 20. yüzyılın başlarında yeniden gündeme gelmesiyle olanak kazanmıştır. Bu dönem, Hume’dan günümüze gelen nedenselcilik anlayışının *kısa süre için* kırıldığı bir dönemi işaret etmesi bakımından da önemlidir. Biz de burada bahsi geçen kırılmanın yaşandığı 1957 yılına odaklanacağız. Bu yılda, hem Hempel’in nedenselci yaklaşım uyarınca genel yasa ile insan bilimleri arasında kurduğu ilişkiyi hedef alan Dray’ın *Laws and Explanation in History* hem de Anscombe’un *Intention* başlıklı kitapları yayımlanmıştır. Bu iki eserin önemi, ilkinin nedenselciliği insan bilimlerinden, ikincisinin ise daha bireysel eylemler alanından uzaklaştırmaya çabalamasıdır. Bu yüzden sırasıyla Hempel-Dray ve Davidson-Anscombe zıtlığı üzerinden bir değerlendirme gerçekleştireceğiz. Bu arada okuyucuya Davidson-Anscombe zıtlığının, çalışmamızda kronolojik bir izlenceye sadık kalınmadan aktarıldığını hatırlatmak yerinde olur.

Dray, *Laws and Explanation in History* kitabında Hempel’in de öncülüğünü yaptığı D-N ya da *kapsayıcı yasa modeline* yönelik iki farklı eleştiri ortaya koyar ve kendi düşüncelerini bu eleştiri yoluyla yapılandırır. Bunlardan ilki, daha önce Hempel’de de gördüğümüz genel yasa fikrinin açıklamalara uygulanmasını irdeler. Dray bu uygulamayı farklı şekillerde değerlendirse de biz burada konunun özü olarak gördüğümüz mantıksal bağıntı argümanına ve Dray’ın bu argümana yönelik eleştirisine odaklanacağız.

Eleştirinin bir diğer bağlamıysa *felsefecilerin D-N modeline* dayanarak tüm bilimleri ortak bir yöntemde birleştirme çabasıdır. Ancak insan bilimlerini doğa bilimleriyle ortak bir yöntemde birleştirirken uygulanan strateji, felsefecileri tarihçilerle karşı karşıya getirir. Çünkü Dray’ın aktarımıyla tarihçiler, tarihte öne çıkan belli bireylere

odaklanarak bireysel-ereksel eylemlerin rolünün, araştırmaları açısından önem arz ettiğini öne sürer. Böylece tarihçinin yöntemi, *D-N* modeliyle ulaşılmak istenen genel yasallığa zıt düşer. Dray felsefeci ile tarihçinin karşı karşıya geldiği bu bağlamda ikincinin yanında durarak birinciyi eleştirir. O da tarihçilerle ortaklaşarak tarih disiplininin nesne bakımından doğa bilimlerinden farklı olduğunu, bu sebepten ötürü doğal bilimlerle aynı zeminde duramayacağını savunur. Biz de burada ikinci eleştiri olarak Dray'ın felsefecilere karşı getirdiği temel argümanları ana hatlarıyla ele alacağız.

Dray, eserinde bu genel yasa kavrayışının veya kuramının temelindeki varsayımı şu şekilde formüle eder: “Açıklama yalnız ve yalnız açıklananı genel bir yasa altında toplamakla olanaklıdır.”⁷⁶ Bu formülasyon daha önce Hempel'in *D-N* modelinde karşılaştığımız temel düşünceyle uyuşur. Hatırlanacağı üzere Hempel'in düşüncesini belirli türden koşullar, nedensel bağıntı biçimine göre kurulan genel yasalar ve bu ikisinden *mantığa uygun şekilde* yapılan çıkarımlar temelinde özetlemiştik. Dray'ın ifadesi böylesi bir düşünceyi açık biçimde sergiler çünkü Hempel'in modeline göre tek bir açıklama verebilmek için önce bu açıklamanın genel bir yasa bağlamında ilintili olduğu başka açıklamalardan da söz edebilmek gerekir. Bu yüzden Dray, bu yasa anlayışını *kapsayıcı yasa modeli*⁷⁷ (*the covering law model*) olarak adlandırır.

Dray kapsayıcı yasa modelini tam da açıklayandan açıklayana doğru yapılan tündengelimsel bir çıkarım *yöntemi* olduğu için eleştirir. Hatta bu modelin felsefe tarihi için tehlikeli olduğunu vurgular.⁷⁸ Ancak Dray'e göre buradaki esas sorun modelin insan bilimlerinin de merkezine oturtulmasıdır. Yoksa o da tarih disiplininde genel yasa kavrayışının izlerine rastlanabileceğini ya da belli örüntülerin tarihsel açıklamaların/betimlemelerin enstrümanı olarak kullanılabileceğini teslim eder.⁷⁹ Bunlarla birlikte Dray'ın asıl hedef aldığı konu, kapsayıcı yasa modelinin savunucuları tarafından açıklayan ve açıklanan arasında olduğu iddia edilen *mantıksal bağıntı* ya da *yapıdır*.

Böylesi bir yapı, bu modeli tarihsel açıklamaların ve tarihe bakışın tek doğru yöntemi ya da onların vazgeçilmez bir işlevi olarak ortaya koyar. Oysa bu iddiayı

⁷⁶ William Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford: Oxford University Press, 1957) 1.

⁷⁷ Dray, *Laws and Explanation in History*, 1.

⁷⁸ Dray, *Laws and Explanation in History*, 1.

⁷⁹ Dray, *Laws and Explanation in History*, 19.

kanıtlayabilmek için önce kapsayıcı yasanın *kapsayıcılığının* veya *mantıksal karakterinin* açık kılınması gerekir; Dray modelin savunucularının bu konu gündeme geldiğinde oldukça değişken fikirlere sahip olduğunu ileri sürer.⁸⁰ Yine de bu mantıksal bağıntı üzerine ne kadar çeşitli fikir olursa olsun, tüm bunların temelinde şu üç önerme yatar: “(i) Bir açıklama öyle veya böyle bir yasayı gerektirir, (ii) o, bu yasa özgüleştirilmeden tam olamaz, (iii) o, bu yasa uygun empirik yöntemlerle doğrulanmadıkça savunulamaz.”⁸¹ İlk önerme diğer ikisinin temel koşulunu imler. Bir felsefecinin de eğer kapsayıcı yasa modelini savunuyorsa, doğruluğunu ortaya koyması gereken önerme bu ilkidir.

Dray’e göre felsefecilerin bu ilk önermenin doğruluğunu kabul ettirmesi gereken hedef kitle tarihçiler olmalıdır çünkü tarihçilerin açıklamaları veya betimlemeleri, felsefecilerin bu önermede kast ettikleri şeyle neredeyse hiçbir zaman uyuşmaz. Böylece bu ikna çabası, Hempel’in de aralarında olduğu kimi kapsayıcı yasa modeli savunucularını açıklama ve genel yasa arasındaki bağıntının *mantıksal bir gereklilik* içerdiğini öne sürmeye iter.⁸² Felsefeciler -tarihçiler çoğunlukla böyle bir yasalılığı kabul etmeyeceğinden dolayı- söz konusu mantıksal gerekliliğin yasayı açıklamalarda veya betimlemelerde her zaman açıkça ortaya koymayacağını, tersine yasanın onlarda örtük olarak bulunacağını da eklemek zorundadır.⁸³ Dray bu gereklilik ilişkisini Hempel’e ve Gardiner’e başvurarak “Bu bir inektir” önermesinin “Bu bir memelidir” önermesini *zorunlu kılması* (*entail*) şeklinde örnekler.⁸⁴ Fakat Dray böylesi dilsel bir bağıntının/gerekliliğin “E çünkü N” gibisinden ifadeler için geçerli olmayacağını belirtir. Çünkü söz konusu ifadedeki *çünkü* bağlacının betimlenen türden bir zorunlu kılma bağıntısını karşılaması için ona yönelik bir tanımın verilebilmesi gerekir. Dahası bu tanım öyle bir şey olmalıdır ki “E çünkü N” şeklindeki tikel bir önermeyi genel bir ifadeye dönüştürmemize olanak sağlayacak bir *karşılamayı* da (*substitution*) barındırsın.⁸⁵ Ancak böyle bir karşılama olanaksız olduğundan söz konusu tikel ifadeden mantıksal bir gereklilikle genel bir ifadeye varmak olanaksız görünür.

⁸⁰ Dray, *Laws and Explanation in History*, 22.

⁸¹ Dray, *Laws and Explanation in History*, 22.

⁸² Dray, *Laws and Explanation in History*, 26.

⁸³ Dray, *Laws and Explanation in History*, 25.

⁸⁴ Dray, *Laws and Explanation in History*, 27.

⁸⁵ Dray, *Laws and Explanation in History*, 27.

Dray, kendisinin bu zorunlu kılma yorumuna kapsayıcı yasa modelinin savunucuları tarafından yapılabilecek bir itirazı da ele alır. Dray'e göre böyle bir itiraz, temelde yukarıdaki eleştirel değerlendirmenin modeli fazlasıyla *biçimsel (formal)* bir şekilde yorumladığından yakınabilir.⁸⁶ Buna göre modelin savunucuları zorunlu kılmanın tam anlamıyla biçimsel diyemeyeceğimiz fakat yine de genelle tikel arasındaki *sıkı (tight)* bağıntı diyebileceğimiz bir şey olarak yorumlanabileceğini öne sürecektir.⁸⁷ Bu sıkı bağıntı, “öyle bir x genel tümcesi olsun ki, y'nin doğruluğunu öne süren biri x'in de doğruluğunu kabul etsin” şeklinde ifade edilebilir. Bir başka deyişle öyle bir yasa olsun ki “yasayı reddeden bir kişinin açıklamaları da hiçbir anlam ifade edemesin.”^{88*} Ancak Dray'e göre tarihçiyi ikna etmek uğruna “zorunlu kılmanın” “sıkı bağıntıya” dönüştürülmesi ya da gevşetilmesi mantıkçıyı çelişkiye düşürür. Bu sıkı bağıntı çözümü aynı zamanda yasanın açıklamada örtük olarak yattığını ya da açıklamada *ima edildiğini* de belirtir. Böylece mantıkçının ilke bellediği genel yasadan açıklamaya (ya da açıklayandan açıklanana) doğru yapılan mantıksal zorunlu çıkarım tersine çevrilir ve o, bir bakıma tümevarımsal çıkarıma dönüşür. Çünkü böylesi bir gevşetme Dray'in de belirttiği gibi “[açıklamanın] kendi kapsayıcı yasasından ve öncel koşul ifadelerinden çıkarılabilmesi gerektiğini fakat uygulamada aslında buna gerek olmadığını”⁸⁹ imler.

Kapsayıcı yasa savunucusunun şimdiye dek tarihçiyi tarih biliminde genel yasaların işlevi olduğuna ikna etmek adına açıklama ve yasa arasındaki mantıksal bağıntıyı yani kapsayıcı yasadaki söz edilebilmesi için daha önce sayılan üç koşuldan temel olanı gevşetmesi işe yaramadı. Hatta bu durum tarihçiyi ikna etmede yeterli olmadığı gibi kapsayıcı yasa fikrini de bir tür çelişkiye düşürdü. Dray'e göre bu çelişkinin farkında olan kimi felsefeciler, yasayı gevşetmek pahasına bağıntının sağlamlığını korumayı seçer. Bu da yalın anlamda “Ne zaman N olsa, o zaman E olur” şeklindeki ifadenin “Ne zaman N olsa, o zaman genellikle/muhtemelen... E olur” şeklindeki ifadeye dönüştürülmesini gerektirir.⁹⁰ Bununla birlikte Dray, tarihçi yeni biçimdeki ifadesiyle yasayı kabul etse dahi yasanın bu şekilde gevşetilmesinin de çelişki içeren bir sonuç

⁸⁶ Dray, *Laws and Explanation in History*, 27.

⁸⁷ Dray, *Laws and Explanation in History*, 27.

⁸⁸ Dray, *Laws and Explanation in History*, 28.

* Paragrafta anlatılan bu sıkı bağıntıya dair bir örnek için Hempel'in “Toz Çanağı Çiftçileri” örneğine bakınız: Hempel, “The Function of General Laws in History,” 40-41.

⁸⁹ Dray, *Laws and Explanation in History*, 29.

⁹⁰ Dray, *Laws and Explanation in History*, 30-31.

doğuracağını belirtir. Çünkü bu yeni ve gevşetilmiş biçimiyle birlikte yasa *N* olduğunda *E*'nin meydana gelişini ve gelmeyişi aynı anda içerir; bu durumda “genel bir olguyu açıklayabilmesinden bağımsız olarak yasanın açıklayıcı gücünün kendi altına düşen her tikel olaya uygulanamayacağı” sonucuna varılır.⁹¹

Böylece Dray, felsefecinin kapsayıcı yasayı tarihçiye tek doğru yöntem olarak kabul ettirmeyi mantıksal bağıntı argümanı ile başaramadığını gösterir. Çünkü böylesi bir bağıntıyı kabul ettirebilmek için ya bağıntının kendisinin ya da yasanın kendisinin gevşetilmesi gerekir. Ancak bunlar gevşetildiklerinde kapsayıcı yasa fikrinin temellerinde de dönüşümler gerçekleşir ve dolayısıyla bu fikri kendisiyle çelişkiye düşürür.

Şimdiye dek Dray'ın kapsayıcı yasa modeli savunucularına karşı getirdiği iki eleştiriden ilkinin özetlemiş olduk. Artık ikinci eleştiriye yani söz konusu modelle ulaşılmak istenen tüm bilimlerin tek bir yöntemde birleştirme hedefine yönelik eleştiriye kısaca ele alıp Dray'ın bu eleştiri üzerinden kendi görüşünü nasıl oluşturduğuna bakalım. Dray söz konusu hedefe yönelik eleştirilerde kullanılan ve kimi zaman birbirinin yerine geçebilen iki görüşten söz eder. Bunlardan ilki tarihsel çalışmaların nesnesinin insan eylemleri olduğunu, insan eylemlerinin doğa bilimlerindeki nesneler gibi işlemediğini ve dolayısıyla onların hiçbir yasaya bağlı kılınamayacağını ileri sürer. Diğer ise böyle bir yasa keşfedilse dahi bu durumun insan eylemlerini *anlamamıza* yardımcı olmayacağını ifade eder.⁹² Dray tarihçilerin ağzından dile getirdiği bu iki görüşten ikincisini tercih ediyor görünür çünkü o, kitabının “*Rationale of Actions*” bölümünün bu görüşün *yeniden kurulmasına (rehabilitate)* ayrıldığını belirtir.⁹³

Bu ikinci görüşte odaklanmamız gereken temel konu *anlamadır*. Anlamaya yapılan bu vurgu G. D'Oro'un ve C. Sandis'in deyişiyle “on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısını egemenliği altına almış ve yirminci yüzyılın erken dönemlerinde pozitivizme karşı bir başkaldırıyı canlandırmış *Erklären* (açıklama, explain) - *Verstehen* (anlama, understand) ayrımını yansıtır.”⁹⁴ Anlama-açıklama ayrımı, “*insan bilimlerinin amacı*

⁹¹ Dray, *Laws and Explanation in History*, 31.

⁹² Dray, *Laws and Explanation in History*, 118.

⁹³ Dray, *Laws and Explanation in History*, 118.

⁹⁴ D'Oro, Sandis, “From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate,” 10.

açıklamak değil anlamaktır” sloganıyla yöntemsel birliğe karşı duran tüm düşünürleri etrafında toplamıştır ve Dray de bu düşünürlerin çizgisinde ilerleyerek insan bilimlerinin doğa bilimlerinden yöntemsel bakımdan farkını ve özerkliğini savunur.⁹⁵

Peki Dray insan eylemlerini anlamakla tam olarak neyi kast eder? Bu soruya yine Dray’in kendi tümcesiyle cevap verilebilir: “İnsan eylemlerini anlamayı hedefleyen bir araştırmacı için onların *düşünce-yanını* (*thought-side*) bir şekilde keşfetmesi vazgeçilmezdir; yalnızca meydana gelen davranışın örüntüsünü bilmek yeterli değildir.”⁹⁶ Bu cevapta iki nokta dikkat çekicidir. İlk olarak burada Dray’in bir araştırmacının görevini görüşlerin ötesine geçmek olarak tanımladığını görürüz. Buna göre eğer bir araştırmacı bireysel bir eylemi anlamak istiyorsa, failin düşüncesine girmeli ve onunla *empati* kurmalıdır. İkinci olarak ise Dray’in alıntıladığımız tümcesinden kapsayıcı yasa modelinin bahsedilen görevi yerine getirmediğini, dahası görünüşte olanın örüntüsünden başka bir şey sağlamadığını çıkarmak olanaklıdır. Bunu daha da ileriye taşırsak, Dray’in sözlerinden hareketle şöyle bir yorumda bulunabiliriz: Kapsayıcı yasa modeli bize bir örüntüden başka bir şey sağlamadığı gibi örüntüler de yalnızca görünüşte olanla sınırlıdır. Dolayısıyla söz konusu model nedenin ve etkinin bir-aradalığını gösterebilir ancak onlar arasındaki bağın zorunluluğunu gösteremez. Bu yüzden “bir eylemi kapsayıcı yasa modeline göre açıklamak olsa olsa *dışsal* türden bir kavrayış elde ettirir.”⁹⁷

Tarihin nesnesi insan eylemleridir ve insan eylemleri yönelimseldir, dolayısıyla onlar bir amacı gerçekleştirmeye hizmet eder. İnsan, bunu içinde bulunduğu koşulları, kendisini hedefe taşıyacak tüm değişkenleri olabildiğince uygun hesap ederek yapar. Dray’den alıntıladığımız tümcede geçen *düşünce-yanı* tam da bu hesap etmeyi imler. Tarihçi bu düşünce-yanına nüfuz edebilmek için “anlamaya çalıştıklarının (ya da faillerin) umutlarını, korkularını, planlarını, arzularını, görüşlerini, yönelimlerini vs. *diriltmeli* (*revive*), *yeniden oynamalı* (*re-enact*), *yeniden düşünmeli* (*re-think*) ve *yeniden deneyimlemelidir* (*re-experience*).”⁹⁸ Dray tüm bu sayılan görevleri *yeniden-yapılandırma* (*reconstruction*) başlığı altında toplayabileceğimizi belirtir.⁹⁹ Ancak

⁹⁵ D’Oro, Sandis, “From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate,” 10.

⁹⁶ Dray, *Laws and Explanation in History*, 119.

⁹⁷ Dray, *Laws and Explanation in History*, 119.

⁹⁸ Dray, *Laws and Explanation in History*, 119.

⁹⁹ Dray, *Laws and Explanation in History*, 123.

şuna dikkat edilmelidir ki bu yeniden-yapılandırma süreci failin deneyimine dair hiçbir şeyi değiştirmez (ya da tarihinin öznelliğini karıştırarak onu bozmamakta), aksine her şeyi failin hesabına, düşüncesine uygun bir biçimde *açıklamaya* yarar. Böyle açıklamalar, kapsayıcı yasa modeli uyarınca ortaya atılanlardan farklı olarak Dray tarafından *rasyonel açıklama* (*rational explanation*) olarak adlandırılırlar ve tanımı da “yapılmış olanın *mantiğini* (*rationale*) sergileyen bir açıklama” şeklinde ortaya konur.¹⁰⁰

Dray’e göre rasyonel açıklamalar eylemlerin belli nedenlerle, belli yasalara göre gerçekleştiğini göstermekle ilgili değildir, buna karşıt olarak onlar şunu meydana çıkarmayı hedefler: “yapılmış olan, belirli sebeplerden dolayı yapılacak olan şeydi.”¹⁰¹ Anlaşılabileceği üzere Dray, tarihsel açıklamaları olup bitenin *işsel zorunluluğuyla* birlikte sergilenişi, meydana çıkarılışı olarak ortaya koyar. İşsel zorunluluk adlandırmamız, Dray’in tarihsel araştırmaların nesnesinin doğal bilimlerden farklı olduğunu söylemesine dayanır. Çünkü tarihsel araştırmaların nesnesi olan eylemler, doğa bilimlerinin nesnelerinden farklı olarak nüfuz etmemizi bekleyen bir iç yana, yani *düşünce-yanına* sahiptir. *Düşünce-yanı* adlandırması ve ardından bunu pratik/rasyonel akıl yürütmeler olarak ortaya koyması, Dray’in söz konusu yanı eylemde işler olan gerçek ya da uygun bir başvuru noktası olarak belirlediğini gösterir. Bundan dolayı Dray’e göre tarihsel bir açıklamadan beklememiz gereken temel koşul, failin amacına giden yola yönelik hesaplarının *yeniden-yapılandırılmasıdır*; bir açıklamanın bunu yapabilmesi için de bahsedilen bu *iç yana* nüfuz edebilmesi gerekir. Bir başka deyişle “tarihçi failin hesaplamasını çözebilmelidir.”¹⁰²

Daha önce anlama diye de anılan bu çözme işlemi, araştırmacının kendisini nesnesinin yerine *uygunca* koyabilmesidir. Bu yüzden Dray tarihsel kavrayışın *empatik* (*empathetic*) olduğunu ileri sürer.¹⁰³ Yine de buradaki empatinin ne olduğunu kavramak için daha önceki “uygunca” vurgusuna dikkat etmek gerekir çünkü tarihçi kendi öznelliğini ve kendi döneminden/toplumundan gelen ön-yargıları işe karıştırmadan yani ele aldığı nesnenin (failin) perspektifinden o nesnenin dünyasına bakabilmelidir.¹⁰⁴ Dolayısıyla bu türden bir empatiyle yapılan açıklamalar hem işsel

¹⁰⁰ Dray, *Laws and Explanation in History*, 124.

¹⁰¹ Dray, *Laws and Explanation in History*, 124.

¹⁰² Dray, *Laws and Explanation in History*, 126.

¹⁰³ Dray, *Laws and Explanation in History*, 126.

¹⁰⁴ Dray, *Laws and Explanation in History*, 127.

hem de zorunlu bir içeriği sergiler. Onlar *içe* daırdır çünkü kendimizi nesnenin yerine koymamızı ya da ona yansıtmanızı sağlayan *düşünce-yanına* ya da *iç yana* değinir. Ayrıca onlar zorunludur çünkü böylesi bir yansıtma anakronik değildir, aksine failin hesabına uygun olanı dile getirir.

Böylece Dray'ın görüşlerini iki farklı bağlamıyla ele almış olduk. Tüm bu anlattıklarımızdan çıkaracağımız temel sonuç, Dray'ın Hempel'in önerdiği modeli özelde tarihe ve genelde insan bilimlerine uygun görmediğidir. Dray kapsayıcı yasa modelinin zorunluluğunu dayandırmak istediği mantıksal bağıntı argümanını yetersiz, hatta çelişkili bulur. Bir açıklamanın olanağının, onu kapsayan genel bir yasada yatması tarihsel araştırmalar bakımından geçersizdir. İkinci olarak Dray, Hempel'in bu modelle ulaşmak istediği amaca yani insan ve doğa bilimleri arasındaki yöntemsel birlik düşüncesine de karşıdır. Bunun nedeni Dray'ın, tarihsel bir araştırmanın nesnesi gereği doğa bilimlerinden farklılaştığını ve dolayısıyla doğa bilimleri baz alınarak oluşturulan *D-N* modelinin insan eylemlerinin içsel zorunlu veya ereksel yapısını kavrayamadığını düşünmesidir.

Erekselci eylem teorisi bağlamında G. E. W. Anscombe'un da görüşlerine de değinmek gerekir. Anscombe'un, çalışmasının başlarında *yönelim* ve *yönelimsel eylem* kavramları hakkında yaptığı birbiriyle bağlantılı üç önemli vurgu vardır. Bunlardan ilkinde göre yönelim temelde bir ifadedir.¹⁰⁵ İkincisine göre yönelim yalnızca sözlü ifadeyle veya bir şeyin ifadesi olmakla sınırlanmamalıdır. Anscombe yönelimin temelde bir ifade olduğunu kabul eder. Ancak bunu *dilsel* (“*linguistic*”) bir bağlamda düşüneceksek, söz konusu dilselliğin içerisine “uzlaşımsal (*conventional*) bir anlam taşıyan belli bedensel hareketlerin de” dahil edilmesi gerekir. Eğer yönelim kavramını sadece sözel bir ifade olmakla sınırlandırırsak, bu ifadeyi öngörünün bir türü olarak ortaya koymak zorunda kalırız. Ayrıca, yönelimi *bir şeyin ifadesi* olmakla sınırlandırırsak, bu sefer de onu arzunun türüne yani bir çeşit duygu türüne indirgemiş oluruz. Anscombe bu iki tür indirgemecilikten kaçınır.¹⁰⁶ Üçüncü bir önemli vurgu da yönelim ve *yönelimsel eylem* bağlamında söz ettiği “*gözlemsel olmayan bilgidir*”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Elizabeth Anscombe, *Intention* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 1; §1.

¹⁰⁶ Anscombe, *Intention*, 5; §2-3.

¹⁰⁷ Anscombe, *Intention*, 14; §8.

Anscombe'un gözlemsel olmayan bilgiyle kast ettiği şey, birinin yaptığı şeyi bilmesi fakat bunun bilgisine herhangi bir gözlem dolayımı olmadan varmasıdır.¹⁰⁸

Temel aldığımız bu üç noktadan ilk ikisinde içerilen temel düşünce, yönelimin eylemlere yönelik verdiğimiz belli betimlemelere bağlı olarak ifade bulabileceğidir.¹⁰⁹ Peki hangi betimlemeye bağlı olarak bir eyleme yönelimsel eylem diyebileceğiz? Anscombe'a göre bunu karara bağlamanın tek yolu "Neden?" sorusunun *iş görebildiği* betimlemeleri ayıklamaktır. Sorunun iş gördüğü yanıt türlerinin ortaya serilebilmesi için temel ölçüt failin eyleme geçme *sebebini* vermesidir. Bu noktada Anscombe'un iki tür sebep arasında yaptığı ayrımı da değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki gerekçesini bir şeyin doğru olduğunu düşünmede, ikincisiyse eyleme geçmekte bulur.¹¹⁰ Anscombe aradığımız bu ölçütün ikinci tür sebepte yattığını belirtir çünkü yönelim kavramını salt öngöründen ayıran şey tam da onun *eyleme geçiren* bir sebepte ifade bulmasıdır. Gerekçesini doğrulanmaya dayandıran sebep bu işlevi görmez, o daha çok -genel deyişle- bilimsel bir öngörü gibi düşünülebilir.

Anscombe'a göre bu sebebin kendisine ulaşabilmek ve bir eylemin hangi yönelimle yapılıyor olduğunu öğrenebilmek için tek karar verici failin kendisidir. Bunun nedenlerinden biri bir failin eylemlerinde yönelimin her zaman okunamaması veya açık olmamasıdır; bir diğer nedense fail bir şey yapmaya yönelse bile bunu kimi zaman çeşitli durumlardan ötürü gerçekleştirememesidir.¹¹¹ Bu bağlamda yönelim kavramı için bakacağımız ilk yer eyleyenin zihin içerikleridir. Öte yandan bir eylem herhangi bir şeyden ötürü gerçekleşmemiş olsa da bu durum yönelimin eyleme geçirici bir sebepte ifade bulan bir şey olduğu gerçeğini değiştirmez; aksine bize "bir eylemin içsel-teleolojik yapısını" gösterir.¹¹² Az önce bahsettiğimiz üçüncü önemli vurgu yani yönelimsel eylemin faile gözlem dolayımı olmadan bilinir olduğu vurgusu bu türden bir teleolojik yapının temelini atan düşüncedir. Bu bağlamda yönelimin, *öz-bilgi (self-knowledge)* türü olduğunu söylemek olanaklıdır¹¹³ çünkü eylemin amacına ulaşp

¹⁰⁸ Frederick Stoutland, "Summary of Anscombe's Intention," *Essays on Anscombe's Intention* içinde, ed. A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 24.

¹⁰⁹ Anscombe, *Intention*, 29; §19.

¹¹⁰ Anscombe, *Intention*, 15; §9.

¹¹¹ Anscombe, *Intention*, 9; §4.

¹¹² Stoutland, "Summary of Anscombe's Intention," 27.

¹¹³ Michael Thompson, "7. Anscombe's Intention and Practical Knowledge," *Essays on Anscombe's Intention* içinde, ed. A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 200.

ulaşmamasından bağımsız olarak onun hangi yönelimle yapıldığını öğrenmenin daha kesin bir yolu yoktur.

Tüm bunlara rağmen Anscombe, yönelimi arayacağımız nihai ve değişmez yerin “fiziksel olarak gerçekleşen, bir başka deyişle bir kişinin edimsel olarak yaptığı” şeyler olduğu fikrinin arkasında durur.¹¹⁴ Bu durumda yönelimi hem eylemi böylesi içsel-teleolojik bir yapıya büründürecek şekillerde tanımlayıp hem de onu yapıp-etmelerde aramamız gerektiğini ileri sürmek nasıl olanaklıdır? Bunu anlamak için öncelikle Anscombe’un Kartezyen düalizmi kesinlikle reddettiğini vurgulamak gerekir: “Yönelimsel eylemler, insan tarihindeki sırf o gözlemledi diye bilinir olmayan olayların bir alt-sınıfıdır.”¹¹⁵ Bu önermeden hareketle Anscombe’un eylem ve olay arasına keskin bir ayrım koymadığı, hatta eylemi *gözlem yoluyla bilinir olmayan olaylar** kümesinin kapsamı içerisinde değerlendirdiği kolaylıkla anlaşılabilir. Sorduğumuz soruya verilebilecek en açık yanıt, Anscombe’un Aristoteles’ten aldığı *pratik kıyas (practical syllogism)* kavramını ele almayı gerektirir. Fakat önce bununla bağlantılı olarak “Neden?” sorusunun işlevini biraz daha açmak, konunun akışı bakımından uygun olacaktır.

Anscombe açısından yönelimin gözlem olmadan bilinen bir şey olduğunu belirtmiştik; buna göre bir kişiye kendi yaptıkları gözleme ihtiyaç duymadan bilinir bir şeydi ve “Neden?” sorusuna verilecek cevap tam da bu türden bir sebebi içermeliydi. Buradaki “Neden?” sorusunun işlevi aslında yapılan şeylerin *hangi yönelimle (intention with which)*¹¹⁶ veya *hangi amaçla (a view to which)*¹¹⁷ yapıldığını öğrenmektir. Anscombe’un bu durumu açıklamak adına sağlam bir biçimde kurguladığı örneğe değinelim. Soruyla karışık bu örnek şu şekildedir: “Kasıtlı olarak kolunu oynatan (A), pompayı çalıştıran (B), suyu tazeleyen (C), evdekileri zehirleyen (D) bir kişinin dört eylem gerçekleştirdiğini söyleyebilir miyiz?”¹¹⁸ Anscombe’a göre bu sorunun yanıtı, söz konusu kişinin dört farklı biçimde betimlenebilen tek bir eylem gerçekleştirdiğidir. Dört betimleme, birbirlerine *aracın amaca ilişkisi* şeklinde bağlanır, dolayısıyla

¹¹⁴ Anscombe, *Intention*, 9; §4.

¹¹⁵ Anscombe, *Intention*, 24; §16.

* Anscombe’a göre yönelimsel eylemler dışında başka şeyler de gözlem dolayımı olmadan bilinebilir. Örneğin, sağ bacağımın sol bacağımın üstünde olduğunu herhangi bir gözlemle doğrulamaya ihtiyaç duymadan bilirim. Bkz. Anscombe, *Intention*, 13; §8.

¹¹⁶ Anscombe, *Intention*, 46; § 26.

¹¹⁷ Anscombe, *Intention*, 63; § 35.

¹¹⁸ Anscombe, *Intention*, 45; § 26.

burada her bir betimlemeye karşılık gelen dört yönelimden *ya da* bunların tümünün sonunda bağlandığı tek bir yönelimden söz edilebilir: “Çünkü parmaklarını pompanın etrafına sararak kolunu aşağı yukarı oynatması bu koşullarda pompayı çalıştırmaktır; pompayı çalıştırmak yine bu koşullarda suyu tazelemektir; suyu tazelemek yine bu koşullarda ev sahibini zehirlemektir.”¹¹⁹ Bu *tek* yönelim aslında “Neden?” sorusunun cevabıdır çünkü eylemin ne yönelimle veya hangi amaçla yapıldığını gösterir: ev sahibini zehirlemek.

Pratik kıyas kavramı da tam bu noktada devreye girer. Bu kavram yalın biçimiyle, bir eylemi gerçekleştirirken failin dayandığı akıl yürütme silsilesi olarak tanımlanabilir; bu anlamda o, belli öncülleri ve bu öncüllerden zorunlu olarak çıkacak bir sonucu gerektirir. Örneğin; “parası olan herkes, kendisinden para isteyen bir dilenciye para vermelidir; bu adam benden para istemekte olan bir dilencidir; param var; öyleyse bu adama birazını vermeliyim.”¹²⁰ Bu örnekten de anlaşılacağı gibi bir pratik kıyasta öncüller sonuç tarafından zorunlu olarak içerilmeli ya da onları kanıtlamalıdır. Ancak iş bununla da bitmez, “tam bir pratik kıyas”¹²¹ için ayrıca gereken şey, öncüllerinin edimsel bir şeye hizmet etmesidir.

Pratik kıyaslar bize failin *sebebini, yönelimini* gösteren bir silsiledir. Bu önemlidir çünkü Anscombe’a göre “Neden?” sorusunun *belli* ve tam bir uygulanışı, söz konusu silsile sayesinde ortaya çıkar.¹²² Bir başka deyişle pratik kıyas, bir cevap olarak öne sürüldüğünde “Neden?” sorusunu tam anlamıyla doyuracak biçimde karşılar. Örneğin “Neden zehirli suyu ev sahibine içirdin?” sorusunun bir cevabı “Ev sahibini zehirlemek istedim.” şeklinde verilebilir; öte yandan bu doyurucu bir cevap değildir. “Bir eyleme yol açan akıl yürütme, bizim öyle akıl yürüten bir insanın ne istediğine yönelik çıkarım yapmamıza [zaten] izin vermelidir.”¹²³ Diğer deyişle istek zaten eyleme geçiren akıl yürütmenin kendisinde, dahası eylemin kendisinde *ifade bulur*. Dolayısıyla “Kereviz yemeği pişirmek istiyorum; şuradaki manavın kerevizleri taze görünüyor; öyleyse gidip biraz alayım.” şeklindeki akıl yürütme Anscombe’un pratik

¹¹⁹ Anscombe, *Intention*, 46; § 26.

¹²⁰ Anscombe, *Intention*, 57-8; §33.

¹²¹ Anscombe, *Intention*, 59.; §33.

¹²² Anscombe, *Intention*, 9; §5.

¹²³ Anscombe, *Intention*, 66; §35.

kıyasına uymaz. Daha uygun bir cevap şöyle olabilirdi: “Şuradaki manavın kerevizleri taze görünüyor, öyleyse gidip biraz alayım.”

Öyleyse yönelim, pratik kıyas ve eylem arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir. Pratik kıyas, faili eyleme yönlendiren belli öncüllerden, bir eylemden ve bu ikili arasındaki zorunlu çıkarım ilişkisinden oluşur. Yönelim pratik kıyasın öncüllerinden biri sayılamaz çünkü zaten akıl yürütme silsilesinin bir yönelimin *ifadesi* olması gerekir. Bu durumda yönelimsel eylem bağlamında faile dışarıdan bakan birinin gözlemlediği her şey (eylem) zaten bir yönelimdir. “İfadesi olmak” vurgusu önemlidir çünkü Anscombe açısından yönelim, eyleme *etkide* bulunmaz; o zaten *eylemdedir*.¹²⁴ Bu yüzden eylemin amacına ulaşıp ulaşmaması da onu *yönelimsel* kılmaz, yönelim failin her hareketindedir.

Bu durumu daha iyi anlamak için *pratik bilgiyi* ve onun eylemle ilişkisine kısaca değinmek gerekir. Eyleme geçiren belli öncüllerden, bir eylemden ve bu ikisinin zorunlu çıkarım ilişkisinden oluşan böylesi bir akıl yürütme silsilesine yönelik bilgi, *pratik bilgidir*.¹²⁵ Pratik bilgi, daha önce de söylediğimiz gibi failin kendisindedir; fail ona herhangi bir gözleme ihtiyaç duymadan sahiptir. Bu bakımdan pratik bilgi, olan şey ile failin eylemi arasındaki ayrım ortadan kaldıran bir işlev görür yani pratik bilgi bağlamında olan şey failin yaptığı şeydir. Anscombe’un formüle ediş biçimiyle pratik bilginin özü şudur: “Olanı ben gerçekleştiririm.”¹²⁶ Bundan dolayı o, bir eylemin yönelimsel olması için gereken temel koşuldur. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi yönelim her şeyden önce bir *öz-bilgidir*.

Böylece Anscombe’un yönelim ve yönelimsel eyleme ilişkin düşüncelerinin temel noktalarını betimlemiş olduk. Buna göre Anscombe’da öne çıkan en önemli kavram, *ifadedir*. Bu kavram uyarınca kısaca şunu söyleyebiliriz: Gözlemci olarak karşılaştığımız her tür insan eyleminde bir erekselliğin, yönelimin *ifadesini* veya *dışavurumunu* görürüz, *etkisini* değil. Buradaki ifade ilişkisini daha iyi anlamak bakımından pratik kıyas ve bununla bağlantılı pratik bilgi kavramları büyük bir önem taşımaktadır. Anscombe’un kullanımıyla pratik kıyas, tıpkı sıradan kıyaslarda olduğu

¹²⁴ D’Oro, Sandis, “From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate,” 18.

¹²⁵ Anscombe, *Intention*, 57; §32.

¹²⁶ Anscombe, *Intention*, 52; §29.

gibi belli öncüllerden ve onlarda zorunlu olarak içerilen bir sonuçtan meydana gelir fakat sıradan versiyonundan farklı olarak, pratik kıyastaki öncüller faili *eyleme geçiren* bir sonucu zorunlu olarak içerir. Bu türden bir akıl-yürütme silsilesi de faile dolaysızca bilinirdir; başka deyişle fail gözleme ihtiyaç duymaksızın böylesi bir *pratik bilgiye* sahiptir.

Bu da öncüllerle sonuçlar arasındaki bağıntının *kavramsal* bir bağıntı olduğunu söylememize olanak tanır. Anscombe’u Davidson’dan ayıran şey de budur. Davidson da arzu-inanç ikilisini içeren bir pratik kıyası kabul etmekte ve bir eylemin birincil sebebini, onun ne yönelimle yapıldığını öğrenebilmemiz için söz konusu ikiliyi içeren akıl-yürütmeyi bilmemiz gerektiğini ima eder. Ancak Davidson açısından öncüller ile sonuç arasındaki bağıntı ya da *sebe*p ile eylem arasındaki bağıntı, Anscombe’un aksine *nedensel, olumsal* bir karaktere sahiptir. Anscombe ise söz konusu bağıntının zorunluluğuna ve içsel-ereksel yapısına vurgu yapar. Dolayısıyla Anscombe ve Davidson pratik kıyas konusunda uzlaşsalar da öncüller ve sonuç arasındaki bağıntı konusunda ayrışır. Bu doğrultuda “Davidson açısından bu bağıntı nedenseldir/olumsaldır, Anscombe açısından ise erekseldir/zorunludur” şeklinde bir kategorileştirme yapılabilir.

2.4. Kısa Bir Karşılaştırma

Şimdiye dek eyleme yönelik erekselci ve nedenselci yaklaşımları inceledik. Nedenselcilik, tüm bilimlerin yöntem bakımından ortaklığını savunan ve bu bağlamda insan eylemi ile taşın düşmesi arasında bir ayrım olmadığını öne süren yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre insan eylemleri de tıpkı doğal fenomenlerde olduğu gibi nedensel bağıntıyla ve genel yasalara başvurarak açıklanabilir. Bununla birlikte nedenselci yaklaşım içerisinde genel yasaların statüsü ve nedensellik bağıntısının ne olduğu konusunda bir karışıklık bulunur. 20. yüzyılda Hempel’in öncülüğünü yaptığı genel veya kapsayıcı yasa fikrine göre insan eylemlerini açıklamak için genel yasaların olması zorunludur. Bu, doğa bilimlerinde olduğu gibi açıklayandan açıklanana zorunlu bir çıkarımı insan bilimlerinin de modeli olarak kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla “X su içti çünkü susadı” şeklinde tekil bir nedensel ifade bile aslında “Her susayan su içer, öyle ki X su içti çünkü susadı” şeklindeki genel yasayla olanaklıdır. Bu bağlamda ayrıca failin yönelimini, ereğini, sebebini konu eden tüm açıklamalar da bir kenara atılır çünkü yönelim, erek veya sebep kavramları empirik doğrulamaya izin vermediği

gibi muğlaklığa da yol açar. Özetle Hempel'in mekanik-belirlenimci nedenselci yaklaşımına göre empirik bulgularla onanabilen genel yasalar, bir öngörü yapmamıza olanak sağlayan düzenlilik ilkeleridir ve onlar olmadan bir olay veya eylem açıklanamaz; yani açıklayan ve açıklanan arasında, neden ve etki arasında bir zorunluluk vardır.

Bununla birlikte nedenselcilik içerisinde Davidson'ın öncülüğünü yaptığı, genel yasaların bu öngörü işlevine karşı çıkan ve daha indirgemeci olmayan olarak adlandırabileceğimiz bir başka yaklaşım bulunur. Bu yaklaşım özü itibarıyla Hempel'inkiyle ortaklaşır. Davidson da insan bilimlerinin yöntemsel bakımdan doğa bilimleriyle ortak olduğunu ve nedensel bağıntı dışında bir başkasının olmadığını kabul eder. Fakat Davidson hem nedensel bağıntının tanımında hem de genel yasaların işlevi konusunda Hempel'den ayrışır. Hempel nedensel bağıntıyı öngörü işlevi gören, tüm tekil açıklamaları zorunlu kılan ve onların olanağını oluşturan genel yasalar bakımından değerlendirirken, Davidson genel yasaların varlığına ihtiyaç duymayan tekil nedensel açıklamaların da olanaklı olduğunu belirtir. Dahası Davidson bu tekil nedensel ifadelerin failin yönelimini, ereğini veya sebebini de içerebileceğini, bunun nedensellikle çelişmeyeceğini ve yönelimlere dayanan eylem betimlemelerinin de nedensel açıklamaların bir türü olduğunu ileri sürer. Bu bakımlardan Davidson nedenselliği, (a) failin yönelimini, sebeplerini de kapsayan ve (b) yalnızca geriye dönük (*ex post facto*) uygulanan genel yasalara izin veren bir bağıntı olarak düşünür.

Tüm bu anlatılanlardan hareketle nedenselci yaklaşım içerisinde temelde iki tür anlayış bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilkin mekanik-belirlenimci yaklaşım (kısmen Hume ve tam anlamıyla Hempel), ikincisini de indirgemeci olmayan nedenselci yaklaşım (Davidson) olarak adlandırdık. Nedenselci yaklaşımın tam karşısında duran bir diğer yaklaşımın da erekselcilik olduğunu belirtmiştik. Erekselciliğin nedenselcilikle karşıtlığı temelde yöntemsel birliğe yönelik bir itiraza dayanır. Erekselci yaklaşıma göre insan eylemleri doğa bilimlerinin fenomenleri tarzında açıklanamaz çünkü eylem ve olay arasında niteliksel bir fark bulunur. Bu fark temelde yönelimselliktir. Yönelimsellik, insanın eylemlerini olaylardan ayıran temel nitelik olarak daha önce Anscombe'da gördüğümüz “olanı ben gerçekleştiririm” şeklindeki bir ifadeye karşılık gelir. Küçük bir taşı yokuş aşağı yuvarladığımızda nasıl düşmesi gerekiyorsa öyle düşecektir, hatta önüne çıkan engellere karşı koyamayacak,

o engellerle ilişkisinde ve etkileşiminde kendi kendini belirleyemeyecektir. Oysa insan eylemleri söz konusu olduğunda aynı şeyden bahsedemeyiz. Bir insan tesadüfen bir taşa çarpsa ve ardından tökezlese dahi yere düşmemek için mücadele edecek, şeylerle ilişkisinde ve etkileşiminde kendi kendini belirleyecektir. İşte buradaki öz-belirlenim veya kendini etkin olarak kavrama ve bu yolla eylemi olaydan ayırma, yönelimselliği uygun bir şekilde örnekler.

Bizim ele aldığımız dönemdeki tartışmalar bağlamında erekselciler arasında, Hempel ve Davidson arasında olan türden temel bir ayrışmaya rastlanmaz. Hempel ve Davidson arasında neden-etki bağıntısının ne olduğuna yönelik bir ayrışma vardır. Buna karşılık Anscombe ve Dray, insan eylemlerinin doğa bilimlerindeki nesneler/olaylar/olgular gibi ele alınamayacağını kabul eder. Bununla paralel olarak her ikisi de yönelimselliğin eyleme neden olan zihin olaylarına karşılık gelmediğini öne sürer. Bu bağlamda onlar, akıl yürütmelerle eylemleri bir kabul eder ve ikisi arasındaki bağı içsel/kavramsal ve zorunlu olarak tanımlarlar. Anscombe'un ve Dray'in arasındaki farklılık, onların insan eylemlerinin farklı yönlerini konu edinmelerinden kaynaklanır. Anscombe eylemi daha çok bireysel eylemler bağlamında ele alır ve bunu yaparken dilsel analizlere, betimlemelere çokça başvurur. Dray ise meseleyi daha çok tarihsel ve toplumsal alanlardan ya da genel anlamıyla insan bilimlerindeki yöntem tartışmalarından hareketle değerlendirir. Yine de her ikisi de eylemde ifade bulan, cisimleşen (ve eylemi yaratan) bir iç yana yani düşünce yanına göndermede bulunur. Dolayısıyla Anscombe'un "gözlemsel olmayan bilgi" nitelemesi ve Dray'in "empati" nitelemesi arasında, her ikisinin de eylemden ontolojik olarak ayrılamaz olan bir düşünce yanına (erekselliğe/yönelimselliğe) göndermede bulunması bakımından hiçbir fark yoktur. Fark yalnızca birinin bireysel olarak kendi eylemlerine yönelmesiyle kendinden yola çıkarak bir başkasının eylemlerine yönelmesi şeklindedir.



3. HEGEL'İN FELSEFESİNDE AKIL VE EYLEM İLİŞKİSİ

Bir önceki bölümde eylem felsefesindeki genel yaklaşımları inceledik. Bu incelemeden çıkan sonuca göre eylem kavramı iki karşıt şekilde ele alınır. Eylem ya nedenselcilerin yaptığı gibi fail dışındaki nesnel belirleyicilere ya da erekselcilerin yaptığı gibi doğrudan yönelimlere başvurarak açıklanabilen bir kavramdır. Buradaki konu, eylem kadar failin kendisiyle de ilgilidir. Nedenselcilik failin kendi kendini belirleyen bir varlık olduğunu reddederek eylemleri, faili belirlediği düşünülen fiziksel/anatomik yapılara veya zihin durumlarına dayandırarak açıklar. Erekselcilik ise failin öz-belirlenimini tanır ve onu yaptıkları dışında bir şeye başvurarak ele alamayacağımızı ileri sürer. Bu durumda her iki modelin de çözmeye çabaladığı şey, *olmak* ve *yapmak* arasındaki karşıtlık olarak tanımlanabilir. Söz konusu karşıtlık şöyle bir soruyla ifade edilebilir: Fail genel yasalara uygun bir varlık zincirinde belirlenen bir şey midir, yoksa onun özünü yaptıkları mı belirler?

Bizim bu bölümdeki amacımız Hegel'in bu soruya yanıtını araştırmaktır. Akıl kavramı, bu araştırmanın özünü oluşturur çünkü Hegel'in sisteminde akıl, nesnelliği/gerçekliği özümseyip ona kendi eylemsel doğası gereği etkide bulunur, dönüştürür ve böylece onu yeniden-üretir. O yüzden Hegel'in dönüştürücü, pratik ve yönelimsel bir etkinliği işaret eden akıl kavramının, erekselciğin ve nedenselciliğin olma ve yapma karşıtlığını bir çözüme kavuşturmak için kendisine başvurulacak en uygun kavram olduğu söylenebilir. Araştırmamız temelde akıl-gerçeklik-eylem üçlüsü etrafında yürütülecektir. Ancak Hegel'in akıl ve gerçeklik ilişkisine dair düşünceleri Kant'ın aynı konudaki düşüncelerine itirazlarıyla şekillendiği için önce kısaca Kant'ın akıl-gerçeklik ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu yaklaşımın sınırları soyut olarak çizildikten sonra, onun uygulaması ya da gösterimi olarak adlandırabileceğimiz süreç yani aklın hem gerçekliği hem de kendini tanıdığı fenomenolojik dönüşüm süreci anlatılacaktır. En sonunda ise bu akıl kavramı bağlamında Hegel'in eylem felsefesindeki yeri tartışılacaktır.

3.1. Akıl, Gerçeklik ve Eylem

Hegel'in kendi felsefesinde akıl yetisine biçtiği rol, Kant'ın transendental idealizmindeki akıl yetisinin tam tersidir. Aklın temel işlevi çıkarımlar yapmaktır. Kant, bu işlevi anlama yetisi kavramlarının görünüşlere uygulanmasıyla sınırlandırır ve görünüşlerin ötesinde bir koşulsuz öncül arayışına çıkmanın yani gerçekliğin peşine

düşmenin çatışkılara yol açacağını ileri sürer. Akıl Kant'ın sisteminde yargılara bütünlük veren fakat bunu anlama yetisi kavramlarını deneyim alanının ötesindeki nesnelere yönlendirmeden gerçekleştiren düzenleyici bir yetidir. Burada kurucu rol, anlama yetisinin sentezleyici işlevine aittir. Çünkü tüm tasarımları tek bir ortak tasarım altında toplayan ve böylece nesnelliği kuran anlama yetisinin sentezleyici işlevidir. Sentezleyici işlev, aklın yönlendirmesiyle görüşler alanının dışında kullanılmaya çalışıldığında orada sentezlenecek malzeme bulamaz ve bundan dolayı da herhangi bir nesneyi kuramaz; bu ise çatışkılara yol açar.

Oysa Kant'ın tersine Hegel'in sisteminde kurucu olan akıldır. Akıl Hegel'e göre özü gereği gerçekliğe yönelen, onunla özdeşliğini ortaya koymaya çabalayan bir yetidir. Bu özdeşlik yalın anlamıyla aklın gerçekliğin özünün akılsal olduğunu ortaya koymasıyla tanımlanır. Dolayısıyla aklın mutlak olarak dışında kalan bir gerçeklikten söz edilemez. Akıl ile gerçeklik arasındaki dışsallık, aklın henüz kendini *gerçekleştirmemiş* ya da gerçeklikteki akılsal özü ortaya koymamış olması anlamındadır. Buradaki *gerçekleştirme* vurgusundan da anlaşılacağı üzere akıl Hegel'de salt bilmeyle ilgili değildir. Dahası aklın gerçekliği henüz kendisinden bağımsızmış gibi yaklaştığı bilme etkinliği, onun pratik etkinliği tarafından içerilerek aşılr; başka deyişle ilkinin doğruluğu ikincisindedir. Öyleyse aklın gerçeklikle özdeşliğini bilme çabası sağlamaz. Kuramsal/gözlemci akıl gerçekliğe yönelir ancak bu yöneliminin farkında değildir. Kendisini yönelimsel bir etkinlik olarak kavradığında akıl faile dönüşür. Fail olarak akıl, bildiklerini işleyerek gerçekliğin bağımsızlığını ortadan kaldıran, gerçekliği özümseyen ve onu kendi aracına dönüştüren bir eylem varlığıdır. Tüm bu bakımlardan akıl ilk başta var olan gerçekliğe dışsaldır ve ona bilmenin nesnesi olarak yönelir; sonra kendi yöneliminin kuruculuğunun farkına varır ve artık şeyleri arzulayan, hisseden, şeylerden haz alan ve kısacası gerçekliğe *ilgi duyan* bir fail olarak karşımıza çıkar. Bu ilgi, aklın kendi kendini gerçekleştirme çabasını ya da *ereğini* imler.

3.1.1. Kant'ın Düzenleyici Aklı

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* kitabının “Akıl” bölümü, Kant'ın idealizmine yönelik bir dizi eleştiri ile başlamaktadır. Çünkü iki filozofun akla biçtiği rol ve değer birbiriyle zıttır. Hegel, akılı tüm gerçeklikle özdeş sayacak kadar gerçekliği/nesnelliği kurucu bir yere yerleştirirken, Kant aklın spekülâtif kullanımının sınırlandırılması gerektiğini,

onun gerçekliğe dair hiçbir şey söyleyemeyeceğini çünkü bilişin kaynağının görünüşler olduğunu ve bunun da anlama yetisinin birleştirici işlevi ile görünün malzeme sağlayıcı işlevinin ortaklığıyla olanaklı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bizim bu ve bundan sonraki bölümde amacımız, önce Kant'ta görü ve anlama yetisinin biliş ve olanaklı deneyimle, aklın da gerçeklikle nasıl bir ilişkiye sahip olduğunu açıklamak sonra bu ilişkiye dönük eleştirileri üzerinden Hegel'in düşüncesindeki akıl ve gerçeklik ilişkisini incelemektir. Sonunda ise Hegel'de akıl ve eylem ilişkisinin, akıl ve gerçeklik ilişkisiyle paralellliğini özetleyeceğiz.

Akıl temelde bir çıkarım yapma yetisidir. Bu çıkarımın ne türden bir nitelik taşıdığı, Kant'ın aklın saf kavramlarını/idelerini değerlendirirken tartıştığı bir şeydir. Söz konusu ideler, tez ve antitez olarak birbiriyle çatışkı içinde olan önermelere yol açar. Örneğin kozmolojik idede bu önermeler sırasıyla şöyledir: “(i) dünya uzam ve zaman bakımından sınırlıdır/sonsuzdur; (ii) dünyada her şey yalındır/karmaşıktır; (iii) dünyada özgürlükten gelen neden vardır/yoktur; (iv) nedenler dizisinde zorunlu varlık vardır/her şey rastlantısaldır.”¹²⁷ İdelerin bu çatışkılara yol açması, aklın hatalı ya da sınırlarını aşacak şekilde kullanımından kaynaklanır. Hatalı kullanımla kast edilen şey, aklın anlama yetisinin rolünü işgal etmesidir: “Akıl anlama yetisinden doğan kavramları, onların kullanımını empirik olanın sınırlarının ötesine empirik olandan bağı kesilmeyecek şekilde genişletip, olanaklı deneyimin kaçınılmaz sınırlamalarından salıverir.”¹²⁸ Aklın bu kullanımının Kant açısından yarattığı sorunu daha iyi aktarabilmek adına anlama yetisinin onun düşüncesindeki rolüne değinmek gerekir.

Anlama yetisi *kavramlar yoluyla* zamanda ve uzamda (görüde) verili görünüşlerin çeşitli tasarımlarını (ya da çokluyu) tek bir ortak tasarım altında yargıda düzenleyen düşünce yetisidir.¹²⁹ Ancak anlama yetisinin kavramları görüde içerilmez, başka deyişle duyarlıktan bağımsızdırlar.¹³⁰ Buna karşılık görü yalnızca bu kavramlara malzeme sağlar çünkü bu malzeme olmadan o kavramlar boş kalır.¹³¹ Görüde verili çoklunun anlama yetisi tarafından yargıda tek bir ortak tasarım altında düzenlenmesi

¹²⁷ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. I. Kuçuradi, Y. Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 92-93.

¹²⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing Inc., 1996), 445; A409/B436.

¹²⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 121-122; A68/B93-A69/B94.

¹³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 186; B144.

¹³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 129; A77.

sentezdir. Kant’a göre bilişin üç aşamasından ilk ikisi, çoklunun bize görüde verili olması ve onun anlatılan şekliyle sentezidir. Yine de Kant, karşılaştığımız nesneyi bilmemiz için gereken üçüncü bir aşamadan daha bahseder ki o da bu senteze birlik verecek kavramlar ya da kategorilerdir.¹³² Şimdi bu üç aşamaya değinelim.

Bilişin üç aşamasından ilkinin temsil eden görü, iki saf biçimden yani zaman ve uzamdan meydana gelir. Görü, duyum ya da tasarım çoklusunu verir. Duyumlar *a posteriori* biliş ya da empirik görü olarak adlandırılır.¹³³ Zaman ve uzam tüm duyumların koşuludur. Bu anlamda onlar tüm algılamayı önceleyen *a priori* bilişin bir ögesidir. Kant bu yüzden onları saf görü biçimleri olarak adlandırdığını belirtir.¹³⁴ Görü öznededir, öznel karakter taşır. Şeyler görüde bize görüldüğü şekliyle yani görünüşler olarak verilir. Bu anlamda görüdeki hiçbir şey, şeylerin *kendinde* olduğu biçimiyle ortaya çıkmaz; “tüm görümüz, görünüşün tasarımından oluşur.”¹³⁵

Bilişin şeylerden anlatılan şekliyle etkilenmesi, şeylerden belli bir tarzda etkilendiği sürece tasarımları alma yetisi, duyarlıktır.¹³⁶ Duyarlık bize yalnızca görünüşleri sağlar. Ancak bir nesneyi bilmek için salt görünüşlerin sağlanması yeterli değildir. Biliş, zihnin alıcı yetisi dışında başka bir yetisine daha gereksinim duyar; bu ise anlama yetisidir. Tasarımları alan duyarlığın tersine anlama yetisi, zihnin kendisinin tasarımları üretme yetisidir.¹³⁷ Bu iki yeti birbiriyle uyum içinde çalışır. Görü bize duyarlık yoluyla görünüşlerin tasarımlarını aktarırken anlama yetisi duyulur görünün nesnelerini *düşünür*; başka deyişle ilki ikincisine malzeme verirken ikincisi de bu malzemeyi işler. Dolayısıyla bu ikiliden biri eksik olduğunda zihin nesneye yönelik biliş elde edemez çünkü bu ikili, işlevleri bakımından birbirini tamamlar. Bu durum Kant’ın şu meşhur tümcesinde daha iyi ifade edilir: “İçeriksiz düşünceler boştur; kavramsız görüler kördür.”¹³⁸

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “*Transendental Analitik*” bölümünün başında anlama yetisine ilişkin yürütülecek bir araştırmanın, kavramların çözümlemesini içerdiğini ileri sürer çünkü ona göre kavramlar anlama yetisinin yapabildiklerinin sınırındır ve

¹³² Kant, *Critique of Pure Reason*, 131; A79.

¹³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 95; B60/A43.

¹³⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 95; B60/A43.

¹³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 94; A42/B59.

¹³⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 96; A44 ve 106, A51.

¹³⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, 106; A51.

¹³⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, 107; B76.

onların çözümlemesi anlama yetisinin yeteneklerinin çözümlemesidir.¹³⁹ Bu çözümlemenin yolu, anlama yetisinin yargıdaki işlevlerini sermekten geçer çünkü zihnin tasarımları kendinden ürettiği ve dolayısıyla etkin olduğu alan, yargılamadır. Bu bağlamda anlama yetisinin yapabileceklerinin sınırını ifade eden kavramlar da anlama yetisinin yargıdaki işlevlerinde açığa çıkar ve işlev, “çeşitli tasarımları ortak bir tasarım altında düzenlemenin birliğidir.”¹⁴⁰ Şimdi bu işlevlerin neler olduğuna bakalım ve bir örnek ile kullanımlarını açıklayalım.

Bu işlevler, dört grupta toplanmak üzere on iki tanedir. İlk grup, yargıların niceliğini ifade eder ve bunlar tümel, tikel ve tekil olarak adlandırılır. İkinci grup, yargıların niteliğini ifade eder ve bunlar olumlu, olumsuz ve sınırsız olarak adlandırılır. Üçüncü grup, yargıların ilişkisini ifade eder ve bunlar kategorik, hipotetik ve ayrık olarak adlandırılır. Dördüncü grup ise yargıların kipini ifade eder ve bunlar problematik, yalın önermeli ve zorunlu şeklinde adlandırılır.¹⁴¹ Örneğin “bütün kuşlar tüylüdür” ifadesi nicelik bakımından tümel, nitelik bakımından olumlu, ilişki bakımından kategorik, kipi bakımından yalın önermeli bir yargıdır.

Anlama yetisinin yargıdaki işlevlerine karşılık gelen ve yine dört grupta toplanan on iki tane kavram (kategori) bulunur. Bunlardan ilki olan nicelik grubundakiler birlik, çokluk ve tümlüktür. Nitelik grubundakiler gerçeklik, olumsuzluk ve sınırlamadır. İlişki grubundakiler töz ve onun ilineği, nedensellik ve bağlılık (neden ve etki) ve ortaklaşalık (fail ve etkilenen arasındaki karşılıklılık) hakkındadır. Kiplik grubundakiler ise olanaklılık-olanaksızlık, var olma-var olmama ve zorunluluk-olumsallıktır.¹⁴² Daha önce de vurgulandığı üzere anlama yetisinin yargıdaki işlevi çeşitli tasarımları, görüdeki çokluyu bir yargıda sentezlemektir. Anlama yetisinin kavramları ise hem yargıdaki senteze hem de görüdeki senteze birlik kazandırır. Kant’ın ifadesiyle “bir yargıda çeşitli tasarımlara birlik veren aynı işlev, bir görüdeki tasarımların sentezine de birlik verir, bu birlik anlama yetisinin saf kavramıdır.”¹⁴³

Guyer Kant’ın bu görüşünü şu örneklerle yorumlar: “Örneğin, belirli yüklemeleri belirli öznelere uygulayan kategorik yargıların kurulabilmesi için hem nesneleri özellikler

¹³⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 118-119; A66/B91.

¹⁴⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 121; A68/B93.

¹⁴¹ Konumuzun dışında kaldığından dolayı, bunların tümünün tanımlarını teker teker yapmayacağız. Bu tanımlar ve tablo için bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, 124-129; A70/B95-A76/B102.

¹⁴² Kategoriler tablosu için bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, 132; A80/B106.

¹⁴³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 131; A79/B105.

taşıyan tözler olarak düşünebilmemiz hem de tözleri ve onların özelliklerini görüde tanıyıp ayırt edebilmemiz gerekir.”¹⁴⁴ Guyer’in bu ifadesini yukarıdaki örnekle kısaca açıklamak gerekirse, “bütün kuşlar tüylüdür” kategorik yargısını kurabilmek için kuşu tüylü olma özelliğine sahip olan bir töz olarak düşünebilmemiz ve görüde kuş tasarımını töz, tüylü olma tasarımını da özellik olarak ayırt edebilmemiz gerekir. Dolayısıyla örneğin töz, önümdeki şu bardak veya bu masa gibi tikel şeylerin -empirik olarak türetilen- kavramı değil anlama yetisinin bu şeyleri şu veya bu ilineği barındıran tözler olarak tanınmasına olanak sağlayan saf kavramıdır.

Şimdiye dek ele aldığımız zaman-uzam ve anlama yetisi kavramları tür bakımından farklılaşsa da nesnelere *a priori* gönderen kavramlar olmaları bakımından ortaklaşır. Diğer bir deyişle bu iki kavram bizim deneyimden ve deneyim hakkında düşünmekten elde ettiğimiz empirik kavramlar değildir; tersine nesnelere yönelik biliş elde etmenin *a priori* koşullarıdır, dolayısıyla onlar olmadan deneyim olanaksızdır.¹⁴⁵ Bizler nesneleri zamanda ve uzamda algılamayı herhangi bir deneyimle öğrenmediğimiz gibi onları ilinekleri olan tözler, nedenleri olan etkiler vs. olarak düşünmeyi de deneyimden öğrenmeyiz. Kant’ın deyişiyle “onlar nesnelerin [görüsel veya düşünsel] tasarımını oluşturmak için deneyimden gelecek hiçbir şeye gereksinim duymazlar.”¹⁴⁶ Bununla birlikte deneyim zaman-uzam ve anlama yetisi kavramlarının koşul ilkesi olmasa bile onların üretime başlamalarının aracısıdır. Duyu izlenimleri zihnimizin tüm biliş gücünü, potansiyelini -yine onlara dayanarak- açığa çıkartır.¹⁴⁷ Özetle Kant, zaman-uzam ve anlama yetisi kavramlarının deneyimden türemeyip yine de olanaklı bir deneyimin *a priori* koşullarını oluşturduğunu söyler. Hatta onların nesnel gerçekliklerinin deneyimle bu türden bir ilişkiye dayandığını ileri sürer.¹⁴⁸

Kant deneyim hakkında şunları ifade eder: “Deneyim toplamda iki heterojen öğeden yani duyulardan alınan malzemeden ve bu malzemeyi düzenleyen, saf görü ve düşünce iç kaynağından alınan belli bir biçimden meydana gelir.”¹⁴⁹ Bu düzenleyici, birleştirici ya da sentezleyici iç yan da sırasıyla (anlama yetisine ait) üç ayrı öğeden oluşur: görüde anlama sentezi, imgelemde yeniden-üretim sentezi, kavramda tanıma sentezi.

¹⁴⁴ Paul Guyer, *Kant* (New York: Routledge, 2006), 75.

¹⁴⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 142; A86/B118.

¹⁴⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 142; A86/B118.

¹⁴⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, 143; A87/B119.

¹⁴⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, 151; A96.

¹⁴⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 143; A87/B119.

Kant bu üçlüyü incelemeye geçmeden önce tüm bilişlerimizin iç duyunun biçimsel koşuluna yani zamana bağlı olduklarını ve dolayısıyla yalnızca zamanda birbirlerine bağlandıklarını, bir düzene oturtulabildiklerini hatırlatır.¹⁵⁰ Öyleyse bu üçlü, her ne kadar işlevleri bakımından farklılaşsa da zamanda ve *a priori* iş görür. Bu açıdan üç sentezin bir bütün olduğu ve tüm deneyimin olanaklılık koşulunu oluşturduğunu unutmamak gerekir. Şimdi bu üçlünden her birini sırasıyla özetleyelim.

Çokluya tek momentteki tümbakış bize mutlak birlikten başka bir şey sağlamaz, bu mutlak birlik de tasarım oluşturmamızın önüne geçer. Zihin önce izlenimlerin art arda sıralanışında zamanı ayırt eder. Ancak çoklunun görünüm birliği haline gelip örneğin uzam tasarımı olabilmesi için başka bir şey gerekir: “çokluyu gözden geçirip bir araya getirmek.”¹⁵¹ Görüde anlama sentezi, bu yalın işleve karşılık gelir. Şeyler yalnızca bu sentez yoluyla uzam ya da zaman tasarımı olabilirler ve bu anlamda o aynı zamanda *a priori* gerçekleşen, saf bir sentez de olmalıdır.¹⁵² Çünkü tasarımlar duyarlıktan gelen çoklunun sentezine dayanır.

Tasarımların bilişin bir ögesi haline gelebilmesi için onların birbirleriyle ilişkilendirilmesi ve böylece birbirlerine bağlanmaları gerekir. Yoksa ne bütün bir tasarımı ne gecenin gündüze veya sonbaharın kışa dönüşünü düşünebilmek ne de saf ve temel tasarımlar olan uzam ve zaman tasarımları olanaklı olur çünkü o ilişkilendirme olmadan, önce gelen tasarım ile sonra gelen arasındaki geçiş de olmaz. Dolayısıyla bu geçişte öncekinin yeniden-üretimini olanaklı kılan ve zihin tarafından gerçekleştirilecek bir eyleme gereksinim duyulur; bu da *imgelemin yeniden-üretici sentezidir*.¹⁵³ Kısacası görüde anlama sentezi çokluyu tek tek tasarımlarda birleştirme işleviyken imgede yeniden-üretim sentezi bu tek tek tasarımlar arasındaki geçişin kurallılığı, daha da ötesi *a priori* koşuludur.

Çokluda zaman ayırt edildi ve böylece görüşlerin görüdeki tasarımlarını elde ettik. Sonrasında bu tasarımlar, yeniden-üretilecek birbirleriyle ilişkilendirildi ve tasarımlar arasındaki geçişin (ve böylece tasarımların kendilerinin de) koşulu oluştu. Şimdi sıra bu geçişi anlamlı kılan ve böylece onun koşulunu oluşturan üçüncü bir senteze geldi: kavramda tanıma sentezi.

¹⁵⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 153; A99.

¹⁵¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 153; A99-A100.

¹⁵² Kant, *Critique of Pure Reason*, 154; A100.

¹⁵³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 155; A102.

Kant şöyle der: “Düşünüyorum olduğum bilinç bir an önce düşünmüş olduğum bilinçten farklı olsaydı, tasarımlar dizisindeki tüm yeniden-üretim boşuna olurdu.”¹⁵⁴ Başka bir deyişle bilincin, her düşüncede bir ve aynı bilinç olduğunun tanınması gerekir ki nesneye yönelik tam biliş edinilebilsin. Öteki türlü örneğin basit bir sayma işlemi bile gerçekleştirilemezdi çünkü birimleri birbirine ekleyen *benim* bilincim olduğunu unutmuş olurum ve o nedenle sayıyı bile tanımazdım.¹⁵⁵ Bu anlamda basit sayma işleminden tutun da bir şeye yönelik yalın betimlemelere kadar böyle bir sentez birliğinin bilincine gereksinim vardır.

Aynı şekilde duysal görüdeki tasarım çoklusunun karşılık gelen ve onları nesne olarak kuran bir birlik de gereklidir. Bu birliği sağlayan şey ise Kant tarafından “*genelde nesne*”, “*transendental nesne*” ve onun saf kavramı da matematiksel denklemlerdeki bilinmeyene benzer biçimde “*x*” olarak anılır.¹⁵⁶ Genelde nesne hiçbir anlam taşımaz. O, yalnızca anlama yetisinin duysal çokluyu bir nesnenin kavramı altında birleştirmesine aracılık eden birliktir.¹⁵⁷ Genelde nesne ne empirik bir nesnedir ne de empirik nesnelerle karşılaşmadan onlara dair belirli bir görüş içerir, tersine o, bize bir nesneyi başvuru noktası olarak genelde empirik kavramları sağlar.¹⁵⁸ Ancak bu başvuru noktaları olan nesneler hiçbir şekilde tasarımlama yetimizin dışında kalan şeyleri işaret etmez. Buna karşıt olarak “tüm tasarımlar nesnelere yine tasarımlar olarak sahiptir ve sırası geldiğinde onlar da başka tasarımların nesnesi olur.”¹⁵⁹ Öyleyse, burada kavramın nesneye *karşılık gelme ilişkisinden* değil yalnızca kavramın birleştirdiği tasarımların *bağdaşıklığından* söz edilebilir.

“Görü çoklusunda sentetik bir birlik meydana getirdiğimizde nesneyi bildik demektir.”¹⁶⁰ Bu birliğin bir kuralı dayatması gerekir. Bu kurallılık çoklunun yeniden-üretimini *a priori* zorunlu kıldığı gibi onların nasıl bir araya getirileceğini de kararlaştırır. Tasarımlar arasındaki bağdaşıklığı kuran ve böylece nesneyi bilmenin koşulunu oluşturan bu kurallılık *kavramdır*. Kant’ın örneği üzerinden gidecek olursak,

¹⁵⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 156; A103.

¹⁵⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 156; A103.

¹⁵⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 157, 160; A104, A110.

¹⁵⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, 313; A251.

¹⁵⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, 160; A110.

¹⁵⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 159; A109.

¹⁶⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 157; A105.

“bize dışsal olan bir şey algıladığımızda cisim kavramı devreye girip uzam, girilemezlik, şekil vb. tasarımları zorunlu kılar.”¹⁶¹

Kavramların böylesi tümel bir kurallılık/zorunluluk oluşturabilmesinin temelinde ise kökensel, saf, değişmez, *a priori* ve transendental bir koşul olarak *transendental tamalgı** yatar.¹⁶² Transendental tamalgı, birbiriyle iç içe geçmiş iki şeye gönderimde bulunur. Bunlardan ilki bilincin kendisiyle özdeşliğinin ya da birliğinin bilincidir; ikincisiyse tüm görünüşlerin, kurallar olan kavramlara göre sentezinin birliğinin bilincidir.¹⁶³ Bu anlamda söz konusu bilinç görünün nesnesini belirlemek için de gereklidir çünkü nesneden bahsedebilmenin olanağı görünüşlerin zorunlu biçimde bağdaşıyor olmasıyla sağlanır. O zorunlu bağdaşıklık da daha önce aktarıldığı üzere kavramları yani onların bağdaşım kurallarını gerektirir. Söz konusu bağdaşım da bilincin kendisiyle özdeşliği yoluyla olanaklıdır. Tüm bu süreç kavramda tanımanın sentezini işaret eder. Ayrıca o, nesnenin olanağını oluşturması bakımından görüde anlama sentezini ve tasarımlar arasındaki bağdaşım ilişkisini kurması bakımından da imgelemde yeniden-üretim sentezini zorunlu kılar, hatta onların ve aynı zamanda tüm deneyimin *a priori* koşulunu oluşturur.

Kant’ın üçlü sentezini özetledik ve şimdi bu üçlü sentezden çıkacak sonucu, öncülleriyle birlikte serelim. Bilincin zorunlu birliği -öz-bilinç ya da tamalgı- çokluda ortaya çıkmaz çünkü onun ortaya çıkabilmesi için önce tasarımlarda zamanın ayırt edilmesi sonra art arda gelen tasarımların birbiriyle ilişkilendirilmesi ve bunun için onların yeniden-üretilmesi gerekir. Tüm bu süreç, başlarda vurguladığımız gibi

¹⁶¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 158; A106.

* Almanca karşılığı “*die Apperzeption*” olan bu kelimenin yine Almanca’da biri felsefe diğeri ise psikoloji ile alakalı iki anlamı bulunmaktadır. Felsefe alanındaki anlamı ile tamalgı, “ayırıştırıcı anlama yetisinin refleksiyonu yoluyla tek bilinç-bağlamında üretilen kavrama ve sınıflama” demektir. Psikoloji alanında ise aynı kelime, “duyusal olarak verili olanın bilince özümsemişi” anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin İngilizce karşılığı olan “*apperception*” ise “bir kişinin bir fikri halihazırda sahip olduğu fikirler bütününe özümseyerek anlamlandığı zihinsel işlemi” işaret etmektedir. Kelimenin Almanca karşılığı ve anlamı için bkz. “*Apperzeption*”, *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, Mayıs 18, 2022, <https://www.dwds.de/wb/Apperzeption>, ayrıca İngilizce karşılığı ve anlamı için bkz. “*Definition of apperception*,” Oxford University Press, Lexico.com, Temmuz 14, 2021, <https://www.lexico.com/definition/apperception>.

Tüm bu farklı sözlük tanımlarından çıkan tek bir ortak yan vardır ki, o da tamalgının hiç bitmeyecek bir sentezleme olduğu ve bu sentezleme ediminin aynı zamanda bilincin kendisiyle birliğiyle ya da öz-farkındalığıyla iç içe geçmiş olduğudur. Bu anlamda ona *tamlayan algı* denmesi de bizim için olanaklı gözüküyor, öte yandan biz uzlaşıyla paralel olarak, yerleşmiş bir terim olan tamalgıyı tercih ettik.

¹⁶² Kant, *Critique of Pure Reason*, 159; A108.

¹⁶³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 159; A108-109.

görünüşlerin ortak bir tasarım altında birleştirilmesini kapsar ve bu sürecin sonunda algı elde edilir. Çeşitli algıların olanaklılığı, bu algıların tek bir bilince ait olmaları ve bu bilincin söz konusu aidiyeti sahiplenmesine dayanır. Tersine olsaydı, masada duran kaleme yönelik algımın gözümü kitaba çevirdiğimde unutulması gerekirdi. Böyle bir durumda ise bilgi olanaksız olurdu ya da Kant'ın deyişle algılar, “kör bir tasarımlar oyunundan oluşurdu.”¹⁶⁴ Öyleyse ortada *tek* bir deneyim vardır ve bu deneyimin biçimi, görünüşlerin kavramlara göre sentetik birliğinden ve bu birlikte kendini ortaya koyan tamalgıdan başkası değildir.¹⁶⁵

Daha önce kökensel, transendental sıfatlarıyla da anılan bu tamalgı, tüm tasarımlara eşlik eden *düşünüyorum*'dur.¹⁶⁶ *Düşünüyorum* bilincin kendisiyle birliğini ifade eder ve bu birlik hem analitik hem de sentetik bir nitelik taşır. Bir başka deyişle o, tüm tasarımların bir ve tek öz-bilince yani *bana* ait olduğunu dolaysızca imlediği gibi bu tasarımları bir araya getirenin *ben* olduğunu da gösterir; bu ikisi eşdeğerdedir.¹⁶⁷ Böylece *düşünüyorum* aynı zamanda tüm kategorilerin kategorisi olarak *ben* anlamına da gelir. İşte anlama yetisinin tüm bu birleştirme ediminin temelinde de bu *ben* yatar. Çünkü anlama yetisi birleştirme eylemini gerçekleştirecek malzemeyi duyulardaki görüde arar ve bu arayışın olanaklı olması için görüdeki tüm tasarımları *benim* kılan, böylece *tek* tasarım oluşturan *düşünüyorum*'un ya da *ben*'in olması gerekir. Bu bağlamda, tamalgının transendental birliği “tüm belirli düşünceleri önceler [ve dolayısıyla o,] insan bilişinin en yüksek ilkesidir.”¹⁶⁸

Bu ilkeye göre nasıl ki tüm görünün duyarlıktaki olanaklılığı biçimsel zaman ve uzam koşullarına bağlıysa, anlama yetisindeki olanaklılığı da tamalgının kökensel sentetik birliğine bağlıdır. Böylece ilkinde çoklu verilir, ikincisinde ise birleştirilir. “Biliş, verili çoklunun bir nesneye belirli gönderimine dayanır.”¹⁶⁹ Nesne, görüdeki çokluyu birleştirmek için bir kavram sağlar ya da çoklu onun kavramında birleştirilir. Bu birleştirmenin olanağı bilincin birliğidir. Öyleyse tasarımların bir nesneye gönderimi tamamıyla bilincin bu birliğine ya da tamalgının kökensel sentetik birliğine dayanır.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 162; A112.

¹⁶⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 161; A111.

¹⁶⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 177; B132.

¹⁶⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, 179; B135.

¹⁶⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, 179; B135.

¹⁶⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 181; B137.

¹⁷⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 181; B137.

Bu da tüm bilişi ve dahası nesneyi olanaklı kılan şeyin, tamalgının kökensel sentetik birliği *ilkesi* olduğunu gösterir.

Bu bağlamda görüdeki birlik de dahil olmak üzere bilişi olanaklı kılan tüm sentetik birlik tamalgınıninkine dayanır. Görü, anlama yetisi ve tamalgının birliği arasındaki ilişki şu ifadede özetlenir: “Anlama yetisinin sentezi yoluyla *benim* dediğim bir görüde içerilen çoklu, öz-bilincin zorunlu birliğine ait olarak tasarımlanır ve bu tasarımı kategoriler yoluyla gerçekleştirir.”¹⁷¹ Öteki deyişle çoklunun görüdeki birliği, onların yargıda ve kategoriler yoluyla *bana ait* ya da *benim* olmasına bağlıdır. Öyleyse tamalgının transendental birliğine yönelik şu kısa tanım geçerlidir: “bir görüde verili ve çoklu olan her şeyi [yargıda ve kategoriler yoluyla] nesnenin bir kavramında birleştiren birlik”.¹⁷² Zaten anlama yetisi kavramlarını ya da kategorileri, deneyimin *a priori* koşulları kılan şey de onların bu türden bir birlik meydana getirmesidir.

Anlama yetisinin saf kavramları, görününkilerin aksine empirik veya duyusal olandan tamamıyla bağımsızdır. Ancak Kant, onların içerikten yoksun kullanımlarının bizim işimize gelmeyeceğini, böyle yaparak onları nesnel gerçeklikten de yoksun bırakacağımızı belirtir. Çünkü bu kavramların nesnel gerçekliğe sahip olması için tamalgının transendental birliğini meydana getirmeleri gerekir. Fakat hazırda hiçbir görü olmadığında söz konusu birlik ya da bilincin kendisiyle özdeşliği meydana gelmez. Bu durumda kavramlar, nesne belirleyemezler. Dolayısıyla bu kavramların, bir anlam ve gönderime sahip olabilmeleri için duyusal ve empirik görüme, eş deyişle görünümlere uygulanmaları gerekir.¹⁷³

Ama burada bir sorun ortaya çıkar. Eğer görüler ve kavramlar birbirlerinden tamamen farklı şeylerse yani ne görü kavram ne de kavram görü üretemiyorsa, o halde kavramlar görüdeki tasarımlara nasıl uygulanacak? Kant, bunun kavram ile görünüş arasındaki hem zihinsel hem de duyusal olan aracı bir tasarım ile gerçekleştiğini bildirir ve böyle bir tasarımı *transendental şema* olarak adlandırır.¹⁷⁴ Transendental şema Kant tarafından aynı zamanda transendental zaman belirlenimi olarak da anılır. Çünkü zaman, böylesi tümel ve transendental bir belirlenim olarak hem kategorilerin

¹⁷¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 186; B144.

¹⁷² Kant, *Critique of Pure Reason*, 182; B140.

¹⁷³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 189; B149.

¹⁷⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 211; A139/B178.

birliğin dayandığı hem de çoklunun tüm empirik tasarımlarının içerdği bir şeydir.¹⁷⁵ Bu anlamda transendental şema ya da transendental zaman belirlenimi, görünüşleri kurallar olan kavramlara bağlı kılan aracı bir tasarım olarak karşımıza çıkar. Buna Kant'ın bir örneğini verelim: “Anlama yetisinin saf kavramı olarak gerçeklik, genel bir duyuma karşılık gelir ve böylece kavram, tanım gereği bir şeyin zamanda var olmasını imler; olumsuzlama ise bunun karşıtı olarak bir şeyin zamanda var olmamasını imler.”¹⁷⁶

Görünüş-şema-kavram üçlünün tamamlanmasıyla birlikte anlama yetisinin nasıl deneyimin koşulu olduğunu ve kavramları aracılığıyla bilişte *kurucu* rolü üstlendiğini görmüş olduk. Bu anlatılanlardan şu basit sonuç çıkar: Duyarlık malzemeyi verir, anlama yetisi bunları kavramlar yoluyla düşünür ya da “verili görüleri bir nesneye gönderir.”¹⁷⁷ Düşünce kendisiyle özdeşdir, hatta daha önce vurguladığımız gibi bu özdeşlik bilişin ve deneyimin *a priori* koşulu, biçimidir. Ancak düşüncenin ya da düşünen öznenin kendisiyle özdeşliği, aynı zamanda bilişin bir sonucu olarak da ortaya çıkar. Çünkü düşünce, anlama yetisi kavramları yoluyla ve şemanın köprü görevi görmesiyle görüye *bana ait* bir şeyler bulmak için yönelir. Dolayısıyla eğer kavramlar, duyarlığın veya empirik görünün sınırlarını aşacak şekilde kullanılırsa düşünce nesne belirleyemez; bu yüzden anlama yetisi kavramları söz konusu özdeşliği ortaya çıkaramaz ve nesnel gerçeklikten de yoksun olurlar.¹⁷⁸ Eğer anlama yetisi kavramları biliş kazandıracaklarsa, olanaklı deneyim alanının dışında kullanılmamalıdır; yoksa düşünme eylemi anlama yetisinin boş bir oyununa dönüşür. Dolayısıyla anlama yetisinin ve onun kavramlarının kurucu rolü, düşüncenin yargıda kavramlara nesne belirleyerek kendi özdeşliğini korumasından, aynı zamanda bu yolla nesneyi kurmasından ve böylece deneyimi olanaklı kılmasından ileri gelir.

Anlama yetisi, kendi kullanımının sınırını kendisi çizemez.¹⁷⁹ Bu sınırı çizecek olan yeti akıldır. Aklın işlevi yargıları kıyaslarda birbirlerine bağlayıp anlama yetisinin kavramlarına göre üretilmiş bilişe tümellik/bütünlük kazandırmaktır. Akıl, bunu bir yargıyı tümel bir koşulda kapsayarak oradan bir sonuca varmakla gerçekleştirir. Bir kıyas örneği verelim. “İbiş uçar” kategorik yargısına varmak için öncelikle tümel

¹⁷⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 211; A139/B178.

¹⁷⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 215; A143.

¹⁷⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, 311; A247/B304.

¹⁷⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, 306; A240/B299.

¹⁷⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 305; A238/B297.

kuralı veya verili koşulu bulmamız gerekir. Bu tümel kural aynı zamanda uzak koşula karşılık gelen “Tüm kuşlar uçar” büyük öncüldür. Sonrasında bu kuralın öznesi (ya da kıyasın orta terimi) tarafından kapsanan ve daha yakın olan bir koşula yani “İbiş kuştur” küçük öncülüne geçilir. Bu iki öncülün sonucunda “Öyleyse, İbiş uçar” yargısına varılır.¹⁸⁰ Bizi bu sonuca ulaştıran yol veya yöntem, Kant tarafından koşullar dizisi olarak adlandırılır ve çıkarımlar koşullar bakımından geriye, koşullular bakımından ileriye belirsiz uzunlukta götürülebilir.¹⁸¹

Bu geriye ve ileriye doğru hareket eden çıkarım yolları arasında, bizi aklın uygun kullanımına ulaştıracak bir ayrım bulunur. Geriye götürülen çıkarımlar, verili koşullardan yola çıkarak koşullara giden harekete karşılık gelir. Bunun tersine ileriye giden çıkarımlarda akıl, verili koşullarda kapsanan sonuçlara yani koşullulara varır. Her iki çıkarım yolunda da ortak hedef, anlama yetisinin bilişinin bütünlüğünü sağlamaktır. Geriye çıkarımlar, aklın tüm çıkarımlar için koşulsuz bir başlangıç noktası ya da öncül bulma güdüsünü tetikleyen bir yoldur. Bu yüzden akıl, geriye çıkarımlarda söz konusu bütünlüğü *koşullar sentezinin mutlak bütünlüğü* olarak talep eder.¹⁸² Dolayısıyla geriye çıkarımlar zorunlu olarak koşulsuza yönlendirir ve bunun sonucunda akıl, mutlak bütünlüğü geride yani koşullar dizisi tarafında arar.

Anlama yetisinin kavramlarına benzer biçimde aklın da saf kavramları olarak ideleri vardır. Bu ideler, söz konusu koşulsuz varsayımından hareketle ortaya çıkarlar. Ancak onların koşulsuz veya mutlak bütünlük arayışı adına kullanımı ya da Kant’ın deyimiyle nesnel kullanımı, her zaman olanaklı deneyimin sınırları dışında kalır; anlama yetisi kavramları ise idelerden farklı olarak nesnel kullanımı bakımından olanaklı deneyime içkindir.¹⁸³ Yine de ideler, anlama yetisine göndermek zorundadır çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere onlar, koşulsuz, sentetik bir birliği ifade ederler. Ne var ki bu ideler (örneğin ölümsüzlük), olanaklı deneyimde verili hiçbir nesneye karşılık gelmezler. Sonuç olarak aklın ideleri, spekülatif kullanımda anlama yetisi kavramlarını deneyimin sınırlamalarından salıverir ancak bu durumda nesne belirlenemediğinden dolayı -bölümün en başında bahsi geçen- çatışkılar ortaya çıkar. Dolayısıyla başta aklın hatalı kullanımıyla kast edilen şey, aklın doğası gereği bütünleştirici, düzenleyici

¹⁸⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 373; A330/B387.

¹⁸¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 374; A331/B388.

¹⁸² Kant, *Critique of Pure Reason*, 378; A337/B394.

¹⁸³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 371; A327/B383.

işlevinden kaynaklanan koşulsuzun, anlama yetisinin kurucu ya da biliş edindirme rolünü işgal etmesidir.

Diğer yandan ileriye çıkarım, Kant'ın aklın yanlış kullanımı olarak değerlendirmedeği bir yoldur. Geriye çıkarımda anlama yetisinin bağımlı olduğu koşullu sentezden, deneyimdeki hiçbir şeyle uyuşmadığından ötürü onun hiç ulaşamayacağı bir koşulsuz senteze gidiş söz konusuydu¹⁸⁴; orada anlama yetisinin bilişine, sonunda çatışmaya yol açan bir şekilde bütünlük kazandırılmaya çalışılıyordu. İleriye çıkarımda ise sentezin mutlak bütünlüğü koşulluları yani “dünyanın tüm gelecek değişimlerinin dizisini”¹⁸⁵ ifade eder. Bu da aklın sonuçları önceden belirleyen bir koşulsuzu varsaymayı gerektirmeyen, olanaklı deneyim alanının dışına çıkmayan ve dolayısıyla anlama yetisinin bilişlerini düzenlemekten ya da onun yasalarının mantıksal kullanımından başka işlevi olmayan bir yeti olarak ortaya konması demektir. Kant'a göre bu, aklın uygun kullanımına karşılık gelir.

Özetlersek, Kant bilişin temeline tüm zihinlerin paylaştığı duyarlılığı, anlama yetisini ve aklı koyar. Duyarlık çokluyu verir; anlama yetisi bu çokluyu tek bir ortak tasarımda, kavramlar yoluyla ve yargıda birleştirir; akıl ise yargılar arasındaki ilişkiyi kurarak bilişe bütünlük kazandırır. Biliş esasen anlama yetisinin birleştirici işlevi ile görü çoklusunun zaman ve uzam biçiminde verilmesi yoluyla elde edilir; aklın biliş kazandırmak gibi bir görevi yoktur. Bu birleştirme işlevi, sonunda transendental tamalğının ya da öz-bilincin birliğinde temellenir. Çünkü nesneye dair biliş edinmek için gereken şey, bilincin bir ve aynı bilinç olmasıdır; tersi durumda bütün sentez süreci anlamını yitirir. Bu birlik aynı zamanda nesnenin kendisiyle (yani kavramıyla) bağdaşimsal birliğini de işaret eder. Anlama yetisinin kavramları, söz konusu sentezin gerçekleştiği belirli biçimlerdir ve bilincin birliği onların da kökenidir. Dolayısıyla anlama yetisini nesnel gerçekliğin kurucusu rolüne büründüren şey, söz konusu birliktir.

Buradaki nesnel gerçeklik, tüm bu bilişsel sistemin özneler-arası paylaşımıyla kurulan bir yapıyı ifade eder. Kant, kendi felsefesini idealizmden ayırmak için bu yapının *dışında ve ondan bağımsız* kalan bir gerçekliğin bulunduğunu, dolayısıyla nesnelere yüklediğimiz yüklemelerin nesnelerin kendilerine ait değil, görünüşlerine ait olduğunu

¹⁸⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 376; A334/B391.

¹⁸⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 378; A337/B394.

vurgular.¹⁸⁶ Ancak akıl, bu kurala her zaman uyum göstermeyebilir. Esas görevi yargıları belirli çıkarımlar yoluyla birbirine bağlamak olan akıl, bunu *kendi doğasıyla tamamen uygun* iki yolda yapabilir. İlk olarak o, öncüllerden sonuçlara ilerleyerek anlama yetisinin olanaklı deneyim alanı içerisinde kalmasını sağlayabilir; bu kullanımı, Kant'ın uygun bulduğu kullanımdır. İkinci olarak ise akıl, sonuçlardan öncüllere ilerleyerek anlama yetisini başka hiçbir öncülün sonucu olmayan bir öncül ya da koşulsuz ilkeye nesne aramaya yönlendirir. Bu ikincisi Kant'a göre aklın, zihni çatışıklara düşürdüğü ve bu yüzden terk edilmesi gereken yoldur. Anlama yetisi, bu yolla olanaklı deneyim alanında koşulsuz nesne bulamaz çünkü koşulsuz, olanaklı deneyim alanının tamamen dışındadır. Böylece anlama yetisi sentezleme işlevini de yerine getiremez. Bu yüzden örneğin dünyanın zaman ve uzam bakımından sınırlı mı yoksa sonsuz mu olduğuna ne kadar tartışılırsa tartışılın karar verilemez, bunun sebebi ise söz konusu sorunun daha sorulmasıyla birlikte buna karar verecek ölçütün çoktan dışına çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla biliş de elde edilememiş olur.

Sonuç olarak Kant'a göre eğer nesnel gerçekliğe uygun olarak biliş edinmek isteniyorsa, akıl sözü geçen ikinci yolu kullanmamalıdır. Buradaki nesnel gerçeklik, şeylerin kendilerine ya da zihinden bağımsız bir gerçekliğe değil tümel öznenin (transcendental tamalgı) kurucu olduğu bir alana karşılık gelir ya da bilişe nesnellik ölçütünü veren şey bu transcendental öznel yapıdır. Öyleyse Kant'ın sisteminde akıl, gerçeklikle özdeşliğin peşine düşen bir işlev olarak karşımıza çıkar fakat bunu hangi yolda olursa olsun gerçekleştiremez çünkü onun çıkarımlarına konu olan biliş, şeylerin kendilerine değil görünüşlerine dairdir.

3.1.2. Hegel'in Kant'a İtirazı

Kant'ın sistemi, Hegel'in bakış açısından öznel idealizmdir.¹⁸⁷ Kant, bilgide öznel olanın kuruculuğunu vurgulaması bakımından oldukça önemli bir girişimde bulunur. Ancak bu kuruculuğun tek yanlılığı Hegel açısından sorunludur. Kuruculuğun tek yanlılığıyla kast edilen şey, Kant'ın sisteminde bilince göre olanla kendinde olanın birbirinden mutlak biçimde ayrılmış olmasıdır.¹⁸⁸ Kant'ın ilkesel fikri, kategorilerin özne olarak öz-bilinç için olduğunu kanıtlamaktır. Ancak bilinç tam bu hedef

¹⁸⁶ Kant, *Prolegomena*, 38-39.

¹⁸⁷ Georg Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, çev & ed. K. Blinkman, D. O. Dahlstorm (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 91; §46.

¹⁸⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 97; ¶235.

yüzünden aslında öz-bilincin bir soyutlaması olan fakat yine de onun ürünü olmadığı ya da ondan tamamıyla bağımsız olduğu varsayılan bir kendinde şeyle karşı karşıya getirilir.¹⁸⁹ Böylece her ne kadar öznel olanın kurucu rolü ortaya konmuş olsa da kurulan şey, bütünden dolaysızca soyutlanan ya da ayrılan bir moment olarak özneliktir. Bu türden bir kuruculuk öznel olanla nesnel olan ya da bilinçle gerçek arasına keskin bir ayrım çektiğinden dolayı doğruluğu da tek yanlıdır. Bu tek yanlılığın kaynağını ve yarattığı sorunu, Hegel'in kendi akıl kavramsallaştırması ve Kant'a yönelik eleştirileri bağlamında açalım.*

Hegel, tekil bir öz-bilinç olarak ortaya çıkan aklın fenomenolojik serüvenini şu önerme ile başlar: “Akıl, bilincin tüm gerçeklik olduğunun eminliğidir.”¹⁹⁰ Başka deyişle akıl, *benim* düşüncemle gerçeklik arasındaki özdeşliğin eminliği olarak ortaya çıkar. Hegel, idealizmin bu eminliği “Ben benim” özdeşliği olarak dile getirdiğini bildirir, bunun nedeni söz konusu *ben*'in, *ben*'in *kendi başkası* ile dolayımlandığının yani aklın bir sürecin *sonucu* olduğunun unutulmuş olmasıdır.¹⁹¹ Bu süreç göz önüne alınmadığında bilincin şeylerle etkileşiminin yol açtığı dönüşümlerde açığa çıkan tüm kavramlar ve yetiler, salt *ben*'de hazır duruyormuş ve keşfedilmeyi bekliyormuş gibi görünür. Dolayısıyla Hegel'in idealizm bağlamında “Ben benim” şeklinde tanımladığı özdeşlik, “eğer *ben* gerçekle özdeş ise yalnızca *ben*'i ele aldığımızda doğrudan gerçekliği de kavramış olmalıyız” düşüncesiyle kendine dönen tekil bilincin tavrını yansıtır.

Hegel, süreci unutup ortaya bu özdeşlikle çıkan idealist tavrı *saf olumlama* olarak adlandırır.¹⁹² Çünkü bu tavır, aslında öz-bilincin gerçeklikle olumsuzlayıcı (ve *ardından* özümseyici) ilişkisinden doğan her şeyi (kategorileri, kavramları vs.) bu ilişkiden soyutlar, eş deyişle bu ilişkinin ürünü olan o şeyleri dolaysızca olumlar. Bu yüzden Hegel, bu tavırdan yola çıkan bilincin ne kendisini kavrayabildiğini ne de kendisini başkalarına kavranır kılabilmediğini belirtir.¹⁹³ Bunun sebebi söz konusu idealist tavrın aslında sonuç olan bir şeyi sanki geçmişi yokmuşçasına ifade etmesidir. Aklın, bilincin gerçeklikle özdeşliği olarak ortaya çıkması bir sonuçtur ve bu öne sürümün kavranabilir olması için öncelikle onu ortaya çıkaran sürecin, bilinci tam da

¹⁸⁹ Hegel, *The Science of Logic*, 40-41; 21.47-21.48.

* Hegel'in eleştirilerinin Kant'ta karşılık bulup bulmadığı ya da onların Kant'ın sisteminin uygun olmayan bir yorumuna dayanıp dayanmadığı ayrı bir tartışmanın konusudur.

¹⁹⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 95-96; ¶233.

¹⁹¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 96; ¶233.

¹⁹² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 96; ¶234.

¹⁹³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 96; ¶234.

şu anda durduğu noktaya getiren dönüşümlerin gösterilmesi gerekir. Hegel’e göre bu yapılmadığı sürece idealizmin bu öne sürümü birbirinin yanı sıra dizilmiş farklı “Ben benim” eminliklerinden yalnızca bir tanesi olmaktan öteye gitmez; bu durumda ortada *görüşten* başka ölçüt olmayacağından ifade ettiği şeyin doğruluğu da olmaz.¹⁹⁴

Hegel’e göre Kant’ın transendental idealizmi bu sorunu bir noktaya kadar çözmüş gibidir çünkü o, diğer idealizm türlerinden önemli bir açıdan farklılaşır. Kant’ın sistemindeki özne doğrudan tümel-bilişsel bir yapıyı imler. Hegel’in deyişiyle Kant’ın transendental felsefesinin çıkış noktası tümelliğin ve zorunluluğun kökeninin algı değil yine kendisi de tümel olan öznedebilinç olmasıdır.¹⁹⁵ Bu ilke, bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi Kant’ın biliş sisteminin kendisinin bir eleştirisine yönelmesiyle uyumludur. Eğer zorunluluk ve tümellik öznedeyatıyorsa, öyleyse doğruluğa, *meseleye (die Sache)* yönelmeden önce öznenin neler yapabildiğini bilmek gerekir. Fakat Hegel açısından bu iyi niyetli çaba, meselenin bir daha geri dönmek üzere bir kenara koyulmasıyla sonuçlanır. Bilişin kendisini konu etmeye başlamak, doğruluğu kendiliğinden bilişten ayırmış olmaktır ve bunun sonucunda doğruluğun *kendisine* değil ama yalnızca bilişe görüldüğü ya da bilişin etkide bulunduğu şekline ulaşabildiğimiz düşüncesi ortaya çıkar.¹⁹⁶ Böylece özünde deneyime içkin olan iki öge yani öznellik ve nesnellik, Kant’ın sisteminde bu türden bir tümel-bilişsel yapı olan öznenin sınırları içerisine düşer; hatta deneyim bütünüyle öznel olana genişletilince öznel olanın karşısında yalnızca *kendinde şey* kalır.¹⁹⁷

Kant, her ne kadar tümel zorunlu olanın öznelliğini vurgulayarak Hegel açısından felsefede önemli bir girişimde bulunsa da diğer idealizmlerle aynı hatayı tekrar eder. Bu hata aklın soyut ve saf biçimini olumlayıp onu sürecin kendisinden koparmaktır. İdealizm genel olarak böylesi bir olumlamaya dayanır ve bu durum tüm o sistemlerin doğruluğun kendisi olarak değil doğruluğa dair tek yanlı eminliklerden yalnızca biri olarak ortaya çıkmalarına yol açar. Kant’ın sistemi, zorunlu ve tümel olanın öznedetemellendiğini vurgulayarak bu sorunu çöze de diğer idealizmlerle paylaştığı dolaysız

¹⁹⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 96; ¶234.

¹⁹⁵ Georg Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826*, ed. R. F. Brown, çev. R. F. Brown & J. M. Stewart as. H. S. Harris (Oxford: University of California Press, 1990), 217-218.

¹⁹⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 35; ¶73.

¹⁹⁷ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 83; §41.

olumlama tavrı yüzünden bilince göre olanla kendinde olanı mutlak olarak birbirinden ayırmak zorunda kalır. Kendinde şeye yol açan da budur.

Kant'ın sisteminin en nihayetinde bilişin ötesinde bir kendinde şey olduğunu onaylaması, Hegel'e göre onun bilinci sonlu kategorilerle ya da sonlu dünyayla sınırlandırdığı anlamına gelir. Bu açıdan Kant'ın *ben*'i nesne ile sınırlandırdığı da söylenebilir çünkü burada söz konusu olan yalnızca sonlunun nesnel şekilden öznel şekle aktarılmasıdır ancak sınırlayıcının kendisi mutlak biçimde sabit kalır.¹⁹⁸ Hegel tam da bu yüzden Kant'ın idealizminin mutlak empirizme dönüştüğünü ileri sürer.¹⁹⁹ Görüdeki çokluyu kendisinin kılma işlevinden oluşan öz-bilincin birliği ve o tasarımlar çoklusunun kaynağı olan kendinde şey, Kant'ın sisteminde birbirinden mutlak biçimde ayrılmıştır. Bir başka deyişle öz-bilincin birliği karşımıza saf ve dolayısıyla boş bir *benim* (*Mein*) kategorisi olarak çıkar.²⁰⁰ Ancak deneyimin olanaklı olması için bu boşluğun dolması gerekir. Boşluğun dolması ise yalnızca bahsi geçen birliğe yabancı ve onun tamamen dışında bir kendinde şeyden kaynaklanan uyarılarla olanaklıdır. Böylece bilinç, sonluluğun ötesine geçemez ya da başka türlü ifade edersek, salt *sanılanı* (*das Gemeinte*) ve *algılananı* (*das Wahrgenommene*) kavrayan bir yeti olarak anlama yetisine indirgenir.²⁰¹ Bu durumda Hegel açısından Kant'ın idealizmi ile empirizm arasındaki ayrım silikleşir.

Hegel bu noktada Kant'ta aklın rolünü de eleştirilerinin hedefine yerleştirir. Çünkü tüm bu sınırlamayı yapan yeti akıldır, zaten Kant'ın transendental idealizmini empirizmden ayıran yön de budur. Hegel'in düşüncesine uyarlandığında “tamalgının birliği, aklın salt biçimi ya da soyut kavramıdır.”²⁰² Hatırlarsak tamalgının birliği Kant'ta hem bilincin kendi kendisiyle hem de nesnenin kendi kendisiyle (yani kavramıyla) birliğini işaret ediyordu. Bu da aslında Hegel'in en başında aktardığımız akıl kavramsallaştırmasıyla yani “bilincin tüm gerçeklikle özdeş olduğunun eminliği” olmasıyla paralellik gösterir. Daha doğrusu Hegel Kant'ın sistemini bu kavramsallaştırma temelinde ele alır. Buna göre Kant tamalgının birliği olarak aklın kavramını yakalamıştır; bu kavrayış, bilincin kendine dönmesi ve buradan gerçekliğe

¹⁹⁸ Hegel, *The Science of Logic*, 428; 11.332.

¹⁹⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 98; ¶238.

²⁰⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 98; ¶238.

²⁰¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 98; ¶238.

²⁰² Henry S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason* (Indianapolis: Hackett Publishing, Inc., 1997), 468.

gitmesi bakımından ya da Hegel'in deyişiyile "bilincin mutlak içeridelikliğini uyandırmış olması"²⁰³ bakımından oldukça önemlidir. Öte yandan Hegel'e göre Kant, bu saf kavramla ya da biçimle yetinir ve aklın kendi sınırları ötesine geçmesine izin vermez, buna karşıt olarak aklı, kullanımı veya işleyişi bakımından sonlu çokluğa yani duyusalılığa bağlı kılar. Diğer bir deyişle Kant'ın aklı, kendisini nesnede dolaysızca bulunduğu haliyle tanır ve bu anlamda kendisini de (dolaylı olarak nesneyi de) *tamamlanmış gerçeklik* (*vollendete Realität*) olarak olumlar, sınırlandır yani aslında sonsuz olanı sonlu biçimde ortaya koyar.²⁰⁴ Ayrıca akıl her ne kadar bu sınırın sonsuzluğa uzanan bir ötesi olduğunu fark etse de kendini bu sonsuzluğun peşinde koşmaktan alıkoyar. Böylece akıl kendisini gözlemsel veya empirik olanla sınırlandırarak salt kuramcı bir yeti ya da işlev biçiminde ortaya çıkar, bu da onun kötü sonsuza yani duyusal sonsuza düşmesine neden olur.

Hegel'e göre aklın kendini böyle sınırlandırması, aklın kendi kendisinden vazgeçişidir; bu vazgeçişte doğruluk yalnızca öznel doğruluğun bilgisiyle sınırlanır ve bu yüzden tek yanlıdır.²⁰⁵ Harris'in deyişiyile "doğruluk zihindedir, gerçeklik ise dışarı dünyadadır; bu anlamda gerçeklik ve doğruluğu birleştirmek bitmez tükenmez bir göreve dönüşür ki bu durumda gerçek doğruluğu bulduğumuzu asla bilemeyiz."²⁰⁶ Bu tek yanlılık, Kant'ın idealizminin bilmesini bir anlamda "doğru olmayan bilme"²⁰⁷ olarak karşımıza çıkarır çünkü akıl, her ne kadar özünde gerçekliği bilmeye yönelen bir yeti olsa da ona hiçbir zaman dokunamayacağı kabulüne dayanan bir bilme ile kendisini sınırlar.

Daha önce ele aldığımız üzere Kant'ın aklı anlama yetisi kavramlarının görünüşlere uygulanmasıyla ya da genel olarak olanaklı deneyimle sınırlandırmasının nedeni şudur: zihni kendi kendini soktuğu çelişkilerden arındırmak. Buradaki akıl yürütme şöyle özetlenebilir: (i) Anlama yetisi kavramları görünüşlere uygulanmazlarsa işlevlerini yitirirler; (ii) aklın görevi biliş bütünlük kazandırmaktır ve bu bütünlük koşulsuza varan geriye gidişi tetiklediği gibi olanaklı deneyimin sınırları içinde kalarak koşullara ilerlemeyi de sağlayabilir; (iii) eğer akıl, anlama yetisi

²⁰³ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 108; §60.

²⁰⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 98; ¶238.

²⁰⁵ Hegel, *The Science of Logic*, 25; 21.30.

²⁰⁶ Harris, *Hegel's Ladder I*, 468.

²⁰⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 98; ¶238, Hegel, *The Science of Logic*, 26; 21.31.

kavramlarını koşulsuza yönlendirirse, o kavramlar görüde nesnelerini bulamazlar ve böylece zihin birbiriyle çelişen iki tez arasında karar veremez duruma (yani çatışkıya) düşer; (iv) öyleyse akıl, görünüşlerle, sonluyla ya da olanaklı deneyimle sınırlandırılmalıdır ki anlama yetisi de kendi doğasına uygun çalışabilsin.

Hegel bu akıl yürütmeyi ve onun ardındaki güdüyü şöyle yeniden ifade eder: “Dünya kendi içinde çelişkiler taşımaz ve kendisini içererek aşmaz, aksine kendi içinde çelişkili olan şey bilinçtir.”²⁰⁸ Bir başka deyişle Hegel’e göre burada Kant, algı dünyasının ideallliğini anlama yetisine ve akla rehber kılar çünkü *kavramlar* görünüşlere uygulanmalarından bağımsız olarak kendi başına şeylermiş gibi düşünüldüklerinde iki çelişkili önerme arasında bir karar verilemezliğe yol açar. Bu da karar verilecek ideal ölçütün çoktan dışına çıkılması yüzündendir. Hegel, burada ilk olarak Kant’ın sisteminde tanımlananın tersine salt sınırlı sayıda ideyle ilişkili kavramların değil fakat tüm kavramların çatışkıya yol açtığını belirtir. Buna göre ne kadar kavram varsa, o kavramların her birine özgü olan o kadar çatışkı vardır.²⁰⁹ Ayrıca bu çatışkılar salt kavrama ya da anlama yetisine ve akla ait değildir, onlar aynı zamanda *dünyanın* da çatışkılarıdır çünkü “anlama yetisi ve akıl *dünyadadır* (...in der Welt...)*.”²¹⁰ Aklın dünyada olmasıyla kast edilen şey yalın haliyle şudur: “Akıl dünyaya özgüdür ve dünyaya, onun en yakın ve en içteki doğası yani tümeli olarak içkindir.”²¹¹ Bu tümel, *cinstir* (*die Gattung*) ve bu yüzden şeylere ortak olan bir özellikten daha fazlasını imler. Örneğin herhangi bir hayvan hakkında konuşurken ondan sürekli bir cins olarak “hayvan” diye bahsederiz. “Hayvan” hiçbir zaman gösterilemez ancak örneğin kediden hayvan olmayı çıkardığımızda onun ne olduğunu söyleme olanağımız da ortadan kalkar.²¹² Öyleyse kedinin, cinsin tikelleşmiş hali olduğunu söylemek olanaklıdır ve bu bağlamda cins, kedinin özüne ya da genel tabirle

²⁰⁸ Hegel, *The Science of Logic*, 201; 21.233.

²⁰⁹ Hegel, *The Science of Logic*, 158; 21.181.

* “Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck ‘objektiver Gedanke’ enthält.”

²¹⁰ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 58; §24.

²¹¹ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 58; §24 (Addition I).

²¹² Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 59; §24 (Addition I).

kendisinden bağımsız olarak kedi, sincap, zambak, çınar vb. şeylerden de bahsedemeyeceğimiz şeye gönderim yapar.

Düşünce şeylerin kavramlarını üretir ancak bu kavramlar o şeylere *yabancı* olamazlar. Çünkü Hegel'in deyişiyle "şeyler üzerine düşünmek bizi şeylerdeki tümele yönlendirir."²¹³ Dolayısıyla kavram, her ne kadar zihinsel/tinsel bir şeye ait olsa da şeylerdeki özü yakalıyor olması bakımından nesnel düşüncedir. Tüm bunlarla birlikte buraya dek cins olarak tanımladığımız tümellik, kavramın yalnızca tek bir momentini temsil eder. Kaldı ki tümellik düşünceyi tek başına nesnel kılamaz. Kavramın tümellik (*die Allgemeinheit*), tikellik (*die Besonderheit*) ve tekilik (*die Einzelheit*) olarak üç momenti vardır.²¹⁴ Bu momentlerden ilki olan tümelin, şeylerdeki ortak özellikler yerine onların özünü işaret eden bir moment olduğunu belirttik. Ancak tümellik tüm bu süreci tek başına ifade edemez; onun belirlenim kazanması için kendisinin karşıtı olan tikellelikle birliğin kurulması gerekir. Tümelin tikelle birliğin kurulması için her ikisinin de taşıyıcısı ve aynı zamanda ortası olan bir şeyin olması zorunludur ve bu da tekildir. Böylece şimdilik özetle şu söylenebilir: "Her kavram karşıt momentlerin birliğidir."²¹⁵ Ayrıca bu karşıtlık salt kavrama değil dünyaya da aittir çünkü kavramları üreten zihin hem dünyadadır hem de o kavramlarla şeylerin özünü ortaya koyar.

Hegel açısından Kant, akli sınırlandırma çabasıyla çatışıklardan yanlış ders çıkarır. Bu yanlışlık, Kant'ın kavramdaki karşıt momentleri birbirinden yalıtık, kategorik öne sürümler şeklinde ortaya koymasından ileri gelir.²¹⁶ O, örneğin zaman, uzam veya maddenin sonsuz bölünebilirliği konusundaki karşıt tezleri, sınırlılık-sonsuzluk, yalınlık-karmaşıklık gibi terimleri birbirlerinden tamamen yalıtacak biçimde oluşturur. Buna göre her iki tez de kanıtını "varsayalım ki tersi doğru olsun..."²¹⁷ biçimine dayandırır. Hegel, bu akıl yürütme biçimini bir *reductio ad absurdum* olmakla suçlayarak onun hiçbir şekilde kanıtlama çabası olarak kabul edilemeyeceğini öne sürer.²¹⁸ Çünkü kendi başına bu kanıtlama yöntemi bile Kant'ın kavrama ait momentleri birbirinden yalıtarak çelişkileri aklın kendisine yükleme tasarısının bir göstergesidir. Hegel'in buna karşıt olarak kavramın iki karşıt momentin birliği

²¹³ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 58; §24.

²¹⁴ Hegel, *The Science of Logic*, 708; 12.211.

²¹⁵ Hegel, *The Science of Logic*, 158; 21.181.

²¹⁶ Hegel, *The Science of Logic*, 158; 21.181.

²¹⁷ Bir örnek oluşturması bakımından ilk çatışığa bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, 458; A427/B455.

²¹⁸ Hegel, *The Science of Logic*, 158-159; 21.181-21.182.

olduğunu ve bunları yalıtık olarak ele almanın olanaksızlığını savunduğunu belirtmiştik. Şimdi bu ilke yoluyla ve yine aynı sonsuz bölünebilirlik örneği üzerinden kısaca Hegel'in bu çatışmayı nasıl değerlendirdiğine bakalım.

Hegel'e göre zamanın, uzamın, maddenin vs. sonsuz bölünebilirliğinin kökeninde niceliğin doğası bulunur.²¹⁹ Nicelik, bir şeyin diğer şeye göreceli büyüklüğüdür (*magnitude, die Größe*), bu görecelilik Hegel'in deyişiyle *birbiri dışında olmaya (das Außereinander)* dayanır.²²⁰ Buna göre o hem sınırdır hem de değildir çünkü her sınır aynı zamanda kendi ötesini de imler.²²¹ Saf nicelik iki karşıt momentin birliğidir; bu momentler sırasıyla *süreklilik (die Kontinuität)* ve *ayrıklıktır (die Diskretion)*.²²² *Sonsuz bölünebilirlik* hakkındaki çatışma ya da karar verilemezlik, niceliğin bu iki karşıt momentinin tek yanlı (mutlak) ele alınmasıyla ortaya çıkar. Süreklilik momenti tek yanlı ele alındığında sonsuz bölünebilirliği, ayrıklık momenti tek yanlı ele alındığında sonsuz ya da *mutlak (parçalara) ayrılmışlığı** imler.²²³

Hegel'in tanımladığı haliyle süreklilik, niceliğin birlik momentini simgeler. Ancak buradaki birlik dolaysız bir birlik değildir, aksine çokluğu bir potansiyel olarak (*kendinde*) barındırır.²²⁴ Bir başka deyişle birbiri dışında ya da kendisi için var olanlar, süreklilikte *henüz* ayrışmamış çokluk olarak bulunur. Hegel bu anlamda sürekliliğin ayrıca bir olanaklılık bildirdiğini de ileri sürer.²²⁵ Aynı şekilde ayrıklık da salt çokluğu değil bir *birliğin* çokluğunu ifade eder.²²⁶ Burada sürekli olan ayrıklığın, ayrışmanın kendisidir. Söz konusu iki moment arasındaki karşıtlık, *sınır (limit, die Grenze)* orta teriminde çözülür.²²⁷ Buna göre sınırlanan şey, ayrışmanın olanağı olarak sürekli büyüklüktür; sınırlamanın sonucunda ise ayrık büyüklük ortaya çıkar. Bu noktada saf nicelikten gerçek, ayrık niceliğe ya da *bir* niceliğe geçilir, eş deyişle “*bir* belirli varlık ya da *bir* bir şey olarak nicelik”^{*} ortaya çıkar.²²⁸ Dolayısıyla Hegel, Kant'ın yaptığı gibi bu ikiliyi birbirinden yalıtmaz, tersine bir ve çok arasındaki içsel-zorunlu bağ

²¹⁹ Hegel, *The Science of Logic*, 157; 21.180.

²²⁰ Hegel, *The Science of Logic*, 154; 21.177.

²²¹ Hegel, *The Science of Logic*, 152; 21.174.

²²² Hegel, *The Science of Logic*, 154; 21.177.

* “das unendliche oder absolute *Geteiltsein*”

²²³ Hegel, *The Science of Logic*, 157; 21.180.

²²⁴ Hegel, *The Science of Logic*, 154; 21.177.

²²⁵ Hegel, *The Science of Logic*, 164; 21.188.

²²⁶ Hegel, *The Science of Logic*, 166; 21.190.

²²⁷ Hegel, *The Science of Logic*, 167; 21.192.

* “die Quantität als ein Dasein und Etwas” ya da kısaca “eine Quantum”.

²²⁸ Hegel, *The Science of Logic*, 167; 21.192.

uyarınca söz konusu çatışkının gerekli olmadığını ortaya koyar. Çünkü sınır hem sürekliliği (ayrıklığın sürekliliğini) hem de ayrıklığı (ayrık süreklilikleri) içerir ve bu sayede nicelik kavramının momentlerinin karşılığını çözer.

Özetle Hegel, Kant'ı temelde aklın saf kavramını *tamamlanmış* kabul etmesi yüzünden eleştirir. Buradaki tamamlanmışlık, Kant'ın doğrudan iddia ettiği bir şey değildir. Hegel genel olarak tüm idealizmlerin dolaysızca öne sürdüğü bilişsel yapının aslında bir sürecin sonucu olduğunu düşündüğü için Kant'ın öne sürümünü de bu yönde yorumlar. Bir başka deyişle Kant'a (ve diğer idealizmlere) yönelik eleştirilerinde Hegel, Kant'ın temelde süreci, oluşu görmezden gelmesini ve aklı *bulduğu haliyle* olumlamasını hedef alır. Öncesinde saf olumlama olarak andığımız bu tavır, nesnellığı öznel olanın kurucu olduğu ve öznel olanın hiçbir zaman ulaşamayacağı nesnellik olarak ikiye ayırır. Çünkü tümel öznel yapıyı tamamlanmış gerçeklik olarak ortaya koyduğumuzda bu yapının hiçbir şekilde nüfuz edemeyeceği bir öteyi de varsaymak zorunda kalırız. Oysa ne öznellik ne de gerçeklik tamamlanmıştır; sonsuz olan sonlu belirlenimlere sığdırılmaz.

3.1.3. Yönelimsel Bir Etkinlik Olarak Akıl

Şimdiye dek Hegel'in Kant'a yönelik eleştirilerini konu edindik. Buradan itibaren Hegel'in, Kant'ın akıl anlayışına alternatif olarak hangi yaklaşımı benimsediğine bakacağız. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki "Akıl" bölümünün giriş kısmının sonlarına doğru²²⁹ Kant'ın felsefesine yönelik eleştirilerini yine Kant'ın terminolojisini yani *kategori*, *şema* ve *tamalgının birliği** kavramlarını kullanarak sürdürür. Ancak bahsi geçen kısımda Hegel'in, Kant'ın felsefesini aslına sadık kalarak aktarma çabasında olmadığını altı çizilmelidir. Hegel'in niyeti, Kalkavage'ın deyişiyle daha çok "eski şişelere yeni şaraplar doldurmaktır."²³⁰ Dolayısıyla Hegel'in bu kavramları kullanması bir bakıma "onlar arasındaki ilişki şöyle olmalıydı fakat

²²⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 97-99; ¶236-239.

* Kategori ve tamalgının birliği terimleri, aslında buradaki bağlamıyla neredeyse aynı anlamdadır. Kategori, bilinç/ben ve varlığın özdeşliğidir; tamalgının birliği ise bilincin kendisiyle özdeşliği ya da Hegel'in tanımıyla öz-bilincin birliğidir. Hegel'e göre bilinç ve varlığın birliğini sağlayan kategoriler, tek bir kategorinin yani öz-bilincin kendi içindeki ayrımlarıdır. Dolayısıyla, tamalgının birliği (ya da *düşünüyorum*), tüm kategorilerin kategorisi olarak çoklukta birliktir.

²³⁰ Peter Kalkavage, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Philadelphia: Paul Dry Books, 2007), 160.

Kant onları böyle bir ilişkide değerlendirerek şu açıdan hata yaptı” şeklinde de değerlendirilebilir.

İlk terim olan kategori, Hegel tarafından *ben* ve varlığın aynı öz olduğunu ifade eden bir kavram olarak kabul edilir; öz, “düşünceyi var olanların yalın (ve tümel) birliği olarak”²³¹ ortaya koyar. Bu bakımdan o, Kant’taki *düşünüyorum*’a denk görülebilir.²³² Bununla birlikte Hegel’deki kullanımıyla *düşünüyorum*, çokluktaki özdeşliği imler. Çokluktaki özdeşlik ve kökensellik olarak karşımıza çıkan *düşünüyorum*, aynı zamanda birçok kategorinin *cinsi* veya *özüdür*; bu anlamda o, esasında çokluğun karşısında ve dışında bir birliği ifade etmez.²³³ Özetle kategori temel tanımı itibarıyla düşünen *ben* ve varlığın çokluktaki birliğidir, dolayısıyla düşüncedeki birliğin de ayrımların da var olanların birliği ve ayrımları olduğunu belirtir.

Kategorinin çokluktaki birlik olarak ortaya çıkması sürecin sonunu ifade eder. Kategori ilk başta saf kategori olarak bilincin tüm gerçeklikle özdeş olduğuna yönelik *eminliğini* yani aklın saf halini temsil eder. Bir başka deyişle o, bilincin şeylerden çıkıp kendine yöneldiği ve tüm varlığı dolaysız bir şekilde düşünce belirlenimi olarak ifade ettiği momenttir. Ancak bilinç, *düşünüyorum*’un yargılardaki işlevleri yoluyla birçok farklı yolda mevcut olduğunu *bulur*, eş deyişle saf kategori içerisinde onun saf birliğine karşıt olan çoklu kategoriler keşfeder.²³⁴ Kategori çoklusunu böylesi biçimde *bulmak* ve *olumlamak* Hegel’e göre onların zorunluluğunu hiçbir şekilde göstermez. Tam tersine bu kategori çoklusunun zorunluluğu, onların *düşünüyorum*’dan doğuşunu açıklamaya dayanır. Bunun olabilmesinin tek yolu *ben*’in, varlığı veya şeyleri nasıl düşünce belirlenimine/belirlenimlerine dönüştürdüğünü göstermekten geçer. Bu ilişkiyi açıklamak adına Hegel, Kant’tan ödünç aldığı *şema* kavramını devreye sokar.

Yalın tanımıyla şema, “kategorinin kendi saf biçiminden yani kavramından dışsal bir gerçekliğe geçişi” olarak tekilliktir.²³⁵ Bu geçiş, kategorinin saf tümel olmaktan çıkıp belirlenim kazanması anlamına gelir. Tümelin belirlenim kazanması da yalnızca

²³¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 97; ¶235.

²³² Kalkavage, *The Logic of Desire*, 161.

²³³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 97-98; ¶236.

²³⁴ Siep, buradaki *bulma* ifadesini Hegel’in Kant’ın bir eksikliğini ortaya koyması olarak yorumlamaktadır. Buna göre, Kant, “kategorileri geleneksel mantıkta ileri sürülen yargı biçimleri tablosundan ‘empirik olarak’ almıştır.” Öte yandan, Hegel tüm kategorilerin tek bir kategorinin kendi içinden çıkan ayrımlar olduğunu göstermenin aklın gerçeklikle ilişkisini daha tam kurduğunu düşünmektedir. Bkz. Ludwig Siep, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, çev. D. Smyth (New York: Cambridge University Press, 2014) 112, Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 97 (¶235).

²³⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 97; ¶236.

tekillerde vücut bulmasıyla olanaklıdır. Şema nasıl ki Kant'ta hem kavrama hem de kavrama dışsal olan görünüşe ortak olan bir şeyse, Hegel'de de hem kategorinin saf tümel biçimini hem de bu saf tümel biçime dışsal olan çokluğu aynı anda taşıyan orta terimdir. Dolayısıyla Hegel'in şemayı en azından işlevi bakımından Kant'tan çok da farklı ortaya koymadığı söylenebilir. Fakat o, bu işlevi değerlendirdiği yer bakımından tümüyle Kant'tan ayrışır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki bu aynı şemayı, *Mantık Bilimi*'nde "Tümel-Tekil-Tikel" şeklindeki kıyas hareketi olarak tanımlar.²³⁶ Bu kıyas hareketi temelde *cins* olarak tümelin, tekilller yoluyla *türler* şeklinde belirlenim kazanmasını ya da kısaca *tümelin tekilde tikelleşmesini* ifade eder. Bu süreçte cins olan tümel, tüm ayrımlarında kendisiyle özdeşliğini veya birliğini korur. Bu da sürecin sonunda tümelin yeniden kendine dönmesi ya da kendisine geri yansması anlamına gelir. Bunun mümkün olabilmesi için de tekilin tümel olanı *kendinde* taşıması gerekir çünkü tümel olan yalnızca bu şekilde belirlenim kazanıp gerçekleşebilir/somutlaşabilir. Dolayısıyla tekil (ya da şema), *kendinde olanı*, *içi* veya *tümeli dışsal gerçekliğe* taşıyan, onu gerçekleştiren ya da ona belirlenim kazandıran orta terim olarak karşımıza çıkar.

Aktarılan kıyas biçimindeki şema, özünde ereğin hareketini temsil eder.²³⁷ Erek yalın biçimiyle "özel bir kendini dış biçimde ortaya koyma çabası veya güdüsü olarak öznel kavramdır."²³⁸ Diğer deyişle erek, öznenin özünden kaynaklanan bir biçimde içten geleni dışa vurmasıdır. Hegel ilk olarak ereğe bir kuvvet ya da neden olarak bakılamayacağını belirtir. Ona göre ereği böyle adlandırmak istiyorsak bile onu "kendi kendini dışa vurmaya kışkırtan ya da kendisinin nedeni olan neden"²³⁹ biçiminde düşünmek gerekir. Öyleyse erekte bir kendiliğindenlik ya da *öz-belirlenim* söz konusudur.²⁴⁰ Öz-belirlenim, ereği karakterize eden tümel momenttir. Örneğin öz-belirlenim canlılıkta kendini sürdürmek için türlere ayrışan cins olarak ortaya çıkar.²⁴¹ Bu anlamda erek kavramını karakterize eden şey, onun tümel momentinin tikel momentini ya da -örneğimize sadık kalırsak- cinsin türleri kendi içinde barındırmasıdır. Burada karşıt momentler arasındaki dışsallık, kavramın henüz kendini

²³⁶ Hegel, *The Science of Logic*, 612-614; 12.114-12.115.

²³⁷ Hegel, *The Science of Logic*, 657; 12.161.

²³⁸ Hegel, *The Science of Logic*, 657; 12.161.

²³⁹ Hegel, *The Science of Logic*, 657; 12.161.

²⁴⁰ Hegel, *The Science of Logic*, 651; 12.154.

²⁴¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 107; ¶260.

gerçekleştirmemiş olması anlamındadır, bu da zaten tüm sürecin sonunda mutlak bir dış olmadığını gösterecektir. Dolayısıyla dışta olan, çokluğu ve ayrışmayı temsil eden moment aslında “kavramın kendi özgür *varoluşundan (die Existenz)*” ya da kavramın kendisini özgürce dışarı koymasından çıkar.²⁴² Şimdi ereğin üç momentini ya da bir kıyas hareketi olarak ereği inceleyelim.

Öz-belirlenim, yalın tanımıyla belirlenimlerin nesnede değil öznde olmasıdır; bu bağlamda ereğe dair tüm algılarımızda, *anlık sahibi bir failin* olması gerektiğini düşünürüz.²⁴³ Öteki deyişle erekten bahsedebilmemiz için bireyin olanda belirlenen değil belirleyen olması ve bunun yanı sıra belirleyen olduğunun bilincinde olması gerekir. Çünkü erek yalnızca bu yolla çoklukta kendiyile özdeş kalan, kendi kendini belirleyen kavram olarak anlaşılabilir. Erek her ne kadar biçimi bakımından *sonsuz* olanı işaret ediyor olsa da içeriğini *sonlu* ve öznel olanda kazanır. Sonluluk ereğin ilk başta nesnelliği *hanidir orada duran* bir şey olarak *varsaymasına (presupposition, die Voraussetzung)* dayanır.²⁴⁴ Varsayım, ereğin yalın ortaya konusu olarak ereğin hareket noktasını oluşturur. Bununla birlikte bu ilk momentte erek yine kendisiyle özdeşliğini korur fakat bu özdeşlikte kendisine dolaysızca *dışsal olarak* konumlanır çünkü ereğin bu öznel momentinde nesnellik ona kayıtsız ve dışsal olarak bulunur.²⁴⁵ Daha yalın bir şekilde anlatırsak ilk başta bu öznel/sonlu erek, kendisinden *bağımsızmış gibi görünen* bir nesnelliği *varsayıp* ona yönelir.

Ereğin yerine getirilmesi için öncelikle özneliğe kayıtsız, dışsal görünen nesnelliğin varsayımla eşleştirilmesi gerekir. Burada “nesnellik, kavram (erek) *yoluyla* belirlenen bir şey olarak ortaya konmalıdır.”²⁴⁶ Böylece varsayım ve gerçekleşmiş ereğin (ya da öznel erek ve nesnellik) *orta terimi* olarak erekle nesnelliği birleştiren *araç (means, das Mittel)* karşımıza çıkar. “Araç yoluyla erek hem nesnellikle hem de nesnellikte kendisiyle birleşir.”²⁴⁷ Araç, ereğin etkinliğe geçtiği, kendi kendinin dışına çıktığı ve kendini gerçekleştirmeye koyulduğu adımdır. Bu bakımdan araç aynı zamanda tek yanlı özneliğin ve bu özneliğin karşısında ondan bağımsızmış gibi duran nesnelliğin

²⁴² Hegel, *The Science of Logic*, 651; 12.154.

²⁴³ Hegel, *The Science of Logic*, 651; 12.154.

²⁴⁴ Hegel, *The Science of Logic*, 658; 12.162.

²⁴⁵ Hegel, *The Science of Logic*, 658; 12.162.

²⁴⁶ Hegel, *The Science of Logic*, 659; 12.163.

²⁴⁷ Hegel, *The Science of Logic*, 659; 12.163.

içerilerek aşıldığı (aufheben) momenti işaret eder.²⁴⁸ Özel/sonlu erek araç yoluyla kendini değil bir başka ereği gerçekleştirir, dolayısıyla hep bir başka ereği yerine getirecek bir başka araç üretir ve bu böyle sonsuza dek gider.²⁴⁹ Örneğin biri karnını doyurmak için elmayı yer, işini daha iyi yapabilmek için karnını doyurur, para kazanabilmek için işini daha iyi yapar, çocuklarını iyi koşullarda büyütebilmek için para kazanır... Burada hiçbir sonlu (bireysel) erek, kendinde erek değildir, aksine hep bir başka ereğe *ad infinitum* yönlendirir, dolayısıyla hep bir başka ereğin aracıdır. Öyleyse araç momentinde erek ve malzemesi/nesnesi arasında bir fark kalmaz çünkü gerçekleştirilen erek bir başka ereğin malzemesine dönüşür. Tüm bu sürecin sonunda nesne/malzeme (tikel yönelimler) yitip giderken erek (tümel yönelim) kendisini korur, eş deyişle kendisiyle özdeşliğine kavuşur.

Tüm bu anlatılanlar bağlamında araç ya da etkinlik olarak erek, özneliğin sonluluğunu, nesnelliğin de bağımsızlığını (aynı zamanda dışsallığını) yitirdiği momente karşılık gelir. Öznelik sonluluğu yitirir çünkü araç momentinde erek, tümel olan öz-belirlenime ve/veya öz-korunuma dönüşür yani nesnelere yönelir ve onlarla ilişkisinde (onların aksine) kendini sürdürür. Böylece öznelik nesnelleşir çünkü böylesi bir etkinlik olarak erek aynı zamanda nesnenin *kendinde* ya da *özünde* ne olduğunu da barındırır. Bu son noktayı biraz daha açarsak, nesnenin kendinde ya da özünde ne olduğunun ereksel etkinlikte yatmasının sebebi, ikincisi olmadan ilkinin hiçbir anlamının olmaması ya da ilkinin neye hizmet edeceğini ikincinin belirlemesidir. İster gözlemsel açıdan isterse de pratik açıdan ereğin nesneleri olsunlar, nesneler birbirleriyle ya da bilinçle etkileşim ve ilişkisinde kendi kendini *koruyamaz*. Öte yandan düşünce, nesnelere onların kavramları olarak içkindir yani nesneler yitip gitse dahi onların özünü, *cinsini* işaret eden kavramlar kendi kendini koruyacaktır. O yüzden nesnelerin *varoluşu (die Existenz)* kavramdadır.

Bu noktada üçüncü momente yani *gerçekleşmiş*²⁵⁰ erek (*der ausgeführte Zweck*) momentine geçilir. Bu momentte artık öznelikle nesnellik karşı karşıya gelmez. Bir başka deyişle burada ereğin ilk momentinde olduğu gibi bir tarafta özne ve diğer

²⁴⁸ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 281-282; §212.

²⁴⁹ Hegel, *The Science of Logic*, 662; 12.165.

²⁵⁰ *Ausführen* fiili daha çok uygulamak ya da yerine getirmek anlamlarını taşıyor. Öte yandan biz bu fiili, Giovanni'yi izleyerek kolaylık olması açısından *gerçekleşmek* şeklinde karşıladık. Bkz. Hegel, *The Science of Logic*, 662 (dn., 33).

tarafıta henüz gerçekleşmemiş ancak gerçekleşeceği varsayılan bir erek konumlanmaz. Gerçekleşen şey, dışarıda olan şey *zaten* ereğin, içeride olanın kendisidir. Gerçekleşmiş erek, ereğin olması gereken, gerçekleşmesi gereken bir şey olduğu yanılığından çıkıp *zaten olan* bir şey olarak ortaya koyulduğu momenttir.²⁵¹ Erek temelde *öz-belirlenimdir* ve araç momentinde ortaya çıkmıştır ki kendi kendini belirleyen kavram olarak o, aynı zamanda *dış* nesnelere de belirlenim kazandırır.²⁵² Teleolojik süreçte her nesne ereğin aracına dönüşür ve burada kendiyle özdeş kalan tek şey erektir. Dolayısıyla her nesne, ereğin kendisiyle özdeşliğini koruması için gereken bir araçtan ve var olmayı sürdürmesi için tüketmeye gereksinim duyduğu materyalden fazlası değildir. Bu anlamda erek kavramı, sonun başlangıç, dışın i, etkinin neden olduğu bir işleyişi anlatır; burada artık sonu, etkiyi veya sonucu *bir başkası* olarak konumlandıramayız çünkü kendi kendini belirlemenin kavramı olarak erek, kendinde ne varsa onu dışarıya koyar ya da dışsallaştırır.

Erekle ilgili anlattıklarımızı şu yalın ifadeyle özetleyebiliriz: Ereksel etkinlik nesnellikle birdir çünkü bu etkinliğin kendisi, tüm teleolojik süreçte kendisiyle özdeş kalan tek şeydir. Dahası erek, *doğru* kavramdır. Bunun sebebi artık kavrama *yabancı* ya da kavramın mutlak *başkası* olan bir nesnelliğin ortadan kalkmasıdır. Erek, tanımlı gereği kendi kendini belirleyen bir şey olduğundan dolayı dokunduğu her şeyi kendisiyle özdeşliğini korumak adına araç haline getirir. Kavramın iki karşıt momentinden ilk ve tümel olanı öz-belirlenim, sonlu ve öznel (tekil/bireysel) yönelimlerde kendini sürekli dışa aktarır. Bireyin tikel yönelimleri aşında bir ve aynı ereğin yani öz-belirlenimin/öz-korunumun kendi içindeki ayrımlarıdır. Öz-belirlenim, birey/tekil yoluyla kendi kendini ayrıştırır ve bu ayrımlarda kendisiyle özdeşliğini sağlar. Hatta o, bu ayrışma yoluyla içerik kazanır, kendisini dışsal biçimde ortaya koyar ve bu sayede de nesnelleşir. Ereğin bu hareketi, Hegel'in -daha önce anlattığımız- kategori bağlamında birlik, okluk ve şema arasında kurduğu ilişkiye karşılık gelir. Hatırlarsak Hegel, Kant'a sadık kalarak birliği *benim* kategorisi olarak adlandırmaktaydı ve bu kategori temelde okludaki birliği temsil ediyordu ve hatta bu birlik olarak o, nesnenin kurucusuydu. İşte erek, bu türden bir sahiplenmeyi ve

²⁵¹ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 281-282; §212, Hegel, *The Science of Logic*, 664; 12.167.

²⁵² Hegel, *The Science of Logic*, 668; 12.171.

sahiplenirken dönüştürmeyi betimleyen aynı kıyas hareketidir. Bu anlamda erek, aklı ve aklın gerçeklikle ilişkisini belirleyen temel ve dahası özsel bir kavramdır.

Hegel'e göre akıl "ereksel bir etkinlik"²⁵³ olarak tekil *Ben*'in kendisiyle özdeşliğini tüm gerçeklikle özdeş sayan ve fenomenolojik serüvenine bu *varsayımdan/eminlikten* hareketle atılan tekil/bireysel öz-bilinçtir. Daha yalın bir ifadeyle akıl, kendisinin şeylerdeki tümellik olduğundan emin olan birey ya da tekil öz-bilinçtir. Bu eminlik aklı yönelimsel bir etkinlik olarak kuran ve Hegel'in adlandırmasıyla *edimsel akla*²⁵⁴ yol açan şeydir. Çünkü bilinç bu eminliği doğrulukla eş tuttuğunda ya da aklın soyut kavramıyla yetinip onu tamamlanmış gerçeklik saydığında ortaya şöyle bir çelişki çıkar: Akıl tanımı gereği bilinçle özdeş olması gereken gerçeklik, aklın dışında ve ona ait olmayan bir gerçekliği işaret eder. Öyleyse eğer bilinç gerçeklikle özdeşliğini ortaya koyacaksa, bunu salt eminlikten çıkarmalı, bunun nasıl olduğunu süreç içerisinde ya da sürece başvurarak sergilemelidir. Bu süreçte akıl, kendinden *başka olan* her şeye onlarda yalnızca kendisini bulacağından, deneyimleyeceğinden emin olarak yönelir. Söz konusu yönelimi doymak bilmez tümel bir *güdü* olarak da adlandırmak olanaklıdır. Öteki deyişle birey, kendinden ayrı gördüğü her nesneye bu tümel güdüyle yönelerek onların ayıksılığını içererek ortadan kaldıracak (*aufheben*), onları sahiplenecek ve kendisinin hem kendisiyle hem de nesneye özdeş olduğunu bildirecektir.²⁵⁵

Aklın hareketinin kurucusu olan bu tümel güdü, ereğin daha önce de bahsi geçen yalın kavramı yani *öz-belirlenim* olarak düşünülebilir. Bu yalın kavram aklın, her ne ile karşılaşırsa karşılaşsın veya her ne ile etkileşime geçerse geçsin, sonunda yine kendisiyle özdeşliğini koruyacağını ve bununla kalmayıp nesneyi de belirleyeceğini taahhüt etmektedir. Buna göre akıl, en sonunda nesneyi de kendi *varoluşunda* kaynağını bulan bir şey olarak ortaya koymuş olacaktır. Bu durumda akıl, kendisinden bağımsız bir nesnellikten ya da gerçeklikten bahsedebilmemizin olanağını ortadan kaldırır. Hegel'e göre akıl, yalın kavramı gereği kendi kendini belirler. Bir şeyin kendi kendini belirlemesi için aynı zamanda kendisinden başka olanları da belirlemesi gerekir. Çünkü öz-belirlenimden bahsedebilmemizin olanağı bir başkası tarafından belirlenmemiş olmak ya da *causa sui* olmaktır. Öyleyse akıl, kendisiyle özdeşliğini

²⁵³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 12; ¶122.

²⁵⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 99; ¶239.

²⁵⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 98; ¶237.

koruyan, bu özdeşliği korumak adına şeyleri araç/malzeme haline dönüştüren ve bu dönüşümde şeylerin özünü ya da şeylerdeki tümeli/cinsi açığa çıkaran *sonsuz hareket* olarak karşımıza çıkar.

Hegel'in akıl kavramını değerlendirmesi bağlamında anlattığımız her şeyi özetleyecek olursak, aklın düzenleyici ve edilgen bir rolle sınırlandırılmayacağını aksine onun, “gerçeği edimsellik olarak kurduğunu”²⁵⁶ söyleyebiliriz. Çünkü akıl, anlama yetisinde olduğu gibi dünyaya yalnızca onu kavramları aracılığıyla kuramsallaştırmak ya da yorumlamak için yönelmez. Akıl bundan daha fazlasıdır, o dünyada yaşar ve dolayısıyla dünyadaki şeyleri arzular, onlardan çekinir ya da en genel deyişle dünyaya *tümel bir ilgi*²⁵⁷ duyar.²⁵⁸

Hegel akla atfettiği yönelimsellik ya da aklı yönelimsel/ereksel bir etkinlik olarak ortaya koymakla aynı zamanda bilincin tüm deneyimlerinin ve bu deneyimlerle geçirdiği dönüşümlerinin, yeniden ve yeniden *şekillenişinin* (*die Gestaltung*) zorunluluğunu da gösterir.²⁵⁹ Tüm bilinç şekilleri bilme ve nesnellik ikiliğinde var olur. Bu ikiliğin çözülüşü, onun aslında bilincin momentleri olduğunu göstermeye dayanır. Bunu gösterebilmenin olanağı, bilincin belirli bir şekline ait ikiliğin yeni bir bilinç şeklinin momentlerine dönüşerek çözülmesidir. Edimselliğin, mevcut gerçekliğin ya da düzenin dolaysız bilinci, deneyimdir.²⁶⁰ Bu dolaysızlıkta her zaman bilme-nesnellik, özne-nesne ikilikleri olacaktır çünkü bilinç ilk ortaya çıkışında aslında kendi dönüşümlerinin, hatta *özgür varoluşunun* ürünü olan edimselliğe yabancıdır. Bu yabancılığın sebebi, her bilinç şeklinin bir başka bilinç şekliyle dolayımında ortaya çıkması yani bir sürecin sonu/sonucu olması fakat bu son ya da sonuç olarak bilincin, edimselliğin kendi kendisiyle dolayımlandığını ya da kendi dönüşümlerinin ürünü olduğunu bilmemesidir. İşte söz konusu ikiliğin ortadan kalkmasını ve dolayısıyla deneyimin birliğini, bütünlüğünü talep eden yeti akıldır.

²⁵⁶ Angelica Nuzzo, “Hegel’s Political Philosophy as Constructivism of the Real,” *Hegel and Contemporary Practical Philosophy: Beyond Kantian Constructivism* içinde, ed. J. Gledhill, S. Stein (New York: Routledge, 2020), 157.

²⁵⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 99, ¶240.

²⁵⁸ Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel’s Phenomenology of Spirit* (New York: Oxford University Press, 1983), 10.

²⁵⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 18, 41; ¶87, ¶36.

²⁶⁰ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 33; §6.

Akıl, deneyimdeki özne-nesne ya da *Ben-töz* ikiliğini ortadan kaldırıp ikincileri birincilerin momenti olduğunu göstermeyi hedefler. Çünkü öznel olan doğası gereği yönelimseldir ve bu yönelimsellik, daha önce de ifade ettiğimiz gibi yalın anlamıyla öz-belirlenimi imler. Öz-belirlenim, öznenin nesneyle ya da bilincin şeylerle ilişkisinde ilkinin hem kendini belirleyen hem de nesneyi belirleyen taraf olduğunu ifade eder. Bunun temel sebebi öznel olanın hem canlılığı ve dolayısıyla yönelimselliği barındırması hem de bununla bağıntılı olarak nesne ile ilişkisinde kendisini bir *birey* olarak koruyabilmesidir. Akıl, bir birey olarak ayrışmanın ve bu ayrışmada kendi kendini sürdürmenin, korumanın ve belirlemenin kavramıdır. Bu ayrışmada şeyler, aklın kendi kendini sürdürmesinin ve kendisiyle özdeşliğini diri tutmasının araçlarından fazlası değildirler. Akıl, şeyleri araç kılarken onları düşünce belirlenimlerine dönüştürür, eş deyişle onlardaki özü ve yasalılığı açığa çıkarır. Böylece öznel olan ile nesnel olan arasındaki ayrım ortadan kalkacak, nesnellik öznelliğin momenti olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü Hegel'in deyişiyle "aklın nesnel dünyada olduğunu ve hem tinin hem de doğanın yaşam ve değişim bakımından uyumluluk gösterdiği tümel yasalara sahip olduğunu söylediğimizde aynı ölçüde düşüncenin belirlenimlerinin de nesnel bir değere ve varoluşa sahip olduğunu kabul etmek gerekir."²⁶¹

Tüm bu bakımlardan ereksel bir etkinlik olarak akıl ilk bakışta kendi dışında *görünen* nesnellığe (gerçekliği) yönelip onu dönüştürür ve sonunda onu edimsellik olarak yani kendi etkinliğinin bir ürünü ve hatta etkinliğinin kendisi olarak ortaya koyar. Bu anlamda akıl bağlamında öznel-nesnel, bilince göre-kendinde gibi ikiliklerin tümü ortadan kalkar. Öznel ve nesnel olan arasındaki ilişkide salt bilen ve bilinen ilişkisi yoktur, bunun da ötesinde ilki ikincisini kendisiyle özdeşliğini korumak adına tüketir. Bu tüketim sonucunda nesne, bir başka şeyi tüketmenin aracı haline dönüşür ve bu sonsuza dek sürer. Hegel'de öznel olan ve nesnel olan arasındaki bu ilişki, Marx'ın *üretici tüketim (productive consumption)* kavramı yoluyla çözümlediği türden bir ilişkiyi yansıtır. Buna göre "üretim dolaysızca tüketim, tüketim ise dolaysızca üretimdir."²⁶² Tüketim üretimi güdüler ve üretim sonucundaki ürün yeni üretimler

²⁶¹ Hegel, *The Science of Logic*, 30; 21.35.

²⁶² Karl Marx, *Grundrisse*, çev. M. Nicolaus (London: Penguin Books, 1993), 91.

adına tüketim nesnesine dönüşür. Dolayısıyla bu kavram uyarınca üretim ve tüketim arasında birbirini yeniden-üreten bir ilişki söz konusudur.

Hegel’de erek ve nesnesi/malzemesi arasındaki ilişki de üretici tüketim kavramının içerdiği türden bir ilişkiyi imler. Erek, kendisiyle nesnesi arasında daima o nesneyi tüketmesinin aracı olarak bir başka nesne koyar; böylece nesnesiyle ilişkisinde hep bir dolayım vardır. Hegel bu ilişkiyi *aklın becerisi (die List der Vernunft)*²⁶³ olarak adlandırır. Özünde tümel bir yönelim yani akıl olan birey, bu tümel özdeşliği korumak adına tüm tikelleri olumsuzlar, onları tüketir ancak bu tüketim onları yeni tüketimlerin aracına dönüştürür ve bu anlamda tüketim üretimi, üretim tüketimi tetikler. Akıl (öznel olan) kendi dışındaki şeylerin (nesnel olan) bu dışsallığını olumsuzlayarak onları tüketir ve bu tüketimde onları yeniden-üretmek kendisi nesnelleşir. Dolayısıyla akıl, şeyleri kendisiyle özdeşliğinin sonsuz aracına/malzemesine dönüştürür ve bu dönüşümde nesnelliği (aynı zamanda gerçekliği) kendisi olarak ortaya koyar. Çünkü akıl şeyleri her olumsuzladığında aynı zamanda onları belirler. Bu bağlamda Hegel’de eylem kavramı akıl ve gerçeklik kavramıyla özsel bir bağa sahiptir ve akılla gerçekliğin özdeşliği aklın yönelimsel/eylemsel karakteri ile kurulur.

3.2. Kuramdan Pratiğe Doğadan Töreyle Eylemlilik

Akıl ereksel/yönelimsel bir etkinlik olarak Hegel açısından doğrudan eylemlilikle ilişkilidir, dahası eylemlilik aklın özünü oluşturur. Hegel, aklın eylemle ilişkisini edimsellik kavramı ile açıklar. Hegel’in ifadesiyle “akılsal olan edimseldir ve edimsel olan akılsaldır”²⁶⁴. “Edimsel olan eyleyebilen ve ürettiği şey vasıtasıyla kendi edimselliğini ortaya koyan bir şeydir.”²⁶⁵ Hegel’in bu tanımıyla birlikte düşünüldüğünde edimsellik kavramının birbiriyle bağıntılı iki temel şeyi barındırdığı söylenebilir: “bilincin (Tin’in) edimsel olarak vücut bulan *etkinliği (Wirkung)* ve bu etkinliğin sonucu/*etkisi (Wirken)* olarak edimsellik.”²⁶⁶ Yani edimsellik aklın etkinliğinin yöneldiği, etkide bulunduğu, dönüştürdüğü bir üründür, bundan dolayı

²⁶³ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 281; §209, Hegel, *The Science of Logic*, 663; 12.166.

²⁶⁴ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 20.

²⁶⁵ Hegel, *The Science of Logic*, 482; 11.386.

²⁶⁶ Nuzzo, “Hegel’s Political Philosophy as Constructivism of the Real,” 157.

akılsal olmalıdır. Dolayısıyla “akıl ister *doğal* ister *törel* türden olsun tüm edimselliğin *tözsel özünü* oluşturur.”²⁶⁷

Edimsellik kavramı bağlamında öznellik ve nesnellik arasında herhangi bir ayrım yoktur, nesnellik öznelğin momenti olarak ortaya konur. Fakat burada bahsi geçen nesnellik Kant’ta olduğu gibi salt bilince göre kurulan nesnellik değildir, aksine gerçeklikle yani kendinde şöyle de özdeşir. Akıl, kendi kendini belirleyen bir etkinlik olarak aynı zamanda diğer tüm (doğal) nesneleri de belirler çünkü doğal nesneler belirlenen ve belirleyen olmaya karşı kayıtsızdır ya da yönelimden yoksundur.²⁶⁸ Bu bağlamda doğal nesneler akla kavramlar yoluyla tabi olurlar; kavramlar (ve yasalar) onların belirliliklerini oluşturan tözdür.

Doğa, edimselliğin yalnızca bir yanını yani nesnellik yanını oluşturur ve aklın, kendi başkası olarak doğaya yönelimi de onun kuramcı etkinliğini temsil eder. Öte yandan aklın etkinliği yalnızca kuram üretmekle sınırlı değildir, aklın doğada bir düzenlilik, yasalılık aramasının ardında -daha önce de söylediğimiz gibi- onun dünyada *yaşamayı* ve dünyadaki şeylere *ilgi duyması* yatar. Daha yalın ifade edersek, aklın doğaya onu kendi başına bir şeymiş gibi görerek yönelmesi aslında doğayı kendi aracına dönüştürerek onda yalnızca kendini deneyimleme yönelimiyle dolayımıdır. Akıl, doğayı gözlemleme sebebinin doğanın kendisi olmadığının bilincine vardığında yöneliminin nesnesi ilk başta bireysel ve sonunda ise törel bir öz-bilinç olarak kendi (pratik) etkinliğine dönüşür.

Aklın doğaya ve tıne yönelmesi arasında ikincinin ilkinin kapsadığı, hatta temelini oluşturduğu türden bir ilişki bulunur. Akıl, doğadaki şeylere en baştan beri onların akılsal olduğundan ya da onlarda kendini bulacağından emin olarak yönelir. Bununla birlikte akıl, doğa gözleminde kendisini *duyusal olarak mevcut olan bir edimsellik* tarzında ya da kısaca bir *nesne* olarak bulmaya yönelir, eş deyişle “şeylerin [aslında akıl olan] özünü şeyler olarak deneyimlemek ister.”²⁶⁹ Bu gözlemci ya da kuramcı yaklaşım sonunda (aklın) kendisini de bir şey biçiminde ele alarak insan davranışlarını bireylerin fail olmasına değil sabit fizyolojik yapılara (örneğin, kafatası şekline) dayandırır. Akıl, kendi kendini belirleyen ve hatta bu yolla şeyler üzerinde egemenlik

²⁶⁷ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 22.

²⁶⁸ Hegel, *The Science of Logic*, 656-657; 12.160.

²⁶⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 99, ¶242.

kuran bir varlık olduğundan gözlemcinin öz-belirlenime hak ettiği değeri göstermeyen yaklaşımını reddeder.

Akıl, kendisini *ölü* bir şeyden, kafatasından fazlası olarak gördüğünde kuramdan pratiğe geçiş gerçekleşmiş olur. Bu noktadan sonra o, kendisini dünyada yaşayan bir birey, bir fail olarak deneyimler. Bu deneyim, bireysel bilincin bencil şeklinden bireyin eylemlerinin diğer bireylerle iç içe olduğunun bilincine varan törel (toplumsal) şekline ilerleyişiyle ilgilidir. Dolayısıyla aklın kendisini fail olarak ele aldığı kısım iki aşamalıdır. Bu aşamalardan ilkinde akıl kendini biricik bir birey olarak düzenle (törel edimsellik) karşı karşıya getirir, ikincisinde ise kendisini bu törel edimsellikle özdeş olarak bilen törel öz-bilinç şeklinde ortaya çıkar. Akıl kendisini töre şeklinde ortaya koyduğunda *tüm gerçeklikle* özdeşliğine dair baştaki eminliği artık *doğruluğa* taşınmış olur.²⁷⁰ Çünkü bu aşamada artık bir *dış* kalmamıştır.

Bu dış yanın aşamalı olarak ortadan kayboluşu şöyledir. İlk momentte bilinç, dışındaki doğal edimselliğe kuramsal bir ilgi duyar. Ancak bu doğal edimsellik aynı zamanda arzu veya yönelim sahibi ve dolayısıyla fail olan bir bireyin pratik bir ilgiyle yani tüketme güdüsüyle yöneldiği bir alanı da işaret eder. Böylece ikinci momente geçilir. Birey bu momentte kendi arzu ve yöneliminin başkalarınınkini ile çakıştığını deneyimler, öyleyse bu momentteki öğeler biricik birey ve onun dışındaki *düzendir*²⁷¹ (*die Ordnung*). Bilinç bu aşamada bireyin eylemlerinin diğer bireylerin eylemleriyle iç içe olduğunu fark eder. Bu iç içe oluşun keşfi sonucunda artık bilinç ve ona dışsal olan bir nesnellik kalmaz çünkü birey artık düzen ile kendini bir bilir. Dolayısıyla bu da önceki iki momenti içererek aşan son momenti belirtir ve bundan böyle nesnellikten/gerçeklikten törellik olarak bahsedilir. Törel edimsellikte aklın etkinliğinin dışına hiçbir şekilde çıkılamaz çünkü etkinliği var eden yine bir başka etkinliktir; başka deyişle etkinlik hem erek hem araç hem de sonuçtur. Özetle bir ve aynı nesnellik, önce doğa sonra düzen ve en sonunda bu ikisinin (özel ve nesnel olanın) birliği ve doğruluğu olarak törellik şeklinde ortaya çıkar. Törellik hem doğanın ve düzenin hem de aklın gerçekte ne olduğudur. Böylece nesnellik, daha önce erek meselesinde de çokça tekrarladığımız üzere öznelğin bir momenti olarak ortaya konmuştur.

²⁷⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 157-158; ¶396-397.

²⁷¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 147-152; ¶367-380.

Biz de ilerleyen bölümlerde aklın, kuramdan pratiğe, ikincinin ilkinin içererek aşacak şekilde ilerlemesini ve ardından yönelimselliği -daha önce anlatılan şekliyle- tüm gerçekliğin temeline koymasını ele alacağız. Bu incelemeyi aklın *Tinin Fenomenolojisi*'nde sergilenen fenomenolojik dönüşümü çerçevesinde gerçekleştireceğiz.

3.2.1. Doğa ve Eylem

Aklın hareketi ereğin hareketiyle özdeş olduğundan “bilinç tüm gerçeklikle özdeş” önermesindeki gerçeklik, ilk başta bilincin kendi başkası olan (ya da dışsal nesnellik olan) doğa şeklinde ortaya çıkar. Akıl, doğayı önce gözlemleyip sonra bu gözlemlerden hareketle doğanın işleyişine yönelik kuramlar üretir. Ürettiği bu kuramlarla duyusal tarzdaki şeylerin (tikellerin, çokluğun) gerçekliğini yasa (tümel) olarak ortaya koyar. Söz konusu etkinlik, düşüncenin ya da *ben*'in varlıkla özdeşliğini gösterir. Çünkü aklın bu etkinliği, şeyleri bilmenin konusu ederek onların duyusallığını kavramlara (yasalara) dönüştürür, eş deyişle varlığı düşünce belirlenimi haline getirir. Bu yüzden Hegel'e göre aklın gözlemci etkinliği, aslında şeylerin *yalnızca* kavramlar olarak doğruluğa sahip olabileceğini ima eder. Ancak bilincin gerçekte yaptığı bununla çelişir çünkü bilinç bu etkinliği şeylerin şeyler olarak ne olduklarını öğrenmek amacıyla yürütür.²⁷² Bu çelişki, gözlemci bilincin şeylerin ne olduğunu öğrenmek adına gerçekleştirdiği bu kuramsal etkinliğin sonucu olarak kendinin ne olduğunu öğrenmesiyle aşılabacaktır.

Akıl, her aşamada edilgen bir gözlemci olarak karşımıza çıkar. Çünkü aklın doğadaki şeylere yönelik henüz pratik bir *ilgisi* yoktur; o, doğayı gözlemler ancak doğada kendi konumunu göremez. Doğanın gözlemi toplamda üç aşamadan/momentten oluşur. Bunlardan ilki şeyleri ve onların hareketini konu edinen inorganik ve organik doğanın gözlemidir. İkincisi gözlemcinin bir öz-bilinç olarak kendisine döndüğü aşamadır. Bu ikinci aşamada saf öz-bilinç dış edimsellik ile ilişkisinde mantıksal ve psikolojik yasalar uyarınca değerlendirilir. Üçüncü ve son aşamada yine öz-bilinç ele alınır fakat bu sefer dış edimsellik ile ilişkisinde değil kendi dolaysız edimselliğinde gözlemlenir. Bu aşamada insan davranışları ve eylemleri, önce yüz ve mimikler sonra da kafatası yapısı temel alınarak kuramsallaştırılır.

²⁷² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 99; ¶242.

3.2.1.1. İnorganik ve organik doğa

Akıl ilk başta dış doğayı gözlemler. Buradaki dışsallık, doğanın aklın kendi başkası olmasını imler. Akıl, dış doğadaki şeylerde *yalnız* kendisini deneyimleyeceğinden ya da ondaki şeylerin işleyişinin tümüyle akılsal olduğundan emindir. Dolayısıyla doğa ilk başta dış doğadır fakat kesinlikle ulaşılması olanaksız olan, *yabancı* bir yapıya karşılık gelmez. Akıl bu dış doğayı iki ayrı aşamada gözlemler. İlk aşama tikel doğal (inorganik) şeyleri, ikinci aşama “organik bireyleri ya da *canlı bütünü*”²⁷³ konu edinir. Biz de ilerleyen paragraflarda dış doğanın gözlemini bu iki aşama bağlamında inceleyeceğiz.

Bilinç doğanın gözlemine soyunduğunda tek kaygısı deneyin içeriğini oluşturan tikel duyumlarmış gibi davranır fakat tikel duyumların aslında çoktan bilinç tarafından (tümel kategoriler, kavramlar aracılığıyla) belirlenmiş olduğunun farkına varmaz. Yine de o, aynı zamanda tüm gözlemin ve deneyin amacının salt “şu çakının şu enfiye kutusunun yanında durduğu” algısına ulaşmak olmadığını, eş deyişle “algılananın en azından bir tümel gönderime sahip olması gerektiğini” kabul edecektir.²⁷⁴ Bu doğrultuda inorganik doğanın gözlemi duyusal şeyler çokluğunda gömülü olan tümelliğe (kavrama veya yasaya) ulaşma güdüsüyle yönlendirilir. İnorganik doğayı gözleyen bilinç, aynı zamanda diğer tüm gözlemci şekillerin yönelimlerini de karakterize edecek olan kuramcı modeli oluşturur. İnorganik doğa gözleminin hareketi, üç temel momentten meydana gelir: “(a) Betimleme ve Sınıflama (edilgen gözlem), (b) Deney (*gözlemlenemeyeni* keşfeden etkin gözlem), (c) *Gözlemlenemeyenin* Kuramı (madde ve maddeler).”²⁷⁵

Gözlemin, tikel duyusal şeylere gönderimde bulunsa bile tümel bir yönelim olduğunu söylemiştik. Bu tümel, karşımıza ilk önce betimleme olarak çıkar. Betimleme etkinliği, hiçbir zaman malzeme eksikliği yaşamayan ve sürekli başladığı yere geri dönen bir harekettir.²⁷⁶ Betimleme bağlamında her zaman betimlenecek yeni bir şey keşfedilir. Hatta yeni bir şey keşfetmesi zorlaştığı durumlarda eldekilere geri dönülür ve onlarda betimlenecek yeni şeylere ulaşılır. Ancak bu çeşitlilik bir yönüyle aldatıcıdır. Çünkü bu etkinliğin sonucu, malzemenin zenginliğini değil hem doğanın hem de gözlemci

²⁷³ Kalkavage, *The Logic of Desire*, 167.

²⁷⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 100; ¶244.

²⁷⁵ Harris, *Hegel's Ladder I*, 480.

²⁷⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 100; ¶245.

bilincin kendi etkinliğinin *sınırını* gösterir.²⁷⁷ Ayrıca bu sınırın içine giren şeylerden hangilerinin gözlem için gerekli ya da hangilerinin gereksiz olduğuna karar vermesi de salt betimleme ile olanaksız hale gelir.²⁷⁸ Dolayısıyla betimleme gözlemci bilincin *varlığın sürekliliğinde* yitip gittiği etkinliğe karşılık gelir. Yine de betimleme duyusal algılama sürecini o kadar da belirsiz bir şekilde sürdürmez. Tüm şeyleri ve şeylerdeki karmaşık duyusal özellikleri betimlerken o şeylerin kendilerinin tanınması gerekir. Şeylerin kendilerinin tanınmasını sağlayan şey, bilinç için geri kalan duyusal karmaşadan daha önemlidir. Bu bağlamda karşımıza “şeylerin *özel olan ve özel olmayan (das Wesentliche und Unwesentliche)* yanları” şeklinde bir ayrım çıkar.²⁷⁹

Bilincin şeyleri birbirinden ayıran özel yanlara ya da Hegel’in deyişiyle *ayırıcı işaretlere (das Merkmal)* yönelmesi, daha önce sınıflama olarak andığımız etkinliktir. Bu ayırıcı işaretler, şeylerin varlığın sürekliliğinden kopuşunu, birbirlerinden ayrılıp belirlilik kazandıklarını gösterir.²⁸⁰ Buna ek olarak ayırıcı işaretler, salt bilincin biçimlendirdiği bir ilişkiden ibaret değildir, tersine şeylerin kendilerine de aittirler. Çünkü “örneğin hayvanlar gerçekten de birbirlerini pençeleri veya dişleri yoluyla birbirlerinden ayırırlar, öyleyse hayvanları birbirinden ayıran salt bilişin kendisi olamaz.”²⁸¹ Hayvanlar pençe veya diş gibi silahları yoluyla kendilerini sürdürür ve böylece tümelden ya da varlığın sürekliliğinden koparlar. O halde sınıflamanın mekaniği, varlığı *durgun* ya da *kendiyle aynı kalan (gleichbleiben)* ayrımlar olarak görmesine dayanır.²⁸² Oysa varlık sürekli hareket halindedir. Hayvanlar ve -bir noktaya kadar- bitkiler, kendilerini birbirlerinden ayırabilirler fakat empirik olarak sınıflandırılmaya müsait olup karşıtıyla *kimyasal* etkileşiminde yitip giden, kendiyle aynı kalamayan şeyler vardır. Bu türden etkileşimlerde sınıflamanın tümel belirlenimler olarak sunduğu ne varsa birbirinin sınırları içine yayılır ve ayrımları çözülüp varlığın sürekliliğine yeniden karışır. Bunun sonucunda sınıflama, betimleme

²⁷⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 100; ¶245.

²⁷⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 100-101; ¶245.

²⁷⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 101; ¶246.

²⁸⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 101; ¶246.

²⁸¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 101; ¶246.

²⁸² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 101-102; ¶247.

hareketiyle aynı düzeye düşer çünkü özsel dediği şeyler sonunda özsel olmayan şeyler olarak çıkabilir.*

Sınıflamanın tümel belirlenimleri tikellerin hareketinde eriyip gidince akıl, durgun tümeller yerine bu hareketi kuşatacak türden bir tümelliğin peşine düşer. Harris'in deyişiyle, “farklı belirlilikler, döngüsel bir sürecin momentleridir; akıl, bunu tanıdığı anda döngünün yasasını ve kavramını araştırmaya geçer.”²⁸³ Gözlemci, yasanın doğruluğunun *deneyde* yattığını düşünür; buna karşılık Hegel, yasanın doğruluğunun kavramda yattığını vurgular çünkü eğer tersi olsaydı, yasanın ifade ettiği ilişki zorunlu değil olumsal olurdu ve bu durumda o, yasa olmazdı.²⁸⁴ Yasanın doğruluğunun deneye dayandığı durumda, örneğin “çok fazla sayıda taşın yere atılmasıyla yinelenen bir deneyden çıkarılacak sonucu, *analoji yoluyla* ve *salt yüksek olasılıkla* ya da *tam bir haklılıkla* ifade edebiliriz.”²⁸⁵ Ancak böylesi bir ilişkiye yasa diyebilmemiz olanaksızdır çünkü bir önceki örnekte anlatılan ilişki, henüz gerçekleşmemiş fakat gerçekleşmesi gereken bir ilişkiyi belirtir.²⁸⁶ Gözlemci akıl bir yandan “bin birinci taş da yüksek ihtimalle düşecektir” şeklindeki yasayı kabul eder fakat diğer yandan taşın ağırlığının yeryüzüyle düşme ilişkisini ifade eden *gerçek* ve özsel bir ilişkiye sahip olduğunu ve yasanın bu anlamda doğruluk barındırdığını da görmezden gelemez.²⁸⁷ Aslında deney, bu iki anlamı da barındırır. Çünkü bilinç, deneyi daima olacağını varsaydığı bir şeyin olmasının saf koşullarını ortaya koymak adına yürütür. Deney ilk bakışta hipotetik yanıyla ortaya çıkarken, deneyin zorunlu/kavramsal bir bağıntıyı açığa vurduğu esasında yine onun kendi içinde yatan bir sonuçtur ve gözlemci akıl bilmeden bu sonuca doğru yürür.²⁸⁸

Deney, bilinci yasanın saf koşullarını bulmaya yönlendirir. Bu bağlamda deneyde bilinç hem gözlemlenebilir duyusal çokluktur hem de adım adım gözlemlenemeyeni keşfetmeye ilerler. Deneyin duyusal çokluğa gömülü biçiminden saf koşullara doğru ilerleyişi Hegel'in verdiği cam-reçine/pozitif-negatif elektrik örneği ile açıklanabilir.

* Hayvan türleri söz konusu olduğunda da aynı ilke geçerlidir çünkü hayvan türleri dahi o denli sabit bir ayrılmaya bağlı değildir. Bu duruma yumurtlayan bir yarı-deniz memelisi olan ornitorenk örnek gösterilebilir.

²⁸³ Harris, *Hegel's Ladder I*, 489.

²⁸⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 102; ¶249.

²⁸⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 103; ¶250.

²⁸⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 102-103; ¶249.

²⁸⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 103; ¶250.

²⁸⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 103-104; ¶251.

Hegel, bu örnekte -büyük olasılıkla- örtük olarak Du Fay'ın ve Benjamin Franklin'in elektrik yükü kuramlarına gönderimde bulunur. Du Fay elektriği camın ipekle ve reçinenin yün ile sürtünmesinden meydana gelen iki farklı sıvı olarak düşünmektedir, bu doğrultuda “cam, reçinenin ittiğini çekerken, çektiğini iter” türünden bir ilişkiyi cam ve reçine ikilisinin bu özelliğine dayandırır; Franklin ise aynı ilişkiyi tek bir elektrik sıvısının pozitif (cam) ve negatif (reçine) yükleri olarak tanımlar.²⁸⁹ Hegel'e göre elektriği pozitif ve negatif yükler olarak ortaya koyan kuram, cam ve reçine olarak ortaya koyan kuramdan daha tamdır. Çünkü ilk kuram temelde yasayı ne cisim ne de özellik diyebileceğimiz yalın ve tümel kavrama yani *maddeye* dayandırır.²⁹⁰ Özetle gözlemci, deney momentinde ilk başta duysal çokluktaki şeylere yönelip yasayı duysal tarzda yani gözlemlenebilir bir şey olarak arasa da tüm bu gözlemlenebilir *maddelerin* hareket ve değişim yasasının gözlemlenemeyen *madde* kavramında ya da *kuramda* doğruluğa sahip olduğu sonucuna *bilincinde olmadan* varır. Ayrıca madde, inorganik şeylerden organik bireyleri gözlemlemeye geçiş noktasını oluşturur. Çünkü madde, temelde duysal varlıkta mevcut olmasına ve duysal çokluğa gömülü olmasına rağmen aynı zamanda ondan bağımsız kalan, kendini duysal şeylerden özgür kılan kavramdır²⁹¹; “madde duysal olmayan duysaldır, tensel olmamasına rağmen nesnel olan varlıktır.”²⁹² Dolayısıyla bu kavram, çoklukta kendisiyle aynı kalan yalın tümelin kavramıdır ve bilinci bu tanıma uyan *nesneye* yani canlı organizmaya (ereğe) yönlendirir.

Aklın gözlemci tarzda deneyiminin iki yönü vardır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi akıl bir yandan şeylerin özünü bilmeyi hedefler diğer yandan da bu özü kendisi olarak bulmak ister. İşte bu iki yönlülük inorganik doğadan organik olana geçişi sağlar. Akıl inorganik şeylerin özünü kendi kendini belirleyen, özgür ve yalın kavram olarak bulur fakat bu öz inorganik şeyleri değil aklın canlı bir birey olarak kendisini (yani erek kavramını) işaret eder. Çünkü inorganik şeyler örneğin yeryüzü ile düşme ilişkisinde nasıl olması gerekiyorsa öyle davranır, kendi kendini belirleyemez ve koruyamaz. Buna karşıt olarak organik bireyler, bütünlüklerini korurlar ve dolayısıyla öz-

²⁸⁹ Du Fay'ın ve Benjamin Franklin'in çift ve tek sıvı elektrik kuramları için bkz. Herbert W. Meyer, *A History of Electricity and Magnetism (Foreword by B. Dibner)* (Massachusetts: MIT Press, 1971), 17-18, 22-24.

²⁹⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 104; ¶251.

²⁹¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 104; ¶253.

²⁹² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 104; ¶252.

belirlenime sahiptirler. Bu bağlamda bir şeyi yere atmakla kediye yere atmak arasında önemli bir fark bulunur.²⁹³ Böylece akıl, inorganik şeylerin gözlemi olarak tanımladığımız ilk aşamadan canlı bireyleri ya da canlı bütünü gözlemlediği ikinci aşamaya geçer.

Organik doğanın gözlemi, organik bireylerin ve bir bütün olarak canlılığın yasasını arar. Gözlemci, organik doğadaki erekselliği kabul eder ve dolayısıyla yasayı ereğin işleyişi olarak ortaya koymaya çalışır. Yine de o, erek kavramını ya organik bireyin kendisine tümüyle dışsal görür, eş deyişle kavramın momentlerini birbirine dışsallaştırır. Bu bağlamda gözlemci, yasanın içeriğini aynı zamanda gözlemin momentlerini de oluşturan iki* şekilde araştırır. Buna göre yasanın içeriği ilk olarak organik ve inorganik doğanın birbiriyle ilişkisi, ikinci olarak organik bireyin ereği ve edimselliği (ya da içi ve dışı) olarak karşımıza çıkar.

Gözlemci, organik doğayı yöneten yasayı ilk olarak inorganik doğa ya da inorganik ögeler ile ilişkisinde ve ikincinin ilkinin oluşturduğu, belirlediği varsayımıyla değerlendirir. Bahsi geçen inorganik ögeler, organik bireylerin canlılığının temelinde yatan hava, su, toprak, coğrafi kuşaklar, iklimler vb. tümellere karşılık gelir. Bu bağlamda ortaya şu türden yasalar çıkar: “Havaya ait olan hayvanlar kuş kurulumuna, suya ait olanlar balık kurulumuna sahiptir ya da kuzeyde yaşayan hayvanların kalın, tüylü deri postları vardır, vb.”²⁹⁴ Öyleyse yasa ilk başta organik olanın biçimlenişiyle ve bu biçimlenişi inorganik doğaya dayandırmakla kurulur. Organizma ve çevresi arasında kurulan bu türden bir bağıntı, birbiriyle ilişkili iki nedenden ötürü yasa olarak ortaya konamaz. İlk olarak bu bağıntı organik çeşitliliği kuşatamaz. Çünkü organik bireyler kendilerine atfedilen bu belirlenimlerden nasıl sıyrılacağını bilir, bu durumda böylesi bir bağıntıyı temel alan yasaya/kurala, onu yasa sayamayacağımız kadar çok istisna çıkar.²⁹⁵ Örneğin uçmayan kuş türleri, yumurtlayan memeli türü, uçan balık türleri vb. vardır. O nedenle organizma ve çevre arasında ikincinin birinciye belirlediği türden bu bağıntı, uygun olduğu durumlarda bile zorunlu ya da yasa olarak değil olsa

²⁹³ Harris, *Hegel's Ladder I*, 496.

* Aslında tüm bilinç şekilleri gibi organik doğayı gözleyen bilincin hareketi de toplamda üç momentten oluşmaktadır. Fakat bu bölüm özelinde üçüncü momenti ele almaya gerek duymadık. Çünkü orada ilk momentteki organik ve inorganik doğa bu sefer karşımıza cins ve yeryüzü olarak çıkmaktadır ve dolayısıyla o ilk momentin detaylı bir yeniden sunumu gibi düşünülebilir. Bu detaylar konumuzla doğrudan ilgili olmadığından onları dışladık.

²⁹⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 105; ¶255.

²⁹⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 105; ¶255.

olsa çevrenin organizmanın biçimlenişindeki *büyük etkisi* olarak düşünülebilir.²⁹⁶ İkinci olarak bağıntının tarafları zaten birbirine karşı kayıtsızdır başka deyişle birbirlerini kavramsal olarak zorunlu kılmazlar. Örneğin negatif elektrik kavramı pozitif elektrik kavramında yatarken her ne kadar tüylü post kuzeyle veya balığın yapısı suyla yan yana gözlemlenmiş olursa olsun ne kalın postun kuzeyle ne de balığın yapısının suyla kavramsal bağı vardır.²⁹⁷ Dolayısıyla organizmanın çevresine göre biçimlendiğini ileri süren bu bağıntı, yasa olamaz.

Gözlemin bu ilk momentinde aslında organizmanın özünü oluşturan erek kavramı, organizmanın dışına yerleştirilir. Bir başka deyişle gözlemci akıl, organizmanın ereğini (öz-belirlenim/korunum) onun etkinliğinden (kendisi için olma) ayırır; bu yüzden Hegel bu momentteki ilişkiyi *dışsal teleolojik ilişki* olarak adlandırır.²⁹⁸ Bu ilişkiye göre organizmanın etkinliğinin ereği hep organizmanın kendinden başka bir şeydedir, bundan dolayı bu başka şeyler, organizmanın biçimlenişinde veya yapısında kurucu bir role sahiptir. Bu dışsal bağıntıya göre örneğin “bir tavşanın dişleri havuç yiyebilsin diye büyümüştür”²⁹⁹. Eğer organik bireyin çevresine uyum sağlaması onun başat ereği sayılırsa, o zaman onun tamamıyla çevresi tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekir. Bu durumda organizmanın etkinliği bir makineninki kadar bile içerik sahibi değildir, aksine bu etkinlik, *inorganik* doğal bir şeyin hareketiyle aynı seviyededir.³⁰⁰ Makine bile belirli bir işleve sahip olması bakımından ereği kendi etkinliğinde taşır. Ancak örneğimizdeki tavşan, dışsal erek kuramı bakımından dişleri uzun olduğundan dolayı havuca yönelmez, tersine onun, havuç yiyebilsin diye dişleri uzundur. O nedenle tavşan, bu kurama göre çevresindeki şeylerle ilişkisinde etkiyen taraf değildir fakat tıpkı inorganik şeyler gibi başkasıyla ilişkisinde kendi bütünlüğünü koruma çabasına girmeyen bir *şeydir*.

Böylesi bir bağıntının yasa olamayacağından söz etmiştik. Yinelerseniz bunun temel nedeni organik bireyin, etkinliği gereği başkasıyla ilişkisinde kendini koruyan ve - dışsal erek kuramındaki bakış açısının aksine- etkiyen bir şey olmasıdır. Öyleyse organizmada erek ile etkinlik birbirinden ayrı değildir. Etkinlik kendinde sonuçlanan

²⁹⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 105; ¶255.

²⁹⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 105; ¶255.

²⁹⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 105; ¶256.

²⁹⁹ Kalkavage, *The Logic of Desire*, 171.

³⁰⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 107; ¶260.

sebeptir, o hem sebep hem de sonuçtur ya da o “hem hedeflenendir hem de olandır”³⁰¹. Kendinden çıkıp yine kendine geri dönen bu etkinlik, yaşamdır. Organik bireylerin davranışları, yalın, tümel ve organik bir öz olarak yaşamın dolaysız ifadesidir. Dolayısıyla organik bireylerin tüm tikel iştahları veya yönelimleri bu tümel canlılığı barındırır. Bu anlamda bireylerin etkinliğiyle tümel arasında ayrılmaz bir birlik söz konusudur. Bu birliğin en açık görüldüğü etkinlik, çoğalmadır. Organik bireyler ayrışarak çoğalırlar ve bu çoğalma onların türsel devamlılığını sağlar, hatta daha sonra bu türler de birbirlerinden ayrışıp cins olarak yaşamdan sonsuzca *fışkırırlar*. Bu sayede yaşam da kendisini sürdürür. Dolayısıyla yaşam, kendi kendini ayrıştırdığı, böldüğü tüm bu süreçte kendisiyle özdeş kalan *yalın ruh, saf erek* ya da *tümel akışkanlıktır*.³⁰²

Gözlemci akıl, organik bireyi yukarıda anlatılan yani içsel olan türden bir ereği yadsıyarak kavrayamayacağını kabullenip canlılığa dair yasa oluşturmak adına yeni bir yaklaşım geliştirir. Bu yaklaşım her ne kadar ereğin içsel olduğunu kabul etse de tümel olanı ve onunla bir olan etkinliği birbirinden ayırır; tümel olan ere kavramını, etkinlik ise edimselliği temsil eder. Bir başka deyişle yasa, organizmayı iç ve dış yani canlılık ve onun dış biçimi/yapısı olarak ikiye böler, ayrıca onlar arasındaki ilişkiyi de “dış, için ifadesidir” şeklinde ortaya koyar.³⁰³ Gözlemci akıl, daha önce de farklı şekillerde vurguladığımız üzere şeyleri yöneten yasalara yine şeyler biçiminde yani duyulabilir şekilde ulaşma çabasındaki bir bilinç şeklidir. Bu yüzden o, canlılık kavramına da aynı bakış açısıyla yaklaşarak tümel, hareketli ve akışkan olan canlılığı *varlık* ve *kalıcılık/durağanlık* biçiminde (dış, yapı) arar.³⁰⁴

Bahsedilen yaklaşımdan hareketle gözlemci, canlılığın yapısının üç temel organik *kuvvete* ve bu kuvvetler arasındaki ilişkiye dayandığını ileri sürer. * Bu kuvvetler ya da

³⁰¹ Harris, *Hegel's Ladder I*, 499.

³⁰² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 108; ¶265.

³⁰³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 108; ¶262.

³⁰⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 108; ¶261.

* Buradaki gözlemci Hegel'in örtük olarak göndermede bulunduğu C. F. Kielmeyer'dir. Kielmeyer, 1793 tarihli *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte* başlıklı metninde, hayvanlar alemindeki düzenliliği temel yaşamsal kuvvetlere ya da fonksiyonlara başvurarak *tümevarımsal yolla* göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece o aynı zamanda teleolojik yasaların mekanik yasalarla benzer bir şekilde çalıştığını da ortaya koyma hedefindedir. Bu üç kuvvet, Hegel'in organik özellikler olarak andığı duyarlık, irkilirlik ve yeniden-üretimdir. “Duyarlık sınırların tasarımları tutma yetisidir; irkilirlik kasların veya diğer organların uyarılara kasılarak tepki verme yetisidir; yeniden-üretim organizmanın yaralanan parçalarını onarma ya da aynı türden yeni bir birey üretmesidir.” Her birini ayrı ayrı ve birbirleriyle ilişkili olarak yöneten nicel bağıntılar bulunmaktadır. Örneğin, duyarlık için duyusal kiplerin sayısı ne kadar azalırsa geri kalan sınırlı sayıdaki duyusal kiplerin keskinliği ve (alıcılık yönünden) gelişimi o kadar artar; örneğin “solucanların gözleri ve kulakları olmasa da keskin dokunma duyuları vardır”. İrkilirlik için tepkinin kalıcılığı belirleyicidir e.d. tepkinin kalıcılığı arttıkça hızı, sıklığı

Hegel'in adlandırmalarıyla *özellikler* veya *yalın özler* şunlardır: duyarlık, irkilirlik ve yeniden-üretim.³⁰⁵ Duyarlık “organizmanın kendine yansıdığı yalın kavram”³⁰⁶ ya da genel olarak onun alıcılığıdır. İrkilirlik organizmanın dışa dönüşünün kavramı ya da genel olarak “organizmanın esnekliği ve tepki verme kabiliyetidir”³⁰⁷. Yeniden-üretim ise “kendine yansıyan bu *bütün* organizmanın eylemidir”³⁰⁸. Bu eylem, “bireyin kendini kendinden iterek ya organik parçalarını ya da bütün bir bireyi yeniden ürettiği, *cins* olarak etkinliğidir ve bu anlamda o aynı zamanda (gerçek organik kavram olarak) *öz-korunumdur*”³⁰⁹. Bu kuvvetler ve tanımları iç yanın, ruhun momentleridir ve onlar, gözlemlenebilir yapılar olarak sırasıyla sinir sisteminde, kas sisteminde ve hem bireyin hem de cinsin korunumunu sağlayan iç organlarda (sindirim, boşaltım ve üreme sistemlerinde) karşılık bulur.³¹⁰ Öyleyse yasa, tüm bu organik momentleri “bir yandan organik *yapının* bir parçası olarak ve diğer yandan tüm o sistemlere yayılan tümel, akışkan bir belirlilik olarak iki anlamda ele alır”³¹¹. Başka bir deyişle bu aşamada gözlemci aklın yasaları, “gözlemlenebilir parçayı gözlemlenebilir bütün ile bağlamayı”³¹² hedefler. Bu doğrultuda gözlemci bilinç, gözlemlenebilir parçalardan (dıştan) *tümevarımsal** olarak gözlemlenebilir bütüne (içe) varır, dahası bu bütünün - organik kuvvetler olarak- öğeleri arasındaki ilişkiyi mekanik/niceliksel bir biçimde ortaya koymaya çalışır.³¹³

Yasa, organik kuvvetleri hem kendi içlerinde hem de birbirlerine göre ters fakat mutlak değer bakımından eşit büyüklükler olarak tanımlar; buna göre duyarlık ne kadar artarsa

ve çeşitliliği azalır ve bununla paralel olarak duyumların çeşitliliği de azalmaktadır. Yeniden-üretim için de çeşitli yasalar bulunmaktadır. Örneğin, ne kadar çok sayıda yeni birey üretilirse bu yeni bireyin beden büyüklüğü ve ömrü o kadar azdır, bireyin ailesinin bedeninde biçimlenişi o kadar kısa sürer ve bedeninin biçimi o kadar yalındır; “solucan yavruları sayısı bakımından fazladır, bedensel biçimi bakımından yalındır ve ömürleri göreceli olarak kısadır.” *Özetle* yasa şudur: “Bu kuvvetlerden biri bir yandan arttıkça diğer yandakiler de o kadar azalır.” Bkz. Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 242-244.

³⁰⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 108; ¶265.

³⁰⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109; ¶266.

³⁰⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109; ¶266.

³⁰⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109; ¶266.

³⁰⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109; ¶266.

³¹⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109; ¶267.

³¹¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109; ¶268.

³¹² Harris, *Hegel's Ladder I*, 509.

* Bkz. Richards, *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, 242 ve ayrıca bkz. Andrea Gambarotto, *Vital Forces, Teleology and Organization: Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany* (Switzerland: Springer, 2018), 42.

³¹³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 109-110; ¶270-¶271.

irkilirlik ve yeniden-üretim o kadar azalır ya da tersi.³¹⁴ Örneğin solucanın görme ve işitme yetileri olmasa da oldukça hassas dokunma duyuları vardır. Bunun tersine, solucanda duyular bakımından az çeşitlilik olduğundan tepkilerin kalıcılığı *bir o kadar* artar fakat bu durumda tepkilerin hızı ve çeşitliliği de *bir o kadar* azalır. Dolayısıyla duyarlık ve irkilirlik arasındaki karşıtlık, tepkinin kalıcılığıyla duyuların çeşitliliği arasındaki ters orantıya dayanır. Ayrıca yeniden-üretimde de yavruların sayısı ile bedenlerinin yalnlığının ve ömürlerinin ters orantısı bulunur; örneğin solucan çok sayıda yavrular ama bu yavruların bedenleri oldukça yalın bir yapıdadır ve ömürleri de kısardır. Böylece sayılan bu üç organik kuvvet arasındaki ilişki özetle şöyle bir yasa biçiminde ifade edilebilir: “Bu kuvvetlerden biri bir yandan arttıkça diğer yandakiler de o kadar azalır.”³¹⁵

Hegel açısından bu türden bir niceliksel bağıntıya dayanan yasalar, iki yönden sorunludurlar ve bunlarla ilişkili olarak hedeflenen türden bir zorunluluk bildirmezler. İlk sorun bu yasaların boş birer totolojiden oluşmaları ve dolayısıyla organik kuvvetler arasında herhangi bir niceliksel ayırım/karşıtlık ortaya koyamamalarıdır.³¹⁶ Kuvvetlerin kısmen ve birbirine göreli olarak artışı veya azalışı değer bakımından aynıdır ve onlar arasındaki ayırım, tıpkı tamsayılarda olduğu gibi biri eksi yönde artarken diğerinin artı yönde artması olabilir. Örneğin bir canlının doğurganlık oranı fazla olduğunda duyularındaki çeşitlik azdır fakat aynı canlının ürettiği bireylerin ömürleri kısa ve geri kalan duyularındaki hassasiyet fazladır. Buradaki ilişkide herhangi bir niceliksel karşıtlık yoktur, tam tersine her iki kuvvet de *bir yanıyla* artar. Buna göre yasa, aslında şöyle bir totolojiyi ifade etmiş olur: “Bir şeyin büyüklüğü, küçüklüğü küçülürken artar.”³¹⁷ Bahsi geçen organik kuvvetler arasındaki ayırım/karşıtlık yalnızca niteliksel ve bu da bizi ikinci soruna getirir. Bu niteliksel ayırım/karşıtlık, salt yeniden-üretim bakımından değerlendirildiğinde ortadan kalkar çünkü yeniden-üretim, hem duymanın/hissetmenin hem de tepki vermenin birliği olarak yalın kavramı yani öz-korunumu/yaşamda kalmayı belirtir.³¹⁸ Salt canlı bireylerin yaşamda kalması, kendi kendini koruması olarak ele alındığında, tüm o

³¹⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 110; ¶271.

³¹⁵ Richards, *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, 243.

³¹⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 110; ¶271.

³¹⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 110; ¶271.

³¹⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 110, 111; ¶270, ¶273.

kuvvetler, ağırlık, renk, sertlik gibi birbirine kayıtsız *genel özelliklere* dönüşür.³¹⁹ Bir başka deyişle hangi canlının hangi özellikten ne kadar yoksun olduğu ve yoksun olduğu bu becerinin yerini hangi başka özellikle dolduracağı tamamıyla olumsaldır. Bu olumsallık ise yalın öz-korunumu ifade eden yaşamın, canlılığın *özgürlüğünden* kaynaklanır.

Bu noktada gözlemci, “dış, için ifadesidir” şeklindeki kavrayışı biraz değiştirerek yeni bir strateji geliştirir. Bu stratejide dış, için birebir kopyası yani *kadavra* olarak karşımıza çıkar ve böylece gözlem alanı da anatomiye dönüşür.³²⁰ Gözlemlenebilir yapının bu sefer kadavra olarak seçilmesinde canlılığı ablukaya alma düşüncesi yatar. Çünkü canlı bireyi karakterize eden temel özellik, başkasıyla ilişkisinde kendini koruyabilmesi, kendi kendini belirleyebilmesidir ve bu yüzden canlılık, gözlemlenebilir ve mekanik yasalara indirgenebilir bir *yapı* olmaktan daima kaçır. Gözlemci bunu fark eder etmez canlılığı daha sabit, durgun biçimdeki başka bir yapıda gözlemlemeye geçer. Kadavra denen bu yapı, bir önceki stratejide genel özellikler olarak ortaya çıkan organik sistemlerin de (sinir sistemi, kas sistemi vb.) ötesine geçerek çok daha fazla sayıda tekil sistemi ya da parçayı (belirli organlar, uzuvlar, tendonlar vs.) kapsar.³²¹ Ancak Hegel açısından bu tekil sistemlerin hiçbirinde yaşama dair bir şey bulunmaz çünkü organizmanın varlığı, dışa yönelmeye, dıştakini özümsemeye ve böylece dışarıdan kendine yansıtıp kendini hem bireysel hem tümel bir bütün olarak korumaya dayanır. Anatomi, gözlemciye diseksiyon masasında *neyin olmadığını* gösterir çünkü canlı süreçten, bütünden koparılan hiçbir parçanın canlılığa dair bir anlamı yoktur.³²²

Sonuç olarak gözlemci inorganik doğada akılsal bir işleyişi yakalamış fakat canlılık söz konusu olduğunda aynı akılsal yapı ile karşılaşamamıştır. Daha doğrusu gözlemci, genel olarak yaşamın kendisinde bir *akıl* bulmuş (ya da yaşamı *kavram* olarak yakalamış) ancak yaşamın ayrışımalarında hiçbir akılsal düzenlenişe ve eklemlenişe rastlamamıştır (ya da kavramı bir şey olarak bulamamıştır).³²³

³¹⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 111; ¶275.

³²⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 112; ¶276.

³²¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 112; ¶276.

³²² Harris, *Hegel's Ladder I*, 516.

³²³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 120; ¶295.

3.2.1.2. Mantık ve psikoloji

Gözlemci aklın dış edimsellik olarak doğadan kendisine (düşünceye/tine) döndüğü ikinci momenti mantık ve psikoloji oluşturur. Bu ikinci momentin ilk aşamasında gözlemci, saf halindeki öz-bilince, düşüncenin yasalarına yani mantığa yönelir. İkinci aşama ise bu dış edimsellikle ilişkisindeki etkin öz-bilinci yani psikolojiyi konu edinir.

Gözlemci kendine döndüğünde orada ilk önce düşüncenin yasaları ile karşılaşır.³²⁴ “Düşüncenin yasaları” dendiğinde akla ilk başta saf ve biçimsel doğruluk taşıyan mantıksal yasalar ya da ilkeler gelir. Dolayısıyla bu yasalar tümüyle içeriksizdirler ya da gerçekliğin dışındadırlar fakat aynı zamanda o gerçekliği yöneten yapıyı da ifade ederler. Ancak Hegel bu tanımın düşüncenin uydurması olduğunu ileri sürer.³²⁵ Çünkü düşüncenin yasaları, sezme, arzulama, isteme gibi en dolaysız tarzlardan anlama, kavrama gibi en dolaylı tarzlara uzanan çeşitli düşünme etkinliğinden soyutlanan bir üründür.³²⁶ Bu yüzden düşüncenin yasalarının içeriksiz olduğu söylenemez. Dahası bu aşamada gözlemci olarak etkin düşünce, düşünen *ben* olarak (ya da nesnesi olarak) kendisine yönelir yönelmez bu mantık yasalarının kendileri (biçimin kendisi) düşüncenin içeriğine dönüşür. Böylece sabit ve saf mantık yasalarının hiç de sabit ve saf olmadıkları, aksine onların etkin düşünmenin -tıpkı diğer tümellikler gibi- tümel ürünleri ve düşüncenin -hareketli- birliğinin momentleri oldukları ortaya çıkar.³²⁷ Bir başka deyişle gözlemci, düşünen *ben*’i açıklamak, kuşatmak için mantık yasalarını kullansa da bu yasaların kendilerinin düşünen *ben*’in hareketinin ürünü olduğu ortaya çıkınca tümel (mantık yasası) ile tikelin (düşünen *ben*) birliği sağlanamamıştır.

Düşünen *ben*’e ya da (tin olarak) canlı deneyimin kendisine yönelik akılsallık, düşüncenin yasalarına indirgenemeyince ortaya onu *etkin* bir bilinç olarak kavrayan psikoloji çıkar.³²⁸ Diğer adıyla gözlemsel psikoloji, tini/zihni “alışkanlıklar, görenekler ve düşünme şekilleri”³²⁹ (ya da genel olarak *dünya*³³⁰) ile ilişkisinde açıklayan alandır. Psikolojik gözlem açısından tikel yani temsil eden birey ile tümel yani temsil eden düşünme ve yaşama şekilleri arasında iki tür bağıntı bulunur. İlk

³²⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 121; ¶299.

³²⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 121; ¶299.

³²⁶ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*, 50-53; §20.

³²⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 122; ¶300.

³²⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 122; ¶301-302.

³²⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 122; ¶302.

³³⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 124; ¶307.

bağıntıda tümeller, bireye dışsaldır ve tıpkı inorganik-organik doğa ilişkisinde olduğu gibi bireyin oluşumunu belirleyen, ona etkide bulunan ya da bireyi *belirli birey* kılan *mevcut* yapıları temsil eder.³³¹ İkinci bağıntıda ise birey, tüm bu tümel yapılar karşısında etkindir ve nesnel olanı kendine uydurup onu dönüştüren, böylece ilk ilişkiyi *tersine çeviren* bir şey olarak karşımıza çıkar.³³² Öyleyse psikolojik yasaya esas olan, tümelleri bir *mevcut olan* bir de *üretilen* şeyler olarak ortaya koymanın gerilimidir. Oysaki görenekler, alışkanlıklar vb. tümeller, durgun ve bireyden bağımsız yapılar olarak değil bireyde ve bireyle mevcuttur. Neyin mevcut olup olmayacağı ise edimsel bireyin özgürlüğünden çıkar; başka deyişle neye uyum sağlayıp neyi değiştireceğine bireyin kendisi karar verir. Dolayısıyla birey mevcut olanın ve üretilenin birliğidir.³³³ Dünya ise hem bireyde mevcut olan hem de birey tarafından üretilen bir şey olarak karşımıza çıkar. Fakat bu durumda psikoloji de (bireysel) tını yöneten herhangi bir yasa bulamamış olur.

Özetle gözlemci akıl, doğadan kendisine yani tını yönelmiş fakat tını yöneten yasaları da ortaya koyamamıştır. Düşünce/tin nesne olarak alındığında gözlemin alanına giren her şey yine düşüncenin/tinin *özgür* hareketinin bir sonucu olarak ortadadır. Öyleyse içeriği kuşatacak her türlü biçimin kendisi içeriktir ve burada gözlem açısından düşüncenin/tinin hareketini açıklamak adına *sağlam* bir zemin yoktur.

3.2.1.3. Bedendeki tin: fizyonomi ve frenoloji

Fark edileceği üzere gözlemci organik doğadan bu yana hep aynı stratejiyi uygulayıp her seferinde aynı sonuçla karşılaşır. Başkasıyla ilişkisinde kendini koruyan ve belirleyen bir şey aynı zamanda çevresindekileri de belirleme yetisine sahiptir. Bu yüzden ne cinsin türlere ayrılması yoluyla yaşamın yayılışını ne de etkin öz-bilincin dünya ile ilişkisini zorunlu bağıntılara oturtacak bir model bulunamamıştır. Çünkü nesnenin hareketli yapısı (tikel) ile onu oturtmaya çalıştığımız çerçevenin (tümel) sabitliği devamlı çelişir ve bu durum yasa oluşturmayı olanaksız kılar. Gözlemci, anatomi örneğinde olduğu gibi nesneyi kelimenin tam anlamıyla sabit (yani ölü) bir şey olarak ele aldığı anda ise kapana kısırmak istediği *yaşam* çoktan nesneyi terk

³³¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 122, 123; ¶302, ¶305.

³³² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 122, 124; ¶302, ¶307.

³³³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 124; ¶308.

etmiştir. Bu bölümde anlatılacak olan fizyonomi* ve frenoloji* gözlem alanları da organik doğaya yönelik gözlemin ikinci momentindeki hareketi yineler. Nasıl ki organik doğa gözleminin ikinci momentinde canlılık dolaysız edimselliğinde ve iç-dış ayrımında incelendiyse, burada da tin, kendi dolaysız edimselliğinde yani ilk olarak canlı bedeninde ve ikinci olarak kafatası yapısında gözlenecektir.

Psikolojik gözlem, birey ve dünyası arasında herhangi bir yasa bulamamıştır. Fakat gözlemci, bireyin karakterini ve davranışlarını yine de bir yasa ile açıklama hedefinden vazgeçmez. O, bu uğurda psikolojideki mevcut ve üretilen karşıtlığını çözecek yeni bir bağlam ortaya koyar: tinin dolaysız edimselliği olarak beden. Beden hem bireyin kökensel-belirli doğasıdır hem de yönelimin kendini dışa vurduğu ortamdır.³³⁴ Beden, kökensel doğadır çünkü o, dünyanın belirli bir bölümündeki iklim koşullarının ürettiği ve orada yaşayan insanların ortaklaşa sahip olduğu belli özellikleri işaret eder.³³⁵ Bu anlamda beden, birey ne yaparsa yapsın değişmeyecek belli şeyler barındırır. Ancak bireyi tanımlayan şey, onun bedeni olduğu kadar *yapıp etmeleridir* de (*das Tun*). Birey, kökensel doğasını bu yapıp etmelerde işleterek başkalarına gözlemlenebilir kılar.³³⁶ Fizyonomist de bedeni, bireyin kökensel doğasını oluşturduğu ve aynı zamanda bu kökensel doğayı sergilediği ortam olduğu için seçer, dolayısıyla bu kökensellikte bireyin yönelimlerini, karakterini ya da tinini kuşatacağını düşünür. Kısacası fizyonomi, bedeni tinin dolaysız ifadesi (ya da *işareti*) olarak kabul eden ve bedene bakarak tini açıklayabileceğini ileri süren gözlem alanıdır.

* Fizyonomi, kişinin dış görünüşünden -özellikle yüzünden- yola çıkarak karakteri hakkında değerlendirmelerde bulunan bir sözde-bilimdir. Bu sözde-bilimin 19. yüzyıldaki temsilcisi J. K. Lavater'dir. Bkz. Wikipedia contributors, "Physiognomy," *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Physiognomy&oldid=1088254067> (Mayıs 18, 2022).

* Frenoloji, kafatasını insanın karakteri, davranışları ve zihinsel yetilerinin bir göstergesi olarak kabul eden bir sözde-bilimdir. Bu sözde-bilimin 19. yüzyıldaki başat temsilcisi F. J. Gall'dir. "Frenoloji beş temel ilkeye dayanmaktadır. (1) Beyin, zihnin organıdır. (2) İnsanın zihinsel güçleri belirli bir sayıdaki bağımsız kabiliyetlere ayrıştırılabilir. (3) Bu kabiliyetler doğuştandır ve her biri beyin yüzeyindeki belirli bir alanda yer almaktadır. (4) Her bir alanın büyüklüğü, ilgili kabiliyetin bireyin karakterinin oluşumunda ne denli rol oynadığının ölçüsüdür. (5) Kafatasının dış yüzeyi ile onun altındaki beyin yüzeyi konturu arasındaki karşılıklık, gözlemcinin hangi organın ne kadar büyük olduğunu belirlemesine olanak sağlamaktadır." Bkz. Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, "phrenology," *Encyclopedia Britannica*, Mayıs 1, 2018. <https://www.britannica.com/topic/phrenology>.

³³⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 124; ¶310.

³³⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 125; ¶311.

³³⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 125; ¶310.

Tin, kendisini organda görünür kılar.³³⁷ Organ iç ve dış yanın orta terimi olarak *varlığın ve yapıp etmenin birliğidir*.³³⁸ Öyleyse fizyonomiste göre örneğin birinin elindeki çizgilerden ya da nasırlardan, sesinin tınısından ve genişliğinden vs. onun ne iş yaptığını, nasıl biri olduğunu vs. çıkarabiliriz. Bu türden bir yaklaşımda gözden kaçırılmaması gereken şey şudur: Fizyonominin kendi kabulüne göre örneğin bir el, bireyin kaderini *dışarıdan* belirleyen bir unsur değildir çünkü eğer öyle olsaydı, fizyonominin daha hiçbir yasa talebinde bulunamadan astrolojiyle ya da el falıyla aynı türden bir keyfiliği paylaştığını söylerdik.³³⁹ Tersine eldeki çizgiler, ses tonu, el yazması vb. tüm şeyler bireyin *edimleriyle (die Tat)* ilişkilendirilmelidir ki tin ve beden arasında kurulan bağını belli bir zorunluluk/akılsallık barındırsın. Öte yandan tüm bu gözlemlenebilir bedensel işaretleri bireyin edimleriyle ilişkilendirdiğimizde fizyonomi adına daha başka ve hatta temel bir sorun ortaya çıkar. Bu sorun şöyle ifade edilebilir. Birey, edimlerinde kendisine dışsallaşır ve başkalarının gözlemlerine, değerlendirmelerine konu olur fakat o, aynı ölçüde gözlemlerden ve değerlendirmelerden kendisine geri yansıyor başkalarının karşısına farklı türden edimlerle çıkabilir. Çünkü birey de kendi eylemlerinin başkalarında yarattığı etkiyi ya da onlar tarafından nasıl yorumlandığını gözlemler ve bu yüzden o kadar da *budala* değildir.³⁴⁰ Dolayısıyla bireyin *ne olduğunu*, onun *edimleriyle* ilişkili olan bedensel ifadelerle başvurmadan söyleyemeyiz ancak bu durumda bireyin ne olduğunu ya da olduğu şeyi nasıl sergileyeceğini salt bireyin kendisinin belirlediğini kabul etmek zorunda kalırız.

Bir el, tek başına yani ona canlılık katan faille ilişkisi dışında hiçbir anlam ifade etmez. Buna karşılık faili kabul ettiğimizde onun, gözlemi -en azından kuramsal olarak- sonsuza kadar kendi isteğince biçimlendirebileceğini ya da gözlemden kaçabileceğini de hesaba katmak gerekir.³⁴¹ Bu durumda gözleme görünür olan şeylerden hangilerinin maskeden ibaret olduğunu ya da hangilerinin bireyin gerçek yönelimini ifade ettiğini söylemek olanaksızlaşır. Hegel'in deyişiyle "herhangi bir yönelim, hiç şüphesiz gözlemlenebilirdir ama yalnızca *şu* görünüşe bağlı değildir; bir başka yönelim aynı

³³⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 125; ¶312.

³³⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 127; ¶316.

³³⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 126; ¶314-315.

³⁴⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 127; ¶317.

³⁴¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 128, 130; ¶318, ¶322.

görünüşe bürünebileceği gibi aynı yönelim bir başka görünüşe bürünebilir.”³⁴² Dolayısıyla fizyonominin yasa olarak ortaya koymaya çabaladığı bağıntılar, “bir dükkân sahibinin veya bir ev kadınının, yağmurun yağışını yıllık panayırlarla veya çamaşır kurutma zamanıyla ilişkilendirmesine” benzer; eş deyişle onlar, birer korelasyondan öteye gitmezler.³⁴³

Görüldüğü gibi fizyonomi de organik doğa gözleminin ikinci momenti ve psikoloji ile aynı kaderi paylaşır. Çünkü her birinin ortak noktası öz-belirlenim sahibi ve dolayısıyla *özgür* olan bir şeyi, aslında ondan hiç de ayrı olmayan fakat ayrılmış gibi düşünülen bir yapıda açıklama çabasıdır. Beden, canlılığın ve tinin (öz-bilinç) doğrudan ifadesidir. “Bir bireyin özü, elinin varlığı değil yaptıklarıdır.”³⁴⁴ O nedenle bireyler, yasaya her zaman çokça istisna oluşturacak ve hatta ortada bir yasa olmadığını gösterecek biçimde davranabilirler. Her iki kavramın da özü öz-belirlenimdir/öz-korunumdur. Bu ereği gerçekleştirecek *sabit* bir yol bulunmaz, özgürlük de bundan ileri gelir. Bu yüzden hem canlılık hem tin, görünür/gözlemlenebilir tüm şekillerine karşı kayıtsızdır. Ancak gözlemci, inorganik şeyler arasında olan türden bir zorunluluğu, canlılık ve tin söz konusu olduğunda da ısrarla talep eder. O, tam da bu nedenle son noktada yine sabit gözlemlenebilir yapılara yönelir, tıpkı anatomide gördüğümüz gibi. Bedendeki tini böylesi sabit bir yapı olarak ortaya koymaya yönelen gözlem alanı, frenolojidir.

Herhangi iki şey arasındaki bağıntıyı zorunlu kılan, onlardan birinin diğerine neden olmasıdır. Bundan dolayı frenoloji, iç ve dış arasındaki bağıntıyı bundan böyle nedensel bir bağıntı olarak arar. İç ve dış arasında *zorunlu nedensel bir bağıntıdan* söz edebilmek için her iki yanı da görece sabit yapılar olarak yani tinin müdahalesi dışında kalan ama yine de onu doğrudan yansıtan şeyler olarak ortaya koymak gerekir.³⁴⁵ Onlar yalnızca böyle düşünüldüklerinde tinin ne olduğuna yönelik sağlam bir kuram oluşturmaya izin verirler. Bu durumda tini bedende ifade bulan bir şey olarak değil kendisi de bedensel olan bir şey olarak düşünmek gerekir.³⁴⁶ Bu doğrultuda gözlemci,

³⁴² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 128; ¶318.

³⁴³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 129; ¶321.

³⁴⁴ Christophe Bouton, "Die Theorie Des Handelns In Der Hegelschen Kritik Der Physiognomik (»Phänomenologie Des Geistes«, Kap. V)" 2001, no. 1 (2001): 185. <https://doi.org/10.1524/hgjb.2001.3.jg.184>

³⁴⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 131; ¶324.

³⁴⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 131; ¶325.

tinin özünü varlık biçiminde yansıtan bir organ olarak beyne yönelir. Çünkü beyin, ilk olarak kendisini çeşitli işlevlere ayırtıran ve bu ayırışmdan kendine geri yansıyan, böylece kendisiyle birliğini koruyan tinsel-organik *varlıktır*; ikinci olarak o, kendisinin zorunlu gözlemlenebilir yanı olarak *durgun ve kalıcı bir belirli varlığa* yani kafatasına sahiptir.³⁴⁷ Gözlemci, tinsel özü yansıtan beyin ile kafatası arasındaki ilişkiyi, ikisinin birbirine dışsal olduğu ve ilkinin ikincisinin şekillenmesine neden olduğu bir ilişki olarak tasarlar.³⁴⁸ Buna göre beyindeki çeşitli işlevlere karşılık gelen bölgeler, kafatasına baskı uygulayarak onun yüzeyindeki kimi yerleri genişletirken kimi yerleriyse yassılaştırır. Bunun sonucunda kafatasında çeşitli girintiler ve çıkıntılar oluşur. Bu bakımlardan yasa, bu girinti ve çıkıntı örüntülerinden beynin yapısına, beynin yapısından da karaktere ya da tine varan zorunlu çıkarım modelini imler.³⁴⁹

Yasanın tümel ucunu tin (iç), tikel ucunu kafatası/kafatasları (dış) ve her iki ucu birleştiren orta terimini de beyin oluşturur. Başka bir deyişle beyin hem tinin cisimleşmiş halidir hem de kafatasının içinde ve ona etkide bulunan bir şeydir. Bu yüzden kafatasına bakarak beyni, beyne bakarak tini açıklayabiliriz. Frenolojistin beynin kafatasını belirlediğini öne sürmesi, Hegel'e göre onun beyni organik bir şey, kafatasını ise inorganik (ölü) bir şey olarak düşünmesine dayanır. Beyin, canlı tinin cisimleşmiş hali olduğundan kendi kendini belirleyebilir ancak kafatası, inorganik bir şey olarak kendi kendini belirleyemez ve dolayısıyla beynin öz-biçimlenişi tarafından biçimlendirilir. Hegel'in frenoloji bağlamındaki ilk eleştirisi beyin ve kafatası arasındaki nedensel bağıntının yönüne ilişkindir. Hegel, kafatasının da organizmanın bir parçası olduğunu ve dolayısıyla onun da öz-biçimlenişe sahip olması gerektiğini öne sürer.³⁵⁰ Fakat bu durumda beyin ve kafatası ikilisinden hangisinin hangisine neden olduğunu belirlemek olanaksızlaşır. Bundan dolayı Hegel, bu ikili arasındaki bağıntının nedensel olmaktan çok *önceden oluşturulmuş bir uyuma* karşılık gelmesi gerektiği sonucuna varır.^{351*}

³⁴⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 132; ¶327-328.

³⁴⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 132-133; ¶329.

³⁴⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 134; ¶331-332.

³⁵⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 133; ¶329.

³⁵¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 133; ¶329.

* Hegel, burada Gall'ın frenolojisindeki temel tezi yani kafatasının beynin yüzeyinden etkilenecek şekillendiği tezini reddetmekte haklıdır. Öte yandan, ¶330'da beynin parçalı (bölgesel) yapısını reddetmek konusunda yanılmıştır. Bkz. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 133; ¶330.

Hegel'in frenolojiye yönelik ikinci ve temel eleştirisi, tin ve kafatası arasındaki bağıntının hiçbir zorunluluk barındırmadığını, tam tersine bir korelasyonu işaret ettiğini iddia eder.³⁵² Örneğin bir ağrı ya da kaşıntı hissini, düşünen, hırsızlık yapan veya şiir yazan farklı kişilerde ve kafanın aşağı yukarı aynı bölgesinde gözlemlemek olanaklıdır; hatta gönderimi yalnızca bedensel olanla sınırladığımızda ağrının kendisi bir başka hastalığın belirtisi olarak da yorumlanabilir.³⁵³ Bu durumda oluşan ağrının bir hastalığa mı, hırsızlık karakterine mi, yoksa fazla düşünmüş olmaya mı gönderim yaptığını belirleyecek zorunlu, genel-geçer bir ölçütün olmadığı ortaya çıkar. Bununla birlikte Hegel'e göre gözlemci, bu eleştiriye bağıntının bir eğilimi işaret ettiğini ve bundan dolayı olanaklılık bildirdiğini ileri sürerek karşılık verebilir.³⁵⁴ Ne var ki frenolojist, böyle bir yaklaşımla yasaya çelişki oluşturacak her örneği kökensel eğilime başvurarak örtbas etmeye dayalı bir yaklaşım üretmiş olur. Dahası bu yaklaşıma göre kendisini eğilimle ve olanaklılıkla sınırlayan gözlemci, Hegel açısından tanımı gereği *olanı* kuşatması gereken yasayı, *olması gerekeni* gösteren bir şey olarak ortaya koyar; başka bir deyişle yasa gerçek/edimsel olmayana gönderim yapar.³⁵⁵ Bu da gözlemcinin, amaçladığı şeyin tam tersine ulaştığının yani tin ile onun dolaysız ifadesi olarak kafatası arasında herhangi bir yasa bulamadığının işaretidir.

Özetlersek gözlemci aklın *tüm* deneyimi üç aşamadan oluşur: İnorganik/organik doğa (dış doğa), tin (öz-bilincin dış doğa ile ilişkisi), bedendeki tin (dolaysız/kökensel doğası bakımından tin). Bunlardan ilkinden çıkan sonuç, bilincin geri kalan tüm aşamalarda izleyeceği yolu oluşturur. İnorganik doğanın gözlemi, bilincin duysal şeyler arasındaki zorunlu bağıntıları yine duysal bir tarzda yani *deneye* dayalı yasalar olarak aramasıdır. Ancak deneyin doğrudan doğruya kendisi, yasayı duysallıktan arındırır çünkü deneyde olan şey, "kavramda saklı olan çıkarım ilişkilerinin çözümlenip açıklanmasıdır"³⁵⁶. Deneyin sonucunda yitip giden duysallıkta kendisiyle özdeş kalan, doğrudan gözlemlenemeyen kuramsal bir öge ve hareketin kendisi olarak *madde* (tümel) ortaya çıkar. Dolayısıyla deney, aslında duysallığın sürekli yitip giden nesnelere dayanan bir yasayı bulmaya değil madde kavramının

³⁵² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 135; ¶335.

³⁵³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 135; ¶334.

³⁵⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 136; ¶336-337.

³⁵⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 136; ¶337.

³⁵⁶ Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 108.

kendisinde içerilen ilişkileri ortaya koymaya hizmet eder. Diğer deyişle deney, şeylerde örtük olarak var olan akılsallığı ortaya çıkarır.

Gzlemciyi inorganik doğadan organik olana yönlendiren şey, tam da kavramın kendisidir. İnorganik şeyler, hareketi kendinden kaynaklanan varlıklar değildir. Bu yüzden onlar, kavramın kendisi değil yitip giden momentleridir. Kavramı şeyle bir olarak bulmak isteyen gözlemci, *maddelerin* kendilerini tanımlamayan *madde* kavramından sonra sırasıyla yaşam ve tin kavramlarına yönelir. Çünkü yaşam da tin de nesnesiyle birdir; eş deyişle kavram (hareket) nesneye *içseldir*. Bu kavram, erektir. Yaşam/canlılık bilinçsiz erektir, tin ise öz-bilinç olarak erektir. Gözlemci önce organizmayı sonra tini inceler. Ancak her iki bağlamda da kavramın gözlemlenebilir olanlarla arasındaki bağıntısının herhangi bir zorunlu yasaya dayanmadığı keşfedilir. Çünkü kavram (yaşam-tin), bir başkasıyla ilişkide öz-belirlenime ve öz-korunuma (içsel bir ereğe) sahip olan yapıları, bireyleri işaret eder ve bu bireyler hareketli ve değişim halinde oldukları sürece kavramı yansıtır. Bireyler, varlığın srekliiliğinden koparılıp sabit ve ayırık yapılar olarak ortaya konduklarında kavram gözlemi çoktan terk etmiş olur çünkü onlar ancak ve ancak *l* iken sabitlenebilirler. Bununla birlikte bireyler (organizma veya öz-bilinç) hareket halinde oldukları sürece gözlemci değişmez, sabit bir yasa ortaya koyamaz. Bu gerçek, organik doğanın inorganik doğayla ilişkisinden tutun da tinin kafatasıyla ilişkisine kadar her aşamada kendini gösterir.

Gözlemci bilincin baştan beri yaptığı hata, ereği ya da yönelimselliği, nesnesi olan organik veya öz-bilinçli bireylerin hareketlerine/edimlerine içsel bir şey olarak görmemesidir. Çünkü gözlemci, davranışları genel-geçer bir yasa altında açıklama çabasındadır. Bu durumda onun, davranışları belli örüntüler halinde kategorileştirmesi ve ayrıca bu kategorileri davranışlara kayıtsız, gözlemlenebilir olan yapılara dayandırması gerekir. Oysa özellikle tinin incelendiği aşamada, nesne gzlendiğinin farkındadır, çıkarımlara karşılık verir ve gözlemi manipüle eder. Böylece gözlemcinin var olduğunu öne sürdüğü bağıntılar, korelasyonlar olmaktan öteye gitmez. Yalnızca bu bile kendi kendini belirleyen ve başkası tarafından belirlenmeye duyarsız olmayan bir şeyi, kendi eylemlerine başvurmadan aıklayamayacağımızın kanıtıdır. Gözlemci bilincin çelişkisi, ereği eylemlere içsel kabul ettiğinde üzülür. Bu da bilincin gözlemci olmaktan çıkıp dünyayı arzulayan ve ona yönelen, hatta karşısında bulduğu şeyden

hoşnutsuz olup o şeyi değiştirmeye çabalayan bir eylem varlığına dönüşmesi anlamına gelir.

3.2.2. Törelilik ve Eylem

Gözlemci bilinç, bireyi edimlerinden bağımsız bir şeye başvurarak açıklamak istemiştir. Bu durum onun, eylemleri kendi başına değer taşıyan şeyler olarak görmediğini gösterdiği gibi bireyin özerkliğini tanımadığının da işaretidir. Oysa bir kişiyi edimlerine göre değil de -örneğin- çenesinin genişliğine ya da kafatasının şekline göre yargıladığımızda o kişi, bize büyük bir olasılıkla fiziksel şiddetle karşılık verecektir.³⁵⁷ Böyle bir yargılamanın daha önce uzunca anlattığımız tutarsızlıkları, çelişkileri vs. bir yana sadece bu olası tepki bile karşımızda bize yabancı bir şey olmadığının, aksine bizi tanıyan ve bizim de onu tanımamızı bekleyen *bağımsız bir öz-bilinç* olduğunun kanıtıdır.³⁵⁸ Akıl bu gerçeğin farkına vardığında, dünyayı kuramlarla açıklamayı bıraktığı bir başka şekle bürünür ve *etkin akıl* olarak karşımıza çıkar. Etkin akıl, kendisi de bir öz-bilinç olarak diğer tüm öz-bilinçlerle ilişkisine yönelir. Burada her bir öz-bilincin, geçmişten gelen, kendine ve başkalarına dair belli yargıları/deneyimleri vardır. Bu yargılar bireylerin yapıp etmelerine doğrudan yansiyarak toplumsal uzamı yapılandırır; bu toplumsal uzamda bireyler, kendilerini birer fail olarak konumlandırırlar.³⁵⁹

Her bir fail, belli bir çıkar uğruna eyler fakat bu çıkarlar çoğunlukla çakışır. Farklı çıkarlar arasındaki uyum, tüm bireylerin tözünü oluşturan tümel yapının keşfedilmesiyle olanaklıdır. Bu yapının keşfedilişi şöyledir. Önce birey, kendisini tekil şekliyle merkeze koyarak eyleme geçer. Ancak sonra bu eylemine başkalarının eylemleri tarafından müdahale edilir ve birey kendisini ilk başta yabancı olduğu bir düzenin içinde bulur. En sonunda bu yabancılaşmayı aşarak kendi eylemlerinin başkalarınıninkilerle dolanık olduğunu, hatta bu dolanıklığın tüm gerçekliğin tözünü oluşturduğunu deneyimler. Bu töz, toplumun, tarihin ve kültürün üçünü de içeren töredir. Akıl, kendisinin törel öz-bilinç olduğunu keşfettiğinde hem doğanın hem de kendisinin gerçekte ne olduğunu öğrenmiş olur çünkü bireyin, doğal bir varlık oluşuna özgü ihtiyaçlarını gideren en tekil etkinlikler (besin alma, cinsel birleşme, sindirme

³⁵⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 129, 137; ¶322, ¶339.

³⁵⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 140-141; ¶347.

³⁵⁹ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (New York: Cambridge University Press, 1994), 91.

vs.) bile bu *tümel ve besleyici ortam* ya da *tüm insanların gücü* olmadan hiçbir anlam ifade etmez.³⁶⁰ Birey, kendisinin temel/doğal ihtiyaçlarını karşılamak için emek harcarken bile esasen -bilinçsiz olarak- tümel bir emeğe katılır. Örneğin bir kişi karnını doyurmak için fırıncının emeğine gereksinim duyarken, aynı kişi fırıncının giyim gereksinimini karşılayabilir. Alınan her besin veya giyilen her kıyafet, doğa koşullarında yaşamını sürdürmenin yanı sıra o koşulları değiştirerek doğayı toplumsal olanın egemenliğine katar ve onu toplumsal uzamda yeniden-üretir çünkü beslenmenin ve giyinmenin, yeniden bireyin emeğine katkıda bulunması bakımından toplumsal bir çıktısı vardır. Bu çıktı, her şeyden önce gelecek nesillerin daha iyi koşullarda yetişmesidir. Nesiller ilerledikçe nesnelliği yeniden ve yeniden kurmanın/üretmenin yolları çeşitlenir yani ortaya yeni beceriler, görenekler ya da kısaca töreler çıkar. Akıl, kendisini böyle bir törel öz-bilinç olarak kavradığında tüm gerçeklikle özdeşleşir çünkü töreliliğin mutlak bir *dışı* yoktur.

İlerleyen bölümlerde bireysel ve etkin aklın en tekil şekilden en toplumsallaşmış şekle dönüşümünü değerlendireceğiz. Yalnız bu değerlendirmede bir noktayı vurgulamak gerekir. O da bu dönüşümün aslında bireyin kendisini ve dünyayı kavrama biçimine ait olduğudur. Yani örneğin dünyayı yalnızca kendi hazzının nesnesi olarak gören bencil bireyi ele alırken ortada toplumun olmadığını söylemek yanlıştır. Aksine bu durum o bireyin, olduğu şeyin henüz bilincinde olmadığını gösterir. Bir başka deyişle sonunda ortaya çıkacak törelliğin ve toplumsallığın bilinci, bireyin (ve de aklın) olduğu şeyle kendisinin olduğunu düşündüğü şeyin kesiştiği noktadır ve birey, bu sona her yaklaştığında bir önceki momente göre daha doğru şekliyle karşımıza çıkacaktır. Dolayısıyla aklın törel öz-bilince doğru giden yoldaki tüm deneyimleri, *olana* yönelik doğru bir kavrayış elde etmesiyle de ilgilidir.³⁶¹

3.2.2.1. Bir eylem varlığı olarak birey bireyler ve düzen

Gözlemci aklın tüm deneyiminden çıkan sonuç şu cümleyle özetlenebilir: “Bireyin yaşamı, şey kategorisine değil, eylem kategorisine aittir; birey, eylem yoluyla, sabit olan ne varsa olumsuzlar ve aşar.”³⁶² Birey bu gerçeği fark ettiğinde ilk önce kendisini cansız bir *şeye* indirgeyecek kadar öz-belirlenimi yok sayan bilimsel akılcılığa sırt

³⁶⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 142; ¶351.

³⁶¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 143-144; ¶357.

³⁶² Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. D. B. Kılınç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 54.

dönüp yaşamı doğrudan kucaklar ve kendi hazlarından, tekil anlamdaki bireyselliğinden başka hiçbir şey tanımayan bencil/hazcı bir fail olarak karşımıza çıkar. Karşılaştığı her şeyi çekinmeksizin olumsuzlayan bencil birey, hem kendi tekilliğinin zorunlu ve tümel bir düzen tarafından yıkımını hem de aynı zamanda o düzene katılışını deneyimler. Sonrasında o, bu düzeni kendi *kalbinin yasası* ile değiştirmeyi hedefler; başka deyişle kendisine yabancı olan zorunluluğun yerine kendi içinden gelen ve herkesin iyi halini karşılayacağını düşündüğü bir zorunluluğu koymak ister. Ancak başkalarının da kendi kalplerinin yasasını hayata geçirmek için çabaladığını ve bu çabanın büyük bir karmaşaya yol açtığını görür. Tüm bu iki aşamanın sonucu olarak birey, sorunlu olanın tekil bireysellik olduğuna karar vererek onun kurban edilmesi gerektiğini ileri sürer ve böylelikle erdemin bilincine dönüşür. Bu üç aşama, tekil öz-bilincin tekilliğinin yitip gidişini ve -her ne kadar şimdilik çelişkili görünse de- bununla paralel olarak kendisine yabancı gördüğü *düzenle* birliğin sağlanışını (ya da düzeni kendisinin olarak görmesini) konu edinir. Biz de bu üç aşamayı, aralarındaki geçişi vurgulayarak aktaralım.

İlk aşamada birey, kendisini bir kafatasına indirgeyen, yaşamla kendisi arasına perde çeken bilime ve anlığa yani insanlığın en yüce iki yeteneğine sırt dönerek yaşamsal akışın içine dalıverir, böylece en *dolaysız* ve *saf* haliyle kendi bireyselliğinin tadını çıkarır.³⁶³ Birey, bir fail olarak kendisine bu ilk dönüşünde kendisiyle özdeşliğini ve öz-belirlenimli bir varlık olarak kendisini, yaşamla öz-bilincin dolaysız biçimde kesiştiği *hazda* (*die Lust*) bulur.³⁶⁴ Bu özdeşliği ortaya koymak için yine kendisi gibi öz-bilinçli varlıklar olan başka bireylere yönelir. Buradaki yönelim, başka bireylerin bağımsızlığını tüketip onlarda salt kendi doyumuna ya da kendiyle özdeşliğe ulaşmaktır. Harris'in deyişiyle burada “canlı doğanın bir ögesinin bir diğeri tarafından

³⁶³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 145; ¶360-361.

³⁶⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 145; ¶362.

tüketilmesi söz konusudur.”³⁶⁵ Haz, işte bu salt tüketme eylemine ya da etkin aklın *en cılız şekli* olarak *cinsel birleşmeye** karşılık gelir.³⁶⁶

Birey, aldığı hazda kendisini, kendi *tekil* öz-bilincinin birliğini, *özgürlüğünü* deneyimleyeceğini düşünse de eylem bunun tam tersine yol açar. Haz, gerçekten de bir yanıyla bireyin saf olarak öznel deneyimine aittir, bununla birlikte hazzı yaşamak adına gerçekleştirilen eylemin yani cinsel birleşmenin sonucu, tarafların her ikisini de içererek aşan ve onların tekilliklerini *yok eden* tümel bir birliği işaret eder.³⁶⁷ Bu birlik, biri yaşamsal diğeri toplumsal olmak üzere iki yönüyle düşünülebilir. İlk olarak haz, salt *şu* birey için değildir, aksine birleşme, içsel olarak ve denetlenemez bir şekilde ayrılmaya yani türün/topluluğun devamlılığını sağlayan yeni üyelere/bireylere neden olur. Buna göre saf biçimde tekil olduğu düşünülen hazzın, özünde tümel akışa hizmet ettiği görülür. Böylece cinsel birleşmenin tutkulu taraflarının, yaşamsal akışın geçip giden, ölümlü momentleri yani ebeveynler oldukları ortaya çıkar.³⁶⁸ İkinci olarak eylemin ardından karşıdaki birey, bağımsızlığından hiçbir şey yitirmeden var olmaya devam eder, hatta etmelidir de. Başkanın bağımsız var oluşu olmadan haz da var olamaz çünkü eylemin haz verebilmesi için başkası tarafından *tanınmak*, bunun içinse onu *tanımak* zorunludur. Dolayısıyla birey, kendisiyle özdeşliğini ancak bir başkasıyla ilişkisinde kurabilir. Bu da onun tekilliğini yok eder çünkü başkasında yalnızca kendisini deneyimlemek isterken kendinin kendisiyle özdeşliğini, kendinin başkasıyla özdeşliği ile iç içe halde bulur.³⁶⁹ Öyleyse birey, bu ilk aşamada yaşamı kucaklama amacındayken -metaforik olarak- kendi ölümüyle yüzleşir. Çünkü birlik ve ayrım arasında birbirini yeniden-üreten, *zorunlu* bir ilişki vardır. Birey, bu zorunlulukta tekil ve saf olduğunu düşündüğü bireyselliğinin aslında ayrımların sürekliliğinde yitip gidecek bir moment olduğunu keşfeder.

³⁶⁵ Henry S. Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit* (Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1997), 27.

* Burada kimi eserlerine atıfta bulunduğumuz Hegel/*Tinin Fenomenolojisi* yorumcularının tümü söz konusu eylemin cinsel birleşme olduğu ve hatta o eylemi gerçekleştiren bilinç şeklinin de Faust modeline/karakterine ve onun Gretchen ile ilişkisine karşılık geldiği konusunda hemfikirdir. Zaten Hegel de ¶360'ın sonundaki dizelerde doğrudan *Faust'a* (Bölüm 1, 1790) atıfta bulunmaktadır. Bu yorumlardan birkaçı için bkz. Harris, *Hegel's Ladder II*, 24-32., Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 137-140, Kalkavage, *The Logic of Desire*, 190-195.

³⁶⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 146; ¶363.

³⁶⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 145; ¶362.

³⁶⁸ Kalkavage, *The Logic of Desire*, 193.

³⁶⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 146; ¶364.

Bencil veya hazcı birey, hazların yalnızca *tekil* bireye değil fakat aynı zamanda dünya düzeninin kendisine de ait olduğunu ve bu düzenin sürekliliğinde geçip gidecek bir momenti oluşturduğunu öğrenir. Bu zorunlu yıkımı kabullenemeyen birey, kendisiyle uyuşmayan düzenin yasasını karşısına alır ve onu ortadan kaldırıp yerine kendi kalbinin yasasını koymaya yönelir.³⁷⁰ İkinci aşamayı temsil eden bu birey, özünde düzenle kendi tekil bireyselliğinin birliğini kurmaya çabalar. Bir önceki aşamada birey, yalnız kendisini deneyimlemenin hazzını yaşarken şimdiki aşamada hazzın içeriği, tümel bir yasaya dönüşür. Çünkü düzeni değiştirme iddiası, dünyayı yalnızca tek bir bireyle uyuşturmayı değil dünya tarafından aynı zorunlulukla yıkıma uğrayan tüm bireylerle uyuşturmayı içerir. Hegel'in de dediği üzere birey, bu aşamada tüm insanlığın refahını düşünen yüce bir ereği gerçekleştirmeye çabalar; hazzın içeriği, bireyin bu yüceliğin kaynağı olan mükemmel özünü sergilemesidir.³⁷¹

Birey, 'mükemmel' özünü sergilemede çok geçmeden büyük bir dirençle karşılaşır. O, bu özü veya kalbinden gelen yasayı ancak edimlerinde sergileyebilir. Birey, edimleri yoluyla kendisini tüm diğer bireyleri ortaklaşa içeren düzende görünür hale getirir.³⁷² Eylem bir kere edime dönüştüğünde bireyin egemenliğinden çıkar. Bir başka deyişle birey, başkalarının tepkilerine konu olur ve onun bu tepkiler üzerinde herhangi bir denetimi yoktur. Gerçekten de birey, kendi kalbinin yasasına göre davrandığında diğerleri bu davranışta kendilerini tanımadıkları için o yasayı sahiplenmezler, hatta tersine onu olumsuzlarlar. Çünkü birey, yasayı herkesin kendi kalplerinin yasasını içeren bir tümellik olarak ortaya koysa da tümelleştirdiği içerik bakımından o yine de kendi hazları, kendi kalbinin yasasıdır.³⁷³ Böylece birey, karşısına aldığı düzene yabancılaştığı yetmezmiş gibi bir de üstüne kendi kalbinin yasasına da yabancılaşır.³⁷⁴

Yine de yabancı bu düzen, bir o kadar bireyin özüdür de. Düzeni oluşturan şey, tüm tekil öz-bilinçlerin kendini beğenmişlikleridir. Her birey, kendi özünü/yasasını yaptığı işte/ediminde başkalarına görünür kılar; diğerleri ortada olan bu işi olumsuzlayarak onun yerine kendilerinininkini yerleştirmeye çalışır. Bu bağlamda düzen, bireyin zaten tüm eylemlerinin temelinde duran ve kendi başına var olan canlı bir yapıdır.³⁷⁵ Bu yapı

³⁷⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 147-148; ¶369-370.

³⁷¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 148; ¶370.

³⁷² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 148-149; ¶372.

³⁷³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 149; ¶373.

³⁷⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 149; ¶373-374.

³⁷⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 150; ¶375.

içerisinde herkes herkese karşıdır ve herkesle mücadele halindedir. Her birey, başkasınınkini ortadan kaldırarak kendi bireyselliğinin geçerliliğini ortaya koymaya çalışır; dolayısıyla düzeni karakterize eden şey, tekillikleri kurma ve ortadan kaldırma hareketidir.³⁷⁶

Birey, kendisini kalbin yasasını edimselleştirerek sergilemek istediği özgeci tavrın tam tersine hizmet ederken bulur: “İnsanlığın refahı için atan kalp, gözü dönmüş bir kendini beğenmişlikle iç içe geçer.”³⁷⁷ Ancak bireye göre gözü dönmüş olan kendisi değil herkesin kendi kalbinin yasasını hayata geçirme çabalarıyla kurulan kamu düzeni ya da *dünya halidir (der Weltlauf)*.³⁷⁸ Dolayısıyla birey için bu noktada, dünya hali ile onun özünde yatan iyi karşı karşıya gelir. Herkesin kendi çıkarı peşinden koşmasıyla kurulan bu *sapkın* düzende iyinin ortaya çıkması için tekil bireyselliğin kurban edilmesi gerekir. Böylece bilincin tekilliğinin bu yolla ortadan kalkması gerektiğini ileri süren ve dünya haline savaş açan bir bilinç şekli olarak *erdem şövalyesi* sahneye çıkar.³⁷⁹ Birey, bu son aşamada iyi ve doğru olanı dünya haliyle yani iki tümel yapıyı birbiriyle karşı karşıya getirir.

Kalbin yasasının iyiden farkı, onun içerik bakımından kişiliğe ya da kişisel bilince bağlılığını sürdürmesidir. Kalbin yasasında düzenden memnun olmayanın kim olduğu ve bu kimsenin hangi yönlerden rahatsızlık duyduğu vs. bellidir. Oysa erdem şövalyesi, düzenin sapkınlığının ilkesini tamamıyla kişisel bilinç olarak görür. O, düzende potansiyel olarak bir iyinin var olduğuna *inanır* ve bu iyinin gerçekleşmesinin olanağını, kişiselliğin kurban edilmesinde, yapıp-etmelerin durdurulmasında bulur.³⁸⁰ O halde erdem şövalyesinin ve dünya halinin tümel içeriği aynıdır: bireyi oluşturan yetenekler, yetiler ve güçler. Erdemli şövalye, tüm bunların kendi elinde iyi şeylere dönüşeceğini fakat dünya hali için ya da bireysel çıkarlar için kullanılırlarsa, hepsinin birer yıkım aracı olacağını öne sürer.³⁸¹ Ne var ki bireysellik susturulduğunda ortaya - bırakın iyiyi- hiçbir şey çıkmaz çünkü tüm bu yetenekler, yetiler vs. yalnızca bireyler yoluyla ve bireylerde edimselleşir. Öyleyse şöyle bir çelişki doğar. Erdem şövalyesi bir yandan olması gerekenle olanı karşı karşıya getirir ve böylece dünya haline savaş

³⁷⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 151; ¶379.

³⁷⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 150; ¶377.

³⁷⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 151; ¶379; Stephen Houlgate, *A Reader's Guide: Hegel's Phenomenology of Spirit* (London: Bloomsbury, 2013), 136.

³⁷⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 151-152; ¶380-381.

³⁸⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 153; ¶383.

³⁸¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 153; ¶385-386.

açar diğer yandan olması gerekeni gerçekleştirmekten alıkoyar. Çünkü eğer olması gerekeni gerçekleştirmeye kalkarsa bunu yine edimselliğin ya da dünya halinin sınırları içerisinde yapmalıdır.³⁸² Bununla birlikte erdem şövalyesi bunu yaptığında ortada bir birey olarak duracak ve kalbin yasası ile aynı sonu paylaşacaktır çünkü örneğin “şunu yapmalısın” önermesi, “yapmazsam ne olur?” şeklinde bir tepki ile karşılandığında oradaki “-malısın” ekini gerekçelendirmek için ortaya koyulacak her şey, haklı olarak şövalyenin kendi bireyselliği ile ilişkilendirilecektir. İşte tüm bu bakımlardan dünya hali, erdem şövalyesi tarafından yenilmesi olanaksız bir yapıdır; iyi, edimsellikten koparılamaz.

Şimdiye kadar ele aldığımız tüm akıl/bilinç şekillerinin özünde *yabancı* ve bağımsız bir düzende yaşadığını fark eden bencil bireyin, o düzenle *dolaysız şekilde* birlik kurma isteği yatar. Çünkü akıl, kavramı gereği yabancı olan, dışta olan her şeyi özümseyip ondaki özü *kendi-benzeri* yani akılsal olarak ortaya koyma etkinliğidir. Ancak tüm bu deneyimlerden çıkan sonuç, edimsellik, var olanla ya da düzenle birliğin sağlanmasının, dolaysız şekilde gerçekleşecek bir şey olmadığıdır. Bilinç, düzeni tüm bireylerin edimleriyle kurulan (ve kurulmaya devam eden) canlı bir yapı olarak kabul etmedikçe ve bir eylem varlığı olarak kendisini bu yapı içerisinde diğer faillerle bir arada tanımadıkça, düzeni asla sahiplenemez. Ayrıca son aşamada (erdem) bu bilinç, sahiplenemediği bu düzeni bireyselliği de beraberinde götürmek pahasına büyük bir *kendini beğenmişlikle* yok etmek ister. Fakat bu sefer de olanın düzene değil kendisine olacağını deneyimler çünkü düzen her ne olursa olsun var olmayı sürdürür. Dolayısıyla bireyselliğin kurban edilişinden, insanlık adına en yüce iyiden, yeteneklerin kötüye kullanımından vs. bahsetmek, kalbi yüceltse de akılı boş bırakan, fazlasıyla şık görünse de içeriksiz olan sözlerden ibarettir.³⁸³ İyi olan ya da öz, *halkın tözü* olarak var olmalıdır, hiçbir şey ifade etmeyen bir “olması gereken” olarak değil.³⁸⁴

3.2.2.2. Tinsel hayvanlar krallığından töreliliğe

Akıl, bir önceki aşamada çıkar ile iyiyi birbirine karşıt olarak konumlandırıp ikincinin gerçekleşmesi için ilkenden vazgeçilmesi gerektiğini ileri sürmüştür fakat iyyinin, tam da herkesin bireysel çıkarı peşinden gitmesiyle kurulan edimselliğin/düzenin kendisi olduğu ortaya çıkmıştır. Şimdiki aşamada etkin akıl, iyiyi bireysel çıkar ile aynı tutar,

³⁸² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 154; ¶386.

³⁸³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 155; ¶390.

³⁸⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 155; ¶390.

hatta bireyin ereğinin yalnızca kendini dışa vurmak olduğunu ve bu bağlamda bireyselliğin mutlak gerçeklik olduğunu düşünür.³⁸⁵ Bu bireyler, Hegel tarafından birer *kuvvet* olarak anılır.³⁸⁶ Ancak bu kuvvetler, daha önce de bahsettiğimiz üzere hareket ettiricisi, eylemeye kışkırtıcısı yine kendisi olan şeylere gönderim yapar. Bundan dolayı bu bireysellikler karşımıza gerçek anlamıyla failer olarak çıkar. Biz de bu doğrultuda aklın tüm fenomenolojik serüveninin/dönüşümünün bu son aşamasında her bireyin, kendi mutlaklıklarını sergiledikleri hareketli ve tümel bir bağlam olan edimsellik ile ilişkisini veya edimselliğe yönelik deneyimlerini ele alacağız. Buna göre birey, ilk başta ereği yalnızca kendisi olduğunu düşünen bir fail olarak ortaya çıkacak fakat sonrasında kendisini, tümel bir *ben*'nin yani *törel tözün* momenti olarak deneyimleyecektir.

Bundan böyle birey, erdemli şövalyenin adanma ve kurban olma tavrını bir kenara bırakarak iynin, kendi yeteneklerini, yetilerini ve güçlerini -ya da kısacası bireyselliğini- sergilemekle özdeş olduğunun bilincine varır.³⁸⁷ Bu noktada erek ve nesnesi birbirine dışsal olmaktan çıkar. Daha öncesinde ereğin, her zaman kendinden başka bir şeye gönderdiği kabul görür. Ancak bu son aşamada bilincine varılan şey, bir eylemin ereğinin o eylemin yine kendisi olduğudur. Böylece gözlemci akıldan bu yana süregelen iç-dış paradigması ortadan kalkar. Bu aşamada eylem, karanlıkta olanın günışığına çıkarılmasından başka bir şeyi ifade etmez. Bu bağlamda eylem, zaten iç yanla eştir çünkü erek dışa vurmak ise ve eylemin kendisi de karanlıkta olanın gün ışığına çıkmasıysa, o zaman erek eylemle eşittir.³⁸⁸ Birey, ilk başta bu hareketin içeriğini yalnızca kendisinin oluşturduğunu düşünür. Bu düşünce doğrultusunda o, yeniden kendisine döner fakat yinelersek, bu sefer başka bir şeyi değil yalnızca kendini gerçekleştirmeyi hedefler.

Söz konusu birey, tıpkı fizyonomi ve frenoloji bölümünde olduğu gibi tümel olan kökensel belirli doğası bakımından değerlendirilir. Bununla birlikte bu kökensel belirli doğa, bireye yönelik herhangi bir sınırlamayı ifade etmez. Bir sınırdan bahsedebilmek için bir şeyi bir başka şey ile karşılaştıramamız gerekir. Ne var ki birey, bu aşamada kendinden başka hiçbir şeyle karşılaştırılmaz çünkü bireyin ereği yalnızca kendisidir,

³⁸⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 157; ¶394, ¶397.

³⁸⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 156; ¶393.

³⁸⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 156; ¶391.

³⁸⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 157; ¶396.

kendisini sergilemektir. Hegel, kökensel doğa ve bireysellik arasındaki ilişkiyi daha çok yaşam ve doğal çevre arasındaki ilişkiye benzetir. Nasıl ki yaşam, doğanın çeşitli ögelerinde devinerek türlere ayrışıp belirlilik kazanır ve aynı zamanda o ögelere canlılık katar, bireysellik de kökensel doğada *özgürce* devinerek orada kendi farklılıklarını sergiler ve böylece kökensel doğaya belirlilik kazandırır.³⁸⁹

Bireyselliğin dolaysız özü olarak kökensel belirli doğa, bireye ait *belli* yetenekleri, yetileri, güçleri, karakteri vs. kapsar, dolayısıyla o her şeyden önce bireyin kendisinde ne olduğudur.³⁹⁰ Gelgelelim bireyin kendinde ne olduğunu bilmesi için eyleme geçmesi gerekir. Ayrıca eylemde işlenecek malzeme ya da kullanılacak araç da bizi yine bireyin kendisine yönlendirir. Öyleyse eyleme geçmek isteyen bir birey, kendini kendisiyle başlayıp kendisiyle biten bir döngünün içinde bulur: ne olduğunu bilmesi için eyleme geçmesi, eyleme geçmesi için ne olduğunu bilmesi gerekir ve tersi. Ancak Hegel, bireyin tam da bu yüzden başlangıç, araç ve sonuç arayışına takılmadan salt eyleme geçmesi gerektiğini belirtir.³⁹¹ Çünkü birey, bu üç momentin bütünüdür; bu bütün ise sürekliliktir, *oluştur*. O, canlı olduğu sürece eyler, eyledikçe birey olarak adlandırılabilir; onun yaşamı şeyliğe değil eylemin sürekliliğine aittir. Bundan dolayı birey, tamamlanmış, sabit bir gerçekliği işaret etmez, aksine gerçeklik bu tamamlanmamışlığın, sürekli oluş halinin kendisidir. Bireyi bu süreklilikten koparmak demek, onu bir kadavraya dönüştürmek demektir. Kısacası birey ve onun eylemi, olanakların karanlığından gün yüzüne çıkışın sürekli ve saf hareketidir, bu yüzden bireysellikle eylemlilik özdeşdir ve onlar, kendilerinde erektir.

Buradaki eylem, yalın anlamıyla bireyin kendi kökensel doğasını sergilediği *iştir* (*das Werk*).³⁹² İş kavramı, aralarında herhangi bir düzey farkı olmaksızın marangozluktan aşçılığa, bilimden sanata, Hegel üstüne tez yazmaktan işletmeye ve hukuka kadar her türden uzmanlık alanını veya ilgiyi kapsar.³⁹³ İş peşindeki her bireyin hedefi, bir birey olarak yalnızca kendisine yatırım yapmak ya da kendini gerçekleştirmektir. Bununla birlikte birey bir iş yaptığında kendini diğer bireylere görünür kılar ve böylece kökensel doğalar arasındaki farklılıklar da açığa çıkar.³⁹⁴ Bu farklılıklar, ilk başta

³⁸⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 158; ¶398.

³⁹⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 159; ¶401.

³⁹¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 159; ¶401.

³⁹² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 160; ¶401-402.

³⁹³ Kalkavage, *The Logic of Desire*, 208, Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 160-161; ¶403-¶404.

³⁹⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 160; ¶402.

birbirleriyle asla uyuşmazlar. Bunun nedeni şöyle bir dizi cümle ile açıklanabilir. Her birey, bir işi gerçekleştirmeye koyulduğunda kendisini diğerleriyle ortaklaşa paylaştığı *tümel* bir uzamı yani edimselliği doldurur.³⁹⁵ Bireylerin her biri kendi bireyselliğini sergilemekten başka bir ereğe sahip olmadığından dolayı başkalarının işinde sergilenen kökensel doğaları, ilgileri, arzuları vs. tanımaksızın onlar tarafından tanınmak ister. Bir başka deyişle bu tümel uzamda her birey, ilk başta birbirini birer araçtan öte görmez.³⁹⁶ Öyleyse bu uzamı birbirini ortadan kaldırmak için çatışan kuvvetler ya da ilgiler yapılandırır.

İlgilerin yoğun biçimde çatıştığı bu eylemler uzamında birey, kendi özünü gelip geçici, olumsal bir moment olarak deneyimler. Daha doğrusu bireyin ilgisini ya da ne yapacağını, onun kendi özü ya da iç birliği değil bu uzamda kendi şansına neyin düşeceği belirler.³⁹⁷ Birey, yalnızca kendisini deneyimleyeceğini, kendi bireyselliğinin tadını çıkaracağını düşünerek eyleme geçip bir işi gerçekleştirdiğinde bu yöneliminin gerçekle uyuşmadığını görür. Çünkü onun kendisini ortaya koyduğu edimsellikte diğer bireyler de kendilerini sergilemek isterler. Bu durum onların sürekli birbirlerinin bireyselliklerini gölgeledikleri, hatta ortadan kaldırdıkları bir çatışmaya neden olur. Bunun sonucunda bireyin kendini gerçekleştirmesinin koşulunun, diğer bireylerle karşılıklı bir tanıma ilişkisi olduğu keşfedilir. Bir bireyin özünde ne olduğunu tüm bireylerin çatışmacı katılımıyla kurulan bir edimselliğe çıkmadan bilememesi, o bireyin kendisinin de bu edimsellik tarafından kurulduğunu gösterir. Dahası bu kurulum, herhangi bir kurallılıkla ilerlemez; birey, kendi potansiyelini olumsal olarak anlar ve böylece onun kendini gerçekleştirmesi de olumsal bir karaktere bürünür.³⁹⁸

İş, koşullara, araçlara ve edimselliğe bağlıdır; aynı şekilde bu üçü de diğer bireylerin müdahaleleriyle birlikte ve olumsal olarak belirlenir. Bu yüzden belirli bir iş söz konusu olduğunda isteme ve yerine getirme arasında her zaman olumsal bir ilişki vardır. Yine de birey, işin olumsal ve yitip giden bir şey olduğunu gördüğü bu deneyimde etkinliğin ya da eylemde bulunmanın kalıcı ve tümel yanını, özünü soyut biçimde de olsa yakalar. Bu soyut öz, *asıl önemli olan şeydir (die Sache selbst)*.³⁹⁹ Buna göre birey, yaptığı iş ne olursa olsun *asıl önemli olan şeyi* yapar. Bu şey

³⁹⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 161; ¶405.

³⁹⁶ Kalkavage, *The Logic of Desire*, 210.

³⁹⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 162; ¶407.

³⁹⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 162; ¶408.

³⁹⁹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 163; ¶409.

koşullardan, araçlardan ve edimsellikten bağımsız olan ve hatta bu üçünü kendi momentleri kılan *cinse* veya *yükleme* karşılık gelir.⁴⁰⁰ Birey, bu soyut kategoriyle birlikte isteme ve yerine getirme arasındaki birliği sağlıyor görünür çünkü onu, kendisinin yerine getirmedeği işlere dahi özgürce yükleyebilir. Olup biten her şey, bu yüklem altına düşürülüp bireysellik dolaysızca uyuşturulabilir veya birey tarafından sahiplenilebilir. Bu yüklem, bireyin bir ereğe edimsellik kazanıp kazanmamasından bağımsız olarak yalnızca sahip olmasını ya da tersi olarak isteği dışında olup biten şeyleri kendi ereği kılmasını olanaklı hale getirir. Buradaki öz-bilinç, Hegel'in benzetmesiyle "sırf kendilerinin neden olduklarını düşündükleri için yedikleri dayaktan bile zevk alan yaramaz çocuklar" gibidir.⁴⁰¹

Asıl önemli olan şey, bireyin tümel tözü (ya da töreliliği) yakaladığı ancak bunu yalın ve soyut bir kavram olarak ifade ettiği momenti imler. Bir yandan bu kavram bir bakıma tümel ereğe gönderim yapar. Bu bağlamda o, bireyin kendisinin yaptığı, bireye başkaları tarafından yapılan ya da bireyin istemi dışında başına gelen her şeyde kendi ereğini gördüğü bir bağlamı ifade eder. Ancak burada tümelleştirilen şey, kendisiyle dolaysız ve soyut biçimde özdeş kalan bireysel erektir. Dolayısıyla *asıl önemli olan şey*, bireyin işin ve tekil bireyselliğin gelip geçiciliği konusunda kendisini avutmasından başka bir işe yaramaz. Çünkü birey, *asıl önemli olan şeyi* yaptığını düşündüğü her noktada esasen *kendisi için önemli olan şeyi (die Sache)* yapmış olur, bu durumda bireysel olanla tümel olanın birliği yine sağlanamaz. Ayrıca bahsi geçen avuntu, bireyin sonunda edimden yoksun boş bir ereği ya da kötü bir işi kendi özü sayacak kadar ileri gitmesine yol açar çünkü birey, bir noktadan sonra edimleriyle katılım göstermediği ya da gerçekleştirmekte başarısız olduğu şeyleri bile kendi ereği olarak sahiplenmeye başlar.⁴⁰²

Tablonun bütününe baktığımızda kendileri için önemli olan şeyi, *asıl önemli olan şeymiş* gibi göstererek eyleme geçip kendilerini sergileyen bireylerin diyalektiğini görürüz.⁴⁰³ Buradaki bireyler, *bilinçsizce* hem birbirlerini hem de kendi kendilerini kandırırlar. Kandırımacanın kaynağı, bu bireylerin kendileri için önemli olan şeyle *asıl önemli olan şeyi* birbirinden yalıtık iki moment olarak düşünmeleridir. Bu durumda

⁴⁰⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 163-164; ¶410-411.

⁴⁰¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 164; ¶413.

⁴⁰² Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 165; ¶414.

⁴⁰³ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 165; ¶416.

salt *asıl önemli olan şeyin* peşinden koştuğunu öne süren birey de salt kendisi için önemli olan şeyi gerçekleştirdiğini düşünen diğerleri de eş ölçüde yanılır.⁴⁰⁴ Bireyin özü, eylemliliktir. Eylemde birey, kendisini diğerlerine görünür kılar ve böylece onların etkilerine açık hale gelir. Burada diğer bireylerin etkide bulunmaması gibi bir şey söz konusu değildir çünkü diğer bireyler de kendilerini gerçekleştirmek isterler fakat bunu ilk bireyin eylemlerinde kendilerine dair bir şeyler görme güdüsüyle yaparlar. Bundan dolayı bir bireyin kendisi için önemli olan şey, aynı zamanda herkes için önemli olan şey yani *asıl önemli olan şeydir*; herhangi birinin gerçekleştirdiği bir eylemde yalnızca o kişi için değil tüm herkes için bir şeyler bulunur.⁴⁰⁵

Müdahale kaçınılmazdır çünkü kendi kendinin nedeni olan kuvvetler (ya da failler) olarak tüm bu farklı bireysellikler, ortak bir uzamdadır, hatta ortak uzamı yapılandırır. Bu müdahaleden kaçınmaya çalışan ya da bunu reddeden bir bireyin tavrı, Hegel'in deyişiyle kendini gün ışığına çıkarmayı isterken ışığın kendisinden yakınmaya benzer.⁴⁰⁶ Birey, eyleme geçtiğinde kendisi için olduğu kadar zorunlu olarak başkaları için de var olur. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bireyin kendini gerçekleştirebilmesi için temel koşul, onun eyleme geçmesidir. Birey eylemi yerine getirdiğinde gerçekleşen şey, başkalarının o eyleme yönelik tepkileriyle açığa çıkar. Öyleyse başka bireylerin müdahalesi, bireyin kendini gerçekleştirmesinin ve dolayısıyla kendinin ne olduğunu (kökensel doğasını) bilmesinin koşuludur. Birey, kendi eylemleriyle başkalarının eylemleri arasındaki bu içsel ve zorunlu ilişkiyi kavradığında *asıl önemli olan şey* bir yüklem ya da cins olmaktan çıkıp tam anlamıyla öz olarak yani “tüm özlerin özü” olarak ortaya çıkar.⁴⁰⁷ Bu öz, bireysellikte tümelliğin birbirine yayıldığı *ben-biz* denliğini ifade eden *törel tözdür (die sittliche Substanz)*.⁴⁰⁸

Törel töz, aklın şimdiye kadarki tüm momentlerinin doğruluğudur ve bu bağlamda aklın hem kendisine hem de tüm gerçekliğe dair tam bir kavrayış elde ettiği noktadır. Tüm bu momentlerde aklın nesnesine yönelik bilinciyle kendisine yönelik bilinci sürekli olarak iç içedir çünkü aklı yönlendiren şey, varlığı kendisiyle özdeş bulma güdüsüdür. Törel töz, işte bu özdeşliğin mutlak olarak sağlandığı kavram ve uzamdır. Çünkü önceki momentlerin tüm *ben-varlık* ikilikleri bu kavramda kapsanır. Aklın her

⁴⁰⁴ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 166; ¶417.

⁴⁰⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 167; ¶418.

⁴⁰⁶ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 166; ¶417.

⁴⁰⁷ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 167; ¶418.

⁴⁰⁸ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 167; ¶420.

şekli, dünyaya ilgi duyar ve bilincinde olup olmamasından bağımsız olarak dünya ile kendisini özdeş bilmek ister. Bu türden bir özümseme ve sahiplenme tavrı en başından beri söz konusudur. Örneğin gözlemci akıl, doğaya ilgi duyar ancak bu ilginin farkında değildir çünkü varlığın *ben*'le birliğini salt *bilme* düzeyinde ve dolaysızca bulma hedefindedir. Oysa bu bilme güdüsünün doğruluğu, şeyleri özümseyerek ve tüketerek kendini varlığını sürdürmeye dayanır. Bu durumun bilincine varıldığında akıl etkin akla yani seyirciden faile dönüşür. Fail olmanın özü, kendi kendini harekete geçiren bir kuvvet olmaktır. Fail, erek kavramını tam olarak yansıtır ve dışta olanın içte olanla, sonun başlangıcıyla, etkinin nedenle özdeşliğini vurgulayan bir kavramdır. Başka deyişle fail, dışarıdan bir etkiye gereksinim duymadan eyleme geçer. Akıl faile dönüştüğünde diğer faillele karşı karşıya gelir ve tüm bu faillele bir arada tutan düzenin kendisini deneyimlemeye başlar. Buradaki deneyimi bilmek değil *yapmak* niteler çünkü akıl, başkasıyla etkileşime kendi yapıp-etmeleri yoluyla girer. Bu etkileşim oldukça güç ve uzun bir çatışma sürecini başlatır. Her birey, kendini dışa vurmak ister, böylece kendi özünü somut ve nesnel biçimde görecektir. Bu hedef doğrultusunda çıkan çatışmalar, sonunda tüm bireylerin eylemlerinin birbiriyle *özel olarak* iç içe olduğunu gösterir. Bunun nedeni bireylerin, kendilerinin ne olduğunu bilmeleri için onları tanıyan başka bireylerin olmasına dayanmasıdır. Bireysel olarak yürütülen bir iş, diğer bireylerin yorumları, değerlendirmeleri veya genel olarak müdahaleleri olmadan sonuca ulaşmaz çünkü bu işte sergilenenlerin ne olduğu yalnızca bu müdahaleler sayesinde öğrenilebilir. İşlerin nasıl yapılacağı, hangi becerileri gerektirdiği veya hangi ölçütlere göre değerlendirileceği, tüm bireylerin kendilerini bu toplumsal uzamda bir yere yerleştirme çabalarının ürünüdür. Özetle bireyin kendi kendini sürdürebilmesi için başkalarının emeği gerekir. Bu emek süreci tüm bireyleri içinde barındıran töreliliği ya da toplumsallığı yaratır. Dayanışmaya dayalı bu olgu, gözlemcinin kendisini ve hatta onun doğa tasarımını bile içine alır çünkü toplumsallaşmış akıl dışında bir doğa düşünülemez.

3.3. Hegel ve Erekselcilik

Hegel, eylem kavramına yönelik tüm değerlendirmelerinin merkezine yönelimsel bir etkinlik olarak akıllı koyar. Akıl, tüm gerçekliğin kendisiyle özdeş olduğunu ortaya koyma güdüsüdür. Bu özdeşliği yakalama çabası, onun doğrudan özüyle ilgilidir. Akıl, kendi kendini belirleyen ve bunun bilincinde olan, canlı ve tinsel bir bireydir. Hem öz-

belirlenim sahibi olmak hem de bunun bilincinde olmak zorunlu olarak kendini varlıkla özdeş olarak görmeye ya da kendi varlığını ortaya koymaya yönlendirir. Bu durumda yabancı görünen her şey özümsemeli ve böylece onların bağımsızlığı da ortadan kalkmalıdır çünkü eğer bir şey kendi kendini belirliyorsa, onun başka şeyler tarafından belirlenmemesi, onlar karşısında kendini koruması, onlara rağmen kendisiyle özdeşliğini sürdürmesi ve hatta bu özdeşliği korurken o şeyleri dönüştürmesi gerekir. Akıl, karşılaştığı her şeye kendi damgasını koymak ve bu yolla kendisini varlıkla özdeş görmek için yönelir. Böylece o, öznel olanla nesnel olanın *tam* birliğini sağlar. Öznel olan nesnel olanı kendi aracına dönüştürerek hem ona öznellik katar hem de onda nesnelleşir. Akıl, böylesi bir yönelim olarak hem bireysel hem de tümeldir çünkü hem canlı, tekil bir beden ve bir birey olarak vardır hem de tüm bireylerdeki özü (ereği) işaret eder. Her birey, kendini korumakla ve belirlemekle nitelenir. Bu nitelemeler canlılık ve tin bağlamında bireyi diğer bireylerle dayanışmaya tüm o bireylerin *özleri gereği* zorlar. Herkesin canlı bireyler olarak varlıklarını sürdürebilmeleri, türsel olarak varlıklarını sürdürebilmeleriyle iç içedir. Türsel olarak varlık sürdürmek, insan bağlamında kültürel, tarihsel ve toplumsal olarak varlık sürdürmekle belirlenir. Kısaca tin olarak adlandırılan bu hareketli yapı hem kendini hem de doğayı dönüştürür ve bundan dolayı gerçeklikle/varlıkla özdeşir. Akıl, kendini tin olarak bildiğinde tüm gerçeklikle özdeşliği yani *ben-varlık* özdeşliği ortaya konmuş olur.

Aklın tüm fenomenolojik süreçleri, kendisini önce bir *şey* sonra da tüm gerçekliğe yayılan toplumsal bir *fail* olarak deneyimlemesini konu edinir. İlk momentte akıl gözlemci, varlık ise doğadır. Burada inorganik doğanın gözlemi ile başlayan süreç, sonraki momentin konusu olarak fail olmanın da özünü oluşturacak canlılığın ve tinin ya da kısacası erek kavramının gözlemine doğru evrilir. Erek kavramı yalın anlamıyla hem insanı hem de diğer canlıları inorganik doğadan ayırtıran öz-korunuma ve öz-belirlenime karşılık gelir. Canlılık, şeyleri kendini sürdürmenin araçlarına dönüştürme gücüne sahiptir ve dolayısıyla tüm canlı bireyler, belirli düzeylerde de olsa yaşadıkları çevreyi dönüştürmeleri bakımından inorganik doğaya üstündür. Ancak canlılık bunu bilinçsizce gerçekleştirir. Öz-bilinçli erek, insanın özü olan tindir. İnsan etrafında olup bitenlerde kendisinin yerini etkin biçimde tanır, bu yüzden canlı olmanın yanı sıra faildir de. Buna karşılık gözlemci akıl hem canlılığın hem tinin hareketini, her ikisinin de cisimleştikleri dışsal, gözlemlenebilir şeyler olarak yasalaştırmaya çalışır. O, bunun

için sürekli olarak onların kendi kendilerini belirleyemedikleri ölü (örn. kadavra) ve/veya sabit (örn. kafatası) hallerine başvurur. Oysa öz-belirlenimden yoksun biçimde ele alınmaları, canlılığın ve tinin özüne terstir, dolayısıyla bu yöntem sürdürüldüğünde ulaşılan şey hiçbir zaman bu ikiliye denk olmaz. Yine de gözlemci, son noktada aklın doğada bir *beden* olarak cisimleştiğini *bir yanıyla* kabul eder; onun göremediği şey, bu bedenin bilinmeyi bekleyen ölü bir *şeye* değil kendi kendini yönlendiren etkin bir varlığa karşılık geldiğidir. Beden, yönelimsel bir şey olarak kabul edilmediğinde onun taş veya odun parçası gibi parçalanmaya, yanmaya veya kırılmaya karşı koymayan inorganik şeylerden farkı kalmaz. Gözlemcinin kuramcı yaklaşımı, inorganik şeylerin hareketindeki akılsallığı yakalayabilir fakat bu doğa ile ilişkisinde kendisini, tinsel veya akılsal bir varlık olarak doğru şekilde kavrayamaz. Dolayısıyla *ben* ve varlık özdeşliğine bu kategoride tam anlamıyla ulaşamaz.

Kendisini etkin bir beden ve fail olarak kavrayan akıl, ikinci momenti oluşturan etkin akıldır. Bu momentte beden, artık mekanik ve kimyasal yasalara boyun eğen inorganik şeylerden farklı olarak kendi kendini belirleyen, eş deyişle yaşayan, yönelen, arzulayan, haz duyan vb. bir şey olarak karşımıza çıkar. Bir başka deyişle bu momentte akıl, dünyayla ilişkisinde bir faildir. Ne var ki ilk başta bu fail olma durumu, oldukça ben-merkezci ve hazzı bir tavra karşılık gelir. Her birey, kendinde dolaysız olarak bulduğu yaşamsal zevklere dalıp yalnızca hazzı deneyimlemeye odaklanır, kendisiyle özdeşliğini bunlarla sınırlar. Sonrasında fark edilir ki haz, yalnızca tekil bir birey için değil tüm bireyler için de işlev görür. Cinsel birleşmede duyulan haz, bireyin salt kendisine ait bir deneyimi işaret etse de yeniden-üretimi sağladığından dolayı aynı zamanda türsel-toplumsal bir devamlılığa da hizmet eder. Dolayısıyla hazzın yaşanması, diğer bireylerle karşılıklı bir tanıma-tanınma ilişkisine dayanır. Bu tanıma-tanınma ilişkisi, toplumsal uzamı oluşturur. Her birey, kendi kendini harekete geçiren birer kuvvet olarak tanımlanır. Bireylerin ereği, kendilerini gerçekleştirmektir. Bunun için onlar, var olan nesnellığe yönelirler ve onu tüketip dönüştürerek kendileriyle özdeş kılmaya çabalarlar. Böylece birey nesnelleşmiş, nesnellik de öznelleşmiş olur. Ancak buradaki nesnellik, yalnızca tek bir bireyi içermez. Bir birey, gerçekleştirdiği bir iş yoluyla kendini toplumsal uzamda bir yere koyar. İş, ilk bakışta diğer bireylere yabancı gelir. Bundan dolayı onlar da bu işte (nesnellikte) kendi-benzeri bir şey ortaya koymak isterler. Sonuç olarak nesnellüğün, tek bir bireyin değil tüm bireylerin kendi güçlerini sergilediği tümel ve hareketli bir yapıya yani törel töze ya da tinsel özü işaret

ettiği ortaya çıkar. Törel töz, bireylerin tüm bireylerle birlikte uyum içinde olduğu ve yine tüm bireylerle birlikte anlam kazandığı hareketli yapıdır.

Aklın, kendisini tinsel bir birey olarak deneyimlediği moment doğal bir şey olarak deneyimlediği momentin doğruluğudur. Tin, doğada cisimleşen ortak *benlik* ya da toplumsallaşmış akıldır. İnsan, kendini dışa vurmak adına bilinçli bir çabayla doğayı, tin denen bu metabolizmada yeniden-üretir.⁴⁰⁹ Ayrıca bu yeniden-üretim sürecinde insanın kendisi de dönüşüme uğrar. Bir birey, kendi yaşamı için doğayı tüketir fakat bu tüketimin araçları, tüm bireylerin katılımıyla hatta geçmişten gelen bir birikimle belirlenir. Bu araçlar, başka nesillerin koşullarını oluşturur ve bu başka nesiller de nesnelliğe kendi karakterlerini yükleyerek onu yeniden-üretirler ya da dönüştürürler. Ölmüş nesillerin eylemleri, ortak bir *bellekle (die Erinnerung)* aktararak tinin özelliklerine dönüşür ve bu yolla gelecek nesillerin *inorganik* doğasını oluştururlar.⁴¹⁰ Gelecek nesiller, bu inorganik doğayı kendi araçlarına dönüştürerek kendilerini gerçekleştirirler ve böylece onlar da tine yeni özellikler kazandırırılar. Akıl, kendini böylesi tinsel bir varlık olarak kavradığında, öznel-nesnellik, *ben*-gerçeklik/varlık vb. biçimlerde adlandırılan ikilikler ortadan kalkar. Çünkü doğa, gerçeklik, nesnellik vs. tinin bu dönüşen ve dönüştürücü etkinliği dışında düşünülemez. Özetle tin, kendi sonsuzluğundan, sonsuz eylemlilik olarak özgürce *fışkırır*.⁴¹¹

Tüm bu anlatılanlar Hegel'in eylem kavramına yönelik değerlendirmelerinde erekselci yaklaşımda yer aldığını gösterir. İlk olarak Hegel'in niçin nedensel yaklaşımda yer alamayacağını açıklayalım. Nedenselci yaklaşımı niteleyen temel şey, Taylor'ın deyişiyle herhangi bir eylemi, failin öznel bakış açısının ötesinde ve ondan bağımsız olan *kendinde* şeylere ya da *kendinde* bir nesnelliğe başvurarak açıklamaktır.⁴¹² Bu durum nedenselciliğin, daha önce de sıkça vurguladığımız eylem-olay ayrımını reddetmesinden ileri gelir. Buna göre eylemler de tıpkı fiziksel olaylar gibi genel yasalar altında açıklanabilirler çünkü herhangi bir eylemi failin öznel bakış açısından bağımsız olan fiziksel özelliklerle ya da zihin durumlarıyla düzenli olarak yan yana gözlemleriz. Bir başka deyişle gözlemlenebilir olan belirli yapılardan yola çıkarak eylemleri genel yasalılıkla açıklayabiliriz. Böylece ister fiziksel (sinir sistemi, yüz ve

⁴⁰⁹ Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), 134-135.

⁴¹⁰ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 15; ¶28.

⁴¹¹ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 321; ¶808.

⁴¹² Charles Taylor, "Hegel and the Philosophy of Action," *Hegel on Action* içinde, ed. A. Laitinen, C. Sandis (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 24.

mimikler vs.) ister zihinsel (korku, tiksınme, sevgi vs.) bir başvuru noktası belirlenmiş olsun hedef, *ayrı iki şey* ya da *olay* arasındaki neden-etki bağıntısını ortaya koymaktır. Fizyonomiye ve frenolojiye yönelik değerlendirmelerinde gördüğümüz üzere Hegel böyle bir düalist yaklaşımı kesinlikle reddeder. Ona göre eylemle erek arasında herhangi bir ayırım yoktur; erek, eylemin her momentinde somutlaşmaktadır. Bu bağlamda eylemde bulunan bir beden, herhangi bir inorganik şeyden *niteliksel olarak* farklıdır. İlk bu beden canlıdır. Bundan dolayı beden, kendi kendini belirler ve korurken ya da bir başkası tarafından belirlenmeye kayıtsız kalamazken inorganik bir şey, kendisine tamamen dışsal olan fiziksel veya kimyasal dengelerce belirlenir ve bireyliğini koruyamaz. İkinci olarak beden ve şey arasındaki ayırım, gözlemci yaklaşımın kendisinde de sürer. İnorganik şeylerin aksine fail, gözlendiğinin farkına varabilme gücüne sahiptir. Bu farkındalık, failin gözlemi manipüle etmesine olanak sağladığı gibi öz-belirlenimini görmezden gelmekte ısrar eden gözlemciye bireyin bağımsızlığını sert biçimde de gösterebilir.

Hegel açısından faili oluşturan iki öge, canlılık ve farkındalıktır. Canlılık hareketin kaynağı, farkındalıksa hareket üzerindeki denetimin kaynağıdır. Dolayısıyla ilki başlangıç, ikincisi sonuç ya da kazanımdır.⁴¹³ Bedenle bir olan hissetme, arzulama, haz duyma gibi yaşamsal etkinlikleri dışı vuran bir eylem, başkaları tarafından yeni anlamlar yüklenerek failin kendisine geri döner. İşte bu geri dönüşle birlikte fail, kendisine yönelik belirli bir kavrayış elde eder. Bireylerin hem birbirlerine hem de dünyaya anlam yükledikleri bu ortam, kültürü, tarihi ve toplumu ifade eden törel tözdür. Bu ortamda bireyler, kendilerinin hiçbir zaman tamamlanmış bir resmine ulaşamazlar çünkü her birey, kendine ve eylemlerine dönük farkındalığını yine *eyleyerek* edinir. Tamamlanmış bir resim isteği, eylemliliğin sona ermesini gerektirir fakat failden eylemi çıkarırsak ortada *kadavradan* başka bir şey kalmaz. Dolayısıyla tüm bireyler, varlığın sürekliliğinde hem birbirlerini hem de varlığı dönüştüren, kuran momentlerdir ve sürekli olarak *oluş* halindedirler.

Toparlarsak açıklananlar bağlamında yine Hegel'in erekselci yaklaşımda yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Hegel, tıpkı Anscombe ve Dray gibi insan eylemlerine eğilen bir araştırmamanın fizik nesneleri açıklamaya çalışan bir araştırmadan yöntemsel bakımdan farklı olduğunu kabul eder. Bu kabul, Hegel'in canlılığı ve tını, yaşamdan

⁴¹³ Taylor, "Hegel and the Philosophy of Action," 31.

yoksun veya sabit parçalara/yapılara göre belirleyen tavırlara ve disiplinlere karşı çıkışında açıkça görülür. Bu yöntemsel farklılığın temelinde eylemle olay arasındaki niteliksel ayrımın kabulü yatar. Eylem, yönelimi ve bilinçliliği yani ereği dışa vurur; olay ise iki şey arasındaki dışsal etkileşimdir. Burada erek ve neden arasındaki temel ayrımı da görürüz. Erek, başlangıcın ve sonun birliğidir; dolayısıyla eylem, zaten içeride fakat muğlak olanın dışa vurulması yani açık hale getirilmesidir.⁴¹⁴ Ancak neden, kendisinden *başka* bir şeye yol açar. Hegel, nedenin birbirine dışsal iki şey arasındaki zorunlu bağıntıyı ifade ettiğini söyler.⁴¹⁵ Erek bağlamındaki dışsallık ise henüz gerçekleşmemiş olmayı imler.⁴¹⁶

Hegel'in yaklaşımının, belli yönlerden Anscombe'un ve Dray'in yaklaşımlarını kapsadığı, belli yönlerdense onlardan farklılaştığı söylenebilir. Anscombe'un "olanı, ben gerçekleştiririm" sözüyle Hegel'in "akılsal olan edimseldir ve edimsel olan akılsaldır" sözü, arka plandaki düşünce bakımından benzer bir şeyi vurgular. Her iki ifade de failin kendisini etkin bir şey olarak bilmesine gönderim yapar. Bununla birlikte Anscombe bu durumu bireye dolaysızca bilinir bir şey olarak öne sürerken Hegel açısından bu o kadar da dolaysızca bilinir değildir. Daha önce de aktardığımız üzere faili oluşturan önemli bir öge olan farkındalık, Hegel için bir sonuç veya kazanımdır; dolayısıyla ancak *eyleyerek* ve başkalarına görünür olup onların müdahalelerinden kendine geri dönerek elde edilir. Bu anlamda Hegel'in erekselciliği, Anscombe'ununkinden farklı olarak tek bir bireyin yönelimini tüm bireylerin yönelimleriyle ilişkilendirerek değerlendirir. Hegel'in Dray'le ortaklaştığı temel nokta ise anlama-açıklama arasındaki ayrımın kabulüdür. Hatırlarsak bu ayrım hem Hegel'de hem de Dray'de fizik nesneleri araştıran gözlemcinin, insanı elen alan bir araştırmacıdan farkını ortaya koyar. Buna göre açıklayan-açıklanan ilişkisi, gözlemcinin nesnesine dışsal olduğu türden bir ilişkidir. Fizik nesnelere dönük gözlem, böyle bir ilişkiyi imler. Burada gözlemci, nesnelerin etkileşim sürecine katılımcı değildir, eş deyişle onlarla herhangi bir şekilde empati kurmaz. Eylemlerini konu alan bir araştırmada nesne, düşünen ve düşündükleri doğrultusunda eyleyen bir varlıktır. Bu yüzden böylesi bir araştırmada insanın yönelimini anlamaya çalışmak

⁴¹⁴ Taylor, "Hegel and the Philosophy of Action," 25.

⁴¹⁵ Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 131; ¶324.

⁴¹⁶ Richard Dien Winfield, "Hegel's Solution to the Mind-Body Problem," *In a Companion to Hegel* içinde, ed. S. Houlgate, M. Baur (Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2011), 231.

gereklidir. Anlama çabası, araştırmacının nesnesinin düşünme süreçlerine katılımını zorunlu kılar. Hegel bağlamında bu ayrım, bilincin fenomenolojik dönüşümü bakımından onun tüm felsefesinin özünde yatar. Ancak Hegel'in bu ayrımı ortaya koyuşunun, ayrı bir disiplin olarak tarihe veya genel olarak insan bilimlerine herhangi bir katkıda bulunma amacı olduğu kesin olarak söylenemez.



4. RORTY’NİN YENİ PRAGMATİZMİNDE BİLGİ VE EYLEM İLİŞKİSİ

Bu bölümdeki amacımız yeni pragmatizm yaklaşımındaki dil, doğruluk, gerçeklik ve bilgi kavramlarının çözümlemesi bağlamında Rorty’nin eylem kavramına bakışını değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda önce Rorty’nin pragmatizmini tanımlamak adına önemli bir bağlam olan epistemolojik davranışçılık yaklaşımını inceleyeceğiz. İkinci olarak Rorty’nin epistemolojik davranışçılığı temellendirdiği bir dayanak olarak dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisini ve bu ilişki bağlamında eylem kavramını tartışacağız. Son olarak da Rorty’nin bilgi ve bireysel/toplumsal davranış arasında kurduğu sıkı bağının nedenselci eylem kuramları bakımından nereye denk düştüğünü araştıracağız.

4.1. Pragmatist Bilgi Kuramı Olarak Epistemolojik Davranışçılık

Rorty yeni pragmatizmde bilgiyi zihinsel söz dağarcığına başvurarak açıklayan tasarımsalcı (*representationalism*) bakış açısına karşı çıkar ve bunun yerine bilgiyi toplumsal-dilsel davranışların bir sonucu olarak değerlendirir. O, epistemolojik davranışçılık olarak adlandırılan bu yaklaşımıyla tasarımcı açıklamaların bilen özne ve bilinen nesne ya da gerçeklik arasında kurduğu ilişkiyi de eleştirir çünkü ona göre bilgi tasarımların gerçekliği uygun yansıtıp yansıtmamasıyla açıklanamaz. Bilgiye dair ne varsa özneler-arası etkileşimler yoluyla *oluşan* dilsel-davranışsal ağa yani gerekçelendirmeler ağına dayanır. Bir inanç, duyumlara veya sözcüklerin taşıdığı anlamlarla tanışıklığa değil başka inançlara başvurarak gerekçelendirilebilir. Dolayısıyla epistemolojik davranışçılık bilginin yanı sıra doğruluğa ilişkin bir kavrayışı da içerir. Bu kavrayış doğrultusunda karşılık gelme kuramından tamamen vazgeçilir, onun yerine bağdaşıklık kuramı benimsenir. Öyleyse Rorty’den eylem kavramına ilişkin çıkarılabilecek argümanları serimlemede epistemolojik davranışçılığın rolü önemlidir çünkü epistemolojik davranışçılık her ne kadar Kartezyen felsefenin mirası olarak sunulan zihin-gerçeklik-bilgi ilişkisini eleştirse de bu eleştiri sonucunda bizi bilgiden davranışa/eylem alışkanlıklarına götürür.

Rorty epistemolojik davranışçılık kuramını modern felsefenin başlangıcından mantıksal empirisizme giden sürecin eleştirel bir okumasına dayandırır. Quine’in “Two Dogmas of Empiricism” başlıklı makalesiyle Sellars’ın *Empiricism and the Philosophy of Mind* başlıklı metninde içerilen bütüncü (*holist*) ve karşıt-temelci (*anti-foundationalist*) yaklaşımlar, Rorty’nin bu okumasının hem öncülü hem de sonucudur.

Rorty bu iki filozofun yaklaşımlarını sentezleyerek doğanın aynası olarak zihin ve bu aynadaki yansımalar olarak tasarımlar düşüncesini eleştirir. Rorty'nin eylem anlayışını kavramak için onun bilgi anlayışını, onu da kavramak için Quine'in analitik-sentetik ayırımına ve Sellars'ın verili olan mitine eleştirilerini ele almak gerekir. O nedenle biz de epistemolojik davranışçılığın kökenleri olarak öncelikle Quine'in ve Sellars'ın söz konusu metinlerindeki görüşlerini açıklayacak, daha sonra ise Rorty'nin modern felsefeden mantıksal empirisizme giden süreci nasıl sunduğuna ve bu süreçten Quine'in ve Sellars'ın görüşleri çerçevesinde çıkardığı sonuçlara odaklanacağız.

4.1.1. Quine ve Bütüncülük

Quine, “Two Dogmas of Empiricism” başlıklı makalesinde analitik-sentetik ayırımına dayanan iki empirisist dogmayı eleştirel biçimde betimleyerek böyle bir ayırım olmadığını ortaya koyar. Quine'in betimlediği şekliyle ilk dogma analitik olma niteliğini, olgulardan bağımsız olarak yalnızca içerdiği sözcüklerin anlamları bakımından doğru olan ifadelere atfeder.⁴¹⁷ İkinci dogma ise yine Quine'in tanımıyla tüm anlamlı karmaşık ifadelerin, dolaysız deneyime karşılık gelen ifadelere çevrilebileceğini öne sürer.⁴¹⁸ Bu ikinci bağlamdaki anlamıyla analitik bir ifade, her koşulda empirik olarak doğrulanabilen bir sınır durumunu imler.⁴¹⁹

Makalede bu dogmalara karşı birbiriyle bağıntılı iki farklı argüman bulunur. İlk argümanda Quine, “analitik” terimini açık kılmak için öne sürülen tüm tanımların muğlaklık barındıran yeni terimlere yönlendirdiğini ve bu muğlaklığın kaynağının sonunda yine “analitik” teriminin kendisinde yattığını gösterir. Bundan dolayı o, analitik-sentetik ayırımını ileri süren argümanların yapısını, çeşitli noktalardan geçse de başladığı yere geri dönen kapalı ve kıvrımlı bir çizgiye benzetir.⁴²⁰ *Döngüsellik argümanı* (the circularity argument) olarak da adlandırılan bu ilk argümanda Quine, “analitik” teriminin hiçbir anlam taşımadığı, hatta öyle bir şeyin olmadığı sonucuna varır.⁴²¹ İkinci argüman, söz konusu iki dogmadan kurtulmuş bir empirisizm tanımına dayanır ve bu bağlamda *bütüncülük* (holism) olarak adlandırılan bir bakış açısını

⁴¹⁷ W. V. Quine, “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism,” *The Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 21. <https://doi.org/10.2307/2181906>.

⁴¹⁸ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 36.

⁴¹⁹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 35.

⁴²⁰ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 29.

⁴²¹ Gillian Russell, “Quine on the Analytic/Synthetic Distinction,” *A Companion to W. V. O. Quine* içinde, ed. G. Harman, E. Lepore (Oxford: Wiley Blackwell, 2014), 182.

ortaya koyar.⁴²² Bu argümanın ana fikri şudur: İster mantıksal yasaların isterse de belirli durumların ifadesi olsun hiçbir ifadenin, gözden geçirilmeye gereksinim duymayacak kadar doğru olma ayrıcalığı yoktur.⁴²³

Makalenin ilk aşamasında Quine, analitik-sentetik ayrımını savunan iki empirisist dogmayı eleştirir. İki dogmanın birbirinden farkı, doğruluğu dayandırdıkları noktadır. Bunlardan ilki, analitik ifadelerin doğruluğunu salt dille/mantıkla, diğeryse dil-dışı olgularla ilişkilendirir.⁴²⁴ Başka deyişle analitik ifadeler, ilk dogmaya göre salt içerdikleri sözcüklerin anlamları bakımından, ikinci dogmaya göre ise her koşulda onaylanabilir olmaları bakımından doğrudur. Quine'ın bakış açısından her iki yaklaşımın da şu aynı nedenden dolayı hatalı olduğu söylenebilir: “Analitik” terimine yönelik tüm tanımlar, yine “analitik” teriminin tanımını varsayar, dolayısıyla bizi yeniden ve yeniden “analitik” teriminin tanımına yönlendirir. Söz konusu tanım-varsayım-tanım döngüsü bağlamında Quine, “analitik” diye bir şeyin olmadığını ileri sürer. Şimdi bu döngüsellğin nasıl ortaya çıktığına değinelim.

Quine, önce analitikliği olgulardan bağımsız anlamlara başvurarak ortaya koyan savı yani ilk dogmayı çözümler. Bu doğrultuda ilkin Kant'ı anarak “analitik” terimine yönelik şu tanımları yapar: “Analitik ifade, öznesine onda zaten kavramsal olarak içerilenlerden daha fazlasını atfetmeyen bir ifadedir.”⁴²⁵ Quine, buradan iki şey çıkarır. Analitik ifadelerdeki anlam, bir yandan sözcüklere dayalı olmalıdır diğeryandan sözcüklerin gönderimlerinden ya da kaplamalarından çok içlemleriyle/özleriyle ilgili olmalıdır.⁴²⁶ Sözcüklerin tekil terimler olarak gönderimleri veya genel terimler olarak kaplamaları bakımından ele alınmaları, bir ifadenin analitikliğine gölge düşürür. Çünkü gönderimi ya da kaplaması için içine kattığımızda anlam, sözcüğün özüyle değil ilineklileriyle belirlenebilir, böylece ifadenin doğruluğu da dil-dışı olgulara yani gözleme dayanır. Buna Quine'ın bir örneğini verirsek, “9 = Gezegenlerin sayısı” ifadesindeki “9” ve “Gezegenlerin sayısı” soyut terimlerinin *salt* anlamları bakımından çözümlenışı, hiçbir şekilde onların aynı şeye (*entity*) gönderim yaptığının kanıtı sayılamaz, böylesi bir kanıt için daha fazlasına yani gözleme gereksinim vardır.⁴²⁷

⁴²² Russell, “Quine on the Analytic/Synthetic Distinction,” 182.

⁴²³ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 40.

⁴²⁴ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 38.

⁴²⁵ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 20.

⁴²⁶ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 21-22.

⁴²⁷ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 21.

Özetle anlam, gönderimden (veya kaplamadan) ayrılmalıdır çünkü gönderim, sözcüğün adlandırdığı bir şey olarak ayrı bir nesneyi beraberinde getirir. Böyle bir durumda öznde kavramsal olarak içerilmeyen bir şey, doğruluğun dayanağı sayılır ve ifade analitikliğini kaybeder.

Sözcüğün gönderimden bağımsız olarak özü olan anlam, muğlak bir kavramdır. Bundan dolayı Quine, anlamların ayrı bir şeyler (*entity*) alanı olarak “analitik” terimini tanımlamada işimize yaramadığını ileri sürer.⁴²⁸ Buna karşılık söz konusu anlam incelemesi sonucunda bir ifadenin analitik sayılması için yeni bir ölçüt ortaya çıkar: *eş anlamlılık* (*synonymy*). Eğer sözcüğün kendisiyle gönderimi birbirinden ayrırsa ve bir ifadeye analitik diyebilmemiz için içerdiği sözcüklerin anlam bakımından aynı olması gerekiyorsa, o zaman ortaya eş anlamlılık ölçütü çıkar.⁴²⁹ Quine, böylesi bir ölçüt olarak eş anlamlılığı iki farklı analitik ifadeler sınıfı arasındaki ilişkiye dayanarak açılar. Buna göre birinci sınıfta “hiçbir evli olmayan evli değildir” gibi mantıksal doğruluk taşıyan ifadeler, ikinci sınıfta ise “hiçbir bekâr evli değildir” gibi eş anlamlılığa dayanan ifadeler bulunur ve bu ikinci sınıftaki ifadelerden hareketle “analitik” terimine şöyle bir tanım yapılabilir: “Bir ifade, eş anlamlıların birbirinin yerine konmasıyla mantıksal doğruluğa dönüşebiliyorsa analitiktir.”⁴³⁰ Bununla birlikte Quine, edinilen tanımın eş anlamlılığa dair hiçbir şey söylemediğini vurgular. Yine de ikinci sınıftakilerin birinci sınıftakilere çevrilebilirliği bağlamında “bekâr” sözcüğünün “evli olmayan” sözcüğüne *tanım* (*definition*) gereği indirgendiği düşünülebilir.⁴³¹

Quine, tanımlayıcı ile tanımlayan arasındaki ilişkiyi üç bağlamda değerlendirir: sözlük tanımları, açık kılma ve kısaltmalar.⁴³² Tanımdaki amaç, anlam tartışmasından beri aradığımız o gönderimden bağımsız öze ulaşmaktır. İki sözcüğün eş anlamlı olması için tanım gereği birbirlerine indirgenebilmeleri gerekir. Sözlük tanımları ve açık kılma bu türden bir işlevi yerine getirir. Ne var ki her iki tür ilişkide de tanım önceki kullanımlara ya da eş anlamlılıklara dayanır. Dolayısıyla sözlük tanımları ve açık kılma, eş anlamlılığı tanımlamaz fakat yalnızca varsayar.⁴³³ Kısaltmalar (mantık ve

⁴²⁸ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 22.

⁴²⁹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 22.

⁴³⁰ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 23.

⁴³¹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 23-24.

⁴³² Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 27, Russell, “Quine on the Analytic/Synthetic Distinction,” 182.

⁴³³ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 26.

matematik) bağlamında eş anlamlılık, tanım tarafından önceki kullanımlara bağlı olmaksızın *saydam biçimde* yaratılır.⁴³⁴ Kısaltmalarla ilgili sorun, her ne kadar önceki kullanımlara kayıtsız kalabilseler de tamamen uzlaşıya dayalı olan ve şimdide anlam kazanan gösterimler olmalarıdır. Öteki deyişle onlar, tümcenin tarihinin *gelip geçici* özellikleridir.⁴³⁵ Öyleyse kısaltmalarla oluşturulan tanımlar etrafındaki eş anlamlılık da “analitik” terimine herhangi bir açıklık getirmez.

Quine, eş anlamlılığın tanım dışında bir yolla daha belirlenebileceğini bildirir. Bu yol, iki dilsel biçimin eş anlamlılığını, doğruluk değerinin tüm bağlamlarda değişmeden kalması bakımından ifade eden *değiştirilebilirliktir (interchangeability)*.⁴³⁶ Quine, burada üç ifadeyi örnek gösterir ve onların ilişkisi üzerinden değiştirilebilirlik stratejisinin eş anlamlılığı açıklamak için yeterli olup olmadığını sınar. Bu örnek ifadeler şunlardır: (a) “Ancak ve ancak bekârlar evli olmayanlardır analitiktir”, (b) “Zorunlu olarak ancak ve ancak bekârlar bekârlardır”, (c) “Zorunlu olarak ancak ve ancak bekârlar evli olmayanlardır”.⁴³⁷ Buradaki strateji şudur: “(b) ve (c) tümcelerindeki iki öge, doğruluk değeri değişmeksizin yer değiştirebiliyorsa eş anlamlıdır”⁴³⁸ ve öyleyse o iki eş anlamlı ögeyi içeren (a) tümcesi de doğrudur. Dikkatlice bakıldığında buradaki “zorunlu olarak” belirtecinin, “analitiktir” yüklemi tanımlanmadan hiçbir anlam taşımadığı görülür. Dolayısıyla geline nokta “analitik” terimine yönelik tatmin edici bir tanım bulunamadığı gibi bu tanımın peşine düşerken elde ettiğimiz tüm terimler de yine analitik teriminin tanımına duyulan gereksinimle son bulur. İşte Quine’in bu ilk dogma bağlamındaki döngüsellikten kastı budur.

Özet olarak Quine, ilk dogmanın doğruluğun dayanağı olan iki şeyi yani dil ve dil-dışı olguları birbirinden yalıtıldığını söyler.⁴³⁹ Bu yalıtımın temelinde olgu bakımından boş olsa da doğru olan belli ifadelerin yani analitik ifadelerin olduğu varsayımı bulunur. Ancak kullandığımız ifadelerin doğruluğu yalıtılamaz şekilde hem dünya haline hem de bizim o ifadelerdeki ögeleri dünya haliyle ilişkisinde nasıl anlamlandırdığımıza göre değişir. Quine’a göre dünya geçmişle ve şimdisiyle tümünden farklı olsaydı ve

⁴³⁴ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 26.

⁴³⁵ Russell, “Quine on the Analytic/Synthetic Distinction,” 190.

⁴³⁶ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 27.

⁴³⁷ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 28-29.

⁴³⁸ Russell, “Quine on the Analytic/Synthetic Distinction,” 183.

⁴³⁹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 34.

“öldürmek” fiiline “yol açmak” türünden bir anlam yüklenmiş olsaydı, “Brütüs Sezar”ı öldürdü” ifadesi tamamen yanlış olurdu.⁴⁴⁰ Quine, bahsi geçen varsayımdan hareketle analitik-sentetik ayrımını savunan ilk dogmayı, “empirisizmin empirik olmayan dogması” şeklinde adlandırır.⁴⁴¹

Quine, ilk dogmanın ardından empirisizmin empirik dogması olarak değerlendirilebilecek *indirgemeciliği* (*reductionism*) irdeler.⁴⁴² Bu noktada artık tek bir dilsel biçim yani ifadeler temel alınır ve sözcüklere gerek yoktur çünkü şimdiki dogma bakımından anlam, bütün olarak ifadenin kendisinin deneyimle uyuşup uyuşmamasıdır.⁴⁴³ Quine, indirgemeciliğin ana iddiasını şöyle dile getirir: “Her anlamlı ifade, dolaysız deneyim hakkındaki -doğru veya yanlış- bir ifadeye çevrilebilir.”⁴⁴⁴ Başka deyişle bir ifadenin anlamlı olabilmesi için onun empirik olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması gerekir. Bu doğrulamanın gerçekleşebilmesi için doğrudan deneyime/duyu verilerine/gözleme karşılık gelen temel ifadelerin var olması gerekir. Dolayısıyla bir indirgemeci, Quine’a göre bu doğrulama sürecini ortaya koymak için önce temel birimler ya da ifadelerden oluşan bir duyu verisi dili belirlemeli sonra bütün tümcelerini bu dile *ifade ifade* nasıl çevrileceğini göstermelidir.⁴⁴⁵

Quine, bu dogma bağlamındaki analitik ifadelerin, bir sınır görevi gören ve ne olursa olsun doğrulanabilen ifadeler sınıfını oluşturduğunu vurgular.⁴⁴⁶ Bu açıdan onların Wittgenstein’in tanımladığı haliyle totolojilere karşılık geldiği düşünülebilir. Wittgenstein, totolojilerin koşulsuz doğru, çelişkilerinse koşulsuz yanlış olduğunu ve bu bağlamda onların, verili sayıdaki temel önermelerin bileşimlerinin (ya da doğruluk işlevi şemasının) sınır durumlarını temsil ettiklerini belirtir.^{447*} Dahası Quine’in ikinci dogma bağlamında sözünü ettiği doğrudan deneyime ya da duyu verilerine karşılık gelen ifadeler, Wittgenstein’in temel önermelerine benzer. Wittgenstein’a göre

⁴⁴⁰ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 34.

⁴⁴¹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 34.

⁴⁴² Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 34-35.

⁴⁴³ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 35.

⁴⁴⁴ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 36.

⁴⁴⁵ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 36.

⁴⁴⁶ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 38.

⁴⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge, 2001), 42-44; 4.466-5.101.

* Analitik ifadelerin sınır durumu oluşu, sözü geçen şema bağlamında daha iyi anlaşılacaktır, bkz. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 44; 5.101.

“önergeler temel önergelerin, temel önergeler de kendilerinin doğruluk işlevidir”⁴⁴⁸, eş deyişle “temel önergeler, önergelerin kanıtlarıdır”⁴⁴⁹. Ayrıca bu empirik temel öngemelere indirgenemeyen tüm önergeler, Wittgenstein tarafından *saçma* olarak adlandırılır.⁴⁵⁰

Quine bu indirgemeci çabanın, uygulanabilirliğindeki olanaksızlık bir yana ilkesel açıdan da sorunlu olduğu düşüncesindedir.⁴⁵¹ Buradaki sorun, bir önceki dogmada da olduğu gibi doğruluğun dilsel ve olgusal bileşenlere çözümlenebileceği düşüncesidir. Quine açısından empirisizm, doğrulayıcı deneyimler ve doğruluğun sınır durumunu oluşturan analitik ifadeler olarak iki ayrı dogma üzerine kurulmuştur, dolayısıyla önceki dogma şimdiki bu ayrım bağlamında destekler.⁴⁵² İkinci dogma, olgusal bileşeni dilsel olandan ayırmakla kalmamış, olgusal bileşenin kendisini de birbirinden yalıtık bireylere yani doğrulayıcı temel duyu-verisi ifadelerine parçalamıştır. Quine, bu dogma bağlamındaki ilkesel sorunun tam da bu yalıtma olduğunu ileri sürer: “Dış dünya hakkındaki ifadelerimiz, karar verici duyu deneyimiyle bireysel olarak değil bir bütün olarak karşılaşır.”⁴⁵³ Bu son itiraz hem Quine’in bütüncülük argümanına geçiş noktasıdır hem de o argümanın temelini oluşturur.

Quine, analitik-sentetik ayrımını reddettiğinde hiçbir istisna olmaksızın tüm ifadelerin ya da ifadeler grubunun gözden geçirilebileceğini ve yerinden edilebileceğini de kabul etmiş olur. Makalesinin ikinci ana argümanını oluşturan bütüncülük, bu gözden geçirmenin hangi koşullarda ve nasıl gerçekleşeceğini gösterir. Argümanın çıkış noktası şöyle özetlenebilir: Eğer salt anlam bakımından doğru olan ve salt deneyim yoluyla bilinebilen ifadeleri birbirinden ayıramıyorsak, o zaman bilgilerimiz ya da inançlarımız, deneyimlerimiz yoluyla ve bir *bütün* olarak yapılandırdığımız ağ gibi düşünülmelidir.⁴⁵⁴ Tüm kavramsal şemamız, geçmiş deneyimlerimiz ışığında gelecek deneyimlerimizi öngörmemize olanak tanıyan ve bize kolaylık sağlayan *kültürel varsayımlardır (cultural posits)*.⁴⁵⁵ Bahsi geçen ağ bu doğrultuda kurulur. Buna göre ağın merkezindeki şemalar, *inatçı (recalcitrant)* deneyimlerle karşılaşılır; bu

⁴⁴⁸ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 43; 5.

⁴⁴⁹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 44; 5.01.

⁴⁵⁰ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 22; 4.003.

⁴⁵¹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 37.

⁴⁵² Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 38-39.

⁴⁵³ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 38.

⁴⁵⁴ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 39.

⁴⁵⁵ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 41.

karşılaşma sonucunda ya bu inatçı deneyim şemanın kendisiyle bağdaştırılır ya da - yeteri sayıda inanç sarsılıyorsa- şema gözden geçirilir.⁴⁵⁶ Quine, bu duruma örnek olarak Aristoteles'ten Darwin'e, Batlamyus'tan Kepler'e, Newton'dan Einstein'a gerçekleşen kaymayı ve hatta quantum mekaniğini yalınlaştırmak için üçüncü halin olanaksızlığı yasasının gözden geçirilişini gösterir.⁴⁵⁷

Quine, analitik-sentetik ayrımının reddi ve bütüncülük argümanı bağlamında her ikisinin de temelinde yatan şu önermeyi dile getirir: “Dil toplumsaldır ve öyleyse dilin gelişimi, özneler-arası gönderime bağlıdır.”⁴⁵⁸ Bu açıdan bakıldığında Homeros’un Tanrıları da matematiğin tözü olan soyut şeyler de fiziksel nesneler de *tüm-bilim (total science)* ağını oluştururlar. Matematik, doğa ve insan bilimleri epistemolojik olarak aynı işleve sahiptirler. Bu işlev, daha önce de vurguladığımız gibi “duyu deneyimleriyle -farklı derecelerde de olsa- işimizi kolaylaştırmaktır.”⁴⁵⁹ Öyleyse anlattıklarımızın tümünü, Quine’in şu ifadesine atıfla toparlayabiliriz: “Her insan, bilimsel bir mirasa doğar ve ayrıca sürekli bir duysal uyarım bombardımanı altındadır; bu bilimsel mirası devam eden duysal dürtülere uymaları adına yoldan saptırabilecek düşünceler, akılsal olmak koşuluyla pragmatiktir.”⁴⁶⁰

4.1.2. Sellars ve “Verili Olan” Miti

Şimdi son olarak “Empiricism and the Philosophy of Mind” başlıklı makalesindeki “verili olanın miti” kavramsallaştırması bağlamında W. Sellars’ın temelcilik karşıtı konumunu açıklayalım. *Temelcilik (foundationalism)*, edinilmiş, çıkarımla ulaşılmış ya da dolaylı tüm bilgilerimizin, edinilmemiş (ya da orada duran), çıkarımla ulaşılmamış ya da dolaysız belli bilgilere dayandığını iddia eden epistemolojik yaklaşımdır.⁴⁶¹ Temelciliğin kaynağında Kartezyen felsefenin bilen ve bilinen arasında kurduğu düalist bağlantı yatar ve bu bağlantıdan, zihin/madde ayrımını kabul edip bunlardan yalnızca birine dayanmaları bakımından akılcı (ya da idealist) ve empirisist (ya da materyalist) olarak nitelenebilecek iki tür temelcilik çıkar.⁴⁶² Her iki

⁴⁵⁶ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 40-41.

⁴⁵⁷ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 40.

⁴⁵⁸ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 42.

⁴⁵⁹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 42.

⁴⁶⁰ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 43.

⁴⁶¹ Michael Huemer, “Foundations and Coherence,” *A Companion to Epistemology* içinde, ed. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 25-26.

⁴⁶² William A. DeVries ve Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars’s ‘Empiricism and the Philosophy of Mind,’ including the complete text of Sellars’s essay* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000), XVI.

tür temelcilik de bir kişinin doğrudan bilebildiği şeylerin kendi zihin durumları olduğunu kabul etmesine karşın bunların ne olduğu konusunda birbirinden ayrışır.⁴⁶³ Empirisistler, nesnelerin zihindeki doğrudan izleri olarak duyumları temele koyarken akılcılara göre belirli akılsal/mantıksal ilkeler tüm bilgilerimize temel oluşturur.⁴⁶⁴ Sellars, temelciliğe tümünden karşı çıkar. O, ister duyu içerikleri ya da maddi nesneler isterse de tümeller, önermeler ya da ilk ilkeler olsun verili olan her şeyi -hatta verililiğin kendisini dahi- eleştirilerinin hedefine koyup reddeder.⁴⁶⁵

Verili olanın bilgisinin iki işlevi/özelliği vardır: “epistemik açıdan bağımsızlık ve epistemik açıdan etkileycilik.”⁴⁶⁶ Epistemik açıdan bağımsızlık, bir başka epistemik öğeden türetilmemeyi ifade eder. Epistemik açıdan etkileycilik, bu bağımsızlık sayesinde diğer tüm epistemik öğelerin temelinde durmayı, o öğeleri desteklemeyi ve onların epistemik değerlerini artırmayı imler. Kısaca ifade edersek, verili olanı niteleyen temel şey, onun dolaysızlığı ve indirgenemezliğidir. Sellars empirisizm bağlamındaki verili olan düşüncesini, bu türden bir dolaysızlık ve indirgenemezlik vurgusundan ötürü eleştirir.

Verili olan, klasik empirisizm bağlamında genel olarak duyumları, dolaysız deneyimleri ya da izlenimleri ifade eder. Duyumları empirisistlere göre verili kılan şey, onların çıkarımsal olmayan bilgiler olmalarıdır. Buradaki “çıkarımsal olmayan” nitelmesi, duyumsama etkinliği ve onun içeriği arasındaki birliğe dayanır. Diğer deyişle Sellars’ın deyişiyle “duyumsama etkinliği, klasik empirisizm tarafından ‘fenomenolojik olarak yalın’ ya da ‘daha ötesine çözümlenemez’ bir şey olarak nitelenir.”⁴⁶⁷ Bir lekenin kırmızı olduğu bilgisi için kırmızı bir leke duyu içeriğini duyumsamaktan daha öte bir etkinliğe gerek yoktur. Burada duyumsanan şeyler olgular değil tikeller olmalıdır.⁴⁶⁸ Eğer duyumsanan şeyler olgular olursa, duyumların önermeler olduklarını kabul etmek gerekir. Bu durumda dilin/kavramların uygulaması yani yorumlar işin içine katılır ve duyumların verili olma konumu şüpheli hale gelir. Çünkü dilin kullanımı veya kavramların uygulanışı, edinilen ve çıkarıma dayalı olan bir etkinliği imler. Örneğin “alev çiçeği açtı” ifadesi, “konuşanın/düşünenin belirli bir

⁴⁶³ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, XVII.

⁴⁶⁴ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, XX-XXI.

⁴⁶⁵ Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind with an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom* (Massachusetts: Harvard University Press, 1997), 14; §1.

⁴⁶⁶ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, XXVI.

⁴⁶⁷ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 14; §2.

⁴⁶⁸ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 15; §3.

bitki türünün kavramına ve kaba hatlarıyla da olsa çiçeklerin olağan gelişim sürecine yönelik bir anlayışa sahip olduğunu gösterir.”⁴⁶⁹ Ancak empirisizm, duyu içeriklerinin verililiğini, onlara doğrudan dayanan bilgilerin “çıkarımsal olmayan” şeklinde nitelenmelerinin kaynağı olarak kabul eder. Başka deyişle *kırmızı bir leke duyu içeriğini duyumsamak, lekenin kırmızı olduğunu çıkarımsal olmayan bir şekilde bilmeyi* zorunlu kılar; bu zorunlu kılma ilişkisinin temelinde de duyu içeriklerinin verili oldukları varsayımı yatar.⁴⁷⁰ Duyu içeriklerinin verili olması, onları duyumsama yeteneğinin kendisinin edinilmemiş bir şey olmasındandır.⁴⁷¹

Genel olarak değerlendirecek, empirisizm tanışıklık yoluyla bilgi ve betimleme yoluyla bilgi olarak iki ayrı bilgi tanımlar.⁴⁷² Buna göre ilk tür bilgi, herhangi bir öğrenme, ilişkilendirme veya tepkisel bağlantılar gibi süreçlere dayanmaksızın edinilmemiş duyumsama becerisi bağlamında *verilidir*. İkinci tür bilgi ise ilkinin tam aksine kavramların uygulanışını gerektirir ve dolayısıyla edinilmiş bir beceriye karşılık gelir. Empiristler, çıkarımsal olmayan ve betimleme yoluyla edinilmiş bilgilerin olduğunu ve bu bilgilerin duyular ya da izlenimler olarak anılan tanışıklık yoluyla gelen bilgilerden oluştuğunu iddia eder. Onların bu iddiasının arka planındaki düşünce, Sellars tarafından şöyle özetlenir.⁴⁷³ Duyular, iç durumlar olarak düşüncelerle aynı kategoride yani bilişsel olgular kategorisinde yer alır. O nedenle duyuların da tıpkı düşünceler gibi doğruluk değeri taşıması gerekir. Bununla birlikte duyular yanlış olamazlar çünkü öyle olurlarsa bu kez *temel* olma konumlarını yitirmiş olurlar. Diğer yandan duyular olmadan deneyim de olanaksızdır. Öyleyse duyular, “empirik bilginin zorunlu koşullarını oluşturan, doğruluklarına güvenilir olan ve tüm empirik bilgileri gerekçelendirebilen iç durumlardır.”⁴⁷⁴ Dolayısıyla aktarılan akıl yürütme uyarınca “[örneğin] kırmızı bir üçgenin duyumu, empirik bilginin tam paradigmasıdır.”⁴⁷⁵

Sellars klasik empirisizmi niteleyen bu bakış açısını ya da akıl yürütmeyi tutarsız bulur. Bir şeyin şöyle veya böyle olduğunun bilgisi önermesel bir içerik taşır yani

⁴⁶⁹ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, 8.

⁴⁷⁰ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 18; §5.

⁴⁷¹ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 21; §6.

⁴⁷² DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, 12, Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 18; §4.

⁴⁷³ Sonraki akıl yürütme dizisi için bkz. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 24-25; §7.

⁴⁷⁴ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, 15.

⁴⁷⁵ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 25; §7.

kavramların uygulanışını, sembollerin kullanımını, öğrenme süreçlerini gerektirir. Buna karşılık kırmızı bir duyu içeriğinin kırmızı olduğu bilgisi, klasik empirisizm tarafından çıkarımsal olmayan bir bilgi olarak sınıflandırılır. Eğer bir duyu içeriğini duyumsama becerisinin kendisi edinilmemiş bir şeyse, o zaman nasıl bir duyu içeriğinin kırmızı olduğu bilgisi edinilmiş olur? Ayrıca nasıl olur da bu edinilmiş bilgi çıkarımsal olmayan bir bilgi sayılabilir?⁴⁷⁶ Bir şeyin bilgi olması için önermesel içerik taşınması gerekir fakat klasik empirisizm duyular bağlamında bunu kabul etmez çünkü duyular önermesel içerik taşırsa geçmişteki öğrenme süreçleriyle dolayım lanmak zorundadır. Bununla birlikte duyuların önermesel içerik taşımadıkları ileri sürüldüğünde onların bir bilgi olarak adlandırılması olanaksız hale gelir.⁴⁷⁷

Şimdiye dek Sellars tarafından değerlendirilen ve eleştirilen empirisist yaklaşım, fiziksel nesneleri, verili kabul edilen duyu verileriyle çözümleyen klasik ya da *ortodoks* yaklaşımdır.⁴⁷⁸ Sellars, bu klasik yaklaşımı eleştirdikten sonra bir başka empirisist miti irdeler. Bu kez verili olan (miti), belirli bir zamanda veya uzamda görünenleri ifade eden ve doğrudan bilmeye karşılık geldiği düşünülen “x fizik nesnesi S kişisine t anında kırmızı görünür” veya “S kişisine t anında *orada* kırmızı bir fizik nesne olduğu görünür” şeklindeki olgulardır.⁴⁷⁹ Fark edileceği üzere yeni verili olan miti, bir öncekinin eksikliğini giderir. Klasik yaklaşım, aynı olguların duyu verileriyle çözümlenebilir olduğunu öne sürer ve zaman-uzam ifadelerinin çıkarımsal olmayan bilgi sağlamalarının nedeninin tam da o duyu verilerine dayanmaları olduğunu iddia eder. Klasik yaklaşıma göre örneğin bir kişiye kâğıdın beyaz görünmesi için o kişinin zihninde beyazı diğer renklerden ayırmasına olanak veren bir duyu verisinin bulunması gerekir. Ancak nesnelerle fiziksel etkileşimimizde verili olan iç durumlar ya da duyu verileri, betimlenmedikçe yani olgusal olmadıkça epistemik değer taşımazlar. Yeni stratejide verili olan, olgusal içerik taşıyan “kırmızı-görünür” bağıntısıdır ve dolayısıyla epistemik değer taşır.

Yeni stratejisinde empirisizm, “x kırmızıdır” olgusunun “x, y’ye t anında kırmızı görünmektedir” olgusuyla açıklanabileceğini ve tersinin geçerli olmadığını iddia

⁴⁷⁶ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 20; §6.

⁴⁷⁷ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 21; §6.

⁴⁷⁸ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 25; §7.

⁴⁷⁹ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 34; §10.

eder.⁴⁸⁰ Bir başka deyişle şimdiki empirisist yaklaşım açısından “kırmızı görünme” “kırmızı olmaya” mantıksal olarak önceliklidir çünkü “kırmızı görünme”, nesne ve duyumsayan arasındaki doğrudan bağıntıyı imler ve bundan dolayı “kırmızı olmanın” ya da kırmızı kavramının kaynağıdır.⁴⁸¹ Bu bağlamda Sellars açısından söz konusu bağıntının, kırmızı *olan* bir şeyin kırmızı görünmesi anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Esas olan şey, bu görünmenin fizik nesnelerle etkileşimde verili olması ve tam da bu yüzden bir şeye kırmızı diyebilmemizin temelini oluşturmasıdır.

Sellars, empirisizmin bu yeni verili olana ilişkin değerlendirmesinin ilk adımında “bu kitap kırmızıdır” türünden tümceleri çözümler. İlk bakışta böyle tümcelerin önde gelen işlevi, bir şeyin şöyle veya böyle olduğunu *bildirmek* (*report*) gibi görünür. Onlar bir yanıyla gerçekten de bir şeyin niteliğini doğrudan bildirir. Bununla birlikte bu bildirimin dışına çıkmaya yol açan belli yanılgı durumlarından da söz edilebilir. Örneğin kırmızı bir kitabı mavi ışık altında siyah renkte görmemiz böyle bir yanılgıya karşılık gelir. Sellars’ın anlattığı üzere renkleri bilen fakat onların ışıqla ilişkisini bilmeyen John’un, renklerin ışıqla ilişkisini öğrendikten sonra “bu kravat yeşildir” türünden bildirimlerinin nasıl dönüştüğünü düşünelim.⁴⁸² John, ışığın rengin görünümünü üzerindeki etkisini öğrendiğinde artık bir kravatın dükkân içerisindeki rengiyle gün ışığı altındaki rengi arasında fark olduğunu ve ikincinin doğru renk olduğunu bilir. Bu bilgi, bundan böyle “x kırmızıdır” türünden tümceleri sözlü bir şekilde dışa vurduğu her durumda John’un arka planındadır. Diğer bir deyişle John artık kırmızı, mavi, yeşil vb. sözcükleri (yani genel olarak renk kavramını) her zaman ışık kavramıyla *dolaylı* olarak kullanır. Öyleyse “x kırmızıdır” diyebilmek için yalnızca sesli bir im yoluyla bildirimde bulunmak yeterli değildir fakat aynı ölçüde bir şeye ne zaman kırmızı denebileceğine ilişkin *standart koşulların* bilinmesi de zorunludur.⁴⁸³

Sellars, John’un hikâyesinden hareketle bizi “x kırmızıdır” türünden tümcelerin yerine göre hem bildirimli (doğrudan) hem de çıkarımsal (dolaylı) olduğu sonucuna ulaştırır.⁴⁸⁴ İşte empirisizmin yeni stratejisi bu noktada kendini gösterir. Empirisist yaklaşım açısından “x kırmızıdır” tümcesinden daha temel olan ve öyleyse işlevi

⁴⁸⁰ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 34-35; §11.

⁴⁸¹ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 34-35; §11-§12.

⁴⁸² Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 37; §14.

⁴⁸³ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 36-39; §13-§15.

⁴⁸⁴ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 38; §14.

bakımından salt bildirime dayalı olduğu düşünölen bir başka tümce türü daha vardır. Bu tümce türü, “x kırmızı görünmektedir” şeklinde dile getirilebilir. Sellars’ın örneğinden devam edecek olursak, John bundan böyle dükkân içerisindeki kravatların gerçek renklerinden emin olamadığında “bu kravat yeşil görünüyor” diyebilir. Bu “görünme”, bir algılayıcı içerse de onun inançlarından, kavramsal çerçevelerinden bağımsız olan ve salt bildirimli olma özelliğini de bu bağımsızlıktan, hatta *çekimserlikten* kazanan tümceler sınıfını ortaya çıkartmış gibi durur.⁴⁸⁵ Ancak dikkatlice değeriendirdiğimizde “x kırmızı görünmektedir” tümcesinin, “aslında John’un çıkarım zincirini uzattığını ve ona bir şeyin kırmızı olması hakkında daha elverişli bir konuşma yolu kazandırdığını”⁴⁸⁶ görürüz. Bunun başlıca nedeni “x kırmızı görünmektedir” tümcesinin olgusal içeriğinin hâlâ x’in kırmızı olmasını mantıksal olarak gerektirmesidir.

Argümanını tamamlamadan önce Sellars, “görünme” konusunu, öncekiyle bağlantılı bir başka boyutuyla ele alır. Bir şeyin kırmızı göründüğünün bildirimi, “deneyimi önermesel bir iddiaya (kırmızı olmaya) *dayandırmak* (*ascribe*) fakat onu *onaylamamaktır* (*endorse*).”⁴⁸⁷ Bu bağlamda *görünme* (*looking*) ile işlevsel bakımdan süreklilik gösteren bir başka seçenektan yani *görmeden* (*seeing*) bahsedilebilir çünkü bir şeyi kırmızı görmek, “deneyimi hem aynı iddiaya dayandırır hem de o iddiayı onaylar.”⁴⁸⁸ Daha açık söylersek, bu iki bildirim, aynı deneyimi ve önermeyi içermesine karşın deneyime yükledikleri doğruluk bakımından birbirlerinden farklılaşır. Yine de bu farklılaşma arasında bir süreklilik bulunur. Bir kişi “x kırmızı görünüyor” dediğinde onun, bu ifadeyi doğrulama eğiliminde olduğu görülür.⁴⁸⁹ “Kırmızı görünüyor” bildirimi, kişinin belli nedenlerden dolayı çekimser olduğunu imler. Bu durumda kişi deneyimini dayandırdığı önermeyi -eğer bu nedenler ortadan kalkarsa- ya onaylar ya da onaylamaz. Dolayısıyla görme, doğrulama çabası söz konusu olduğunda geçerlidir ve bu anlamda edinilmiş olandır, sonuçtur.⁴⁹⁰

Sellars açısından bu doğrulama, empirisizmin görünmeye atfettiği verili olma rolünü ortadan kaldırır. Bir şeyin kırmızı olduğunun bildirimi, deneyimi dayandırdığı

⁴⁸⁵ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 39; §15.

⁴⁸⁶ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, 22.

⁴⁸⁷ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 40; §16.

⁴⁸⁸ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 40; §16.

⁴⁸⁹ DeVries ve Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given*, 28.

⁴⁹⁰ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 40; §16.

önermeyi onaylama eğilimini ifade ediyorsa, bu onaylamanın gerçekleşebilmesi için onun kırmızı olduğunu ortaya konması gerekir. Daha önce açıkladığımız üzere bir şeyin kırmızı olduğunu bildirmek demek, öncelikle bir şeye hangi koşullarda kırmızı deneceğini bilmeyi, eş deyişle kavramların uygulanışını, dilin kullanımını gerektirir. Bu koşulları bilmeden, onaylama veya onaylamama olanaklı değildir. Tam bu noktada Sellars'ın şimdiye dek iki farkındalık türü arasında bir ayrım yaptığını görürüz. Yine daha önce açıkladığımız üzere bunlardan ilki fizik nesnelerle etkileşimde onlara dolaysız tepki vermeye karşılık gelir. Şimdi ortaya çıkan ikinci tür farkındalık ise bir şeyin beyaz, kübik, tatlı vb. olduğunu yani *hangi türden bir şey olduğunu* bilmektir.⁴⁹¹ Brandom, bu iki farkındalık türünü *duyarlılık* (*sentience*) ve *akıl* (*sapience*) olarak adlandırır.⁴⁹² Bu adlandırma, insanı diğer türlerden ayıran bir özelliği vurgular. Buna göre insan, diğer türlerden farklı olarak “uyarıcıları tepkisel olarak kavramlar altında sınıflandırma”⁴⁹³ becerisine sahiptir. İnsanın bildirimlerini örneğin bir papağanın bildirimlerinden ya da rastgele bir sesten farklı kılan şey, her şeyi kavramlar altında toplaması ve bu kavramları uyguladığının farkında olmasıdır.

İnsan bağlamında “gerek soyut olanlara gerek tikellere yönelik tüm farkındalık, *dilsel bir konudur*”⁴⁹⁴ ve “dil edinimini önceleyen, ondan bağımsız olan hiçbir farkındalık yoktur.”⁴⁹⁵ Dil, tüm bilgilerimizin kaynağıdır. Bir şeyi bilme olarak adlandırmamızın temelinde başka insanlarla iletişimde oynadığı gerekçelendirme rolü yatar. Sellars'ın deyişiyle “herhangi bir iç durumu bilme olarak nitelemek, onu mantıksal sebepler, gerekçeler uzamına yerleştirmektir.”⁴⁹⁶ Bu uzam kamusalıdır. “Kavramlar, *kamusal* durumlardaki *kamusal* nesnelere yönelik *kamusal* olarak desteklenen tepkilerin oluşturduğu uzun bir sürecin ürünüdür.”⁴⁹⁷ Dolayısıyla dil, “özneler-arası bildirimler yoluyla edinilmiş ve özneler-arası bağlamda öğrenilmiş”⁴⁹⁸ kamusal bir tepki verme becerisidir. Dili kullanma veya kavramları uygulama becerisi bağlamında herhangi bir temele ya da verili olana yer yoktur çünkü Sellars'ın kavramlar arasında kurduğu ilişki, tıpkı Quine'da gördüğümüz gibi deneyimi birbirinden yalıtık parçalar olarak

⁴⁹¹ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 44; §19.

⁴⁹² Robert B. Brandom, *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars* (Massachusetts: Harvard University Press, 2015), 101.

⁴⁹³ Brandom, *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*, 102.

⁴⁹⁴ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 63; §29.

⁴⁹⁵ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 66; §31.

⁴⁹⁶ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 76; §36.

⁴⁹⁷ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 87; §45.

⁴⁹⁸ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 107; §59.

kurgulamamızı olanaksız kılar. Bunu Sellars'ın Quine'in bütüncülüğüne yaklaştığı şu tümcesinde görebiliriz: "Empirik bilgi ya da daha çok yönlü gönderimiyle bilim, bir temele dayandığından değil *kendi kendini düzelten (self-correcting)* bir girişim olduğundan dolayı akılsaldır."⁴⁹⁹ Dolaysız olduğu düşünülen duyular veya bir şeyin kırmızı olduğunu görme deneyimi bile birçok kavramı birbiriyle ilişkilendiren kavramsal çerçeveye sahip olmayı gerektirir çünkü bir şeyin hangi koşullarda kırmızı görüneceğini bildirmenin yolu önce bir şeyin hangi koşullarda kırmızı olduğunu ve bu koşulların uygun koşullar olup olmadığını bilmekten geçer. Bu standart koşullar geniş bir toplumsal gerekçelendirmenin ürünüdür ve bu yüzden empirik bilgiyi birinci tekil kişiye dolaysız bilinir olmaktan üçüncü çoğul kişilerin bakış açısıyla dolaylı kılarlar.

4.1.3. Toplumsal Olarak Gerekçelendirilen Bilgi

Quine'in ve Sellars'ın şimdiye kadar açıklanan bu analitik-sentetik ve verili olan-çıkarımsal ayrımlarına karşı çıkışları, Rorty'nin bilginin toplumsal olarak gerekçelendirildiğini kabul eden epistemolojik davranışçılığının şekillenmesinde oldukça etkilidir. Söz konusu ayrımlar genelde bilgiye temel arama çabasının ürünüdür. Oysa Quine ve Sellars, bilgiyi temellendirmek için yapılan bu ayrımlara karşı çıkarken bilgiyi dil-toplum ilişkisi bağlamında açıklama gibi ortak bir amaçta birleşirler. Her iki filozof da dili özneler-arası bir etkinliğe ve etkileşime dayandırır. Dilin gelişimi, bireylerin birbirleriyle iletişim kurma ve gerekçelendirme ihtiyacıyla çakışır. Bilgi böyle bir özneler-arası gerekçelendirme etkinliğine bağlıdır. Her birey, başka bireylerin davranışlarıyla oluşan canlı bir dilsel iklimde doğar. Bu dilsel iklimde kavramsal çerçeveler/şemalar ve çeşitli alanlar birbirleriyle bütüncül bir yapı içerisinde ilişkilendirilir. Kavramlar, bireyler arası deneyim ortaklığının bir ürünüdür. Bununla birlikte onlar, bir ürün olmanın da ötesinde şeyleri bilmenin, şeyler karşısında belirli bir tavır almanın ortak (standart) koşullarını da oluştururlar. Dilin ve gerekçelendirmenin temelinde özneler-arası deneyimle iç içe olan kavramlar yatar; tam da bu yüzden kendi kendini doğrulayan ya da verili olan temel inançlar/bilgiler olanaksızdır. Dolayısıyla Quine'in bütüncülüğü ve Sellars'ın karşıt-temelciliği bağlamında tüm inançlar ya da bilgiler *kültürel varsayımlara* dayalı kavramsal şemalarla olanaklıdır ve kültür bağlamında hiçbir temelden/verililikten ya da analitiklikten/kavramsal doğruluktan söz edilemez.

⁴⁹⁹ Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 79; §38.

Quine'ın ve Sellars'ın bu düşüncelerinin izinden giden Rorty'nin epistemolojik davranışçılık adını verdiği yaklaşımın başat hedefi, zihni doğanın aynası, tasarımları da bu aynadaki yansımalar olarak gören ve bilgiyi tasarımların gerçekliği *doğru* (*accurate*) yansıtmasına dayandıran modern epistemolojidir.⁵⁰⁰ Epistemolojiyi merkeze alan felsefe anlayışı, zihnin içerisinde doğrulukları şüphe götürmediği varsayılan *ayrıcalıklı tasarımlar* (*priveleged representations*) sınıfıyla *karşılaşmayı* (*confrontation*) bekler.⁵⁰¹ Böyle bir felsefe anlayışının karşısında duran epistemolojik davranışçılığın temel öncülü şudur: Bilgi, ideler ve nesneler arasındaki gerekçelendirmeye değil inançların toplumsal gerekçelendirmesine dayanır; toplumsal gerekçelendirmenin işleyişini kavrarsak zihni doğanın aynası olarak görmeye ve hatta tasarım kavramının kendisine de gerek kalmaz.⁵⁰² Dolayısıyla epistemolojik davranışçılık bağlamında “bilgi bir doğa aynasındaki *tasarımlar topluluğu* (*assemblage of representations*) olmaktan çıkarılmalıdır.”⁵⁰³ Rorty'nin bilgiyi karşıt-tasarımsalcı ve karşıt-temelci bir yaklaşımla yeniden tanımlamasının ardında Quine'ın ve Sellars'ın bir önceki bölümde ele aldığımız metinleri bulunur. Temelci yaklaşımın, biri akılcı diğeri empirisist olmak üzere iki biçiminden söz edilebilir. Rorty, temelciliğe ilişkin eleştirilerini bu iki biçime birden yöneltir ve bunu yaparken Quine'ın analitik-sentetik, Sellars'ın verili olan-eklenen ayırımına karşı çıkışlarını merkeze alır.⁵⁰⁴ Rorty'nin temelci felsefeye dair eleştirileri, onu sunuşuyla iç içedir. Dolayısıyla doğrudan bu eleştirileri konu edinmeye geçmeden önce Rorty'nin temelci felsefeyi nasıl ele aldığına ve sunduğuna bakalım.

Rorty, 17. ve 19. yüzyıllar arasında geçen süreci, felsefenin çeşitli okullar tarafından temsil edilen öğretiler olmaktan çıkıp özerk bir disiplin haline geldiği dönem olarak kabul eder.⁵⁰⁵ Entelektüel yaşamın kilisenin egemenliğinden kurtarmak, kavrayışın merkezini teolojiden bilime kaydırmak ve böylece “dünyayı Kopernik ve Galileo için güvenli bir yer haline getirmek”⁵⁰⁶ erken modern dönemi niteleyen temel özelliklerdir. Bu dönemde Galileo tarafından geliştirilen “Yeni Bilim”, Aristotelesçi bilim

⁵⁰⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1979), 140; James Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature* (New York: Routledge, 2007), 18.

⁵⁰¹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 163.

⁵⁰² Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 170.

⁵⁰³ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 126.

⁵⁰⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 170.

⁵⁰⁵ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 136.

⁵⁰⁶ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 131.

anlayışıyla İncil öğretilerine dayanan ve o zamana değin egemenliğini korumuş olan Skolastisizme meydan okur.⁵⁰⁷ Modernizmin ilk aşamalarında felsefe ve bilim arasındaki ayrım o denli açık değildir. Bu ayrımın ortaya çıkışını tetikleyen ilk gelişme, Descartes'ın ve Locke'un, Yeni Bilim'i, matematiğe ve gözleme dayalı bilgiyi pratik bilgi diye küçümseyen Skolastizime karşı akılcı ve empirisist yandan temellendirme çabalarıdır.⁵⁰⁸ Felsefenin tam anlamıyla özerkleşmesi, Kant'ın ahlakı da sekülerleştirerek felsefeyi teolojiden tamamıyla kopardığı dönemi izler; Kant'la birlikte hem bilimden hem teolojiden ayrışan felsefe, “bilimlerin kraliçesi” olarak tanımlanan metafizikle özdeşliğini yitirmiş, onun yerine tüm bilimlerin temelinde duran özerk bir disiplin olarak görülmeye başlanmıştır.⁵⁰⁹

Felsefenin Kartezyen geleneğin devamında tüm bilginin temelini araştıran bir disiplin olarak ayrışması, Rorty'ye göre üç önemli aşamada gerçekleşir. İlk aşama Rorty'nin deyişiyle “zihnin Descartes tarafından icadıdır; zihin kavramı filozoflara üzerinde duracakları yeni bir zemin sağlamıştır.”⁵¹⁰ Bu bağlamda felsefenin epistemolojik temellilik olarak yeniden yapılandırıldığı süreç, Descartes'ın girişimleriyle aynı zamanda zihnin kendi kendini tanıma yolculuğu olarak da düşünülebilir. Descartes zihni -yer kaplayandan ayrı olarak- düşünen bir töz olan *ben* şeklinde tanımlar ve bunu da felsefenin ilk ilkesi olarak belirlediği şu meşhur tümceyle dile getirir: “Düşünüyorum, öyleyse varım.”⁵¹¹ Bu ilke zihni kullanmada danışılması gereken kesin ve zorunlu önermelere ulaşma çabasının ürünüdür. Düşünce her koşulda kendisiyle özdeşliğini koruyan bir şey olarak gerçek var olandır.⁵¹² Biri elbette duyuları bakımından yanılabılır, akıl yürütmelerinde hatalar yapabilir ve dahası bir düşün etkisi altında olabilir fakat tüm bu yanılgılar, hatalar dahi düşünen *ben*'in varlığıyla yani *ben*'in kendisiyle özdeş kalmasıyla olanaklıdır.⁵¹³ Dolayısıyla bir şeye dair bilginin güvenilirliğinin ilk ilkesi, düşünen *ben*'in kendisiyle özdeşliğidir çünkü bu özdeşlik *ben* için diğer her şeyden daha doğrudan ve *apaçık* (*incontrovertible*)

⁵⁰⁷ Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, 28.

⁵⁰⁸ Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, 28.

⁵⁰⁹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 131-132.

⁵¹⁰ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 136.

⁵¹¹ René Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, çev. I. Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2006), 28-29.

⁵¹² René Descartes, *Meditations on First Philosophy (With Selections from the Objections and Replies)*, çev. M. Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008), 19.

⁵¹³ Descartes, *A Discourse on the Method*, 28; Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 20-21.

bilinirdir.⁵¹⁴ Buna göre örneğin bir mumun eridikten sonra aynı mum olarak bilinmesi duyumsayanın, imgeleyenin vs. yine aynı *ben* oluşuna ve ayrıca bu durumun doğrudan *farkındalığına* (*cognosco, realize/know*) dayanır.⁵¹⁵ Öyleyse Descartes'ın zihni icat edişi, bilginin temellerine ilişkin soruyla iç içe gelişen bir süreci ifade eder. Ayrıca bilgiyi doğrudan ve apaçık bilinir olan önermelere dayandırmasıyla Descartes, temelci paradigmanın akılcı yanının öncüsü olmuştur.

Epistemolojinin ortaya çıkışına kaynaklık eden ikinci bir aşama Rorty'nin okuması bakımından “Locke’un, Descartes’ın icat ettiği zihni ‘insan bilimine’ (*science of man*) dönüştürmesidir.”⁵¹⁶ İnsan bilimi tasarısı, Locke’un zihni göz metaforuyla sunduğu şu ifadesinde görülür: “Anlama yetisi tıpkı göz gibi diğer tüm şeyleri görüp algılamamızı sağlasa da kendinin farkına varmaz; onu bir mesafeye yerleştirip kendi kendinin nesnesi yapmak beceri ve çaba gerektirir.”⁵¹⁷ Ne var ki Locke bu tasarımı, Kartezyen modele göre zihinde doğuştan var olduğu düşünülen “açık seçik” (ya da daha önceki adlandırmamızla, “apaçık”) idelere karşı çıkararak yapılandırır.⁵¹⁸ Locke’a göre tüm bilgilerin temeli deneyimdir, deneyimse iki türlüdür: *duyum* (*sensation*) ve *yansıma* (*reflection*).⁵¹⁹ Duyum, dış nesnelerin bedeni etkilemesi sonucu ortaya çıkan kırmızı, sert, yumuşak vb. algıların; yansıma ise zihnin kendi işleyişine ilişkin düşünme, isteme, inanma, şüphe etme vb. algıların kategorisidir. İdeler, duyumların dış nesnelerden zihne aktarılması ve zihnin işleyişine ait öğelerin bunları algılaması/hatırlaması/düşünmesi... sonucunda ortaya çıkar.⁵²⁰ Tüm bilginin temelinde bu kategorilerden ya birine ya da her ikisine birden ait olan *yalın ideler* (*simple ideas*) bulunur. Katılık, uzam, şekil, durağanlık, hareket yalın ideleri duyum kategorisine; algılama ve isteme yalın ideleri yansıma kategorisine; haz, acı, güç, varoluş, birlik ise her iki kategoriye birden aittir.⁵²¹ Locke, yalın ideler karşısında zihnin bir *ayna* kadar edilgen olduğunu ileri sürer; zihin yalın ideleri (ya da Rorty’nin

⁵¹⁴ Descartes, *A Discourse on the Method*, 29.

⁵¹⁵ Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 22-24.

⁵¹⁶ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 137.

⁵¹⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Abridged with an Introduction and Notes by P. Phemister) (New York: Oxford University Press, 2008), 13; §1. Aynı tasarımı yansıtan bir başka kısım için bkz. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 14; §4.

⁵¹⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 6-8.

⁵¹⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 54; §2.

⁵²⁰ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 62-63; §23-24.

⁵²¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 65-70.

deyişyle, *ayrıcalıklı tasarımları*) ne geri çevirebilir ne değiştirebilir ne yok edebilir ne de silip yerine yenisini oluşturabilir.⁵²²

Locke'un zihne ilişkin göz ve ayna metaforları Rorty'nin epistemolojik temelciliğin gelişimiyle ilgili anlatısında önemli bir yere sahiptir. Locke göz metaforu bakımından felsefeyi insan zihninin bilebileceği şeylerin sınırlarını araştıran bir disiplin olarak yeniden tanımlar. Dolayısıyla bu bağlamda Locke'un felsefesi Rorty'nin felsefeyi kültürün *zeminine* yerleştirme sürecinin değerli bir uğrağıdır. Ayna metaforu bakımından değerlendirildiğinde ise Locke, temel arayışında kendisini Descartes'tan ayrı olarak empirisist bir noktada konumlandırır. O, bu bağlamda temele zihnin tamamen edilgen olduğu duyumları yerleştirir. Rorty'nin değerlendirmesi, insan bilimi olarak yeniden tanımlanan bu felsefenin tam da zihnin edilgen bir şekilde konumlandırıldığı bu mekanik işleyiş bakımından bir karışıklığa yol açtığı yönündedir. Bu değerlendirmeye göre Locke "zihnin işleyişine yönelik mekanik bir açıklamayı bilgi iddialarımızı zemine oturtmayla karıştırmaktadır."⁵²³ Bir başka deyişle nesnelerle fiziksel bir etkileşim sonucunda meydana gelen izlenimlere dayalı bu model olsa olsa "bir inancın nasıl ortaya çıktığına ilişkin nedensel bir açıklamayı" kapsar, "o inancın gerekçesine dair bir belirtiyi" değil.⁵²⁴ Rorty bu belirlemesini Sellars'ın daha önce de ele aldığımız klasik empirisizm eleştirisine dayandırır. Daha önce gördüğümüz gibi Sellars da klasik empirisizmi Rorty'yle aynı nedenden dolayı tutarsız bulur, bu tutarsızlık da yalın anlamıyla kendi başına bilgi içeriği taşımayan duyumların bilginin temeline yerleştirilmesidir. Bu sorunun kaynağı Locke'un döneminde bilginin henüz "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlanmamış olmasıdır. Rorty, buradaki eksikliği yine Sellars'ın klasik-modern empirisizm yaklaşımlarını karşılaştırdığı modele dayanarak *bir şeyin bilgisi (knowledge of)* ve *bir şeyin öyle olduğunun bilgisi (knowledge that)* arasındaki ayrımla belirler. Buna göre *bir şeyin bilgisi* kişiler ve nesneler, *bir şeyin öyle olduğunun bilgisiyse* kişiler ve önermeler arasındaki ilişkiyi tanımlar, ayrıca Locke'un bilgi anlayışına göre ikincisi ilkinde indirgenir.⁵²⁵ İnsan bilimi tasarısı bu indirgeme sonucunda zihnin bilgisini konu

⁵²² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 63; §25.

⁵²³ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 140.

⁵²⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 141.

⁵²⁵ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 141-142, 146.

edinmekten çok onun şeylerle etkileşimi bağlamında işleyişine yönelik mekanik/nedensel bir *açıklamayı* kapsamış olur ve bu yüzden eksiktir.

Rorty'nin anlatısına göre Locke'un insan bilimi tasarısını zihnin edilgenliği yerine kuruculuğunu merkeze koyarak ileri taşıyan ve felsefeyi tüm bilginin temeline yerleştirme sürecinin tasarımsalcı (*representationalist*, Kartezyen) gelenek bağlamındaki üçüncü önemli aşamasını simgeleyen filozof Kant'tır. Kant, Locke'un tersine şeyin bilgisini (*knowledge of*) değil önermenin bilgisini (*knowledge that*) temel sayar. Daha önce de gördüğümüz gibi Kant için hiçbir bir nesne, zihnin kurucu etkinliğine öncelikli olamaz. Bunun tersine bir nesne, belirli kurallara (kavramlara) göre sentezlenen tasarımların birliği olarak zihnin kurucu etkinliğinin sonucudur. Öyleyse tüm bilgimiz görü çoklusunun zihnin (anlama yetisinin) sentezleyici gücü tarafından işlenmesine dayanır. Kant bilginin Locke'taki haliyle duyu-algı modeline göre tanımlanmasına karşı çıkarken Rorty'nin yorumuna göre açıklama-gerekçelendirme karışıklığını da çözmüş gibi görünür. Rorty bunu şöyle ifade eder: “[...] yalnızca bir ideye sahip olmak bakımından yargısız ortaya çıkan bilgi ve gerekçelendirilmiş yargıları oluşturmanın sonucu olan bilgi arasındaki karışıklık. Kant'ın empirisizmin temel hatası olarak belirlediği karışıklık budur [...]” Gerçekten de Kant açısından baktığımızda durum benzerdir. Kant'a göre bir nesneye ilişkin bilgiden söz edebilmek için verili tasarım çoklusunu anlama yetisinin kavramlarına göre sentezlemek gerekir.⁵²⁶ Örneğin kırmızı rengini ve bardağı *görmek* bilginin konusu olamaz; bilgi bardağın kırmızı olduğu *yargısına* dayanır.

Kant'ın yargıları/önergeleri duyumlardan özgür kılması ilk bakışta Sellars'ın klasik empirisizm eleştirisinde benimsediği yaklaşımı andırır. Ancak Kant yönü pragmatizme kaydıracak kadar ileri gidememiştir. Rorty'nin saptamasına göre bunun asıl nedeni Kant'ın henüz iç tasarımlardan söz etmeyi bırakıp tümcelerın kendilerine odaklanmamasıdır.⁵²⁷ Kant açısından anlama yetisi kavramları, *verili* tasarım çoklusunun birliğinin *a priori* koşuludur ve dahası bu koşula zorunluluğunu veren şey öznel-arası paylaşımdır. Ne var ki bu öznel-arası olma niteliği, paylaşımın ötesine geçmediği gibi sürekli bir etkileşime gönderimde bulunmaz. Tersine bu kavramların, yargı vermenin olanaklı olması için zihnın kendisinde hazır bulunması gerekir. Bu

⁵²⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 181, B137.

⁵²⁷ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 149.

durum daha en baştan kavramların deneyimden türetilmesinin önüne geçer. Söz konusu kavrayış sonucunda Kant her ne kadar duyumlar yerine yargıları bilginin konusu kılarak felsefe tarihinde önemli bir sayfa açsa da bilgiyi kişiler ve önermeler arası ilişki şeklinde tanımlayacak kadar ileri gidememiştir. Rorty'ye göre eğer Kant bu kadar ileri gitseydi, doğrusu “sentez” kavramına da gerek kalmazdı; bu durumda “Kant bir kişiyi, tümce salınımı yapan ve bu salınımların gerekçesini diğer türdeşlerini de içeren bir çevrede bulan kara bir kutu gibi görürdü.”⁵²⁸ Oysa Kant böylesi bir etkileşimi hesaba katmaz, dahası felsefeyi tüm bilginin *a priori* olanağını araştıran bir disiplin olarak tanımlar. Dolayısıyla Rorty'ye göre Kant her ne kadar duyumlar yerine önermeleri bilgiyle bağdaştırarak Locke'taki açıklama-gerekçelendirme karışıklığını çözmüş gibi görünse de kurma, sentezleme gibi *metaforları* kullanarak daha gerekçelendirmeyi nedensel açıklamadan tam anlamıyla ayırmamıştır çünkü o metaforlar bilgiyi kişilerin etkileşimiyle/iletişimiyle değil deneyim öncesi var olan, *kalıcı* ve *tarih-dışı* (*ahistorical*) bir transendental *yapıyla* tanımlar.⁵²⁹ Öyleyse özetle şunu diyebiliriz: Locke şeylerin zihin üzerindeki etkisini temel alan nedensel bir açıklamayı gerekçelendirme ile karıştırırken Kant aynı karışıklığa, zihnin çalışmasına ve tüm nesneleri nasıl yansıttığına ilişkin mekanik bir açıklama bağlamında düşer.

Rorty'ye göre zihnin şeylerle etkileşimine ya da işleyişine yönelik açıklamaları gerekçelendirmelerle karıştırma, “bilgi kuramı” düşüncesinin kendisinde yatar.⁵³⁰ Bilgi kuramının ana ereği sonsuzca geriye giden gerekçeler dizisinin önüne geçerek bilgiye sarsılmaz bir temel bulmaktır. Bu doğrultuda ilk olarak doğruluğu şüphe götürmeyen ve zihni asla kaçamayacağı şekilde *kavrayan* (*grip*) ayrıcalıklı ve dolaysız iç tasarımlara başvurulur; Descartes'ın apaçık önermeleri ya da Locke'un yalın ideleri böylesi tasarımlara örnektir.⁵³¹ Kant, bilen özneyi edilgen konuma yerleştiren bu görüşlere karşı çıkarak bilgiyi özneler-arası bir yapının dolayımını ön plana çıkaran önermelere dayandırır. Bununla birlikte Kant da bilgi kuramının genel çerçevesini tanımlayan *insan-dışı* (*nonhuman*) gerçeklikle etkileşime dayalı bilgi düşüncesinden vazgeçmez çünkü Kant'ın bilgi tanımı özneler-arası gerekçelendirmeye/iletişime değil özneler-arası yapının biçimlendirdiği bir nesnel gerçekliğe dayanır.⁵³² Buradaki

⁵²⁸ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 152.

⁵²⁹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 161, 257.

⁵³⁰ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 161.

⁵³¹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 159.

⁵³² Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 157, 161.

nesnellik sentetik *a priori* yargıların olanaklı olmasına bağlıdır çünkü Kant'ın yargıları sentetik ve analitik olarak ayırırken sahip olduğu temel güdü, nesnenin değil zihnin kurucu olduğu bir bilgi kuramı ortaya atmaktır ve bu da zihnin kurduğu bir nesneye ilişkin yalnız zihnin katkılarına dayanan belirli türden yargıların (sentetik *a priori* yargıların) varlığıyla olanaklıdır.⁵³³ Bu yüzden Rorty'ye göre Kant da tıpkı Descartes ve Locke gibi zorunlu bilginin ya da ayrıcalıklı tasarımların peşinden gitmiş, dünyayı matematik, fizik ve ahlak önermeleri için güvenli bir yere dönüştürmeye çabalamıştır.⁵³⁴

Kant'ın görü-kavram ilişkisini temel alan, böylece Descartes'ın ve Locke'un yaklaşımlarının birleşimini içeren transendental felsefesi, felsefeyi kültürün zeminine yerleştirip geri kalan tüm disiplinlerin yargıcına dönüştürmenin en etkili yöntemini oluşturmuştur. Bu yöntem Rorty'nin tanımıyla “*konuşmanın (conversation) yerine karşılaşmayı (confrontation)* geçirmektir.”⁵³⁵ Karşılaşmayla anlatılmak istenen şey, bilgiyi, yaşamı ve kültürü tümünden anlamlandırmamıza olanak sağlayan zemin olarak değişmez yapılara ulaşmaktır. Bu yapılar, erişimimize kesin bir doğrulukla açık olan ayrıcalıklı kimi tasarımlarla kurulur. Öyleyse epistemoloji merkezli felsefenin amacı, inançların sözleri ve edimleri içeren değişken toplumsal alanla değil insanların söylediklerinin ve yaptıklarının dışındaki zorunlu/kesin bir şeye gönderimle temellendirilmesidir. Bu bağlamda bilgi kuramı, doğruluk kuramına yönelik bir tartışmayı da içerir çünkü buradaki sorun aynı zamanda inançların doğruluğunun diğer inançlarla *bağdaşmalarına* mı yoksa kendilerinin (sözlerinin ve edimlerinin) dışında bir şeye (ya da standarda) *karşılık gelmelerine* mi dayandığıdır.⁵³⁶ Kant bağlamında düşündüğümüzde bilginin sınırlarına ancak insanın kendi aklıyla yapılandığı şeyler girer. Buna karşılık Kant'ta kişilerin çevreleriyle etkileşimine gönderimde bulunan bir bağdaşıklıkta söz edilemez çünkü onun sisteminin temelinde kimi bilgileri diğerlerine ayrıcalıklı (ya da zorunlu doğru) kılan *a priori* bir standart bulunur.

Rorty'ye göre mantıksal empirisizm, temelciliğin Kant'tan sonraki en önemli temsilci akımlarından biridir. 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan mantıksal empirisizm, Kant'ın epistemoloji temelli felsefesini niteleyen görü-kavram ayırımına dayalı bir *dile*

⁵³³ Kant, *Prolegomena*, 25, 29-30; Kant, *Critique of Pure Reason*, 59, B19; Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 154-155.

⁵³⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 165.

⁵³⁵ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 163.

⁵³⁶ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 179.

dönüşü (linguistic turn) simgeler.⁵³⁷ Daha önce Wittgenstein bağlamında da aktardığımız üzere mantıksal empirisizm çeşitli ayrıcalıklı tasarımlara bağlıdır. Bu tasarımlar birbiriyle işbirliği içindeki iki türden oluşur: doğrulukları yalnızca içerdikleri sözcüklerin anlamlarına dayanan analitik önermeler (“Tüm bekârlar evli olmayandır”) ve doğrulukları duyu verilerine dayanan -empirik ve dolayısıyla sentetik- temel önermeler (“Pencerenin dışında bir ağaç var”).⁵³⁸ Dolayısıyla mantıksal empirisizm, Kant’ın sisteminde birlik bulan akılcı analitik-sentetik ayrımına ve empirisist verili olan çerçevesine dayanır. Rorty, bu Kantçı ayrımlara dayanan mantıksal empirisizmin akılcı yanını Quine’ın, empirisist yanını da Sellars’ın düşüncelerine başvurarak eleştirir. Rorty’nin eleştirilerinin genel argümanı şöyle özetlenebilir: “(i) Sellars görü-kavram ayrımının, (ii) Quine ise analitik-sentetik ayrımının altını oydu. (iii) Analitik felsefe bu iki ayrımdan en az birini gerektirir. Öyleyse analitik felsefenin altı oyulmuştur.”⁵³⁹ Daha önce de gördüğümüz gibi Quine, doğruluğun olgusal ve dilsel bileşenlere çözümlenemeyeceğini göstererek analitik-sentetik ayrımının olanaksız olduğunu ortaya koyar. Sellars’ın Rorty tarafından görü-kavram ayrımını hedef aldığı söylenen “verili olan” eleştirisi, tüm farkındalığın özneler-arası gerekçelendirmeyle oluşan bir dil bağlamında olanaklı olduğunu ve bu yüzden bir kişinin dolaysız erişimine açık hiçbir deneyimin olmadığını ortaya koyar.

Rorty, Quine’ın ve Sellars’ın bütüncü ve karşıt-temelci yaklaşımlarının ardında şu savın yattığını ileri sürer: “[...] gerekçelendirmede ideler (veya sözcükler) ve nesneler arasındaki özel bir ilişki değil konuşma ve toplumsal pratik söz konusudur.”⁵⁴⁰ Hatırlarsak Quine’ın analitik-sentetik ayrımına yönelik eleştirileri birbiriyle iç içe geçmiş iki temel düşünceden oluşur. Bunlardan ilkinde göre analitik-sentetik ayrımı, gönderimden bağımsız bir anlam varsayar, buna karşılık sözcüklerin gönderimlerden veya kullanımlarından ayrı bir özleri (içlemleri) olduğu gösterilemez. Tersine böyle bir anlam kuramını yapılandırma çabası, her koşulda yine anlamın tanımına gereksinim duyarak bir döngü içerisine sıkışır. Eleştirinin ikinci boyutuna gelirsek Quine’a göre bu döngüyü ortaya çıkaran nedenin tam da dilin doğasının kavranamamasıyla ilgili olduğu görülür. Dil, toplumsal olarak gelişen ve sürekli

⁵³⁷ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 161-162.

⁵³⁸ Gary Gutting, “Rorty’s Critique of Epistemology,” *Contemporary Philosophy In Focus: Richard Rorty* içinde, ed. C. Guignon, D. R. Hiley (New York: Cambridge University Press, 2003), 45.

⁵³⁹ Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, 116.

⁵⁴⁰ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 170.

hareket halinde olan bir yapıdır, dolayısıyla öznel-arası gönderimden ya da kullanımdan bağımsız bir anlamdan söz edilemez. Quine aynı eleştiriyi Kant'taki analitik-sentetik ayrımının yanı sıra mantıksal empirisizmin indirgemeci bağlamına da getirir. Mantıksal empirisizm analitik doğruluktan bağımsız olarak sentetik doğruluk taşıyan ve doğrudan duyu verilerine dayanan temel ifadelerin/önergelerin varlığını işaret eder. Quine bu temel ifadelerin varlığına deneyimin parçalı olmadığını öne sürerek karşı çıkar. Tüm anlatılanlardan iki sonuç çıkar: (i) Doğruluk, dilsel ve olgusal bileşenlere ayrıştırılamaz; (ii) tüm kavramsal şemamız toplumsal pratiklerle, bütüncül bir deneyim çerçevesinde kurulur ve bundan dolayı doğruluğu gözden geçirilmeyecek kadar ayrıcalıklı hiçbir inanç yoktur.

Rorty, Quine'in her ne kadar kavramsal-empirik, dil-olgu vb. ayrımları ortadan kaldırırsa da kültürel varsayımlarla duyusal uyarımlar arasındaki ayrımı örtük olarak sürdürdüğünü savunur.⁵⁴¹ Rorty'ye göre bu örtük varsayım Quine'in ağ içerisinde bilime (fizik) sanat, politika veya din gibi alanlardan daha merkezi bir konum vermesinde görülür.⁵⁴² Bu konumun verilmesinin ardında fiziğin duyu deneyimiyle işimizi diğerlerine göre daha çok kolaylaştırdığı ve bu bağlamda diğer alanlardan daha temel olduğu düşüncesi yatar. Verili duyumlar (ya da uyarımlar) ile dilin kullanımı (ya da kavramlar) arasındaki ayrımı doğrudan hedef alarak -Rorty'nin bakış açısından- Quine'in eksik bıraktığını tamamlayan Sellars'tır. Öncesinde de ele aldığımız gibi Sellars'ın verili olan mitine yönelik eleştirisinin ana vurgusu, izlenimlerin veya onların bildirimlerinin dilin kullanımından ya da kavramlardan ayrı tutulamayacağıdır. Birinci tekil kişilere verili olduğu iddia edilen izlenimler, eğer bilginin temelini oluşturacaklarsa, kendi bildirimlerinden bağımsız olarak düşünülemezler. Bu bildirimler yalnızca dilsel bir topluluğun genel davranış tarzı bağlamında anlam kazanabilir çünkü örneğin bir şeyin yeşil görüldüğünü bildirebilmenin koşulu kavramların kullanımlarının kurallarını takip etmeyi, eş deyişle standart koşulları

⁵⁴¹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 171.

⁵⁴² Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 171, 201-202. Rorty'nin bu değerlendirmesi için Schaffer'ın "On What Grounds What" başlıklı makalesine başvurulabilir. Orada Schaffer, Quine'in fizik bilimini diğer tüm bilimlerin temeline yerleştirdiğini aktarmaktadır. Buna göre fizik, "dünyanın gerçek doğasını" araştıran ve bu doğrultuda "gerçekliğin doğru yapısını resmeden" en iyi bilimdir. "En iyi" nitelemesi, fiziğin hiyerarşik bir temelden çok duyu deneyimiyle işimizi diğerler alanlardan daha çok kolaylaştırdığı için ağırlık merkezinde bulunması bağlamında bir temeli imlediğini ifade etmektedir. Bkz. Jonathan Schaffer, "On What Grounds What," *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* içinde, ed. D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (Oxford: Oxford University Press, 2009), 366-367.

bilmeyi gerektirir. Ancak bu durumda “doğrudan farkındalık” düşüncesinin altı oyulur. Dolayısıyla birincil tekil kişinin doğrudan erişimine açık olduğu ve dilsel kullanımları öncelediği düşünülen izlenimlerin, özünde dilsel-toplumsal etkileşimden yani üçüncü çoğul kişilerin tepkilerinden/değerlendirmelerinden yalıtılamayacağı kabul edilmelidir. Böylece hem Quine hem Sellars mantıksal empirisizmin dayandığı iki düşünceyi sarsar. Mantıksal empirisizm, dilin ve dünyanın aynı mantıksal yapıda olduğunu gösterebilmek için duyusal olarak verili olanlara ve onları birbirine bağlayan analitik önermelere gereksinim duyar; Sellars verili olanı, Quine analitikliği sarsınca Rorty açısından bu çaba da ortadan kalkar.⁵⁴³

Rorty kendi epistemolojik davranışçılık anlayışını, Quine’ın ve Sellars’ın analitik felsefenin sözü geçen ayrımlarına yönelik eleştirilerini birleştirerek yapılandırır. Buna göre “epistemolojik davranışçılığın özü, akılsallığı ve epistemik yetkiyi topluma başvurarak açıklamaktır.”⁵⁴⁴ Bir başka deyişle epistemolojik davranışçılık bağlamında bir inancın gerekçesi nesneler (ya da gerçeklik) değil toplumsal pratiklere bağlı olarak diğer inançlardır. Dolayısıyla bir kişinin bir şey hakkındaki bilgisi, doğa ve onun aynası olan zihin arasındaki ilişkiyi göstermez. Rorty, Quine-Sellars yaklaşımını tam da bu türden bir ilişkiyi ortadan kaldırması nedeniyle epistemolojik davranışçılığı tanımlamak için kullanır. Bu yaklaşım, çevrenin insan üzerindeki etkileri ve insanların bu etkilere yönelik bildirimleri arasına -ister anlama ister duyuya dayalı olsun- hiçbir tasarımın sokulamayacağını ve dahası bu tasarımların söz konusu bildirimlerin güvenilirliğini pekiştirmek/açıklamak adına kullanılamayacağını ileri sürer.⁵⁴⁵ Daha önce de söylediğimiz üzere buradaki asıl sorun, saf duygular, duyu verileri ya da önermeler gibi iç/soyut durumların insan davranışına yönelik nedensel bir açıklama bağlamında işe yarayıp yaramayacağı değildir, bu iç durumların tüm bilgilerimizi temellendiren zorunlu öncüller olarak düşünölmeleridir. Rorty’nin açıklama-gerekçelendirme karmaşası olarak adlandırdığı bu sorun, Quine-Sellars yaklaşımıyla tamamen çözüme kavuşur çünkü bu yaklaşım bağlamında bilgi ve doğruluk, türdeşlerimiz ve denklerimiz olarak çağımızdaki diğer gözlemcilerin/etkilenenlerin standartlarıyla belirlenebilir. Rorty bunu şöyle ifade eder: “[...] çoktan kabul ettiğimiz şeylere başvurmayan hiçbir şey gerekçelendirme olamaz ve bağdaşıklıktan başka bir

⁵⁴³ Tartaglia, *Rorty and the Mirror of Nature*, 126.

⁵⁴⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 174.

⁵⁴⁵ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 176.

ölçüt keşfetmek için inançlarımızın ve dilimizin dışına çıkmak olanaksızdır.”⁵⁴⁶ Öyleyse epistemolojik davranışçılık, Quine’ın ve Sellars’ın bütüncü ve karşıt-temelci konumlarına dayanan bir yaklaşımdır ve bu yaklaşım açısından bilgi, doğayı ya da gerçekliği aslına uygun yansıtan ayrıcalıklı tasarımlar düşüncesinden tamamıyla çıkarılır.

Rorty’nin sunuşu bağlamında Descartes’tan Kant’a, Kant’tan mantıksal empirisizme kadar uzanan süreçte felsefenin temel gerilimi, zihin/dil-doğa/gerçeklik ikiliklerini kapsayan iç ve dış kavramları arasındadır. Bu nedenle ayna metaforu yerindedir. Bilgi içerideki tasarımlar olarak düşünülür ve bu tasarımlar olarak onlar, dışarıdaki şeyler hakkındadır. Ayna zihni veya dili (iç), aynadaki yansımalar ise tasarımları ya da önermeleri simgeler. İç ve dış ikiliğine dayanan bu bilgi anlayışının ana kaygısı kesinliktir, bundan dolayı bir şeye bilgi diyebilmemiz için içtekilerin dıştakileri aslına uygun bir biçimde yansıtmaları ya da böylesi uygun yansımalara dayanarak yapılandırılmaları gerekir. Ayrıcalıklı tasarımlar, bu gerekliliğin ürünüdür. Quine’ın analitikliğe ve Sellars’ın verili olana yönelik eleştirileri, bir akılcı dıgeriyse empirisist olarak adlandırılabilcek iki türden ayrıcalıklı tasarımlar sınıfının varlığını tehlikeye düşürür. Rorty’ye göre Quine’ın analitik-sentetik ayrımını ortadan kaldırması aynı zamanda zorunlu bilgiyi de olanaksız kılar. Tüm bilgiler ya da kavramsal şemalar, deneyimle işimizi kolaylaştırdığı sürece doğruluğu korunan kültürel varsayımlardır. Bu yüzden onlar öznel-arası gönderime dayalı dilsel bir bağlamda ve işe yararlık ölçütü bakımından varlıklarını sürdürebilirler. Öyleyse bu akıl yürütmenin sonucuna göre zorunlu olarak (salt içlem bakımından) doğru olan (gözden geçirilmeyecek kadar ayrıcalıklı) hiçbir önerme/ilke/yasa ya da kısaca tasarım yoktur.

Epistemolojik davranışçılığın sentezine uygun olarak düşünüldüğünde Sellars’ın verili olana ilişkin eleştirilerinin kaynağı olan karşıt-temelci yaklaşımı, Quine’ın bütüncü yaklaşımını tamamlar niteliktedir. Quine akılcı ayrıcalıklı tasarımları (mantıksal ilkeler, doğal yasalar vs.) tehlikeye düşürürken Sellars empirisist ayrıcalıklı tasarımların yani herhangi bir çıkarıma dayanmayan ve bu yüzden diğer tüm bilgilerin temelinde durduğu varsayılan duyumların/duyu verisi ifadelerinin sorunlu olduğunu gösterir. Rorty, Sellars’ın görüşlerini biri eleştiri diğeri onda içerilen sonuç olarak iki bağlamda değerlendirir. Daha önce de anlattığımız üzere Rorty’ye göre Sellars’ın

⁵⁴⁶ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 178.

temel eleştirisi yalnızca temelciliğe değil onunla bağıntılı olarak tasarım düşüncesinin kendisine de yönelir. Bu eleştirinin ana vurgusu, insanın tepkiselliğini nesnelerle nedensel etkileşime başvurarak açıklamanın bilginin gerekçelendirilmesine hiçbir katkıda bulunmayacağıdır. Sellars’a göre tüm farkındalık dilsel bir konudur; dil, özneler-arası bildirimler yoluyla öğrenilir; dolayısıyla bir şeyi bilgi olarak tanımlamak, onu mantıksal gerekçeler uzamına yerleştirmektir. Rorty’nin deyişiyle “[...] bir inancı yalnızca bir inanç gerekçelendirebilir.”⁵⁴⁷ Rorty’nin tüm bunlardan çıkardığı sonuca göre, “[...] bilgi, kişilerin kendi öne sürümlerini denklerine gerekçelendirmesini ifade eden toplumsal pratikten ayrılamaz. Bu pratik, bilgiyi koşul olarak gerektirmez ancak bilgi bu pratikle birlikte var olur.”⁵⁴⁸

Rorty’nin aktarılan Quine-Sellars yaklaşımından çıkardığı sonuca göre doğruluk gerçeklikle ilişkiye değil inanmamızın iyi olacağı şeylere gönderimde bulunur.⁵⁴⁹ Epistemolojik davranışçılık bu doğruluk tanımına dayanır. Söz konusu doğruluk tanımına göre bilgi, gerçeklikle ilişkide olan bir şey olmaktan tamamıyla çıkarılır. Buna bağlı olarak özneler-arası gerekçelendirmenin, gerekçeler arasındaki bağdaşıklık ölçütünden bağımsız hiçbir *temele* sahip olmadığı ileri sürülür. Dolayısıyla Rorty, karşılık gelme ilişkisini açıkça ve tümünden redder. Karşılık gelme ilişkisinin yerini toplumsal-dilsel gerekçelendirme bağlamındaki bağdaşıklık ölçütü aldığında doğanın aynası olarak zihin ve o aynadaki yansımalar olarak tasarımlar düşüncesinden de vazgeçilir. Böylece tüm bilginin toplumsal-dilsel davranışlara dayandığı ve bu davranışlara temel oluşturacak hiçbir ölçütün olmadığı sonucu çıkar. Buna göre örneğin “Masanın üzerinde beyaz bir bardak var” bildiriminin doğruluğu benim o bardağı görmemle ilgili değildir çünkü ben böyle bir görme deneyimine sahip olmadan da orada bir bardak olduğuna inanabilirim. Burada bildirimi doğrulayan şey, bu bildirimde bulunabilmenin kurallarına uygunluktur. Bu kurallar, masanın üzerindeki bardağı yine masa üzerindeki diğer şeylerden ayırmamı sağlayan standart koşullar ya da kavramlardır. Bu kurallar tamamıyla toplumsal uzlaşıyla belirlenirler. Örneğin bir şeye bardak diyebilmek için onun yenmeyen, kanatları olmayan, içine belirli sıvılar doldurulabilen vs. bir şey olması gerekir. Bu özellikler, duyumlarla veya sözcüklerin

⁵⁴⁷ Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, 141.

⁵⁴⁸ Richard Rorty, “Introduction,” *Empiricism and the Philosophy of Mind* içinde (Massachusetts: Harvard University Press, 1997), 4.

⁵⁴⁹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 176.

anlamlarıyla tanışıklığa dayanmaz, tersine onların her biri toplumsal olarak kabul gören gerekçelendirme kurallarına ya da dilsel-davranışsal kalıplara karşılık gelir.

Tüm anlatılanları şu yalın ifadeyle özetleyebiliriz: Epistemolojik davranışçılık, “[...] bilgiyi gerçekliği doğru şekilde kavramanın değil gerçeklikle başa çıkmak adına eylem alışkanlıkları edinmenin konusu olarak gören yaklaşımdır.”⁵⁵⁰ Bu bağlamda epistemolojik davranışçılık, zihni ya da zihinsel olduğu varsayılan tüm etkinlikleri nominal kabul ederek onların gerçekte dilsel-davranışsal bir uzlaşının sonucu olduklarını öne sürer. Eylem kavramı bakımından değerlendirildiğinde Rorty’nin görüşlerinin, Davidson’ın indirgemeci olmayan nedenselciliğine paralel olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak bu sonuca varmadan önce Rorty’nin epistemolojik davranışçılık yaklaşımını izleyen dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisine yönelik görüşlerine ve sonunda bu görüşleri bağlamında failin nasıl tanımlandığına bakmak gerekir. Dolayısıyla bir sonraki bölümümüzün konusu dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisidir.

4.2. Dil Doğruluk ve Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Eylem

Epistemolojik davranışçılık, temelci epistemolojiler etrafında tanımlanan felsefenin eleştirisinden yola çıkıp eyleme/davranışa varması nedeniyle Rorty’nin eylem kavramına bakışını değerlendirmede önemlidir. Ancak bu yaklaşım, Rorty’nin pragmatizm anlayışı genel olarak göz önüne alındığında öncüllerden çok sonucu işaret eder. Bu sonuç, yalın olarak felsefeyi dilsel-toplumsal davranışlarla ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirmemiz gerektiğini gösterir. Epistemolojik davranışçılığa göre felsefenin bilginin temelini araştıran ayrıcalıklı konumundan edilmesi, bilgiye insanların gerekçelendirme ediminden bağımsız bir dayanak bulma olanağını ortadan kaldırır. Bu durumda bilgi tamamıyla davranışsal bir konuya dönüşür, eş deyişle insana özgü davranışsal modelin tanımlayıcısı konumuna yerleşir. Bilgiyle davranışın birliğini tutarlı bir biçimde öne sürmek, Rorty açısından doğadan ayrı (ya da doğanın karşısında) ve onu yansıtan bir zihin/dil düşüncesinden, dolayısıyla da karşılık gelme/gönderim ilişkisinden vazgeçmeyi gerektirir. Epistemolojik davranışçılığın ilk ve temel öncülü, Rorty’nin “Non-reductive physicalism” başlıklı yazısında açtığı şekliyle dil/zihin-gerçeklik arasındaki karşılık gelme ilişkisini ortadan kaldıran indirgemecilik-karşıtı materyalist bakış açısıdır. Eylem kavramına yönelik

⁵⁵⁰ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 1.

değerlendirmelerde eylemin olaydan -niteliksel olarak- ayrı olup olmadığı sorusu özsel bir yer tuttuğundan, söz konusu materyalist bakış açısına değinmek gerekir çünkü bu bakış açısı, yönelimi -Davidson'ı izleyerek- bir tür açıklama/yorumlama/yeniden-betimleme modeli olarak ortaya koyarak nominal kılar.

Rorty sözü geçen metninde indirgemeci olmayan materyalist/naturalist özne-dünya ilişkisini, “çağdaş analitik felsefe içerisindeki bütüncü ve pragmatist tarzların doruğu”⁵⁵¹ olarak tanımladığı Davidson'ın düşüncelerine başvurarak resmetmeyi amaçlar. Bunun nedeni Davidson'ın birbiriyle uyum içinde çalışan iki tezidir. Bunlardan ilki -çalışmanın ilk bölümünde de gördüğümüz- “sebepler nedenlerdir” tezidir; ikincisiyse -burada ele alacağımız- “birinin kavramsal şemaları karşılaştırmak için kendininkini geçici olarak terk ettiği bir gözetleme noktasında durması olanaksızdır”⁵⁵² tezidir. Rorty'ye göre ilk tez, yönelimsel açıklamaların (psikolojik) yönelimsel olmayan açıklamalara (fizyolojik) indirgenemeyeceğini ifade eder.⁵⁵³ Bu iki tür açıklama arasındaki eş düzeylilik, Rorty açısından Davidson'ın ikinci teze ilgili olan kavramsal şema-içerik ayırımına yönelik eleştirileri yoluyla açıklanabilir çünkü ikinci teze göre dillerin ya da şemaların dışında yatan tarafsız ya da ortak hiçbir ölçütten söz edilemez.⁵⁵⁴

İlk tez, Davidson'ın daha önce de alıntılarımız şu ifadesiyle belirli bir çerçeveye oturtulabilir: “İnançlar ve tavırlar olan sebepler, kesinlikle eylemlerle özdeş değildir; daha da önemlisi olaylar sıklıkla nedenleri bakımından yeniden-betimlenir.”⁵⁵⁵ Bu ifadeye göre eylemlerle olaylar arasında nedensel olarak açıklanabilirlik bakımından hiçbir ayırım yoktur çünkü bir eylemi gerekçelendirmek Davidson açısından o eylemi açıklamakla eş değerdir. Bir şeyi açıklamak geriye dönük bir işleve sahiptir. Bir başka deyişle açıklamalar bizim gerçekleşmiş bir olaya yönelik kavrayışımızı genişletir ancak hiçbir şekilde olayın gerçekleşmesini kavramsal olarak zorunlu kılmaz. Eylem söz konusu olduğunda açıklama kategorisine fizyolojik terimlerin yanı sıra istekler de (inançlar ve tavırlar) dahildir. Dolayısıyla alıntılanan ifadenin ilk kısmında da belirtildiği gibi sebepler/gerekçelendirmeler birer nedensel açıklama olarak

⁵⁵¹ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 117.

⁵⁵² Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 185.

⁵⁵³ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 114.

⁵⁵⁴ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 189-190.

⁵⁵⁵ Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” 692.

açıklanandan yani eylemden ayrıdır. Buna göre “ışığı açtım çünkü odayı aydınlatmak istedim” tümcesini doğrulayan şey ışığı açmış olmamdır, odayı aydınlatmak istemem değil. Böylece Rorty’nin değerlendirmesini doğrulayan biçimde Davidson, halk psikolojisine (*folk psychology*) dayalı açıklamaları bilimsel/fizyolojik açıklamalarla aynı düzeye yerleştirir. “Zihin ve beden -sebepler ve nedenler- arasındaki farklılık örneğin bir masanın makro-yapısal ve mikro-yapısal betimlemelerinden daha gizemli değildir”⁵⁵⁶ çünkü zihinsel ve fiziksel açıklamalar aynı olayın/sürecin iki tür betimlemeye bağlı olarak sunuludur. Rorty, Davidson’ın bu eş düzeylilik tezini açmıyarak herhangi bir dil oyununun (ya da aletin) sırf yenisi bulundu diye bir kenara atılamayacağını, kullanımdan kalkmayacağını iddia eder.⁵⁵⁷ Bir başka deyişle beyne ve sinir sistemine dair bilginin genişlemesi “acı”, “öfke” vb. zihinsel açıklamaları kullanmamızı yanlışlayamaz çünkü zihinsel açıklamalar gündelik ilişkiler söz konusu olduğunda insan davranışlarını öngörmenin en etkili yolu olarak kalacaktır. Dahası Rorty’ye göre bu zihinsel açıklamalar “[...] metaforik değildirler [ve onların] paranteze alınmaları, daha kesin veya bilimsel kılınmaları, felsefi bakımdan açığa kavuşturulmaları gerekmez.”⁵⁵⁸

Rorty’ye göre zihinsel ve fiziksel betimlemelerin eş düzeyde olduğunu ileri sürmek, dünyayı olduğu gibi resmeden tümcelerle metaforik açıdan resmeden tümceler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı gerektirir.⁵⁵⁹ Diğer deyişle eş düzeylilik iddiası, dilin gerçeklikle karşılık gelme ilişkisinden vazgeçmeyi de zorunlu kılar. Bu da bizi Davidson’ın kavramsal şema-içerik düalizmine ilişkin eleştirisine dayanan ikinci teze yönlendirir. “Kavramsal şema, inanç sistemlerimizin temelinde duran kavramsal kip olarak dünyayı algıladığımız gibi kavramsallaştırmanın veya olanaklı deneyimimizi yapılandırmanın bir yoludur.”⁵⁶⁰ Davidson tarafından aynı zamanda “empirisizmin üçüncü dogması”⁵⁶¹ olarak da adlandırılan kavramsal şema-içerik düalizmini meydana getiren üç koşul bulunur: (i) dile ait örgütleyici sistem olarak kavramsal şema, (ii) dünyaya ait yorumlanmamış deneyim, (iii) karşılıklı çevirinin başarısızlığı.⁵⁶² Bu

⁵⁵⁶ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 114.

⁵⁵⁷ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 115.

⁵⁵⁸ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 115.

⁵⁵⁹ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 116.

⁵⁶⁰ Xinli Wang, “On Davidson’s refutation of conceptual schemes and conceptual relativism,” *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (Mayıs 2009): 142. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2009.01332.x>.

⁵⁶¹ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 189.

⁵⁶² Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 190.

bağlamda kavramsal şemalar dillerin (ya da bir şeye dil diyebilmemizin) temelinde yatan, deneyimi örgütleyen, deneyime uyan vs. belli tümceler ya da kuramlara karşılık gelir. Kavramsal şemaların varlığı, dillerin -kısmen veya tümünden- karşılıklı çevrilemez olmasına dayanır çünkü çevirinin başarısız olduğu yerde her dilin ayrı kavramsal şemalara sahip olduğu ileri sürülebilir.⁵⁶³ Davidson'ın kavramsal şema-içerik düalizmine örnekleri arasında Quine'ın -bizim de daha önce ele aldığımız- şema ve duyuşsal uyarım/deneyim ilişkisi de bulunur.⁵⁶⁴ Hatırlarsak bu ilişkiye göre merkezdeki kavramsal şemalar inatçı deneyimler tarafından sürekli sınanır. Eğer bu inatçı deneyimler yeteri sayıda inancı sarsıyorsa, o zaman şema yeniden gözden geçirilir. Ters durumda şema deneyimle başa çıkmayı sürdürür.

Davidson, kavramsal şemalar arasındaki farklılığı/karşılaştırmayı zemine oturtmak için çevirinin tümünden ve kısmen başarısızlığını öne süren iki olası yaklaşımı değerlendirir. Çevirinin tümünden başarısızlığını öne süren biri, kavramsal şemanın varlığı için bu başarısızlığın saptamasını -dolayısıyla kavramsal şemaları- olanaklı kılan bir ölçüt olarak hem tüm şemalara ortak olan hem de onların her birine tarafsız olan bir gerçeklik fikrine gereksinim duyar.⁵⁶⁵ Rorty'nin deyişiyle bu bağlamdaki kavramsal şema-içerik düalizmi, "[...] dilimizdeki kimi tümcelerin 'gerçekliğe karşılık geldiğini', kimilerininse -deyim yerindeyse- kibarlıktan doğru olduğunu öne sürer."⁵⁶⁶ Oysa Davidson açık bir biçimde ne deneyimin ne dünyanın ne yüzeysel irkilmelerin (*surface irritations*), kısacası *hiçbir şeyin* tümceleri ya da kuramları doğru kılamayacağını söyler çünkü ona göre doğruluk kavramı çeviriden ya da yorumdan bağımsız olarak anlaşılamaz.⁵⁶⁷ Bunun hemen ardından Davidson, indirgemeci olmayan olarak nitelediği kısmen başarısız çeviri yaklaşımını inceler. Bu yaklaşıma göre kavramsal şemalar arasındaki değişikliklerin ve zıtlıkların ortak kısımlara başvurarak anlamlı kılınması olanaklıdır, bunun içinse "[...] ortak anlamlar, kavramlar veya inançlar hakkında hiçbir varsayımda bulunmayan bir çeviri ya da yorum kuramına gereksinim vardır."⁵⁶⁸ Ancak böyle bir varsayımda bulunmamak pek olası değildir çünkü bir konuşma davranışının yorumlanması bağlamında tümcelerin yorumu,

⁵⁶³ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 190-191.

⁵⁶⁴ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 191.

⁵⁶⁵ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 193-194.

⁵⁶⁶ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 116.

⁵⁶⁷ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 194.

⁵⁶⁸ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 195.

konusmacıya bir inancı atfetmekle iç içedir. Dolayısıyla bu varsayım engellendiğinde ortaya şöyle bir paradoks çıkar: Bir yandan konuşmacıyı yorumlamak için onun inançları, yönelimleri ve istekleri hakkında epey bir şey bilmemiz gerekir, diğer yandan konuşulanı anlamadan inançları ayırt edebilmemiz olası değildir.⁵⁶⁹ Davidson’a göre uygun yöntem, daha en başta konuşmacıyla inançlar bakımından genel bir uzlaşıda bulunduğumuzu varsayarak tümcelere konuşmacının doğru bulduğu haliyle doğruluk koşulları atfetmektir.⁵⁷⁰ Bu yöntem, uzlaşmazlığı ortadan kaldırmaya değil uzlaşmazlığın/hatanın açıklanabilirliğine odaklanan ve bu yolla uzlaşmayı olabildiğince artırmaya yarayan *cömertlik ilkesidir (principle of charity)*.⁵⁷¹ Öyleyse varılan nokta şöyle özetlenebilir: “Davidsoncu anlam kuramı, birinin [bilimsel bir] alanda ya da süpermarket sırasında karşılaştığı konuşmacının dilsel davranışlarını yorumlamak (yani betimlemek, sistematikleştirmek ve açıklamak) için yapılandığı *empirik bir kuramdır*.”⁵⁷²

Davidson’ın kavramsal şema-içerik düalizmi eleştirilerinin temelinde daha önce de söylediğimiz gibi kavramsal şemaları/dilleri birbiriyle karşılaştıracığımız hiçbir tarafsız ölçütün bulunmadığı düşüncesi yatar. Diğer deyişle Davidson, kavramsal şemalar/diller arasında tözsel semantik/kavramsal uyumsuzluklar olduğunu ve bu uyumsuz şemalar/diller dışında (onlara tarafsız) yorumlanmamış bir gerçeklik olduğunu reddeder.⁵⁷³ Şemalara göreli bir gerçeklik olduğu düşüncesi bir kenara bırakıldığında tümcelerin doğrulukları dillerin birbirlerine çevrilebilirliklerine ya da kısaca yoruma dayanır. Buradaki yorum/çeviri, bireyler arası davranışsal bir süreç karşılık gelir. Bu bağlamda bireylerin birbirlerini anlama çabasının birer yoruma, alışıldık kılmaya karşılık geldiği ve bu çabanın inanç ağlarını sürekli yeniden-ürettiği/ördüğü söylenebilir. Dolayısıyla hiçbir dil/kuram/şema... gerçekliğin özüne dokunması bakımından bir diğerine üstün değildir çünkü uzlaşmanın sağlanması için uzlaşma ediminin kendisi dışında hiçbir gerçekliğe/nesnellığe -ya da yorumlanmamış, biçimlendirilmemiş içeriğe- başvurulamaz.

⁵⁶⁹ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 195.

⁵⁷⁰ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 196.

⁵⁷¹ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 196-197.

⁵⁷² Marc A. Joseph, “Donald Davidson: Philosophy of Language,” The Internet Encyclopedia of Philosophy, Mayıs 1, 2022, <https://iep.utm.edu/donald-davidson-language/#H3>.

⁵⁷³ Bkz. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 198; Wang, “On Davidson’s refutation of conceptual schemes and conceptual relativism,” 142.

Açıkladığımız iki tez arasındaki işbirliği yalın bir biçimde şöyle ifade edilebilir: İlk tez farklı söz dağarcıkları (*vocabulary*) arasındaki hiyerarşiyi kırarken ikinci tez bu hiyerarşinin ölçütü olan “gerçekliğe karşılık gelen” ve “kibarlıktan doğru olan” ayrımını ortadan kaldırır. Rorty, indirgemeci olmayan materyalist anlayışının temeline bu yüzden Davidson’ın bu iki tezini yerleştirir. Rorty’nin bu iki tezdten çıkarttığı sonuca göre her söz dağarcığı kendine özgü bir amaç taşır. Bu amaçların hiçbiri birbirine temel oluşturamaz ya da indirgenemez. İnançlar ve arzular psikolojik betimlemelerle ifade edilen fizyolojik durumlarken beyin/nöronlar/sinir sistemi... fiziksel betimlemelerle ifade edilen psikolojik durumlardır.⁵⁷⁴ Söz konusu betimlemeler, aynı şeye yönelik makro ve mikro betimlemeler olarak değerlendirilebilir ancak Rorty açısından mikro açıklamaların makro açıklamalara temel oluşturduğu ya da onlardan daha özsel olduğu iddiası bu değerlendirmenin dışında kalmalıdır. Dolayısıyla bu zihinsel ve fiziksel söz dağarcıkları, hiçbir şeye *karşılık gelmeyen* ya da hiçbir şeyin özünü ifade etmeyen fakat yalnızca dünyayla başa çıkmayı sağlayan aletlerdir.⁵⁷⁵

Rorty Davidson’ın bu tezlerinden hareketle Kant sonrası felsefenin *kendilik (self)* ve fiziksel/dış dünya arasındaki üç indirgemeci ilişkiyi reddeder.⁵⁷⁶ Bu ilişki türlerinden ilk ikisi kendilikten dış dünyaya doğru yönelen kurma (*constitution*) ve tasarımdır (*representation*). Rorty’ye göre inançları gerçekliğe karşılık gelen zihinsel yansımalar ya da “gerçekliğin tasarımları” olarak değil de öylece olup biten şeyler karşısında eyleme geçme belirlenimi ya da kısaca “bir eyleme kuralı” olarak düşünürsek, tasarım düşüncesi kendiliğinden yok olacaktır.⁵⁷⁷ Kendilikten dış dünyaya doğru hareket eden bir diğer ilişki türü olan kurma özünde zorunlu-olumsal ayrımıyla bağıntılıdır. Rorty’nin bakış açısından inançları tersi düşünölemeyecek ölçüde kesin olanlar ve tamamıyla olumsal olanlar şeklinde ayırmak yerine -Quine’da ve Davidson’da olduğu gibi- “merkeziyet dereceleri” bakımından değerlendirirsek, transendental kategorilerin ya da birbirine çevrilmesi olanaksız olan kavramsal şemaların varlığı düşüncesinden vazgeçeriz.⁵⁷⁸ Kendilik ve dış dünya arasında yer alan Kant sonrası ilişki türlerinden

⁵⁷⁴ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 121.

⁵⁷⁵ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 118.

⁵⁷⁶ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 118-121.

⁵⁷⁷ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 118.

⁵⁷⁸ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 120.

üçüncüsü doğru kılma (making true).⁵⁷⁹ Doğru kılma ilişkisi ilk iki türe karşıt olarak dış dünyadan kendiliğe doğru hareket eder. Bu ilişkinin esas dayanağı inançların dışında bulunan ve onları doğrulayan *tarafsız* bir gerçekliğin/dünyanın varlığıdır. Rorty bir dış dünyanın var olduğu düşüncesine karşı değildir, dahası dünyanın inançları edinmenin, korumanın veya değiştirmenin nedeni olduğunu da reddetmez. Davidson'ın kavramsal şema-içerik düalizmine eleştirilerini izleyen Rorty'nin asıl iddiası, dünyanın kendilik üzerindeki etkisinin hiçbir şekilde inançları doğrulamayacağıdır.⁵⁸⁰ Örneğin biri kapının açılmasıyla birlikte kapının ardında başka birinin olduğu inancını edinebilir. Bununla birlikte kapının açılması, kapının ardında biri olduğu inancını ya da genel olarak hiçbir ön-tavır doğrulamaz ve zorunlu kılmaz.

Rorty'ye göre bu üç tür ilişki de kendilik ve dünya arasındaki nedensel etkileşimin hatalı sunumlarıdır çünkü her biri, özünde karşılıklı olan bu etkileşimi gözlem veya koyut gibi bilinç içerikleri dolayımında ve daima tek yönlü resmeder.⁵⁸¹ Kendilik ve dünya arasındaki bu üç ilişkinin her birinde düalist bir yaklaşımla karşı karşıya kalırız. Buradaki düalizm birbiriyle iç içe iki biçimde ifade edilebilir: (a) kendilik-inançlar düalizmi ve (b) kendilik-dünya düalizmi. Bu klasik ilişkilerin ortak noktası, bilincin kendine belli bir uzaklıktan bakabildiği inancıdır. Zihinsel ve fiziksel açıklamalar, söz konusu inanç doğrultusunda oluşturulan makro ve mikro yapıları konu alır. Ancak bu yapıların her ikisi de insan davranışının içsel nedenleriyle ilgili olduğundan klasik yaklaşımın üç tür ilişkisi de bilinçle ya da bedenle sınırlandırılır.⁵⁸² Rorty buradaki iç-dış düalizmini ortadan kaldırmak için -daha önce ele aldığımız şekliyle- Sellars'ın davranışçılığını takip eden bir yaklaşım sergiler. Tüm açıklamalar ister makro (bilinçle ilgili) isterse de mikro (bedenle ilgili) yapı hakkında olsunlar kültürel, tarihsel ve toplumsal niteliğe sahip bildirimlere karşılık gelirler. Bu bağlamda “şu köpeğin uysal olduğuna inanıyorum” ifadesi ile “kan şekerim düştü” ifadesi arasında hiçbir ayırım gözetilemez çünkü her insan yeterince eğitilirse belli fiziksel durumlara yönelik -tıpkı doğrudan farkındalıkla ilişkilendirilen psikolojik durumlarda olduğu gibi- açıklamalarda bulunabilir. “Bildirimde bulunabilme becerisi ‘bilince görünüşün’ (*presence to consciousness*) değil fakat yalın anlamıyla sözcüklerin kullanımını

⁵⁷⁹ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 120.

⁵⁸⁰ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 121.

⁵⁸¹ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 121.

⁵⁸² Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 121.

öğretmenin konusudur.”⁵⁸³ Bir diğer deyişle zihinsel ve fiziksel söz dağarcıklarını (aletlerini) kullanmayı öğrenme süreçleri, her ikisi de bildirimlerde bulunmaktan öte bir anlam taşımadığı için aynıdır. Öyleyse zihinsel ve fiziksel açıklamalar arasındaki ayrım ontolojik bir ayrımı anıştırmaz, tersine inançlar, arzular vs. fiziksel durumların zihinsel betimlemelere ve nöronlar da zihin durumlarının fiziksel betimlemelere bağlı olarak ifade edilişleridir.

Bu son nokta Rorty’nin indirgemeci olmayan materyalizm yaklaşımı bağlamındaki en can alıcı argümanıdır. Rorty “bilince görünüşü” yalnızca sözcüklerin kullanımlarını öğretmekle ilgili olan bildirimde bulunma becerisi ile değiştirerek aslında bilincin varlığına ilişkin öz-bilinç varsayımını da olumsuzlar. Burada bilincin kendisine dönük bilinci, herhangi bir fiziksel olayı bildirmekle özdeşleşir. Daha önce Sellars’ta da gördüğümüz gibi her bildirim öznel-arası bir dilsel davranışlar ağında ve başkaları tarafından öğretilir. *Ben* kavramı psikolojik bildirimler ağının adından ya da psikolojik söz dağarcığının temel *açıklama aletinden* fazlası olamaz. Rorty kendisinin *ben* anlayışını klasik olandan ayırır. Klasik anlayışa göre *ben* inançlara, arzulara vs. *sahip olan* ve onlar arasında seçim yapabilen bir “iç göz” iken Rorty’nin kavrayışında *ben* sürekli yeniden-örülen inançlar, arzular vs. ağının kendisidir. Rorty bunu *ben*’i beyinle benzeştirdiği şu örneğinde anlatır: “Tıpkı nöral sinapsların birbiriyle sürekli etkileşim halinde olup farklı bir elektrik yükü şekillenimi örmesi gibi inançlarımız ve arzularımız da öyle birbiriyle sürekli etkileşim halinde olup ifadelere doğruluk değerlerini yeniden-dağıtırlar. Nasıl ki beyin bu sinapslara sahip değilse ama yalnızca onların bir yığınıysa (*agglomeration*), işte kendilik de öyle inançlara ve arzulara ‘sahip değildir’ ama yalnızca onların ağıdır.”⁵⁸⁴

Tüm anlatılanlar ışığında Rorty’nin *ben*’i fail olmakla özdeşleştirmedeği söylenebilir çünkü indirgemeci olmayan materyalizm yaklaşımı bağlamında yönelimler de tıpkı sıradan fiziksel olaylar gibi öylece *olurlar* ve onları bildirmenin basit bir karın ağrısını bildirmekten farkı yoktur. Böylesi bir yaklaşımda birey, diğer her şeyle sürekli ve karşılıklı bir etkileşim halinde olan, anatomik sistemlerden oluşan kanlı canlı bir bedendir. Söz konusu etkileşim ne öznel ne de nesnel bir sabite bağlanabilir. İster zihinsel ister fiziksel olsunlar, şeylere yönelik her betimleme gerçeklikle başa çıkmayı

⁵⁸³ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 121.

⁵⁸⁴ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 123.

kolaylaştırdığı ölçüde yürürlükte kalan davranış örüntülerinin parçalarıdır. Bu davranış örüntüleri ise dünyayı farklı yollarla yorumlayan söz dağarcıklarıdır. Rorty bilgiyi tamamıyla dilsel-davranışsal bir konuya indirgediğinden, bu söz dağarcıkları arasında gerçekliğe karşılık gelmeleri ya da dünyanın özüne dokunmaları bakımından hiçbir hiyerarşiden söz edilemez.

Söz dağarcıkları ile dünya/gerçeklik arasında herhangi bir karşılık gelme ilişkisinden bahsedilemiyorsa, söz dağarcıklarının dönüşümü nasıl olanaklıdır? Bu sorunun cevabı ağırlıklı olarak Rorty'nin *Contingency, Irony, and Solidarity* başlıklı kitabının ilk bölümünde bulunur. Kısaca ifade edersek, Rorty'ye göre söz dağarcıklarının dönüşümü ya da yeninin eskiyi yerinden edişi olumsaldır. Olumsuzluk kavramı, kanlı canlı bireye karşılık gelen kendilikten ve insanın zihin durumlarından bağımsız olarak var olan bir gerçeklik/dünya arasındaki ilişkiyi tanımlar. Bu bağlamda -daha önce de ima edildiği üzere- birey ve evrenin geri kalanı arasındaki etkileşimi tanımlayan hiçbir zorunlu bağıntıdan söz edilemez, hatta buna bireyin diğer bireylerle etkileşimi de dahildir. Nitekim Rorty dayanışmanın bile düşünceyle keşfedilen (ya da zorunlu) bir şey değil, tersine yaratılan bir şey olduğunu ileri sürer.⁵⁸⁵

Rorty'nin olumsuzluk düşüncesinin temelinde doğruluk ve dış dünya arasındaki ayrım yatar.⁵⁸⁶ Doğruluk insan yaratımıyken dış dünya insandan bağımsız olarak var olan *şeyler* (şu akasya ağacı/köpek/yaşlı kadın/araba/dükkan...) uzamıdır. Doğruluk ve dış dünya arasındaki ayrım, doğruluğun yalnızca dünyanın betimlemelerine yani tümcelere ait bir *özellik* olmasına dayanır.⁵⁸⁷ Rorty bu ayrımla birlikte insan-dışı bir doğruluk düşüncesini reddetmektedir. Rorty'nin buradaki akıl yürütmesi şöyle özetlenebilir: Doğruluk yalnızca tümcelere ait olabilir, tümceler tamamen insan yaratımıdır, öyleyse doğruluk da insan yaratımıdır.⁵⁸⁸ Rorty bu akıl yürütmeden hareketle -doğal olarak- dünyanın hiçbir söz dağarcığını kullanmayı dayatmadığı sonucuna varmaktadır çünkü “[...] dünya konuşmaz, yalnızca biz konuşuruz.”⁵⁸⁹ Bireyin şeylerle etkileşimi elbette onun belli inançlara sahip olmasına *neden olabilir*. Ancak buradaki “neden olma” bağıntısı hiçbir zorunluluk taşımaz, şeyler bize hangi

⁵⁸⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), XVI.

⁵⁸⁶ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 5.

⁵⁸⁷ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 7.

⁵⁸⁸ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 4-5.

⁵⁸⁹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 6.

söz dağarcığından yararlanmamız *gerektiğini* öneremez. Rorty’ye göre dil ve dünya arasındaki karşılık gelme ilişkisi ve bundan türeyen insan-dışı doğruluk düşüncesi, dili gerek ifade gerekse de tasarım *ortamı* (*medium*) olarak görmenin ürünüdür.⁵⁹⁰ Dil ne gerçekliğe uygun düşen tasarımları ne de kendiliğin içkin doğasının ifadelerini barındırır. Daha önce de ele aldığımız üzere, Rorty dili davranışsal-tepkisel bir konuma yerleştirir. Bu bağlamlarda dil, bireylerin çevrelerindeki şeyler karşısında en yerleşmiş tepki verme türü olarak görülebilir, hatta öyle yerleşiktir ki insanın tepkiselliği dilden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla dil, özne-nesne/kendilik-gerçeklik arasındaki birliği sağlayan üçüncül bir öge değildir, tersine o insanın şeylerle etkileşiminin kendisidir.

Dilin etkileşimle özdeş oluşu, Rorty’nin “yabancı kültür” örneğinde açıkça sergilenir.⁵⁹¹ Bu örneğe göre eğer yabancı bir kültüre paraşütle inmiş olsaydık, etrafımızdaki *her şeyin* yani hem taşların hem yırtıcı hayvanların hem de insanların davranışını anlamaya çabalarımız. Rorty’ye göre bu anlama çabasının özü, anlamamanın nesnesi ne olursa olsun tek bir ilkeye dayanır: şeylerin davranışlarını öngörüp onlarla başa çıkmayı kolaylaştırmak. Böylece bir adaya inen kişinin adadaki insanları dilsel bir diyalog kurarak anlamaya çalışmasıyla yenecek meyveleri ya da yırtıcı hayvanları anlamaya çalışması arasında herhangi bir ayırım yoktur. Bunu Davidson’ın yönelimsellik ve kavramsal şemalar kuramlarıyla birlikte düşündüğümüzde şunu söylememiz olanaklıdır: İki farklı dilin birbirine çevrilmesinin zorluğu, bir topluluğun üyelerinin davranış örüntüsünün diğer topluluk tarafından kolayca öngörülemediğini gösterir.⁵⁹² Öyleyse Rorty’nin deyişiyle “dil” terimi, “[...] kendilik ve gerçeklik arasındaki bir ortamın değil fakat yalın anlamıyla belirli türden organizmalarla başa çıkmaya çabalarken belirli bir söz dağarcığını kullanmanın arzulanabilirliğini işaret eden bir bayrağın adıdır.”⁵⁹³

Tüm anlatılanlar bağlamında söz dağarcıklarının dönüşümüyle ilgili soruya ayrıntılı bir yanıt şu olabilir: Herhangi bir söz dağarcığının yerinden edilmesinin nedeni onun eskimesi, yeni bulgularla çelişmesi, yenisinin gerçekliği *daha doğru* açıklaması vs. değildir, tersine bu durumun başat nedeni bu söz dağarcığının iş görmemesi ve dahası

⁵⁹⁰ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 11.

⁵⁹¹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 14.

⁵⁹² Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 14.

⁵⁹³ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 15.

iş gören yenisinin *ayağına dolanmasıdır*.⁵⁹⁴ “Ayağına dolanma” yanıtı dilin ve onunla birlikte tüm disiplinlerin gelişimini ereksellikten koparır. Rorty’ye göre “kör, olumsal mekanik kuvvetlere” dayanan bir açıklama yeni olana değerinden hiçbir şey kaybettirmez çünkü yeni ve özgün olan her şey, varlığını bu kör oyuna borçludur.⁵⁹⁵ Şu anda yaşamımızın, dünyayı kavrayışımızın merkezinde duran, neredeyse bir öz olarak değerlendirebileceğimiz dil ve kültür bile Rorty için insansıları ve orkideleri ortaya çıkaran binlerce küçük mutasyon kadar olumsaldır.⁵⁹⁶ Dilin ve kültürün gelişiminde ereksellik ya da zorunluluk düşüncesi ortadan kalktığında metafor ve gerçek anlam (*literal*) arasında (ya da şiir ve bilim arasında) özsel bakımdan herhangi bir ayrım kalmaz. Eğer ikisi arasında bir ayrımdan söz edilecekse, bu olsa olsa söz dağarcıklarının yerleşiklik dereceleriyle ilgili olabilir. Rorty’ye göre tüm disiplinlerdeki gelişim böyle bir yerleşiklik ölçütüyle açıklanabilir. Rorty bunu şöyle dile getirir: “Eski metaforlar birer birer ölüp gerçek anlama dönüşürler ve bunun üzerine yeni metaforlar için hem yükselecekleri bir zemin (*platform*) hem de bir engel (*foil*) oluştururlar.”⁵⁹⁷ Özetle söz dağarcıklarının dönüşümü, kemikleşmiş fakat iş görmeyen eskisinin yerine iş gören yenisinin geçmesiyle gerçekleşir. Buradaki “iş görme” ölçütü gerçekliğin özüne dokunmayı değil gerçeklikle başa çıkmayı kolaylaştırmayı imler. Bu bakımdan metafor-gerçek anlam ikiliği de ortadan kalkmış olur ve dilin gelişimi, birbirini sürekli olarak yerinden eden metaforlar oyunu olarak karşımıza çıkar.

Rorty’nin düşüncelerine göre dilin gelişiminin gerçeklikle başa çıkmak adına oluşturulan metaforlar oyunu olarak sunulması, tarihsel hareketi zorunlu bir şekilde açıklamanın önüne geçse de -tam da bu yüzden- yaratıcılığı ön plana çıkarır. Daha önce de vurgulandığı üzere gerçeklik neyin doğru neyin yanlış olacağını söyleyemez, doğruluk insan yaratımı olan dilin bir özelliğidir. Rorty bakımından olumsallık ve yaratıcılık arasındaki sıkı ilişki de böyle bir doğruluk anlayışına dayanır. Buna göre birey (ve bireyler) gerçeklikle etkileşiminde onu parça parça ve sürekli olarak yorumlar. Bu yorumlardan kimisi var olan, kemikleşmiş dil oyunlarına uygunluk gösterir, kimisi de göstermez. Kemikleşmiş dil oyunlarına uygunluk göstermeyen

⁵⁹⁴ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 12.

⁵⁹⁵ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 17.

⁵⁹⁶ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 16-17.

⁵⁹⁷ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 16.

yorumlar, dil oyunlarının dönüşümünü ve böylelikle dilin gelişimini olanaklı kılar. Rorty yaratıcılık ve dilsel dönüşüm ilişkisini şöyle betimeler: “[...] yaratıcılık ve esin, insan denen organizmanın anlamsız tümceler çıkırma yetisinin özel durumlarıdır yani [onlar,] eski dil oyunlarına uymayan ve o dil oyunları üzerinde değişiklikler yapıp yenilerinin yaratılmasına yol açan tümcelerdir.”⁵⁹⁸ Rorty, Davidson’ın dil-gerçeklik ilişkisine dayandığı olumsuzluk-yaratıcılık ilişkisiyle Quine’ın kavramsal şema-dış uyarımlar ikiliğinin de ötesine geçer. Rorty, söz dağarcıklarının dönüşümü bağlamında hiçbir dış uyarımı kabul etmez. Söz dağarcıkları yine başka alışılmadık, yeni, açılmamış söz dağarcıkları aracılığıyla yani içeriden değişime uğrar. Dolayısıyla bu bireysel ve kolektif dilsel-davranışsal inançlar ve arzular ağının dışına çıkış olanaksızdır ancak tam da bu ağın olumsuzluğu sayesinde yaratıcılıktan söz edebiliriz.

Dilsel-toplumsal dönüşümün kaynağının yaratıcılık ve esin olduğunu belirttik ancak hangi yaratımın dilsel-toplumsal değişime yol açacak kadar önem taşıdığı sorununa değinmedik. Rorty’ye göre yaratıcılık temelde *kişisel özellik* (*idiosyncrasy*) ilgilidir. Her birey, büyütülme çağına dek uzanan ve olumsal bir şekilde gelişmiş kişisel özellikler geçmişine sahiptir; kendiliğin kökeni bu geçmiştir.⁵⁹⁹ Rorty bireysel yaşamın bir öz-yaratım olduğuna dikkat çeker. Herkes bilinçli ya da bilinçsiz kendi *kendiliğine* özgü düşlemlerin peşinden koşar ve böylece kendi öyküsünü sürekli olarak yeniden yazmayı ya da kendi inançlar-arzular ağını yeniden örmeyi sürdürür; şiirden sanata, bilimden teknolojiye her alanda öz-yaratımın izleri deha kavramı bağlamında görülür.⁶⁰⁰ Tüm bireylerin dünyaya yönelik deneyimleri, kendiliklerini oluşturan olumsal süreçlerin ürünüdür. Biri bu olumsuzluğu kabullendiği ve onunla yüzleşmeyi göze aldığı sürece başkalarının betimlemelerinden (ya da herkesi birleştiren tümelden) kopup kendine özgü bir anlatılar ağı örebilir.⁶⁰¹ İşte dehanın koşulu zorunluluğun değil olumsuzluğun tanınmasıdır ve ancak deha ortak inançlar-arzular ağının yeniden örülmesini sağlayabilir. Hangi bireylerin düşlemleri etrafında örülen metaforların ya da alışılmadık betimlemelerin deha, hangilerinin sapkınlık olarak ortaya çıktığını belirleyen ölçüt ise Rorty’ye göre *piyasada tutmadır* (*catch on with other people*).⁶⁰² Kısacası öyle bir ölçüt yoktur. Metaforların toplumsallaşıp gerçek anlama dönüşümü

⁵⁹⁸ Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 125.

⁵⁹⁹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 34.

⁶⁰⁰ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 27-28.

⁶⁰¹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 33.

⁶⁰² Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 37.

“[...] özel bir takıntıyla kamusal bir gereksinimin kazara çakışmasının sonucudur.”⁶⁰³ Yine de özel ve kamusal olan hiçbir zaman tam anlamıyla uyuşmayacağı akılda tutulmalıdır. Bireyler, inançlar-arzular ağını sonu gelmez bir uzlaşma süreci bağlamında yeniden ve yeniden örlerler. Bu ağın örülüşü daha önce de belirttiğimiz gibi onların hem şeyleri hem birbirlerini (yani genel adıyla “çevrelerini”) anlama çabalarından ileri gelir ve insan var olduğu sürece dilsel-toplumsal ağ örülmeyi sürdürecektir.

Özetle Rorty dilsel-toplumsal yapıların dönüşümü bağlamında bireyi/bireysel davranışı merkezi bir konuma yerleştirir. Olumsuzluk kavramı, bu merkezi konumu sağlama alır. Dilsel-toplumsal yapılar zorunluluk ilkesine bağlı olsalardı, Rorty’ye göre onların dönüşümünden söz edebilme olanağımız olmazdı. Bu durumda dönüşümün gerçekleşebilmesi için farklılaştıran bir öğenin olması gerekir. Rorty için söz konusu öğe inançlardan ve arzulardan oluşan ya da onların yığını olan bireydir/kendiliktir. Birey çevresindeki şeylere, onları betimleyerek tepki gösteren davranışsal bir varlıktır. Betimlemelerden/davranış alışkanlıklarından bazıları bireyin ve diğer bireylerin çevreyle başa çıkmasını kolaylaştırır. Böylece bu betimlemeler merkeze taşınır, eş deyişle metafordan gerçek anlama evrilir. Kemikleşen söz dağarcıkları başka bireyin/bireylerin gerçeklikle özgün/kişisel etkileşiminden doğan başka metaforlar tarafından sürekli olarak sınanır. Bu metaforlardan bazıları eski kalıplaşmış söz dağarcığını dönüştürecek kadar yaygınlaşır ve merkeze taşınıp kalıplaşarak inançlar-arzular ağını yeniden-örler. Anlatılan bu sürecin her momentinde bireyler “alet yapıcılar” görevi görürler ancak yaptıkları aletin hangi ereğe hizmet edeceğini önceden görmeleri olanaksızdır. Rorty’nin örneğini verirse, “[...] Hristiyanlık, kendi ereğinin dünyadaki zulmü hafifletmek olduğunu; Newton, kendi ereğinin modern teknolojinin ortaya çıkışına hizmet etmek olduğunu . . . bilemezdi.”⁶⁰⁴ Bunu yalnızca sonradan gelenler yani bu sürecin ürünü olanlar ve aynı zamanda öncekileri alet edinenler bilebilir. Dolayısıyla sürecin her moment, öncekileri yeniden-betimleyerek toplumsal inançlar-arzular ağını yeniden-örler; her devirdeki yönelimler ve davranış alışkanlıkları, sonraki devirlerin aletine dönüşür ve bu

⁶⁰³ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 37.

⁶⁰⁴ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 55.

sonrakiler gelmeden hiçbir şeyin neye yarayacağı kestirilemez. Öyleyse bu bağlamda zorunlu bir ilerlemeden de söz edilemez: “Değişim yalnızca olur.”⁶⁰⁵

Rorty söz dağarcıklarının ya da dilsel-toplumsal davranışların dönüşümü bağlamında alışıldık anlamının dışında bir özne tanımlar. Anlatılanlardan çıkarılabileceği üzere Rorty’nin düşüncesinde tüm bireyler olan ve olmakta olan birer öyküye karşılık gelir. Bu öyküler olumsal olarak yazılır ve söz konusu olumsallık kucaklanabildiği ölçüde birey tam anlamıyla birey olur. Öteki türlü birey başkalarının söz dağarcıkları ile konuşur, dolayısıyla kendine özgü olanı yeniden-öremez. Toplumsal dönüşümün olanağı kendini kendi öyküsüne kaptırabilen bireylerdir; genelden ayrışmayı göze alıp kendi öyküsünü sahiplenmeyen bireyler, genelin dönüşümüne kaynaklık edemezler, buna karşıt olarak onu sürdürürler. Rorty bu noktada kendi toplum anlayışını yansıtan liberal ütopyasını ortaya koyar. Bu ütopya, tümellik iddiasından, öz düşüncesinden, gerçekliği uygun yansıtmaya çabasından ya da kısacası özne ve nesne (ya da diğer özneler) arasında önceden kurulmuş uyumu temel alan tüm epistemolojik-metafiziksel sorunların kenara atıldığı bir toplumu resmeder.⁶⁰⁶ Tüm bu klasik-özcü sorunlar bir kenara atıldığında karşımıza “öz-yaratımla insan dayanışmasını eş ölçüde geçerli sayan fakat yine de bunların hiçbir zaman birbirine denk olamayacağını kabul eden”⁶⁰⁷ “ironist” bir birey çıkar. Ironist birey, kendi kişisel yaşam öyküsünde temellenen inançlar, arzular, tutkular, düşlemler ya da genel anlamıyla yönelimler doğrultusunda eyleyen/konuşan/yargılayan ancak yine de bu yönelimlerin gelip geçiciliğinin, tarihselliğinin farkında olan kişidir.⁶⁰⁸ Bu farkındalık ironist bireyin diğer öyküleri de en az kendi öyküsü kadar değerli görmesine olanak sağlar çünkü bu öykülerin hiçbir gerçekliğin doğasına bir diğerinden daha yakın olamaz. Ironist bireylerin şiirsel toplumunda farklı olan yadırganmaz, tam tersine teşvik edilir; böylesi bir toplumda hiçbir öykü birbiriyle çelişmez ya da birbirini yanlışlamaz çünkü her söz dağarcığı şeyleri betimlemenin fazladan ve başka bir yolu olarak görülür.⁶⁰⁹ Dolayısıyla Rorty’nin öznesi/bireyi, çevresindeki şeylerle onları sürekli yeniden-betimleyerek

⁶⁰⁵ Charles Guignon ve David R. Hiley, “Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy,” *Contemporary Philosophy In Focus: Richard Rorty* içinde, ed. C. Guignon, D. R. Hiley (New York: Cambridge University Press, 2003), 15.

⁶⁰⁶ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 67.

⁶⁰⁷ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, XV.

⁶⁰⁸ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 73-74.

⁶⁰⁹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 53.

etkileşir ama bu etkileşimi kendi dışında tümel zorunlu bir ilkeye dayandırmaya çalışmaz çünkü yönelimlerin gelip geçici olduğunu bilir.

Sonuç olarak eylem kavramının Rorty'nin felsefesinde merkezi (ya da her ne kadar Rorty hoşlanmasa da özel) bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Bu durum dilsel-toplumsal davranışların gelişimi ve gerçeklikle ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde daha açık bir şekilde görülür. Buna göre insan, çevresindeki şeylerle (nesneler, canlılar ve diğer bireyler) sürekli etkileşim halinde olan bir şey ya da birey olarak resmedilir. Rorty'nin yaklaşımına göre bireye şey diyebiliriz çünkü Rorty bireyi her ne kadar yönelimsel bir varlık olarak yani inançlar-arzular ağı olarak resmetse de bu yönelimlerin karın ağrısı, baş dönmesi, taşın düşmesi vb. türden olaylardan ya da bu olayların bildirimlerinden niteliksel bir ayrıma sahip olmadığını ileri sürer. Diğer deyişle bireylerin taşın düşmesini anlamak için ürettiği açıklamalarla örneğin bir arkadaşının çıkardığı sesleri/konuşmalarını/davranışlarını anlamak için ürettiği açıklamalar *aynı türdendir*. Böylece Rorty, Davidson'ın yönelimler ve kavramsal şemalar hakkındaki tezlerini bir araya getirerek bilinci, zihni, dili, bilgiyi vs. tamamen davranışsal bir konuya indirger. Dilsel-toplumsal davranış ağı bireyler-arası bildirimlerin bir ürünüdür. Bu ağın dışına çıkmak olanaksız olduğundan, gerçekliğin doğasını anlamak, şeylerin özünü kavramak vb. deyimler anlamsızdır. Gerçekliğe/dünyaya dair betimlemeler yalnızca diğer betimlemelere başvurarak gerekçelendirilebilir; söz dağarcıklarının dışına çıkış yoktur. Dolayısıyla Rorty, bireyi tamamen davranışsal bir varlık olarak ortaya koymakta ve bireyler-arası davranışlar ağını tüm bilginin, felsefenin temeline yerleştirir.

Toplumsal ağın dönüşümü bireye ya da belli bireylere bağlıdır. Rorty toplumsal-kültürel gelişimin ereksel bir okumasına tamamen karşıdır. Ona göre toplumsal dönüşüm, kemikleşmiş söz dağarcıklarının dışına çıkmış alışılmadık, yeni betimlemelerle (yani metaforlarla) olanaklıdır. Daha önce de vurguladığımız üzere yerleşik söz dağarcıkları, bu yeni betimlemeler tarafından sürekli sınıanır, aşındırılır ve sonunda değişirler. Dilsel-toplumsal ağ ancak bu aşınmayla yeniden ve yeniden örülebilir. Böylesi bir dönüşümü olanaklı kılan şey ise kendiliğin/bireyin olumsallığıdır. Her birey olumsal olarak örülen *özel* (tikel değil) inançlar-arzular ağıdır çünkü toplum bireysel varoluşun olumsallığıyla çeşitlenir. Bu çeşitlenme olmaksızın dönüşümden de söz edilemez. Bireysel varoluşun olumsallığı aslında Rorty'nin

kendilik kavramına yönelik tezinde temellenir. Bu teze göre kendilik, yönelimler arasında tercihte bulunma özgürlüğüne sahip olan bir iç göz ya da öz (ya da öz-bilinç) değildir, tersine inançlar-arzular ağının kendisidir. Öyleyse özneyi çevreyle etkileşiminde olumsal olarak yeniden örülen özel bir inançlar-arzular ağı olarak tanımlamak olanaklıdır. Bir doğrulama ölçütü olarak gerçeklikten vazgeçildiği için bireyler-arası inançlar-arzular ağının yeniden-örülmesine ya da metaforların merkeze kaymasına ilişkin belirli bir ölçütten de bahsedilemez. Rorty'ye göre burada eğer bir ölçütten bahsedilecekse, bu ölçüt özel olanla kamusal olanın kazara çakışmasından başkası olamaz. Yerleşik, eski ama iş görmeyen söz dağarcıkları metaforlara direnir fakat direnemediğinde onların aleti olur. Dolayısıyla toplumsal dönüşüm, özel (bireysel) olanla kamusal (genel/toplumsal) olan arasındaki bu gerilime dayanır. Rorty'nin bireyi, fail olmadan eyleyen ve dahası bu eylemleriyle çevresini dönüştüren bir varlıktır. Birey fail değildir çünkü o, denetim sahibi ya da öz-bilinçli bir varlık değildir.

4.3. Rorty ve Nedensellik

Şimdiye dek anlatılanlar Rorty'nin felsefesiyle uyumlu bir biçimde bilgiden dile, dilden eyleme yani kısaca sonuçlardan öncüllere varan bir şemaya oturtulabilir. Bu şema şöyle ifade edilebilir: Kültürün merkezinde yer alan bilgi, gerçekliği doğru şekilde kavramanın değil gerçeklikle başa çıkmak adına eylem alışkanlıkları edinmenin konusudur. Bilgiye dair bu yaklaşım, dil, doğruluk ve gerçeklik arasında klasik yaklaşımlardan farklı bir ilişki kurar. Bu ilişkiye göre bilgi doğanın aynası olarak zihinde/dilde yer alan doğru ve ayrıcalıklı tasarımlar sınıfı olmaktan çıkıp sürekli değişen ve dönüşen, gerçekliğe karşılık gelmeyen dilsel-toplumsal davranışlara indirgenir. Bununla bağıntılı olarak bilinç, zihin, kendilik gibi kavramlar da nominal değere sahiptir; bu türden kavramlar olsa olsa bireysel inançlar-arzular ağını betimlemenin en kolay ya da etkili yolu olarak görülebilir. Dahası bilgiye, dile, gerçekliğe dair bu türden bir bakış, insanları (bireyleri) *şeyler* gibi ele almakta yani onları tamamen dışa dönük ya da tepkisel birer varlık konumuna yerleştirir çünkü bu yaklaşıma göre insan davranışlarıyla herhangi bir nesne ya da nesneler sınıfının davranışlarını açıklamak arasında özsel bir ayrım bulunmaz. Bireyler sıradan nesneleri nasıl açıklıyorlar ya da anlaşılır kılıyorlarsa başka bireylerin davranışlarını da öyle anlaşılır kılarlar. Burada içe dönüklüğü dışa dönüklüğe dönüştüren şey, Rorty'nin

“anlama/anlaşılır kılma” etkinliğine yönelik bakışıdır. Klasik tanımıyla bir şeyi anlama bilince görünüşle ilgili bir şeyi ve dolayısıyla içe dönük bir etkinliği imliyorken Rorty’nin düşünceleri bağlamında anlama özünde bir tepki vermedir. Bu durumda anlamının kendisi de bir davranışa karşılık gelir. Ortak inançlar-arzular ağı bireyler-arası karşılıklı bir anlama davranışıyla kurulur. Diğer bir deyişle her birey bir başka bireyin ya da şeyin davranışına karşı anlama davranışıyla karşılık verir. Öyleyse Rorty’nin yaklaşımı bağlamında bir şeyi anlama, şeyin özünü yakalayan zihinsel bir etkinlikten çok ona tepki vermekle ilişkilendirilir ve birey tıpkı bir şey gibi dışa dönük, tepkisel bir varlık olarak resmedilir.

Anlama/betimleme/yorumlama kavramına ilişkin bu türden bir bakış, bireyin çevresiyle etkileşimini olumsal bir hareket olarak sunar çünkü bu bakış açısına göre davranış örüntülerinin nasıl dönüşümler geçireceği önceden kestirilemez ya da zorunlu-tümel bir ilkeye oturtulamaz. Bunun temel nedeni daha önce de vurgulandığı üzere dil ve gerçeklik arasında karşılık gelme ilişkisinin olmamasıdır. Dil, insanın dışarıdaki gerçeklikle etkileşiminde ürettiği en önemli alettir. Bireyler birbirleriyle dil aracılığıyla dayanışır ve bu dayanışma sonucunda gerçeklikle/dünyayla/doğayla daha kolay başa çıkar. Dilin iletişimden/konuşmadan ve dayanışmadan başka (gerçeği resmetmek, içte olanı ifade etmek vb.) bir işlevi yoktur. Dahası tümceler kendilerinin dışına çıkıp neye uygun gelip gelmediklerini belirleyemezler; inançları yalnızca başka inançlar, davranışları yalnızca başka davranışlar gerekçelendirebilir. Doğruluk, insan yaratımı olan tümcelerin özelliğinden başka bir şey değildir. Sonuç olarak bir tümcenin doğru olması onun kemikleşmiş toplumsal inançlar-arzular ağıyla yani “piyasada tutmuş” davranış alışkanlıklarıyla bağdaşıp bağdaşmamasına dayanır. Bir sonraki momentte hangi metaforun tutacağı veya var olan söz dağarcıklarının ileride hangi şekillerde yeniden-betimleneceği kestirilemediğinden, toplumsal inançlar-arzular ağının yeniden-örülüş süreci de olumsaldır. Dolayısıyla bu yeniden-örülüş sürecinin bireylerden dile, dilden topluma tüm aşamaları ya da ögeleri olumsaldır; hiçbirini belirlemez ya da bir diğerine indirgenemez. Bireyin varoluşunun olumsallığı, her şeyin anlam kazandığı dilsel-toplumsal bağlamın da dönüşümünü olumsal kılar. Bireyler, yönelimleri arasında seçim yapamazlar çünkü bu yönelimlerin yığınının daha fazlası değildirler. Öyleyse birinin karnının ağrmasıyla çilek yemek istemesi ya da gördüğü bir evin güzel olduğunu düşünmesi arasında hiçbir fark yoktur; bunların tümü öylece *olur*. Yalnız bazı betimlemeler vardır ki bunlar kamunun gereksinimlerini

gerçeklikle başa çıkmak bağlamında kazara karşılar. İşte bu betimlemeler yeni söz dağarcıklarının üretilmesine olanak sağlar.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Rorty birey-toplum, dil-gerçeklik vb. kavram çiftlerini anlatılan şekillerde tanımlarken temelde -bizim de düşüncelerini daha önceki kısımlarda ayrıntılı biçimde ele aldığımız- üç düşünüre dayanır: Quine, Sellars ve Davidson. Rorty Quine'dan kavramsal şemaları bütüncül dilsel-davranışsal bir ağ olarak düşünmeyi, Sellars'tan üçüncü çoğul kişilerle dolaymlanan tepkisellik anlayışını ve Davidson'dan dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisini miras almıştır. Bununla birlikte Rorty'ye göre Quine-Sellars yaklaşımının eksiklerini tamamlayan ve bu anlamda pragmatizmin doruk noktasını simgeleyen düşünür, Davidson'dır. Bu değerlendirme açısından Quine kavramsal şemalar-dış uyarımlar ikiliğini, Sellars ise Kant'taki kavram-görü ikiliğini tam anlamıyla aşamaz. Davidson'ın dil-doğruluk-gerçeklik ilişkisi bu ikilikleri aşarak pragmatizmi tam anlamıyla yansıtır. Rorty'nin düşünceleri bağlamında Davidson, dil ve gerçeklik arasındaki doğrulama ilişkisini ortadan kaldırarak söz dağarcıklarından dışarı çıkışı tamamen engeller. Bir başka deyişle artık kemikleşmiş söz dağarcıklarını, kavramsal şemaları “dış uyarımlar” yerine “iç uyarımlar” yani metaforlar sınar. Rorty klasik iç-dış ikiliğini tamamen yadsımayı, Davidson'ın kavramsal şemalarla ilgili kuramını öne sürerek gereçelendirir. Rorty'nin bakış açısından “iç” yoktur. İnsan tamamen tepkisel/davranışsal bir varlıktır ve kavramları, tümceleri, gramer yapılarını vs. barındıran karmaşık bir alet olarak dil, bu tepkiselliğin insan yaratıcılığına özgü bir biçimdir.

Sonuç olarak Rorty'nin eylem anlayışının, eylem-olay ayrımını reddetmesi bakımından nedenselci çerçeveye oturduğu açıktır. Yine de onun nedenselcilik anlayışı, Hume'da ve Hempel'da rastladığımız mekanik-belirlenimci anlayışın karşıtıdır. Rorty'nin eylem anlayışı, Davidson'ın indirgemeci olmayan nedenselcilik anlayışını izler. Davidson'ın indirgemeci olmayan nedenselci yaklaşımının temel amacı, yönelimlerin de bir açıklama türü olduğunu göstermektir. Ancak bireysel yönelimler herhangi bir zorunlu yasa altında açıklanamayacak kadar olumsal olduğundan dolayı Davidson herhangi bir genel yasa altına düşmeyen tekil nedensel ifadelerin varlığını göstermeye çalışır. Bu çaba Davidson'ın sonunda nedenselliği mantıksal zorunlu bir bağıntı olmaktan çıkarmasına evrilir. Dil ve gerçeklik arasında

kurduğu ilişki bu durumun göstergesi sayılabilir. Dahası Davidson yönelimselliği fiziksel/biyolojik açıklamaların yanında (altında veya üstünde değil) bir başka açıklama türü olarak görerek aslında gündelik yaşamdaki herkesi birer kuramcıya dönüştürür. Bunun nedeni bireylerin her birinin birbirlerini yönelimlere başvurarak anlamaya çalışmalarıdır. Kimse bir davranışı *ilk olarak* migrenle ya da kobalamin eksikliğiyle ilişkilendirmez. Gündelik yaşamda bizler birbirimizi tamamen arzu-inanç çiftiyle yani Davidson’ın birincil sebepleriyle anlar, açıklarız. Rorty aslında Davidson’ın “birincil sebepler” tezi ile “kavramsal şemalar” tezi arasında bir bağ kurar ve bu tezleri hem entelektüel gelişimi hem de dilsel-toplumsal dönüşümleri açıklamak için kullanır. Dolayısıyla Rorty’nin konuyu bireysel eylemlerin ötesine taşıyarak toplumsal eylemlere getirdiği ve bu bakımdan zenginleştirdiği söylenebilir.

5. SONUÇ

Çalışmamızda yürütmüş olduğumuz kavramsal-tarihsel çözümlemeye dayanarak eylem felsefesi bağlamında Hegel'in felsefesinde eylemin erekselci yaklaşımın anlayışına, Rorty'nin felsefesinde eylemin indirgemeci olmayan nedenselci yaklaşımın anlayışına uygun düştüğü sonucuna vardık. Filozofların eylem kavramına yaklaşımlarını böyle kategorize ederken kabul ettiğimiz temel ölçüt, onların eylem ve olay arasına niteliksel bir ayrım koyup koymadıklarıdır. Bu ölçüt, çalışmanın birinci bölümünde detaylıca betimlenen eylem kavramı tartışmalarına dayandırılmıştır. Oradaki tartışmalara göre eylem ya sıradan bir nesnenin hareketinden farksızdır ya da yönelim içermesi bakımından onlardan farklıdır. İlk görüş nedenselcilik, ikincisiyse erekselcilik olarak adlandırılmıştır. Eylemin olayla özdeş olduğunu savunan nedenselciliğin ana argümanı, eylemlerin de tıpkı olaylar gibi nedensel olarak açıklanabileceğidir. Bir olay başka bir olayla açıklanabildiği gibi eylemler de başka olaylarla (örneğin toplumsal açıdan göç, yoksulluk vb. olgularla; fiziksel açıdan vitamin eksikliği, sindirim bozukluğu, tümör vb. olgularla; psikolojik açıdan korku, nefret, düşünce vb. zihin durumlarıyla) açıklanabilir. Erekselciler ise nedenselcilerin tam karşıtı olarak eylemlerin olaylardan niteliksel olarak farklı olduğunu, yönelimlerin eyleme neden olan ya da eylemi açıklayan zihin durumları olarak görülemeyeceğini ileri sürer. Erekselciliğin ana iddiası eylemle yönelimin ayrılmaz birlikteliğidir. Yönelimler sebepler ya da pratik akıl-yürütmeler olarak eylemde ifade bulurlar. Bundan dolayı insan, fizik nesnelerden farkındalık sahibi olması bakımından farklıdır; insan eyleyken nesne yalnızca hareket eder.

Nedenselci yaklaşımlar içerisinde indirgemeci ve indirgemeci olmayan olarak iki karşıt görüş bulunduğunu gördük. İndirgemeci nedenselciliğe göre yönelimlere başvuran açıklamalar ya tümüyle reddedilirler ya da fiziksel açıklamaların *halk diliyle* ifade edilişi olarak görülürler. Bu yaklaşım açısından her tekil nedensel açıklama, altta yatan genel bir yasaya bağlıdır; dolayısıyla herhangi bir olaya dönük tekil açıklama, genel bir yasayı imlediği sürece bir açıklama olarak kabul edilir. Bunun nedeni, indirgemeci nedenselciliğin, nedensellik bağıntısını mantıksal/tümcesel zorunlulukla ilişkilendiren bakış açısıdır. Nasıl ki doğa bilimlerinde nesnelerin hareketi mantıksal bir zorunlulukla ve genel bir yasaya bağlı olarak açıklanır, aynı şey insan eylemlerini konu edinen tüm alanlar/disiplinler için de geçerlidir. Buradaki tek sorun, bu genel

yasayı ortaya çıkarmak ve açıklananın açıklayandan tümdengelimsel olarak çıkarıldığını göstermektir. Bu iki Şey gösterildiğinde indirgemeci nedenselcilik, doğruluğunu kanıtlar; böylece hem eylem-olay ayrımı ortadan kalkar hem de insan bilimlerini doğa bilimlerine indirgemek koşuluyla tüm bilimleri tek bir yöntemde birleştirme amacına ulaşılır.

Davidson'ın temsil ettiği ikinci görüŐe yani indirgemeci olmayan nedenselci yaklaşıma göre tümdengelimsel/mantıksal-zorunlu bir çıkarımın olanağı hem olaylar hem de eylemler bağlamında ortadan kalkmıştır. Birinci bölümde de gördüğümüz üzere bu durum, Davidson'ın genel yasa düşüncesini reddettiği anlamına gelmez. Tersine genel yasalar vardır fakat onların, mantıksal bir zorunlulukla ilişkilendirilip gelecekteki olayları öngörme işlevleri yoktur çünkü  ıklama, var olan olayda sonuna dek t kutilir. Dolayısıyla herhangi bir yasa ile ilişkilendirilen bir davranış, yalnızca yasanın varlığına (eş deyişle bu söz dağarcığını henüz kullanmamızda sakınca olmadığına) yönelik geriye dönük bir veri sunar, geleceğe yönelik zorunlu bir bağıntı değil. Davidson açısından bu, neden bildiren tümcelerin tümüne ortak bir özelliktir. Böyle tümcelerde açıklayan ve açıklanan birbirine dışsal ve aynı zamanda olumsaldır. Açıklamalar, yabancı ya da alışılmadık görünen bir Şeyi anlaşılır bir çerçeveye oturtmamıza yarayan yorumlardan/yeniden-betimlemelerden fazlası değildir. Bu bağlamda Davidson, doğa bilimlerinin açıklamalarını insan bilimlerinin açıklamalarından farklı kılmadığı gibi genel yasa düşüncesinin karşıtı olarak bunlardan herhangi birini bir diğerine indirgemenin de önüne geçer. Fiziksel betimlemelerle yönelimsel betimlemeler arasında düzey bakımından hiçbir ayrım olamaz çünkü bunlardan herhangi birinin gerçekliğe diğerinden daha çok/az karşılık gelmesi ya da gerçeklik tarafından doğrulanması düşünülemez. Olay tarafından doğrulan şey, o olayın olmasından başka bir Şey değildir. Tüm bu bakımlardan Davidson, yönelimlere de en az diğer fiziksel açıklamalar kadar önemli bir açıklayıcı işlev yükler. Yönelimsel açıklamalar, birincil sebeplere başvuran açıklamalardır. Birincil sebepler, daha önce de betimlendiği gibi bireyin inançlarını ve arzularını birlikte ifade eden akıl y r tmelerdir. Onlar, bireyin eylemlerini akla-uygun-kılma işlevine sahiptirler. O nedenle her birey, yaşamın büyük bir bölümünü kapsayan gündelik davranışlar bağlamında birbirlerinin birincil sebeplerine başvurur; böylece birbirlerinin davranışlarını anlaşılır kılar, yeniden-betimlerler.

Eylem felsefesindeki bir diğ er yaklaşım olan erekselcilik, temelde nedenselciliğ in eylem-olay  zdeşliğ ine ve bu özdeşlikten doğan bilimsel yöntem birliğı fikrine karşı çıkış olarak ortaya çıkmıştır. Bu karşı çıkışın özü, yönelimlerin nedensel bir açıklama bağlamında olduğu gibi eyleme dışsal bir ontolojik statüye sahip olmadığı iddiasıdır. Diğ er deyişle yönelimler, eylemlere neden olan ya da onları açıklamaktan başka işlevi olmayan zihin durumları değildir. Tersine yönelimler eylemle birdir; her eylem bir yönelimin ifadesidir. Eylemi sıradan bir olaydan ayıran şey onun yönelimleri hakkında farkındalık sahibi olan bir varlık olarak insan tarafından gerçekleştirilmesidir. Bu farkındalık, insanı “Neden?” ya da “Hangi yönelimle?” sorusunun birincil muhatabı kılar. Anscombe’un yönelimi “gözlemsel olmayan bilgiyle”, Dray’in ise “empatiyle” ilişkilendirmesinin temelinde söz konusu düşüncenin yattığı söylenebilir. Anscombe yönelimleri doğrudan farkındalık zemininde değerlendirirken Dray insan bilimleri nesnesi olan insan eylemleri bağlamında ele alır. Dolayısıyla insan herhangi bir taştan farklı olarak kendi yaptıklarının, başına gelenlerin ve bunlara ne türden tepkiler g sterdiğ inin bilincinde olan bir varlıktır; tüm bu sayılan nitelikler insan eylemlerinin taşın düşmesinden farklı olduğunu gösterir. İnsan, kendinin bir fail olduğunun bilincindedir; eş deyişle olanı ya kendisinin ger ekleştirdiğ inin ya da yalnızca başına gelen bir şey olduğunun ayırdına varabilecek bir varlıktır. Bir kimse taşın düşmesini anlaşılır kılmaya çalışırken insan davranışları bağlamında olduğu gibi o taşla empati kurmaz, onun düşünce süreçlerini izlemeye  zen göstermez ya da genel olarak akıl yürütmelerini çözmeye  abalamaz. Tersine o kimse, taşı tekrar tekrar yere atarak düşüşüne yönelik birtakım örüntüler ortaya koymaya çalışır. İnsanlar için aynı şey geçerli olamaz çünkü eylemler gözlemcinin dilediğı biçimde tekrarlanamazlar; eylemlerin onları gerçekleştiren bir faileri vardır. O yüzden erekselciliğe göre bir eylemi açıklayamayız ancak yalnızca anlayabiliriz. Dolayısıyla erekselciler için söz konusu akıl yürütmeler, yönelimleri anlamak bakımından oldukça önemli role sahiptirler. Pratik akıl yürütmeler ve eylem arasında nedenselliğ in aksine zorunlu bir bağıntı bulunur. Onlar,  nc lleri de sonucu da eylemle bir olan bir süreci işaret ederler. Öyleyse erekselcilik yaklaşımı bağlamında eylem, fail olan ve aynı zamanda fail olduğunun bilincinde olan insanın yöneliminin ifadesi olarak tanımlanabilir çünkü yönelimlerin içkin olduğu pratik akıl yürütmeler, eylemin her aşamasında iş başındadır ve bu bağlamda onlar eylemlerle zorunlu bir ilişkiye sahiptirler.

Hegel'in ve Rorty'nin eylem kavramına bakış açılarını tam da bu iki karşıt yaklaşım arasındaki tartışmalar bağlamında değerlendirdik. Her iki filozof da onları en başta yerleştirdiğimiz kategorilere temel varsayımları bakımından uyar. Hegel, daha en başta canlılığı inorganik doğadan “erek” kavramı ile keskin biçimde ayırır, dahası bu ereği de dışsal erekten ayırarak “içsel erek” olarak adlandırılabilen bir anlayış geliştirir. Aynı erek, yalnızca canlılık değil tin bağlamında da davranışa içkindir. Buradaki tek fark öz-bilinçli davranışlar ve öz-bilinçli olmayan/olmasına gerek duyulmayan yaşamsal etkinliklere karşılık gelen davranışlar arasındadır. Dolayısıyla ikinci bölümde detaylıca aktarılmış olan organik-inorganik doğa ve canlılık-tin ayrımları, Hegel'i bir erekselci olarak kategorileştirmemiz için yeterli bir nedendir. Rorty ise tüm bilgiyi dilsel-davranışsal bir konuya indirgeyen yeni pragmatizm anlayışında insanı tepkiye dayalı bir varlık olarak resmeder. Böyle bir resimde insana klasik yaklaşımlarca atfedilen içeridelik (doğanın aynası olarak zihin veya dil, aynadaki yansımalar olarak tasarımlar ya da tümceler) tamamıyla ortadan kaldırılır. Bu bağlamda insanın anlama etkinliği dahi çevresindeki şeylere verdiği tepkiye karşılık gelir. Her anlama bir yorumlama ya da yeniden-betimlemedir, insan çevresine yeniden-betimleyerek tepki gösterir. Anlama, yalın tanımıyla yabancı olanı, alışılmadık olanı alışıldık bir çerçeveye, bağlama oturtma çabasıdır. İnsan bir şeyi anladığında o şeyle başa çıkmayı kolaylaştırmış olur. Öyleyse Rorty, kuramlarla, düşüncelerle ilgili olan ve genel olarak insanın tüm entelektüel çabalarının temelinde duran anlamanın da dilsel-davranışsal bir şey olduğunu öne sürer. Rorty'nin felsefesinin merkezini oluşturan bu yaklaşım, onun eylem kavramına bakışı hakkında da açık bir çerçeve sunar. Bu çerçeve doğal olarak Davidson'ın indirgemeci olmayan nedenselcilik anlayışındır. İnsanı diğer şeyler gibi tamamen tepkisel ve dışa dönük bir varlık olarak ortaya koymasından dolayı Rorty'nin eylem-olay ayrımını reddettiği bellidir. Dahası yine aynı noktadan Rorty'nin öz-bilinci ya da bir “iç yan” olarak farkındalığı yadsıdığı da güvenle söylenebilir. Bu nedenlerden dolayı onun erekselci olduğu ileri sürülemez. Bununla birlikte Rorty, yönelimsel betimlemelerin fiziksel betimlemelere indirgenebileceği düşüncesinde de değildir çünkü zaten hiçbir betimleme/açıklama gerçekliğin özüne temas edemez ya da gerçeklik tarafından doğrulanamaz. Dolayısıyla onun katı belirlenimci ve indirgemeci nedensel bir yaklaşımı kabul ettiği de söylenemez.

Eylem kavramı, Hegel'in ve Rorty'nin felsefeleriyle birdir; eş deyişle onlar, dünyayı insanın eylem varlığı olmasından hareketle anlar ve düşünürler. Hegel'in felsefesinin temelinde aklın gerçeklikle kurduğu ilişki yatar ve bu ilişki, genel idealist felsefelere karşıt olarak özünde kuramsal değil pratiktir. İnsan canlı ve akıllı bir varlık olarak hem kendini hem çevresindeki şeyleri belirler ya da dönüştürür. Hegel bağlamında insanın kendisini ve çevresini dönüştürme güdüsü canlılıkla akli buluşturan eylem kavramıyla açıklanabilir. İnsan, canlılıktan gelen bir öz-korunuma sahiptir. Onun kendini yabancı gerçeklik karşısında koruması/sürdürmesi, doğayı kendi varoluşunun aracına dönüştürmesiyle ve böylece onu yeniden-üretmesiyle iç içedir; bu da onun akıllı bir varlık olmasına dayanır. Akıllı bir varlık olarak insan hem kendisiyle özdeşliğinin hem de bu özdeşliğin bir başkasıyla dolayımlandığının bilincindedir. Başka deyişle kendiyile özdeş olan ve bu özdeşliği koruyarak kendi kendini belirleyen bir varlık, başka şeyleri de belirlemelidir. Bunun olanağı, aklın “ben tüm gerçeklikle özdeşim” eminliğidir. Akıl, kendi kendiyile özdeşliği nesnel biçimde ve gerçeklikte aramaya yönelir ve karşılaştığı her şeyde kendisini, kendi kategorilerini bulacağından emindir. Bu eminlik, yalın anlamıyla her şeyin akılsal olduğuna dönük bir varsayımdır. Bu öyle bir varsayımdır ki kendi kendini gerçekleştirir, aksi durumda zaten aklın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı söylenebilir. Çünkü öz-belirlenimli bir varlık, mantıksal olarak başkaları tarafından belirlenmemeli, tersine onları belirlemelidir. Tüm bu bakımlardan Hegel'in felsefesinde insan, canlı ve akıllı bir varlık olarak hem kendini hem de şeyleri birer araca dönüştürerek gerçekliği edimleriyle yapılandırır; böylece şeylerin özünü de ortaya çıkarır. Öyleyse Hegel'in felsefesinin temelini oluşturan akıl ve gerçeklik ilişkisi, insanın eylem varlığı olmasıyla iç içedir.

Hegel'de akıl, tekil bir bireyler/öz-bilinçler biçiminde var olur. Her birey, bir öz-bilinç olmasından ötürü karşısında bulduğu gerçekliğe yabancılık duyar ve onu olumsuzlar. Diğer deyişle kendine benzemeyen, kendine dair bir şeyler barındırmayan bu gerçeklikte edimleriyle kendini görünür kılar ya da kendi varlığını ortaya koyar. Daha önce de vurgulandığı üzere bireyler bunu canlı birer varlık ve aynı zamanda öz-bilinç oldukları için yaparlar; her biri, kendini sürdürme içgüdüleriyle çevresindeki şeylere ve hatta diğer bireylere etkide bulunmaya çabalar. Böylece onlar, yabancı olan bu gerçeklikle özdeşliği sağlamak isterler çünkü bilirler ki dünya onların aklına uygundur, dahası onun özü akılsaldır. Bu uğurda her birey, kendini birbiriyle çatışmaları sonucunda keşfedilen toplumsal/törel bir düzen içinde bulur. Söz konusu düzende

kimileri deneyler yapıp kuramlar üretir, kimileri ekmek pişirir, kimileri berberdir, kimileriye Hegel üzerine tez yazar. Bireylerin tümü, birer akıl varlığı olduklarından kendilerini gerçekleştirmek isterler ve bu çaba uğrunda kolektif/tinsel bir yapıyı oluştururlar. Bu yapı, doğadaki işleyişin anlaşılmasına ve bunun sonucunda doğanın, insanın kendini sürdürmesinin aracına dönüşmesine dayanır. İnsanlar kolektif bir şekilde doğayı tüketir ve yeniden-üretirler. Dahası bu bağlamda artık bir “dış” olarak doğadan da söz edilemez. Eğer bir “dıştan” söz edilecekse, bu mutlak bir dış yerine henüz gerçekleşmemiş olması anlamında ereğin kendisine dışsallığı olur. Her nesil, kendisini tanımlayan pratikler/eylemler bütünüdür. Bu bütün zaman içerisinde yine başka pratikler/eylemler yoluyla aşınıp dönüşür. Hegel nesiller arasındaki bu dönüşümü araç-erek diyalektiğiyle açıklar. Buna göre her nesil hem kendinden öncekinin ürünüdür hem de sonrakine malzeme/araç olur. Ürün ve araç/malzeme arasındaki bu “ayrımında birlik”, mutlak bir dıştan söz etmenin önüne geçer. Bu noktada “dış gerçeklik” ortadan kalkmış ve gerçeklik, insanın edimleriyle yapılandırılan, dönüşen edimsellik olarak ortaya konmuştur.

Eylem kavramı Hegel’in felsefesinde olduğu gibi Rorty’nin felsefesi için de özsel bir konumdadır. Rorty insanı, şeylere dilsel davranışlarla tepki veren bir varlık olarak resmeder. Bireyler, çevresindeki şeylerle (buna diğer bireyler de dahildir) o şeylere yönelik betimlemeler üreterek başa çıkar. Bu bağlamda bilgi de dilsel betimlemelere karşılık gelir ve tamamıyla davranışsaldır. Söz konusu betimlemeler, gerçekliğe karşılık gelmelerinden değil toplumsal gerekçelendirmeler ağına uymaları bakımından doğruluk kazanırlar. Dolayısıyla Rorty’ye göre doğruluğun, gerçekliğe karşılık geldiği düşünülen tasarımlarla ya da tümcelerle herhangi bir ilişkisi yoktur. Rorty’nin bilgiyi davranışsal bir konuma yerleştirmesinde Quine’ın ve Sellars’ın etkisinin büyük olduğunu görmüştük. Rorty, Quine’ın bütüncülük ve Sellars’ın karşıt-temelci yaklaşımlarını sentezleyerek epistemolojik davranışçılık yaklaşımını oluşturur. Bütüncülük bağlamında tüm kavramsal şemalar birbirleriyle bütüncül bir ağ içerisinde kültürel olarak ilişkilendirilir ve bu ağın merkezinde deneyimle başa çıkmayı kolaylaştıran şemalar bulunur. Merkezdeki bu şemalar, duyuşal uyarımlar tarafından sürekli sınanır. Kimi uyarımlar bütüncül ağın içerisine dahil edilebilirken kimileri ciddi konuma sahip yeteri sayıda inancı sarsar ve bu gerçekleştiğinde şemalar da gözden geçirilir. O yüzden Quine açısından gözden geçirilmeyecek kadar ayrıcalıklı hiçbir ifade yoktur. Sellars’ın karşıt-temelciliği ise bilgiyi temellendirmek adına dolaysız duyu verilerini

ya da duyu verisi ifadelerini öne süren empirisist yaklaşımı/yaklaşımları hedef alır. Ona göre kavramların uygulanmasını ya da dilin kullanımını önceleyen bir farkındalık (duyu verileri ya da duyu verilerine doğrudan dayanan ifadeler) olanaksızdır. Herhangi bir şeyin kırmızı olduğunun bilgisi, birçok kavramın birbiriyle ilişkisini biliyor olmaktan gelir. Kavramlar, şeylere kamusal olarak verilen tepkilerin oluşturduğu bir sürecin ürünüdür. Bundan dolayı Sellars'a göre tüm farkındalık dilsel-toplumsal bir konudur. Diğer insanların tepkileriyle örülü bu ağ olmaksızın bir şeyin kırmızı olduğu ya da görüldüğü dahi söylenemez çünkü bunun için kırmızının ne olduğunu, onun yeşilden farkını vs. bilmemiz de gerekir. Rorty, epistemolojik davranışçılığı Quine'dan bütüncül ağ düşüncesini, Sellars'tan da dil ve tepkisellik ilişkisini alarak oluşturmuştur. Buna göre bireyler birbirleriyle iletişim kurarak ortak bir inançlar-arzular ya da tepkiler/bildirimler ağı oluştururlar. Bilgi ise gerçeklikle başa çıkmada kolaylık sağlayan davranış alışkanlıkları ya da yerleşik tepki biçimleri olarak karşımıza çıkar.

Epistemolojik davranışçılığın bilgi ve zihin/dil bağlamında klasik ayna-yansıma ilişkisini bırakmasının ardında Rorty'nin dil, doğruluk ve gerçeklik arasında kurduğu ilişki yatar. Rorty insanın denetimi dışında gelişen neden-etki süreçleri bağlamında bir dış gerçeklik olduğunu kabul eder. Ancak bu dış gerçeklikle insanın epistemolojik davranışçılık bağlamında sözü geçen dilsel-toplumsal davranışları arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Bir başka deyişle gerçeklik insana nasıl davranacağını veya hangi tümcelerin doğru olacağını söylemez. İnsanların şeylere yönelik betimlemeleri, o şeylerle başa çıkmayı kolaylaştırdıkları ölçüde genel kabul görür. Bu bağlamda bir inancın doğruluğunu yalnızca başka inançlar gerekçelendirebilir. Bireyler konuşma yoluyla hem şeylerle hem de diğer bireylerle başa çıkar, onları anlaşılır kılmaya çabalarlar. İster şeylere isterse de insanlara yönelik olsun tüm betimlemeler bu çabanın ürünüdür, dolayısıyla eş düzeydedirler çünkü onlardan herhangi biri diğerinden doğru olamaz. İnsanlar birbirlerinin davranışlarını birincil sebeplere yani inanç-arzu çiftine başvurarak açıklarlar ya da anlarlar. Yönelimlere başvuran açıklamalar, fiziksel açıklamalardan daha aşağıda değildir, tersine yönelim dili, gündelik yaşamda insanlar arasındaki en yaygın ve işe yarar alettir. Öyle ki insanlar birbirlerine yönelimlerini yorumlayarak tepki verirler, bu tepkiler de aynı türden betimlemelerle başka tepkiler doğurur ve bu böyle devam eder. Bu yolla toplumsal bir inançlar-arzular ağı oluşur. Rorty, üçüncü bölümde detaylıca anlattığımız Davidson'ın kavramsal şema-içerik

düalizmine yönelik eleştirilerini izleyerek hiçbir söz dağarcığının gerçeklik tarafından dayatılamayacağını savunur. Söz dağarcıkları, toplumsal çıktıları bakımından işe yarar oldukları ölçüde varlıklarını sürdürürler. Bu bağlamda onların yanlışlanmaları söz konusu değildir. Durum böyle olduğunda yönelimlere ve nöronlar arası etkileşimlere başvuran davranış açıklamaları arasındaki fark olsa olsa makro-mikro açıklamalar arasındaki fark olarak düşünülebilir. “Şöyle davrandı çünkü şuna inanıyor” şeklindeki bir açıklama, toplumsal alanda iş gördüğü sürece kullanımdan kalkmayacaktır.

Söz dağarcıklarının oluşumu ve dönüşümü bağlamında bireysel davranışlar, Rorty için merkezi bir rol oynar. Rorty’nin düşüncesinde bir birey, evrenin geri kalanıyla etkileşim halinde olan bir varlık olarak sunulur. Her birey, bu etkileşimde olumsal olarak gelişen ve kendine özgü düşlemlerden, arzulardan, inançlardan oluşan bir karaktere sahiptir. Bireyler kendilerine özgü bu inançlar-arzular ağı doğrultusunda dünyayı betimlerler. Bu betimlemelerden kimileri var olan söz dağarcıklarına uyum göstermez. Rorty tarafından metaforlar olarak adlandırılan bu betimlemelerden de kimileri söz dağarcıklarının gücünü kırıp onları dönmeye zorlarken kimileri salt bireysel düşlemler olarak kalır. Bireyin evrenin geri kalanıyla etkileşimini belirleyen hiçbir zorunlu ilke, ölçüt vs. olmadığı gibi söz dağarcıklarını dönüşüme hangi metaforların zorlayacağına yönelik bir zorunluluktan da söz edilemez. Kemikleşmiş söz dağarcıkları, Quine’ın kavramsal şema-duyusal uyarım ilişkisinin tersine sürekli içeriden yani duyusal uyarımlar tarafından değil de yeni betimlemeler tarafından sınanır. Bu metaforlardan hangisi eskisinden daha çok iş görmeye başlarsa, zamanla iş görmeyen eskinin yerini alır. Dolayısıyla söz dağarcıklarının dönüşümünde bireysel düşlemlerin kamusal gereksinimlerle kazara çakışması söz konusudur. Bu süreçte eski söz dağarcıkları tümüyle yok olmaz fakat yenileri tarafından yeniden-betimlenir ya da onların aletine/malzemesine dönüşür. Yine de bu dönüşüm Hegel’de olduğu gibi bir ereksellik barındırmaz. Modern teknolojinin ortaya çıkışı, Newton fiziğinde gizil bir zorunluluk olarak taşınmaz. Modern teknoloji, sonradan gelenler tarafından dünyayla başa çıkmak adına Newton fiziğinin yeniden-betimlenmesi sonucu ortaya çıkan bir üründür/yeni bir alettir. Modern teknolojinin bugün vardığı nokta, Newton’ın düşleyebileceğinin çok ötesindedir. Özetle söz dağarcıkları ve toplumsal inançlar-arzular ağı, bireylerin şeylerle ve birbirleriyle olumsal etkileşimlerine bağlı olarak sürekli yeniden-örülür ve tüm bu süreç başından sonuna dek bireysel davranışlarla ilişkilidir.

Her ne kadar iki filozof da eylemi sıkı bir birey-toplum ilişkisi içerisinde değerlendirse de temelleri bakımından birbirlerinden önemli ölçüde ayrılırlar. Her iki filozofta da bireysel eylemden toplumsal dönüşümlere varan bir anlatıyla karşılaşırız; bu bakımdan onların, konuyu değerlendirdikleri genel bağlamlar birbirine benzerdir. Bununla birlikte Hegel'in eylem anlayışı, Rorty'nin kuşkucu bir tavırla olumsal olarak tanımlayıp boş bıraktığı tüm noktaları ereksellik kavramıyla doldurur. Hegel için insan, daha en baştan canlı bir varlık olarak yönelimseldir. Bu yönelimsellik insanı sıradan şeylerden, eylemleri de sıradan olaylardan keskin biçimde ayırır çünkü insan aynı zamanda öz-bilinçli bir varlık olarak eylediklerinden kendine geri yansıyabilir, kendinin farkına varabilir. Böylece o, sürece bakarken orada kendi edimlerinin etkide bulunduğu bir zorunluluk yakalar; gerçeklik, insan edimlerine bulanmış ve insanın toplumsallığıyla iç içe geçmiş, hatta özdeşleşmiştir. İnsan bu dönüşümde kendi etkinliğinin rolünü kavrayabildiği için öz-bilinçlidir ve tarihsel sürece de bu yüzden zorunluluk yüklenir. Rorty'de ise tam tersine insanın yönelimselliği salt işe yarar bir söz dağarcığı, bir alet olarak sunulur. İnanç-arzu ikilisine bağlı betimlemeler, insanların birbirlerinin davranışlarını anlaşılır kılmak için en iyi işlev gören araçtır, bundan fazlası da değildir. Dolayısıyla Rorty için insan bilinç ya da yönelim sahibi bir varlık değildir, tüm bu adlar yalnızca birer addan ibarettir. Rorty'nin düşüncesi bağlamında insan, tıpkı diğer şeyler gibi etkileşimlere tepki veren dışa dönük bir varlıktır. O nedenle canlı olması, insanı diğer şeylerden farklı kılan bir özelliği işaret etmez.



KAYNAKLAR

- Anscombe, Elizabeth. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Bouton, Christophe. "Die Theorie des Handelns in der Hegelschen Kritik der Physiognomik (»Phänomenologie des Geistes«, Kap. V)" 2001, no. 1 (2001): 184-190. <https://doi.org/10.1524/hgjb.2001.3.jg.184>
- Brandom, Robert B. *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Phrenology." *Encyclopedia Britannica*, Mayıs 1, 2018. <https://www.britannica.com/topic/phrenology>.
- Bunnin, Nicholas ve Yu, Jiyuan. *Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- D'Oro, Guiseppina, Sandis, Constantine. "From Anti-Causalism to Causalism and Back: A History of the Reasons/Causes Debate." *Reasons and Causes: Causalism and Anti-Causalism in the Philosophy of Action* içinde, ed. Guiseppina D'oro, Constantine Sandis, 7-49. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes." *The Journal of Philosophy* 60, no. 23 (1963): 685–700. <https://doi.org/10.2307/2023177>.
- Davidson, Donald. "Causal Relations." *The Journal of Philosophy* 64, no. 21 (1967): 691–703. <https://doi.org/10.2307/2023853>.
- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Descartes, René. *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. Çev. I. Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy (With Selections from the Objections and Replies)*. Çev. M. Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DeVries, William A. ve Timm Triplett. *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's 'Empiricism and the Philosophy of Mind,' including the complete text of Sellars's essay*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. "Apperzeption." Mayıs 18, 2022. <https://www.dwds.de/wb/Apperzeption>.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. "Gewalt" Mayıs 22, 2022. <https://www.dwds.de/wb/Gewalt>.
- Dray, William. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Gambarotto, Andrea. *Vital Forces, Teleology and Organization: Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*. Switzerland: Springer, 2018.
- Guignon, Charles ve David R. Hiley. "Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy." *Contemporary Philosophy In Focus: Richard Rorty* içinde, ed. C. Guignon, D. R. Hiley, 1-41. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Gutting, Gary. "Rorty's Critique of Epistemology." *Contemporary Philosophy In Focus: Richard Rorty* içinde, ed. C. Guignon, D. R. Hiley, 41-61. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Guyer, Paul. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- Harris, Henry S. *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*. Indianapolis: Hackett Publishing, Inc., 1997.

- Harris, Henry S. *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1997.
- Hegel, Georg. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. A. W. Wood & Çev. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hegel, Georg. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline (Part I: Science of Logic)*. Çev. & ed. K. Blinkman, D. O. Dahlstorm. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hegel, Georg. *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826*. Ed. R. F. Brown, çev. R. F. Brown & J. M. Stewart as. H. S. Harris. Oxford: University of California Press, 1990.
- Hegel, Georg. *The Phenomenology of Spirit*. Çev. M. Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Hegel, Georg. *The Science of Logic*. Çev. & ed. G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History." *The Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942): 35–48. <https://doi.org/10.2307/2017635>.
- Houlgate, Stephen. *A Reader's Guide: Hegel's Phenomenology of Spirit*. London: Bloomsbury, 2013.
- Huemer, Michael. "Foundations and Coherence." *A Companion to Epistemology* içinde, ed. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, 22-33. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Hyppolite, J. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Çev. D. B. Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Joseph, Marc A. "Donald Davidson: Philosophy of Language." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Mayıs 1, 2022. <https://iep.utm.edu/donald-davidson-language/#H3>.
- Kalkavage, Peter. *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2007.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Inc., 1996.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. I. Kuçuradi, Y. Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding (Abridged with an Introduction and Notes by P. Phemister)*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. Çev. M. Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.
- Meyer, Herbert W. *A History of Electricity and Magnetism (Foreword by B. Dibner)*. Massachusetts: MIT Press, 1971.
- Moya, Carlos J. *The Philosophy of Action: An Introduction*. Oxford: Polity Press, 1990.
- Nuzzo, Angelica. "Hegel's Political Philosophy as Constructivism of the Real." *Hegel and Contemporary Practical Philosophy: Beyond Kantian Constructivism* içinde, ed. J. Gledhill, S. Stein, 155-181. New York: Routledge, 2020.
- Orman, Enver. *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.
- Oxford University Press. Lexico.com. "Definition of apperception." Temmuz 14, 2021. <https://www.lexico.com/definition/apperception>.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press, 1994.

- Richards, Robert J. *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Rorty, Richard. "Introduction," *Empiricism and the Philosophy of Mind* içinde, 1-13. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Russell, Gillian. "Quine on the Analytic/Synthetic Distinction." A Companion to W. V. O. Quine içinde, ed. G. Harman, E. Lepore, 181-202. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
- Schaffer, Jonathan. "On What Grounds What." *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* içinde, ed. D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, 347-383. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Schumann, Gunnar. "Introduction." *Explanation in Action Theory and Historiography; Causal and Teleological Approaches* içinde, ed. Gunnar Schumann, 1-43. New York: Routledge, 2019.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind with an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Siep, Ludwig. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çev. D. Smyth. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Stout, Rowland. *Action*. Trowbridge: Acumen, 2005.
- Stoutland, Frederick. "Summary of Anscombe's Intention." *Essays on Anscombe's Intention* içinde, ed. A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland, 23-32. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Tartaglia, James. *Rorty and the Mirror of Nature*. New York: Routledge, 2007.
- Taylor, Charles. "Hegel and the Philosophy of Action," *Hegel on Action* içinde, ed. A. Laitinen, C. Sandis, 22-42. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Thompson, Michael. "7. Anscombe's Intention and Practical Knowledge." *Essays on Anscombe's Intention* içinde, ed. A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland, 198-210. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- W. V. Quine. "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism." *The Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 20-43. <https://doi.org/10.2307/2181906>.
- Wang, Xinli. "On Davidson's refutation of conceptual schemes and conceptual relativism." *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (Mayıs 2009): 140-164. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2009.01332.x>.
- Wikipedia contributors. "Physiognomy." Wikipedia, The Free Encyclopedia. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Physiognomy&oldid=1088254067> (Mayıs 18, 2022)
- Winfield, Richard Dien. "Hegel's Solution to the Mind-Body Problem." *In a Companion to Hegel* içinde, ed. S. Houlgate, M. Baur, 225-242. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2011.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : FERHATOĞLU, Batuhan
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	AHBVÜ, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı	
Lisans	İstanbul Üniversitesi/Felsefe B.	2018
Lise	Balçova Nevvar Salih İşgören A.L.	2014

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2019 - halen	AHBVÜ/Edebiyat F./Felsefe B.	Ar. Gör.

Yabancı Dil
93,75 (YÖKDİL)

Yayınlar

Hobiler





le.ahbv.edu.tr