

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Devrim AVŞAR

**IMMANUEL KANT'TA SAF AKIL KAVRAMININ DİL FELSEFESİ
AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Osman ELMALI**

ERZURUM-2011



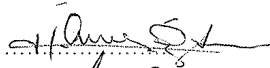
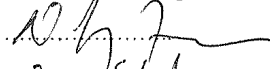
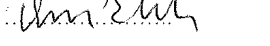
T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Osman...ELMA... danışmanlığında, Doç. Dr. A. V. SAR tarafından hazırlanan
bu çalışma 14 / 02 / 2014.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. H. Ömer Özden İmza: 
Jüri Üyesi Doç. Dr. Naci İspir İmza: 
Jüri Üyesi Doç. Dr. Osman ELMA İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİ BAĞLAMINDA KONUYLA İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLARIN İRDELENMESİ

1.1. AKIL KAVRAMI.....	8
1.1.1. İlkçağda Akıl Kavramı	9
1.1.1.1. Arkhe ve Apeiron	10
1.1.1.2. Logos	11
1.1.1.3. Nous	13
1.1.2. Ortaçağda Akıl Kavramı	14
1.1.3. Modern Dönemde Akıl Kavramı	15
1.2. AKIL VE DİL BAĞLAMINDA LOGOS.....	17
1.3. AKIL VE ZİHNİN İLİŞKİSİ.....	22
1.4. DİL VE DİLSEL NESNELERİN OLANAKLIĞI	25
1.4.1. John Locke’da Dil Nesnesi Olarak İdealar ve Sözcükler	26
1.4.2. Saussure’ün Göstergesi.....	27
1.4.3. Wittgenstein: Olgular ve Dil.....	28

İKİNCİ BÖLÜM

KANT FELSEFESİNDE SAF AKLIN BİLGİLERİ

2.1. SAF VE GÖRGÜL BİLGİLER AYRIMI.....	34
2.1.1. A priori ve A posteriori kavramları	35
2.2. ANALİTİK VE SENTETİK YARGILAR.....	43
2.3. SENTETİK A PRİORİ YARGILARIN KURULUMU	44
2.4. BİLİM YA DA ZİHNİN YÖNELİMİ OLMAK BAKIMINDAN METAFİZİĞİN OLANAKLIĞI	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KANT'IN AŞKINSAL ÖĞELER ÖĞRETİSİ
(Mantık ve Kavramlar)

3.1. AŞKINSAL MANTIK İDEASI.....	52
3.2. TÜMEL MANTIK VE TİKEL MANTIK	53
3.3. ZİHİN VE KAVRAM ÇÖZÜMLEMESİ	56
3.3.1. Dilbilim Açısından Zekâ Analizi.....	57
3.3.2. Humboldt'da Dil-Düşünce İlişkisi	61
3.4. KANT'A GÖRE YARGILARIN OLUŞUMUNDA ANLIĞIN MANTIKSAL İŞLEVİ	63
3.5. ANLAĞIN SAF KAVRAMLARI VE KATEGORİLERİ.....	67
3.5.1. Kategoriler Tablosu	68
3.6. AŞKINSAL ÇIKARIM.....	70
SONUÇ.....	73
KAYNAKÇA	76
ÖZGEÇMİŞ.....	79

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**IMMANUEL KANT'TA SAF AKIL KAVRAMININ DİL
FELSEFESİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRMESİ**

Devrim AVŞAR

2011, Sayfa 79

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Osman ELMALI

Jüri: Doç. Dr. Osman ELMALI (Danışman)

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

Doç. Dr. Naci İSPİR

Bu çalışma aydınlanma felsefesinin temellerinde yer alan Kant'ın akıl kavramının bir değerlendirmesini kapsamaktadır. Immanuel Kant aydınlanma felsefesinin en önemli düşünürlerinden biridir. Bu nedenle, Kant'ın anlama kavramını değerlendirirken aydınlanma felsefesinin temellerinden birini de değerlendirmiş oluyoruz. Biz akıl kavramını dil ile ilişkilendirerek ele almaya çalıştık.

Burada akıl kavramının evrenselliği ile dilin öznelliği karşılaştırmalı olarak ele alındı. Bu karşılaştırmalı durum, bir çelişkiyi barındırsa da aslında iki kavramın işlevsel olarak rolleri benzerdir. İşte, çalışmamız bu ilişki üzerinden akıl kavramının bir değerlendirmesini sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Akıl, Dil, Immanuel Kant, Dil Felsefesi, Aydınlanma Felsefesi, Logos, Anlama Yetisi

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

THE ASSESSMENT OF PURE REASON CONCEPT OF IMMANUEL KANT

IN TERMS OF LANGUAGE PHILOSOPHY

Devrim AVŞAR

Advisor: Assoc. Professor. Dr. Osman ELMALI

2011-Page: 79+XX

Jury: Assoc. Prof. Dr. Osman ELMALI (Advisor)

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

Assoc. Prof. Dr. Naci İSPİR

This study includes an assessment of Immanuel Kant's reason concept that located on the basis of the philosophy of the Enlightenment. Immanuel Kant is one of the most important philosophers of Enlightenment Philosophy. So while we consider Kant's concept of understanding, also, we consider one of basics of the Enlightenment. We tried to criticize the concept of reason by associating it with the language.

The universality of concept of reason and the subjectivity of language are taken into consideration in comparison. Even if this comparative situation comprise a contradiction, in fact, the two concepts are similar its roles functionally. Here! Our study provides an assessment of Kant's reason concept by based on this relationship.

Key Words: Reason, Language, Immanuel Kant, Philosophy of Language, Logos, Enlightenment, Understanding.

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinin en önemli şahsiyetlerinden Immanuel Kant'ın akıl konusundaki fikirlerini dil bağlamında tartışmaya çalıştığımız bu araştırma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, çalışmamız içerisinde önemli bulduğumuz bazı temel kavramları felsefe tarihi bağlamında ele alıp açıklamaya çalıştık. İkinci bölümde ise, Kant'tın "Saf Aklın Eleştirisi" adlı eserinde anlama yetisinin temeline koyduğu yargıları çözümleyici bir bakış açısıyla ele aldık. Son bölümde de akıl kavramını Kant'ın kategorileri çerçevesinde, akıl, dil ve mantık ilişkisini ele alarak sonuçlandırdık.

Amacımız, evrensel ve araçsal akıl kavramının, tüm insanlar için kullanılabilirlik ölçütünde olanaklılığını sorgulamak ve ayrıca akıl ile dilin sınırlarına dair tartışmalara katkı sunmaktır. Çalışmamızda, Immanuel Kant'ın akıl üzerine yaptığı değerlendirmeler dil felsefesi bağlamında eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu çalışmayı hazırlarken Türkçe ve İngilizce kaynaklardan yararlandık. Özellikle, Erasmus programı kapsamında gittiğim Polonya'nın Adam Mickiewicz Üniversitesi'nde tanıştığım ve bana beş ay boyunca tez danışmanlığı yapan Profesör Boleslaw Andrzejewski'in kaynak seçme konusunda önemli tavsiyeleri oldu. Kendileri, Kant ve Alman İdealizmi konusunda önemli çalışmalar yapmış bir felsefeci ve dilbilimcidir. Kant'ın İngilizce çevirilerinden yararlanırken Almanca orijinal hali ve Türkçe çeviriliyle karşılaştırılmıştır.

Tezimizin konusunu belirlerken birçok hocamızdan fikir ve öneri aldık. Bu konuda destek ve yardımlarından dolayı Sayın Prof. Dr. Abdülkudüs Bingöl'e, Sayın Prof. Dr. H. Ömer Özden'e ve Sayın Doç. Dr. Naci İspir'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, yüksek lisans eğitimim boyunca, her türlü desteği sunan, tez hazırlama aşamasında gereken yardım ve önerilerini esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Osman Elmalı'ya sonsuz teşekkür ve saygılarımı sunarım.

Son olarak eğitim hayatım boyunca gerek maddi ve gerekse manevi desteklerini esirgemeyen aileme ve her türlü zorluğu benimle paylaşan eşim Yeliz Avşar'a teşekkürlerimi ve sevgimi sunarım.

GİRİŞ

Yeryüzüne düşüncenin ilk tohumları atıldığı andan itibaren insanoğlunu bir merak duygusu kuşatmıştır. Bu merakın amacını tek bir ifadeye indirgeyecek olursak, buna mutlak gerçeklik diyebiliriz. Mutlak gerçekliğin kusursuz bir tahayyülü işaret etmesi yanıltıcıdır. Çünkü bu kusursuzluk, kusurlu bir öznenin tahayyül edebildiği kadar kusursuzdur. Ancak ne ilginçtir ki, tüm öznelere kusurlu olduğu fikri de yine kusurlu kabul edilen muhakemelerin bulunduğu bir sonuçtur. Bununla birlikte, kusurlu öznenin vardığı yargılar, mükemmel olmadığı için doğruluğu da her zaman şüphe taşıması gerekir. İnsanoğlunun bu kadim dogmasını yıkan Aydınlanma döneminin düşünürleri olduğu düşünülür. Ancak onlar da bunu, eskinin yerine yeni dogmalar yerleştirerek yapmışlar. Onlar aklın keşfini insanlık için büyük bir zafer olarak görürler. Oysa akıl, gerçekliği çarpıtma ve manipüle etme aracı olmuştur. Akıl, ‘özne olmayı’ kendine bağlı kılmıştır. Özne varsa akıl da vardır.

Aydınlanma çağı ve modernizm olarak bilinen -sanayinin gelişmesi, sosyal koşulların yeniden biçimlenmesi, otoritelerin yerinden edilmesi ve yeniden inşası, dinin sekülerleşmesi, doğa bilimlerinin bilme etkinliklerinde mutlak iktidarı kazanması gibi sıralanacak birçok olgunun tarihini belirten- sürecin en önemli temel kavramı akıl olmuştur. Herhangi bir kavrama yüklenen anlamın genel kabulünü sağlayabileceğine inanan etkin bir çoğunluğa göre, “akıl” kavramının modern tanımı Immanuel Kant tarafından yapılmıştır. Yine aynı *etkin* çoğunluk, Descartes’in Kartezyen felsefesindeki, Kant’a kadar gelen ve orada en yetkin formunu yakalayan akıl tanımına aydınlanmanın kılavuzu görevini yükler. Burada süreç olarak ilerleyen bir paradigmanın gelişim macerası itibariyle, bir iddianın olgunlaşma evreleri arasında zamansal farklılıklar vardır. Kant, akıl kavramının bilimler için mutlak hâkimiyetinin doruk noktasını oluşturacak tanımlarını yapmıştır.

Kant, zihin gibi fiziki bir nesneyi değil, anlama (çoğu kez akıl olarak düşünülür) gibi mantıkla ilişkili bir kavramı ele almaktadır. Onda zihnin bir eleştirisinden çok anlama (understanding) kavramının eleştirisi vardır. Anlama, Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde, kavramların kendinde gücüyle çalışan bir sistemdir. Anlam verme ve bildirimde bulunmayı dil üzerinden yapan anlama etkinliği, dilin kurallarına göre işlemesi muhtemel bir iddia olabilir. Dolayısıyla kavramların kendinde oluşu, dile bağlı bir işleyişi yansıttığı söylenebilir. Kavramların varlık olarak dilsel yapılar olması

nedeniyle, onlara ilişkin herhangi bir nitelendirme aynı zamanda dilin doğasına ait bir bilgiyi gerektirir.

Aydınlanma felsefesinin akıl ve deneye dayanan bilimci anlayışının, sosyal bilimler alanındaki en önemli eleştirisinin, kültür bilimleri ve kültür felsefesi bağlamında olması, dil ve akıl ilişkisinin tam olarak belirlenemediğini göstermektedir. Özellikle pozitivizme kültür felsefesi bağlamında yapılan eleştiriler, dile dair tanımlamalar gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu süreç, kültür bilimleri içerisinde, felsefi anlamda dil tartışmalarının gelişmesine yardımcı olmuştur.

Kültür felsefesi eksenindeki dil tartışmaları, dil üzerindeki aşırı sistemci dilbilim çalışmalarının göz ardı ettiği kültür unsurlarının keşif olanağını gündeme getirdiğini söylemek mümkündür. Humboldt, Hamann ve Herder gibi Alman tinbilimciler kültürel bir olgu olarak dil konusuna ağırlık vermelerine rağmen kendi başına felsefi bir dilbilim ortaya çıkarmamışlardır. Hissettiğimiz bu eksiklik ister istemez, dilin bilgi üretme mekanizması olarak bütün yeteneklerini irdeleyecek ve açıklayacak bir bilimin ortaya çıkışını da olanak dışı bırakmıştır. Genel olarak kültür bilimlerinde dil konusu kültürel bir öge olarak ele alınmaktadır. Kültürel olgular dil ekseninde değil, dil-kültür ekseninde değerlendirilir. Ancak dil ve akıllı epistemolojik mukayeselerle araştırarak felsefi bir dilbilimin, aydınlanma düşüncesinin akıl odaklı evrensel bilgi üretme araçlarına yapılan eleştirilere yeni bir boyut katacağı düşüncesindeyiz. Aydınlanmaya ve modern düşünce ve yaşam biçimlerine yöneltlen eleştiriler, genel olarak, kültür bilimleri eksenli olmuştur. Ancak eleştirilen düşünce biçimi bilimsel bir paradigmayı ve bundan dolayı tutarlı bir bilgi üretme sistemini dayattığı için, ona karşı yapılan eleştirilerin de kendine özgü bilgi üretme biçimleri olması gerekir. Bu nedenle Kant'ın akıl eleştirisini aydınlanma düşüncesinin epistemolojisi olarak görebileceğimiz gibi aklın yeniden eleştirisini de Kant'ın akıl kavramına yöneltmemiz gerekecektir.

Aydınlanmanın, akıl kavramında çıkardığı anlam, tüm düşünenlerde ortak bazı temel akıl kategorilerinin olduğu ve bu nedenle insanların üzerinde anlaşabilecekleri ortak ilkelerin bulunabileceğiydi. Bu nedenle ortak evrensel dil, aydınlanma düşünürlerinin en büyük iddialarından biri olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin bu iddiasının temeli akıl ilkelerinin evrenselliği olduğu için akıl tüm bilme edimlerinin öncüsü konumundadır. Bu nedenle değerlendirmemiz, aklın dil karşısındaki konumuna

yönelik bazı tartışmaları içermektedir. Bu tartışmaların en önemlisi, deneyimi yöneten ve düzenleyen araçsal aklın yetkinlik sınırı üzerinedir.

Akıl, deneyimi de kapsayan bilme etkinliğinin tüm süreçlerini kendi başına düzenleyebiliyorsa, dili dahi bu süreçte kullanılan bir araç haline getirebiliyorsa bedenin fizyolojik dengesi dışında, kendi kendine yetebilen kendinde bir yapı olması gerekir. Oysa Kant'ın, ileride değineceğimiz, kavramların kendindeliği açıklaması, dilin işlevlerine yönelik vurgular içermektedir. Ancak, Kant'ın terimleri hiç şüphesiz epistemolojiye aittir. O, ne dilbilimin terimlerine yatkındır ne de işaretlerin mantıksal içeriklerini ele alan bir göstergebilim kurma teşebbüsünde bulunmuştur. Kant, yeni bir bilim kurmaktan çok bilimlerin yöntemini eleştirmeyi seçmiştir. Hatta diyebiliriz ki, sadece bilme yöntemlerini eleştirmekle ilgilenmiştir. Ancak, bilme etkinliği çok karmaşık bir süreçtir. Kant bu etkinliği değerlendirirken rasyonel tavırdan yana yaklaşımlar ortaya koymuştur. Burada kendi düşüncesinin en belirgin yönü, anlama yetisinin sınırlarını tartışmasıdır.

Anlama yetisi akıl ve dil eksenli ele alındığında, sınırlar üzerinde ve ortak aklın olanaklılığı hakkında daha net fikirler elde edileceği düşüncesindeyiz. Bu bakımdan dilin genel olarak tarifini yapmakta fayda vardır. Doğada bulunan her çeşit nesne öznenin bakışına göre dilsel bir araç olabilir. Böylelikle dil ve doğa öylesine bir bütünlük içerisindedir ki, doğanın başlı başına bir yansıma ve ifade olduğu söylenebilir. Dilin doğa ile olan özdeşliğinden doğan doğrudan ifadesi mitik dil ile ifade edilmiştir.¹ Salt doğadaki figürler ve araçlar ile yaratılan türlü anlam, doğanın insana verdiği ilhamın sonucudur. Doğa insan yaşamının düzeni için bir model sunmuştur. İnsan, kendi yaşamında kurmak istediği her değeri doğa nesnelerinden aldığı ilhamla oluşturmuştur. Dağın, ateşin, aslanın, kuşun, yılanın insanın moral değerlerinin ifadesinde metafor olarak yeri olmuştur. Aynı şekilde dilsel formda da doğanın coşkusunun insandaki coşkuyla lirik formlara dönüştüğü söylenebilir.

Lirik ya da mitik dil milli ve kültürel olmasına karşın, ikinci bir tür olan mantıksal (logic) ya da formel dil evrenseldir. Mantıksal dil, bilimlerin dili sayılır. Doğadan gelen coşku ve yansımayı aşır artık onlara hükmeden bir sistemdir. Son iki yüzyılda gelişen doğa ve formel bilimlerin, bu dilin gelişiminde önemli katkısı olmuştur. Bu alanın en mükemmel örneklerini matematik bilimi barındırmaktadır. Buna

¹ Ernst Cassirer, *Mitik Düşünce-Sembolik Formlar Felsefesi II*, (Çev: Milay Köktürk), Hece Yay., Ankara 2005, s.146.

karşın, özellikle sosyal bilimlerin, toplumsal algının duyarlılığından kaynaklanan değişkenliği ve göreceliği nedeniyle en azından bu bilimlerde mantıksal dilin tamamıyla kullanılmasını engellemektedir. Mantıksal dilin göstergeleri gerçeklikleriyle doğrudan ve yüzeysel bir bağlantı içerisindedir. Bu nedenle mantıksal dilde çok anlamlılık dışlanır; kavramlar sadeleşmiştir. Böylelikle mantıksal dil, her türlü duyarlılığı bertaraf ederek insanın düşünsel edimlerini tek bir yörünge üzerinde kurar. Öznel hiçbir yargının hükmü yoktur. Bütün insanlık için ortak yasalar üretir. Her iki dilsel durumda da dilin mutlak bir hükmü vardır.

Dilin gelişim süreci, dinamik bir görüntüye sahiptir. Her düşünce bir önceki üretimi yadsıyabilir ya da onu dağıtarak yeniden kurabilir. Bu bakımdan büyük kültürel değişimler sancılıdır. Tüm kültür devrimleri kendi dilini ve dolayısıyla mantığını yeniden kurar. Toplumlar arası farklılığın ve çatışmanın en önemli sebebi farklı sözcükleri kullanmak değildir; farklı seslere sahip sözcüklere kendi dil dünyalarında yükledikleri anlamların, kültürel kodlarından kaynaklanan, yoğunluklarıdır. Aynı anlamın kelimelere farklı yoğunlukta yüklenmesi çoğu kez farklı anlamlara sahip olduğunu düşündürebilir. Herhangi bir olguyu ya da durumu belirten bir sözcüğün tüm dillerde karşılığı vardır. Ancak her dildeki anlam dünyası diğeriyle tam olarak örtüşmeyebilir.

Kavram, tarihsel sürecin var olma koşullarına bağlı olarak o ana tanıklık edenlerin tüm deneyimlerinden süzölmüş anonim bir üretilerdir. Hem kimseye ait değildir hem de herkese aittir. Kısaca düşüncenin tarihidir. Ancak bu tarih dinamiktir. Bu bakımdan hem olayların meydana gelişinde tayin edicidir hem de olayların sonucudur; sürekli bir yenilenmedir. Tarih, dilde yerleşik bir bellektir; insani her türlü üretimin kökenini bu nedenle dil üzerinden araştırmak mümkündür. Tarihsel olayların kolay çarpıtılabilirliğine karşın dil bize geçmiş hakkında en güvenilir bilgiyi verme konusunda yegâne kaynak olabilir. Dil sadece düşünmenin sınırını belirlemez, aynı zamanda tüm insani yaratımların sınırını ve gücünü de belirler. Bu nedenle dil, kültürel öznelliğin en temel yapılarındandır. Bu kültürel öznellik, karşılaştırmalı dil konusunun bir olgusudur.

Kültürel öznelliği çalışmamız esnasında bir ayrıntıyla daha da pekiştirdik. Kant'ın *Kritik Der Reinen Vernunft* (Saf Aklın Eleştirisi) adlı eserinde *vernunft* kelimesine tam olarak karşılık gelebilecek bir kelimeyi bulma gayretimiz iki farklı

kültürel özneliği ilişkilendirme çabası oldu. Buradaki *vernunft* kelimesi Almancada muhakeme etme, neden, mantık gibi anlamlara gelmektedir. İngilizce karşılığı olan *reason* kelimesi de aşağı yukarı aynı anlamları karşılamaktadır. Bu kelimenin Türkçe çevirilerdeki karşılığı olarak akıl kelimesi kullanılmıştır. Bu durumda Kant'ın *vernunft* kavramı üzerindeki tüm incelemelerin akıl kavramına dair olduğu anlaşılmaktadır. Bunun akıl üzerinde ülkemizde ciddi felsefi tartışmalar yapılmadan aceleyle ve üzerinde durulmadan verilmiş bir karar olduğunu söylemek mümkündür. Yine İngilizcede *mind* ve *understanding* gibi sözcüklerin de çoğu kez Türkçe karşılığı olarak akıl kelimesi kullanılmaktadır. Bize göre *mind* sözcüğünün Türkçedeki en yakın karşılığı zihindir; bu kelimenin de akıl kelimesiyle eş anlamlı olarak değil, dilsel mekanizmanın genel işleyişi olarak görülmesi gerektiğini öneriyoruz. Yine *understanding* kelimesi İngilizce bir sözcük olup anlama sürecinin tümünü ifade eder. Bu sözcüğün Türkçe karşılığı olarak anlak kelimesi de çok kullanılır, fakat burada anlak kelimesini akıl kelimesiyle eş anlamda görmemek gerekir. Çünkü akıl kelimesi çoğu zaman zihinsel bir öge, kimi zaman ise dil öncesi bir yaratım ilkesi olarak görülür.

Her dilsel malzeme kendi içinde barındırdığı anlam itibariyle başka dilsel malzemeleri içerir. Analitik yargılar olarak adlandırılan ifadelerin aslında bir sözcüğün açılımı olduğunu biliriz. Örneğin 'kalem' sözcüğü kendi içerisinde 'yazı yazmak' fiili ve 'araç' gibi sözcükleri barındırır. Dolayısıyla 'kalem, bir yazı yazma aracıdır' ifadesi, kalem sözcüğünün analitik yargısıdır. Bu nedenle dilsel malzemeler anlamlarının sınırları ölçüsünde yargı kurma yetisine sahiptirler. Asıl bilgi kurucu yargılar olarak gösterilen sentetik yargıların durumu da dilsel yapıların kendindenliği ilkesiyle açıklanabilir. Bunun tartışmasını -çalışmamız bağlamında temel bir problem olduğu için- sentetik yargılar bahsinde yapamaya çalışacağız.

Çoğu kişi Aydınlanma felsefesinin araçsal akli en üst kategori olarak egemen kıldığını ve onu deneyle birlikte tartışmasız bilgi kaynağı olarak gördüğünü söyler. Hiç şüphesiz buna katılmaktayız. Ancak bizim ilgimiz Aydınlanma felsefesinin keşfettiği 'dünyevi' akli egemen kılmakla kendinden önceki çağa karşı, bireye özgürlüğünü kazandırması adına, ortaya koyduğu radikal kopuş iddiasının paradoksal durumudur. Buradaki paradoks, dogmaların iktidarına karşı metafiziksel kılıfından sıyrılmış 'özgür akıl', aslında öznenin varoluşsal koşulu olan özgür düşünme olanaklarını, akli bütünsellikten kopararak tamamıyla ortadan kaldırdığıdır.

Immanuel Kant (1724-1804), bu dönemin en tipik karakterindendir. Kant, eleştirel felsefesi ile Aydınlanma düşüncesini var eden temel konuların birçoğunu anlamlı bir biçimde bir araya getirerek, Avrupa felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.² O, Aydınlanma aklına, olgunlaşma döneminde, önemli katkılar yapmış bir kişidir. Descartes'ın düalist Kartezyenizm geleneğini aşan bir akıl-duyum ilgisini kurduğu için bu değerlere fazlasıyla layıktır. Kant, her ne kadar bilgiyi iki kaynağa dayandırsa da felsefesinde akla daha öncelikli roller tanımaktadır. Akıl, bu gücünü *a priori* ilkelerin varlığından almış olmakla, Kant'ın düşüncelerinde halen daha Aydınlanma dışı olan ve aklın metafiziksel varlık konumuyla ilintili öğeler bulmak mümkündür. Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her muhtemel metafiziğe *Prolegomena* hazırlaması verili akıl ideasını kabul ettiğini gösterir. O, Lucke'un *tabula rasa*'sına bir kaç not düşmeye çalışmıştır.

İlkin bilgi üretmede aklın, Kant'ın izah ettiği gibi iki kaynak arasında nasıl işlev sahibi olduğuna bakmamız gerekir. Kant, bilgiye giden yolda deneyimi ve akli işaret etmektedir. Ancak saf (arı) ve görgül bilgi ayrımı yapmasına rağmen *saf a priori* önermelerin bilgi edinmede genel bir ilke olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre hem empiristler ve hem de rasyonalistler tek yönlü görüşler ortaya koymuştur. Rasyonalistler gerçek bilgi için deneyin rolünü küçümserler, buna karşın empiristler ise, deneyi düzenleyen kavramları ve formel yapıyı fark etmezler.³ Kant'ın bu düşüncelerinden şu sonuç çıkmaktadır: Deney anlama etkinliğinin içerisinde. Anlama yetisi, kavramların ya da düşünce formlarının deneyi düzenlemesidir. O halde, düşünce bir bütünlüktür.

Kant, bilginin meydana gelmesinde özel bir bilgi türü olarak *a priori* bilgiden söz eder. Bu aynı zamanda 'transendental' bilgidir. Transendental bilgi deneyden hiçbir zaman çıkarılamaz; o, zihnin doğasında vardır.⁴ Eğer bilgi, anlama yetisinin formları tarafından deneyin düzenlenmesi ise, bu durumda bilginin konusu ancak 'fenomenal dünya' olur. Biz, sadece fenomenal dünyanın bilgisine sahip olabiliriz;⁵ ancak görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımı, nesnenin fenomenal yapısından deney bilgisi aracılığıyla

² David, West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.32.

³ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.32.

⁴ Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, London 1983, s.7.

⁵ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.37.

çıkartabileceğimiz anlamına gelmez. Ne var ki, insan bilgisinin tek olanaklı nesnesi olarak ‘fenomenal dünya’nın verili olarak hazır bulunduğu yargısı hâkimdir.

Görünüşlerle kendinde şeyler arasındaki ayrım, ilk olarak, biri insan duyarlılığının öznel koşullarıyla (zaman ve uzay) ilişki içindedir, diğerleri ise bu koşullardan bağımsız olarak ‘kendi oldukları’ şekilde vardır.⁶ Görünüşlerin, kendinde şeyler olarak telaffuz edilen kavramların altında şekil alması ve bilgi haline dönüşmesi, bu ayrımı salt mekânsal bir boyuta indirgemektedir. Çünkü söz konusu bilgi olduğunda her iki şey, tek bir mekanizmanın öğeleridir. Tüm söyleyeceklerimiz doğrultusunda varmak istediğimiz belirgin sonuç, anlamının ve bilgi üretmenin bir bütünlüğün işleyişiyle meydana geldiğidir. Asıl sorun, bu bütünlüğün ne olduğunu bulmak ve onun çerçevesini belirlemektir. Bu bağlamda yapılması gereken, dilin, anlama bütünlüğü karşısındaki konumunu belirlemek ve akıl denilen yetiyle kıyaslamasını yapmaktır. Kant’ın anlama yetisine yüklediği anlamlar ışında dili bir problem olarak öne sürmek her şeyden önce yeni şeyleri söylememizi gerektirecektir. Bu nedenle akli dilin işlevleri bağlamında ele almak, başlı başına Kant’ın anlama yetisinin bir eleştirisi olacaktır.

⁶ Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, s.8.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİ BAĞLAMINDA KONUYLA İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLARIN İRDELENMESİ

1.1. AKIL KAVRAMI

Akıl kavramı, ilkçağ felsefesinden günümüze kadar tartışıl原因, yalnız epistemolojinin değil, felsefenin diğer disiplinlerinin de en önemli kavramıdır. Akıl “genel olarak, insanda varolan soyutlama yapma, kavrama, bağlantı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi”dir.⁷ Akıl sözcüğü günlük hayatta ise birden çok anlama gelecek şekilde kullanılır. Örneğin ‘akılda tutmak’ deyiminde bellek anlamında, ‘akıl akıldan üstündür’ deyiminde çözüm, çare anlamında, ‘akıl etmek’ deyiminde önlem anlamında, ‘akıl vermek’ fikir sunmak anlamında kullanılır.⁸ Bunun gibi birçok anlamla karşılaşmak mümkündür.

Akıl sözcüğü, günlük kullanımda olduğu gibi, felsefe alanında da farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu yetinin sadece insana özgü olduğu düşünülür. Bu anlamda akıl yetisi, içgüdüye karşıt bir konumda düşünülür. Mantık çerçevesinde düşünüldüğünde insanın çıkarımlar yaptığı, doğru öncüllerden geçerli ve tutarlı sonuçlar elde ettiği yetidir. Akıl, “sezgisel akıl anlamında, apaçık doğruları ya da soyut nesneleri, özleri, tümelleri, doğrudan ve aracısız sezme melekesidir. Dedüktif akıl anlamında öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapma yeteneği ya da gücü ve pratik akıl anlamında, genel akıl gücünün bir parçası olarak belirli eylemlerin niçin gerçekleştirilmesi gerektiği, bu eylemlerin kendilerinden çıktığı ilkeleri ya da bu eylemlerin kendileri için yalnızca birer araç olduğu amaçları kavrama yetisidir. Dini bir çerçeve içinde ise, hak ve batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını oluşturan ilahi güçtür.”⁹

Kant’a göre ise pratik akıl, isteme yetisiyle bağlantılıdır. Bu nedenle pratik anlamda akıl, nesnenin yapısıyla belirlenen bir kuraldır.¹⁰ Diğer bir bakış açısıyla ele

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2005, s. 55.

⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Püsküllüoğlu, Ali, *Türkçe Sözlük*, Arkadaş Yay., Ankara 2004, ss. 49-51.

⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.55.

¹⁰ Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, (1788), Gutenberg Book, London 2004, s.4.

aldığımızda felsefe tarihi boyunca dönemsel olarak akıl, çağın ilkelerine göre farklı anlamlarda kullanılmıştır.

1.1.1. İlkçağda Akıl Kavramı

İlkçağ Sokrates öncesinde *logos*, *arkhe*, *nous* gibi kavramlarla karşılanmış olan akıl, daha sonraları Platon'da, duyuların bize ulaştırdığı *doxa* ya da empirik bilgiye karşıt olan doğru düşünme yetisidir. Aklın sağlamış olduğu bilgiler, bizi görünüşlerin üstündeki ve ardındaki gerçek varlığa, *ideal*lara götürür. Platon'a göre iki tür akıl vardır: Bunlardan birincisi, özleri, ideaları doğrudan ve aracısız kavrayan sezgisel akıl ve ikincisi ise, matematiksel idealara götüren diskürsif akıldır.¹¹ Platon'a göre akıl, empirik veriler olmaksızın, *dianoia* denilen düşünce edimiyle, öncüllerle adım adım ilerleyen, kıyasa dayanan muhakeme yetisidir. Kısaca kavramları kullanarak idealara ulaşma aracıdır. Ancak ideaları anlatan yargılar bilgi niteliği taşır. Diğerleri, yani salt duyular aracılığıyla elde edilenin ifadesi kanıdır. Kanı (*doxa*), hem olan hem de olmayanın yani varlığı kesin olmayanın, kendi içerisinde karşıt özlere sahip ideaların yansıması ya da kopyası olan nesneler dünyasının *doxaları*dır.

Aristoteles ise aklı, teorik ve pratik akıl, teorik akıl da etkin ve edilgin akıl olarak ikiye ayırır. Teorik akıl, Platon'da da olduğu gibi, salt kavramsal çıkarımlarla bilgiye ulaşan akıldır. Kavramlar arasındaki farklılıkları yakalayıp bu farklılıkları birleşimlerde ve ilişkilerde kullanan yetidir. Aklın bu etkinliğine *teoria* etkinliği de denmektedir. Platon'dan farklı olarak o, deney verilerini kullanarak bilgi elde eden, edilgin akla güç veren etkin akıl tanımını yapmıştır. Aristoteles'e göre, bilgiye giden yolun ilk adımı tek tek nesneleri duyularımızla deneyimlemek ve ikincisi ise tesadüfi olandan ya da tikelden tümele doğru soyutlama yapmaktır. "Etkin akıl, edilgin ya da pasif akla, duyumlanan ya da algılanan nesnenin duyusal formunu alma olanağını verir. Öte yandan, etkin akıl, formu duyu-deneyinden soyutlamak suretiyle, onu bilinç için açık hale getirmek durumundadır."¹² Buradaki etkin akıl, metafiziksel bir varlık olarak düşünülmektedir. Özellikle İslam Meşşai filozofları tarafından bu kavrama, evrenin varoluşunda ve bilgi kuramında önemli vasıflar yüklenmiştir. İslam kozmolojisinde Tanrı'dan sudur eden onuncu tinsel varlıktır.¹³ Aristoteles'de bu akıl türü, insandan

¹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.55.

¹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.56.

¹³ Daha fazla bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.658, (Etkin Akıl Maddesi)

bağımsız varolan, devamlı etkin ve insanın psikolojik işlevlerini belirleyen, edilgin akıl çalıştıran ezeli ve ebedi bir ilkedir. O olmadan edilgin akıl bilgi üretmez; varlık ortadan kalktığında onun varlığı devam eder, ancak edilgin akıl varlıkla beraber yok olur. Etkin akıl felsefede İslam rasyonalizmini daha çok çağrışırsa da kökleri Anaksagoras'ın *Nous* kavramına kadar götürülebilir. Şimdi etkin akıldan söz etmişken, akıl kavramının Ortaçağ ve sonraki dönemlerdeki hallerine geçmeden önce, felsefe tarihi boyunca kullanılan İlkçağ menşeli olan etkin akılla bağlantılı bazı kavramları ele alalım.

1.1.1.1. Arkhe ve Apeiron

Eski Yunan düşüncesinde ilk, başlangıç ve temel anlamlarına gelen bu kelimeler, Sokrates öncesi filozoflarca varolan her şeyin kendisinden doğduğu düşünülen ilk madde ve maddi tözdür. Yunan bilim ve felsefesinde ilk olan, kaynak, ilk neden ya da ilkedir. Aristoteles, doğru bir kanıtlamanın ilk öncül ve ilkesine *arkhai* adını vermiştir.¹⁴

İlk filozof olarak bilinen Thales'in 'her şey sudur' iddiasındaki 'su', varlığın *arkhesidir*, yani onun ilk nedeni, cevheri ya da ilkesidir. Bu ilke, tıpkı 'etkin akıl' gibi değişimin ana kaynağı ve ilkesi olan ancak kendisi değişmeyen ve kendisinde hiçbir şey eksilmeyen varlığın tözüdür. Thales yaptığı basit gözlemlerle her şeyde belli bir yoğunlukta suyun olduğunu görmüştür.¹⁵ Özellikle suyun hal değişimini (katı, sıvı, gaz) ve kendinde olan hareketliliği, nesneler dünyasındaki değişimle ilişkilendirerek onun değişimin ilkesi olarak görülebileceğini düşünmüş olabilir. Dolayısıyla bu evrensel ilkeden belli ölçülerde ve yoğunlukta pay alma, varlıklar dünyasındaki çeşitliliğin bir izahı olabilir. Ayrıca doğadaki canlılığın temelinde yer alan canlıların yaşamını sürdürmedeki etkin gücü dolayısıyla suyun hayat veren, varlığa canlılık kazandıran bir ilke olduğu görüşünü de güçlendirmektedir. Bu nedenle arkhe, canlılık ve ruh veren, yaratıcı evrensel bir ilke olması dolayısıyla, evrensel tin ve evrensel akıl kavramlarının ilk prototiplerinden biri olarak görülebilir.

Başka bir kavram ise, ilk ilke ve neden olarak Anaximandros'un *apeironudur*. Apeiron, varlığın *arkhesi* olarak, sınırsızlık ve betimsizlik anlamlarına gelmektedir. Ancak Anaximandros arkhe olarak belirli nitelik ve sınırlı niceliğe sahip suyun

¹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.151.

¹⁵ Gunnar Skirbekk; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (1971), (Çev: Emrullah Akbaş), Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 1999, s.23.

seçilmesi fikrine karşı çıkıp, apeironun nitelik ve nicelik olarak ezeli ve ebedi olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda apeiron, hiçbir duyusal maddeye özdeş olmayan soyut ilkedir. “Anaximandros varolan her şeyin, nicelik bakımından sınırsız ya da sonsuz, nitelik bakımından belirsiz, ölümsüz, ezeli-ebedi ve ilk ilkesi ya da nedeni olan apeirondan betimsiz bir varlığa geliş süreci içinde önce karşıtların, sonra da tüm diğer varlıkların doğduğunu öne sürmüştür.”¹⁶ Bu varlığa gelme sürecindeki diyalektik çizgi, Herakleitos’un *logos* ve Hegel’in *geist*¹⁷ kavramına da kaynaklık etmiştir, denilebilir.

1.1.1.2. Logos

İlkçağ Yunan felsefesinde *logos*; söz, konuşma, mantık, dil, düşünce, akıl, anlam, söylem, yasa, açıklama, ilke gibi çeşitli anlamlara gelmekteydi. “Yunan dininde, bir Tanrı ya da tanrıların, insanlara manevi esin, bilgelik ve yol göstericilik sağlayan sözlerini tanımlamak için kullanılan *logos* kavramı felsefi bir çerçeve içinde ilk kez ünlü doğa filozofu Herakleitos tarafından kullanılmıştır. Düşüncesi Miletli filozofların materyalizmine karşı mistik bir tepkiyi temsil eden Herakleitos’a göre, gözle görünen dünya, gerçekliği kısmen açığa vurur, kısmen de gizler. Gerçeklik dünyanın, bütün bir yaşamı sonsuz bir doğum ve ölüm, oluş ve yenilenme çarkında sergilenen, tanrısal ruhudur. Herakleitos, işte bu tanrısal ruha, akla, evrenin temelinde yatan düzenleniş ilkesine *logos* adını vermiştir.”¹⁸ Herakleitos için logosun en temel anlamı, evrendeki oluşumun ana ilkesi olmasıdır. Logos, düzen ve akıldır.¹⁹

Logos, tıpkı evrenin temel ilkesi olduğu düşünülen diğer ilkeler gibi homojen bir ilkedir. Bu ilke evrenin içerisinde yer alır; içkindir, varlığa hayat ve hareket veren ilahi iradedir. “Tüm fani nesnelerin arkasında yatan ve bunları destekleyen temel ilke, güçler arasındaki etkileşimdir ve bu güçler arasındaki denge, yasalara (*logos*) göre değişir. Temelde yatan cevher değil, logostur. Logos farklılıktaki gizli birliktir.”²⁰ Aslında zıt olarak görünenler temelde birdir. “İyi ve kötü birdir”, “yukarıya çıkan yolla, aşağı inen yol bir ve aynıdır.”²¹ Bilindiği gibi Herakleitos’ta her şey değişim halindeydi. İşte her

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.104.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, (1812), (Çev: Önay Sözer), Kabalcı Yay., İstanbul 2003, s. 55.

¹⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1087.

¹⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2001, s. 24.

²⁰ Skirbekk, G.; Gilje, N., *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 29.

²¹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi- Cilt 1*, (Çev: Muammer Sencer), Say Yay., İstanbul 1997, s. 149-150.

şeyin değiştiği doğada bir ve aynı kalan değişmez tanrısal akıl, logostur. Görünen düzen ile ifade edilen aynıdır; bu da logos adı verilen ilkedir.²²

Logosu Gorgias ise, karşı konulmaz bir ifade gücünü yansıtan söz anlamında kullanmaktadır. Bu söz, bilgi yerine sanıyı, gerçeklik yerine aldatmacayı temsil ettiği için bir bilim dalında değil de hitabette kullanıldığını söyler. Zaten Gorgias, kesin doğru bilgiyi de kabul etmemektedir. Söz ve güzel konuşma anlamına gelen logos, Gorgias’a göre büyük bir güçtür. Logos ikna yoluyla duyguları değiştirebilir; korku yerine keyfi, üzüntü yerine mutluluğu gerçekleştirebilir. Bu yüzden logosun akıl üzerine değil, duygular üzerine etkisi vardır. Gorgias’ın logos anlayışında, insanı aydınlatmak ya da eğitmek yoktur; tutku ve haz vermek vardır.²³

Platon’da ise logos, bilginin bir karakteristiği olarak, bir şeyin neden dolayı olduğunu açıklamak anlamındadır. Yine Aristoteles de, epistemolojik bir anlam verip, tanımın eş anlamlısı olarak kullanmıştır. Bunun dışında Aristoteles, etik rasyonalite bağlamında akl-ı selimlik anlamında da kullanmıştır. Stoacılar’da ise, evrenin rasyonel düzenini kuran güç ve rasyonel bir düzenleniş faaliyetinin yaratıcı ilkesidir. Logos aynı zamanda insanda var olan ilke olarak, insanın, evrenin yaratılış gayesini anlama, yaşamını doğaya uygun bir biçimde düzenleme yolunu gösteren bireysel akıldır.²⁴ Logos, genel anlamıyla İlkçağ felsefesinde metafiziksel bir anlam taşır. Evrende içkin olan tanrısal akıl olarak bilinir. Tüm anlamlarının genel çerçevesine baktığımızda dil ve akılla olan yakınlığını görmek mümkündür.

Logos ile ilgili Antikçağ’da ortaya konulmuş bir tanımlama oldukça manidardır: İnsan, *zoon logon erkhon*’dur. Yani insan, konuşan varlıktır. Bedia Akarsu, buradaki *logon*’un logos’la ilgili olduğunu söyler. Bu tanımlamada logos kavramı, iki anlamı içinde taşır: Logos, bir yandan söz, yani dil, diğer yandan da düşünce, akıl demektir. O halde logos kavramında dil ile düşünce iç içedir. Logos kavramı içerisinde düşünce ile konuşma, düşünce ile söz ve sözcük birbirinden koparılmaz bir biçimde kaynaşmış bulunmaktadır.²⁵ Böylece, Antikçağ’da logos kavramı, akıl ile dili aynılaştırmış durumdadır.

²² Demiriş, Bedia, “Antik Çağda Dil ve Gramer”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 40, Ankara 2007, ss. 103-121.

²³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1087.

²⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1087.

²⁵ Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998, s. 36

1.1.1.3. Nous

Ontoloji bağlamında, tümel aklı, evrensel zihni ve dünyanın ana ruhu olarak Tanrı'yı göstermek için kullanılan bir terimdir. Sokrates öncesi doğa filozoflarında, Anaxagoras'ın varlık felsefesinde, evreni rasyonel bir düzen içinde kuran, onun anlaşılmaz ve kaotik halini anlaşılır kılan ilkedir.²⁶ Anaxagoras, *nousun* saf ve katışıksız varlık olduğunu söyler. Ona göre, her şey bir başka şeyden bir parça taşır, ancak sadece nous başka bir şeyden herhangi bir şey taşımaz. Her şey ayrıca nous'tan bir miktar taşır. Sadece o, sonsuz ve kendi kendine yetendir. Nous dışında her şey diğer tüm şeylerden az bir miktar da olsa bir şeyler taşıdığı için, ona göre, 'kar (kısmen de olsa) siyahtır.'²⁷ Nous, belli bir amaç (*telos*) doğrultusunda harekete geçtiği için etkin bir varlıktır. Anaxagoras'a göre nous, evrenin dışında olan, varlıktan önce olan ve varlığın hareketi üstünde etkin olan bir güçtür; soyut bir ilkedir.

Nous, bilgikuramsal açıdan, en yüksek aklı, zihinsel kavrayış ve sezgisel düşünce yetisini ifade eder. Buna göre, diskürsif düşünceden ayrı olarak, bilimin ilk ilkelerini, ideaları, sınırsız-sonsuz ve anlaşılabilir tözleri kavrayan zihinsel yetidir.²⁸ Platon'da ise nous, nesnelerin ilk örnekleri (paradeigmata) olan idealara bakarak evrendeki nesneleri yaratan evrensel akıldır.²⁹ Yukarıda Aristoteles bahsinde geçen 'etkin akıl' burada bahsettiğimiz nous'un Aristotelesçe yorumlanmasıdır. Aristoteles varlık hiyerarşisinde insanı 'düşünen hayvan' olarak diğer hayvan türlerinin üstüne koyar. Bunun sebebi insanın nousa sahip olmasıdır. Akıl insanoğlunun formudur.

Nous, Aristoteles'de yok olan bir ilke değildir. Etkin akıl olarak hep vardır; sadece ruha aşılınmış edilgin akıl, bedene bağlıdır. Nous, insanın matematik ve felsefeyi anlayan yetisidir. Bedeni devindiren, duyulur nesneleri kavrayan ruhtur. Ruhun karakteri, kendi kendine beslenme, duysal düşünce ve devingenlikle belirlenmiştir. Buna karşın nous, beden ya da duyularla hiçbir bağlantısı bulunmayan daha yüksek bir düşünce boyutuna sahiptir.³⁰ Anlaşıldığı kadarıyla nous, Aristoteles'de tanrısal ve insan dışı bir ilkedir.

²⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1246.

²⁷ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi- Cilt 1*, s. 156.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1246.

²⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.64.

³⁰ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi- Cilt 1*, s.286.

1.1.2. Ortaçağda Akıl Kavramı

Ortaçağ, yaygın olarak karanlık bir dönem olarak ifade edilse de bizce bu dönemi tarif etmek için, ona tümel rasyonalite çağı demek daha doğru bir adlandırma olacaktır. Çünkü bu dönemin en önemli özelliği, Platon ve Aristoteles felsefelerinin argümanlarına dayandırılan mantıkçı bir rasyonel felsefeyi inşa etmektir. Her ne kadar akıl, inanca bağlı ve onun hizmetinde olsa da bütün dogmaların diskürsif akılla temellendirilmesi bakımından yapılan felsefi etkinliğin amacı, kendine özgü bir rasyonalite kurmak olduğunu söyleyebiliriz.

Bu görüşümüze en önemli dayanak, birçok ortaçağ düşünürün görüşlerinde, akıl ve irade, akıl ve iman, tanrısal akıl gibi kavramların tartışılıyor olmasıdır. Bu çağın en önemli filozoflarından Augustinus, irade ve akıl arasında bir ilişkiyi kurmaya çalışmıştır. Onun görüşü, iradenin akıl karşısında öncelikli olduğu yönündedir.³¹ Çünkü insanın yaşamında duyguların da kesin ve kati bir rolü vardır ve bu yüzden duyguları da içine alan irade, akıldan daha kapsayıcı ve daha geneldir. O, tümeller kavgasında Platoncular safında yer alarak kavram realizmi denilen, tümellerin yani genel kavramların bir gerçekliği olduğu fikrini savunur.

Aquinalı Thomas'a göre ise akıl, her ne kadar sınırları olsa da sağlam ve güvenilir bir kanıtlama aracıdır. O, akıl ve iman arasında ayırım yaparak aklın kendi doğal ışığıyla kanıtlanabilirlerin oluşturduğu alanda, imanın ise teolojik otoriteye dayanan hakikatler sahasında var olduğunu düşünür.³² Ancak teolojinin kapsadığı bazı hakikatleri akıl kanıtlayabileceğinden, felsefe bir bakıma teolojiye dâhil olur. Sıkı bir Aristotelesçi olan Thomas, aklın deneysel ve teorik yönleri olduğunu kabul eder. Birincisi bireysel, maddi nesnelere ait bilgiyi elde edebilir. Yargılar ise duyuların değil, kavramsal-teorik aklın konusudur. Algılardan soyutlama yapıp elde edilen bilgilerin doğruluğunu sınamak teorik etkinlikle olur.

Farabi ve İbn Sina'ya göre ise akıl, etkin akıl denilen ilkedен pay almış insanı diğerlerinden üstün kılan yetidir. Etkin/Faal Akıl, zorunlu ve ilk varlık olarak Tanrı'nın kendini düşünmesiyle başlayan sudur sürecinin onuncu katmanını oluşturan tinsel varlık, kozmolojik varlık olarak hiçbir maddeye karışmamış soyut bir formdur. Bu akıl türü, insan aklına yansımak suretiyle onu harekete geçirir, ay altı âlemdeki varlıkların

³¹ Skirbekk, G.; Gilje, N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 165.

³² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.138.

biçimlenmelerinin ve doğa olaylarının gerçekleşmesindeki işlevsel nedendir.³³ Farabi'ye göre, kozmolojik örgü ilk aklın kendini düşünmesiyle sudur eden sürecin aşamaları halinde meydana gelir. Dolayısıyla evren, akli bir tasarımı sunmaktadır. İşte ay altı evren dediği dünya, ilk aklın onuncu aşamasıyla başlar ve ay altı evrene hâkim olan etkin akıl dünyadaki varlıkların temel ilkesi olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle etkin akıl, yaratıcı akıl değil, fakat insan aklını aydınlatan ve insanın ilk akla yönelmesini sağlayacak olan yol ve ilkedir. Bu tinsel ilke, varlığın, bilkuvveden (potansiyel) bilgiyle (forma: gerçekliğe) geçmesini, kendini gerçekleştirmesini sağlar. Farabi'de de teorik ve pratik akıl ayrımı vardır. Üstte olan teorik akıldır ve pratik akıl onun hizmetindedir. Teorik akıl duyum bilgisine bağlı olmadığı için, asıl amacı gündelik, geçici ihtiyaçlar değil, mutluluktur.³⁴

1.1.3. Modern Dönemde Akıl Kavramı

Modern dönemde akıl, ortaçağdaki işlevine karşı bir itiraz olarak, kurgulayıcı değil, inançtan bağımsız, kurmacı ve tekil bir yeti olarak tanımlanmıştır. Tümeller kavgasındaki, tekil-adcı kuramının neferi olarak Okhamlı William'ı modern saymayacaksak eğer, modern düşüncenin ve dolayısıyla yeni aklın kurucusu olarak ipi ilk göğüsleyen kişinin Descartes olduğunu söylemek durumundayız. Ona göre akıl, tüm insanlarda eşit oranda vardır. Bilgi görüşünde akılcı olan Descartes, akli, sezgi ve tümünden gelim olarak iki yetinin birliği olarak düşünür.³⁵ Metodik şüpheli olarak Descartes, insanın hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak açık bir kavrayış özgürlüğünün sezgi olduğunu söyler. Tümdengelim ise, zaten tam bir kesinliğe sahip doğrulardan zorunlu sonuçların çıkarılmasıdır. Aklın her iki yetisi de kesin doğru sonuçlara götürür.

Descartes'ın felsefe sisteminin temeli akıldır. Akıl doğrudan, açık ve seçik bilgiye ulaşmanın aracıdır. Düşünme aklın kendinde olan bir edimdir. Duyusal bilgilerin doğruluğu hiçbir zaman açık ve seçik olamaz. Çünkü doğa eksiktir; doğanın bir parçası olan insan da eksiktir. Ancak dış dünyayla ilgili açık ve seçik bilgiler, matematiksel özellikleriyle ilgili bilgiler olabilir. Matematiksel özellikler varlığın, belli bir konumu ve belli bir hacmi olmakla ilgili özelliklerdir. Eksik bir varlık olarak insanın

³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.658.

³⁴ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl - Vahiy Felsefe - Din İlişkisi. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2010, s. 103.

³⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 462.

açık seçik bilgiye ulaşmasını sağlayan, akılda bulunan, yetkin varlık Tanrı tarafından yerleştirilmiş yetkinlik düşüncesidir.

Modern aklın, genel karakterini kazanmasında, öncülük eden ve emeği geçen bir başka düşünür, John Locke'dur. Locke bilgilerin oluşması sürecini duyumla başlatır. Onun iç ve dış deneyim ilişkisi, bilginin deneyim zemininde ortaya çıkan bir düzeneğini ifade eder. Locke, tutarlı bir empirist olması nedeniyle, anlama yetilerini, zihne ait öğeler arasında bölüştürür. Bu öğeler ideler (izlenimler) başlığı altında toplanan algı içerikleri, tasarımlar, izlenimler ve düşüncelerdir. Zihin başlangıçta boş bir levhadır (*tabula rasa*). Zihinde bulunan idelerin kaynağı deneyimdir. Bu ideler zihnin pasif ya da aktif olacağını belirlemesi nedeniyle, ideler üzerinde bir dolaylamayla zihnin işlerliğini duyumlara bağlı hale getirmektedir. Ona göre, ideler basit ve karmaşık ideler olmak üzere ikiye ayrılır. Basit ideler, dış dünyadaki cisim ve niteliklerinin duyular üzerindeki etkisi sonucu kazanılan idelerdir. Karmaşık ideler ise, zihnin bu basit ideleri birleştirmeleriyle oluşur.³⁶ Locke'a göre zihnin etkin olduğu durum, karmaşık ideleri meydana getirme aşamasıdır. Zihin algı, bellek, ayırt etme, birleştirme ve soyutlama faaliyetlerini meydana getirir. Bu faaliyetlerin gerçekleşme potansiyeli ve bu faaliyet sonucu ortaya çıkan gücü akıl olarak düşünebiliriz. Ancak Locke'da doğrudan akıl kavramına ilişkin değerlendirmeler bulmak zordur. Locke'da daha çok zihnin iç deneyim yoluyla etkinliği tartışılabilir.

İnsan bilgisinin iki temel yetiyle ortaya çıkışını kabul etmesiyle Locke, aslında, sıkı bir empirist sayılmaz. O, duyu yetisi ve akıllı insanın ayırıcı vasıfları olarak görür. Duyu yetisi akıl için duyulara konu olan varlıklara ait ideleri ve düşünmenin malzemesini sağlar ve böylece akıl da duyu yetisine yol gösterir.³⁷

Locke gibi Berkeley de, doğrudan aracısız algılanan şeylerin sadece ideler olduğu düşüncesini paylaşır. Ona göre de, doğuştan düşünceler yoktur; tüm ideler algısal deneyin sonucudur. Algılamak zorunlu olarak zihne bağlıdır. Zihnin algılama potansiyeli olarak akıl, algı ve idelerin genel işleyişinin ilkesi olabilir. İdealist bir deneyci olan Berkeley'de anlama yetisinin önüne geçen algılama yetisi vardır. Bu geleneğin bir başka uzantısına Hume'un görüşlerinde rastlamak mümkündür. O da deneyin ve zihnin sınırlarını aşan bilginin mümkün olamayacağı görüşündedir. Hume

³⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1084.

³⁷ Locke, John, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (Çev: İsmail Çetin), Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 42.

sağlam bir empirist olarak, aklın varlığından da kuşkuludur. “Hume’a göre, doğadaki zorunlu ve değişmez yasalara erişmemizi sağlayan ne akıl, ne de rasyonel sezgi vardır.”³⁸ Dış dünyaya dair varlıkların var olduğu inancının temeli akla dayanan kanıtlamalar değil, imgelerimizdir. Bu imgeler, izlenimler sonucu oluşan yapılardır.

Görüldüğü gibi empirik filozoflarda, akıl kavramından çok duyumlardan edinilen izlenimler ve bu izlenimlerin yapıcısı olarak algı denilen zihinsel yeti vardır. Logos anlamında akıl, daha çok mantık biliminin bir kavramı olarak kalmıştır. Aklın, imandan ayrışıp toplumsal ve dünyevi bir tinsellik anlamına geldiği kavramsal çerçeve daha çok Aydınlanma denilen paradigma içerisinde şekillenecektir.

Aydınlanmaya atfedilen bu değerler kendinden önceki felsefe ve düşünce geleneğini sil baştan düzenler. Bu bakımdan akıl, hiçbir kazanımı kabul etmez; toplumsal kazanımların ve tarihsel birikimlerin karşısına ‘tabula rasa’yı koyar.³⁹ Aydınlanma akli, insanın rasyonel oluşuna, kendisinin doğuştan gelen bir yeti olduğuna dayanır. Akıl insana, matematiğin en soyut ve karmaşık doğrularını anlama ve bu anladıklarını uygulama olanağını verir. Bunun yanı sıra, bütün bir toplumun, insan doğasına ve hümanizmin değerlerine göre, aklın ışığında yeniden düzenlenmesi gerektiği inancı, Aydınlanmanın en önemli amaçlarından biridir.⁴⁰ Hiç şüphesiz Aydınlanma aklının en önemli kurucusu, Aydınlanmanın Aristoteles’i Immanuel Kant’tır. Ancak çalışmamızın konusu Kant’ın akıl kavramı üzerindeki görüşü olduğu için, şimdiye kadar yaptığımız tüm akıl tanımları, ona gelinceye kadar bir ön hazırlıktı. Bu yüzden burada Kant’ın akıl kavramına yer vermemiz gereksiz olacaktır.

1.2. AKIL VE DİL BAĞLAMINDA LOGOS

Dil, genel olarak, iletişimin en yaygın ve bilinen aracı olarak tanımlanmaktadır. Belirlenmiş, standartlaşmış anlamları olan sözcüklerden ve konuşma formlarından meydana gelmiş yapı ya da bütündür. Duyguları, düşünceleri, anlam ve bilinç içeriklerini belli işaretler vasıtasıyla başkalarına aktaran ya da başkalarından gelen bu yönlü işaretleri almaya yarayan mekanizmaya dil denir. Dil zihinsel bir ilgileşimin en temel ilkesidir, denilebilir. Ancak bizim burada problem olarak incelediğimiz dil, insanlar arası iletişimi sağlayan dil değildir. Çünkü bir iletişim aracı olarak dil, belli

³⁸ Skirbekk; Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.303.

³⁹ Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev: Hülya Tufan), YKY, İstanbul 2004, s. 26.

⁴⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.176.

seviyelerde hayvanlarda da bulunmaktadır. Bizim problem olarak üzerinde durduğumuz konu, kültür bağlamında, bilgi üretme aracı olan dildir.

İnsanın sosyal bir varlık olarak oluşumundan önce, kendine özgü nitelikleri diğer canlılardan çok farklı değildir. İnsan, kendi türüne ait doğal özellikleri doğuştan getirir, ancak insanlaşma niteliklerini sonradan kazanır. Bu nitelikler doğa ile ilişkisiyle ve sosyal çevrenin etkisi altında oluşur. Bu sosyal çevrenin etkisi ve uyarıcılığı olmadan insan tam olarak insani gelişimini başaramaz. Bu nitelikler, dilin öğrenilmesiyle paralel gelişir. İnsanda dil geliştikçe düşünce de buna orantılı olarak gelişir. Bu da gösteriyor ki, insan hem toplumsal hem de tarihsel bir varlıktır. Dolayısıyla bunu sağlayan da dildir. Dil, insanın toplum ve dünyayla bağını sağlayan bir araçtır, toplumla ilişki içerisinde elde edilir ve tarih içinde gelişir.

“Dünyayı dil aracılığıyla kavramayı felsefe tarihinde ilkin Herakleitos dile getirmiştir. Felsefenin öteki alanları dışında dil felsefesinin gelişmesinde ilk adımı atan önemli filozoftur Herakleitos. Yapıtlarından ancak fragment’ler kalmıştır. En önemli parça olan Fragment 1’de logos kavramı üzerinde durur. Şu kısa tümcesi dil felsefesi bakımından çok önemli: *“İnsanlar onu anlamadılar, onu iştmeden önce...”* Herakleitos karanlık yazan bir filozoftur, ancak burada anlamı açık: Gerçeği, söz haline gelmeden, başka deyişle dile dökmeden önce insanlar anlamadılar. Dil-dünya ilişkisi bakımından çok önemli bir nokta bu.”⁴¹

Dil sorunu, varlık sorunu kadar eski bir problemdir. Çoğu dil tartışması, araştırmacıyı dilin kökenine kadar götürür. Bu kökenine gitme durumu, ontolojik bir oluşumu belirleme sorununun içine sevk eder. Başlangıçta varlık ve dil, sözcük ve anlam bir birlik olarak görünür. Sözcük, varlığın bir imgesi ya da göstergesi olmaktan çok onun bir parçasıdır. Mitolojik görüşe göre, nesnelerin özü adlarında saklıdır.⁴² Eros, ayrıca, adlandırdığı varlığın özüne ve anlamına da sahiptir. Dil eski Yunan dilinde, Tanrısal Söz olarak *logosun* içerisindeydi. Herakleitos’da evrene egemen olan logos ne Tanrı’nın ne de bir insanın yaratımıdır; o her zaman vardı. Düşünce tarihinde dili, bilgi değeri bakımından ilk inceleyen ise, Platon olmuştur. Ona göre dil, bilginin başlangıç

⁴¹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s.38.

⁴² Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 15.

noktasıdır.⁴³ Sofistler, dili retoriğin kullanılması bakımından incelemiş, Aristoteles ise mantık bilimini, dilin ilkeleri ve dilsel sınıflandırmalar üzerine kurmuştur. Epiküros'a göre de, duygulanımlar gibi doğal ve zorunlu bir şeydir; uzlaşımın ürünü değildir. Başlangıca dönüldüğünde dilin, logos ya da tinle birlik içinde olduğu görülecektir.

Dili, tinle ayırma gayretine Wilhelm von Humboldt'un (1767-1835) düşüncelerinde de rastlarız. Humboldt'a göre, "dil, kendi sıfatıyla varoluşu bir etkinlik olarak karakterlendirilen tin'in bir ürünüdür, fakat aynı zamanda bütün tinsel varoluşu şekillendiren bir karşı etki alanıdır."⁴⁴ Tinsel evrim içerisine derin bir biçimde nüfuz ederek bu evrime her aşamasında eşlik eden dil, tinden bireysellik yoluyla ayrışabilir. Humboldt'a göre dilin doğası, ulusun tinsel gücüyle bağlantılıdır. Dil sanki tinin dış görünüşüdür, çünkü onun bireyselliğidir. Humboldt'un buradaki savı, düşünce ve dilin özdeş sayılacak kadar sıkı bir birlik içerisinde olduğunu savunmasıdır. Öyle ki, dil olmadan düşünce de olamaz. Dil düşünmenin biçimlendiricisidir. Düşünme daima dili gerektirir; dil düşüncenin zorunlu koşuludur.⁴⁵

Johann Georg Hamann'a (1730-1788) göre ise, dil, aklın anasıdır ve aklın görüntüsüdür; akıl dildir, logostur; dil olmasaydı akıl da olmazdı. Dil, düşünülmüş kavramlar için ortaya çıkan göstergelerin bir toplamı değildir, Tanrısal yaşamın simgesi ve yankısıdır.⁴⁶ Hamann, dili, aklın bir yaratımı olarak gören Aydınlanmacı görüşü tersine çevirir. Akıl-dil kuramı olarak isimlendirebileceğimiz bu açıklama türüne Herder'in yaklaşımını da katabiliriz. Herder'e göre, dille düşünürüz; sözcük belirlenimleri dışında, düşünme için hiçbir zihin durumu bulunamaz. Akıl, dil içerisinde bir gerçeklik kazanır. Dil insanla birlikte vardır. İnsanda akıl denilen bir yeti varsa, bu yetinin olanaklığı ancak dille mümkün olabilir.⁴⁷ Dil insanın duyan, isteyen, bilen güçlerini içine alır.

Akıl-dil kuramının aklı ve dili özdeş saymasının kökeni eski Yunan'daki logos kavramına kadar götürülebilir.⁴⁸ Dilin, çok anlamlı logos sözcüğünün içinde içkin halde olduğunu *logos* kavramı için verdiğimiz tanımlar ışığında söylemek mümkündür. Birçok Batı dilinde dil anlamına gelen sözcüğün (ing: language, İtalyanca: lingua, fr:

⁴³ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 16.

⁴⁴ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, Cogito- YKY., İstanbul 2008, s. 59.

⁴⁵ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 60.

⁴⁶ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 18.

⁴⁷ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 62.

⁴⁸ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s.15.

langua, v.b.), etimolojik atasının logos sözcüğü ya da bu sözcüğün kökeniyle aynı olduğunu söylenebilir. Ancak logos sözcüğünün bize sağladığı en önemli kanıt, Antik felsefede akıl ve dil kavramının özdeş kabul edildiğidir. Bu sözcüğün düşünme, anlama ve yaratıcı-düzenleyici akıl anlamlarına gelmesi bu iddiayı güçlendirmektedir. Bu ilke, varlığın mantıksal kategoriler içerisinde düzenlenişini ve birliğini sağlayan ilke idi. Dolayısıyla bu yönüyle logos, düşünme ve söylem birliğidir. Söylem düşüncenin dışsallaşması, görüntüsüdür. Düşünce-söylem, teorik-pratik birliğinin bir başka yönüdür. Söylem de bir nevi düşünce gibi varlıkları bir araya topluyor, aralarında bir düzen kuruyor. Aslında bu düzen logosun genel karakteristiği olarak düşünce ve söylemde aynıdır. Söylem, düşüncedeki düzeni yansıtır. Nesnelerin düzenini, düşüncede bunları temsil eden idelerin, imgelerin düzeninden biliriz. Yine geç dönemdeki mantıksal atomcu görüşü benimsemiş analitikçi filozoflarda da evrenin yapısıyla dilin yapısı arasında bir paralelliğin olduğu fikri vardır.⁴⁹

Logos sadece idelerin mantıksal düzenlenişlerini sağlamaz, insani tüm yaşamsallığı kategorize eder. Ayrıca estetik ve moral eksenli düzenlenişleri de sağlar. Logos tüm insani değerlerin kurulumunun yapıcisıdır; tüm insani beğeni duygularını ve anlam biçimlerini belirler. Logosun bu gücü dilin sağladığı imkânlar doğrultusundadır. İnsan, dili kullanma aracılığıyla kendi gerçekliğini kurar. Bunun yanı sıra, farklı dilleri kullananlar arasındaki düşünsel farklılıklar, dilsel farklılıklarından kaynaklanır. Çünkü dilsel öğeler toplumların yaşamsal bütünlüğü sonuncunda meydana gelir. Böylece akıllı, söylem olarak görmek mümkün olabilir. Bu nedenle düşünce-söylem birliği olarak görülen logosun merkezinde dil vardır. Logos birliktir. Birbirinden ayrı iki yetiden çok bütünlüğün kendi doğasında olan yetiden bahsedilebilir. Biri diğerinin dışsallaşması olduğuna göre, temelde ikisi de aynı şey olmak durumundadır. İşte, bunun da dil olmak dışında hiçbir seçeneği yoktur. Logos dildir; akıl olması şüphelidir. Çünkü akıl, söylemi, kavramı kurma yeteneğine sahip olsa dahi bunların birleşenlerine ve bunların kendisine sahip olamaz. İdeler, kavramlar, anlam içerikleri dile aittir. “Hem insan konuşmasını hem de insan düşünmesini açıklayan tek bir örgütlü yapı düşüncesi olarak dil’dir.”⁵⁰

Son olarak, düşünme, bir bakıma, nesneleri ayırt etme yeteneğidir. Nesnelerin ayırt edilmesi onları adlandırma yoluyla olmuştur. Adlandırıldığı anda nesnelerin varlığı

⁴⁹ Osman Elmalı, *George Edward Moore'da Etik*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2007, s. 28.

⁵⁰ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s.18.

kavranabilir, başka deyişle nesnelerin varlığının kavranabilmesi adlandırma yoluyla, yani dille oluşur. Karışıklık ayırt etmeyle, yani adlandırmayla düzene çevrilir, her şey yerli yerine konmaya, her şey anlaşılır olmaya başlanır. İnsanlık tarihinde de dilin gelişmesinin başlangıçta çok yavaş ilerlediği biliniyor. Nesnelere ad verme, bunlar arasında bağlantılar kurma ve sonunda soyutlama ile kavramlar meydana gelmiştir. Bu da uzun bir süreci gerektirir, düşünme de bu süreçle birlikte gelişir. Düşünme çıkarımlar yapma, kavramlar ve önermeler arasında bağlantı kurmadır. Kavram ve önermelerin içinde yer aldığı bağlam da dilin bütünü oluşturur. Bu kavramlarla insan kendine bir dünya yaratır: Kültür Dünyası; sanat, bilim, felsefe hep kavramlarla, dille bağlı. Dilin gücü düşünmeyi yaratmasındadır. Dile dökmeden, dil kalıbına yerleştirmeden gerçekliği anlayamıyor, üzerinde düşünemiyoruz. Dünyayı dil yoluyla kavriyoruz. Bu düşünce felsefe tarihinde pek çok filozofta karşımıza çıkar. Örneğin; Humboldt, “*Dünyayı kavramlara dönüştürme*”, Cassirer, “*Dünyayı simgeleştirme*”, Wittgenstein, “*Dünyayı resimleme*”, Weissgerber, “*Dünyayı sözcüklendirme, adlandırma*”dan söz ediyorlar.⁵¹

Kafa karışıklığına yol açacak bir başka kavram ise, akıl ve dil karşısındaki durumunun ne olduğunu açıklama gereği duyduğumuz zihin kavramıdır. Öncelikle akıl ve dili, logos kavramının tanımı doğrultusunda, anlamları bakımından yakın oluşunu gözlemledikten sonra, aralarındaki muhtemel farklılıkların belirsizliğinden dolayı, akıl, zihin, anlık ve anlak kavramlarının tanımlarını belirlemek durumundayız.

Anlık pek çok sözlükte anlama ve kavrama kapasitesi anlamına gelmektedir. Ancak karşılaştırmalı bir sözlük taraması yapıldığında görülecektir ki, bu kavram zihinle eş anlamlıdır. O halde zihin kavramının tanımı her ikisi için de ortak olacağından, sadece zihin başlığı altında açıklama yapmak yeterli olacaktır.

Zihin, insanın düşünce ve duygulanma yönüyle ilgili işlevlerin tümüne, cisimsel ya da bedensel olgudan, salt kişinin kendi gözlemine açık olan yapıya denir.⁵² Düşünce tarihi boyunca zihin çeşitli anlamlarda kullanılmış bir kavramdır. Bunları sıralayacak olursak, 1) psikolojik süreçlerin toplamı, 2) organizmanın varoluş ve yaşam mücadelesi için verdiği bilinçli tepkilerin dayandığı tinsel gerçeklik, 3) bilinçli anlama süreçlerinin toplamı, 4) beyne eşdeğer ya da eşit anlama sahip olan yapı olarak zihin.⁵³ Bu tanımlar doğrultusunda zihni, logostan, akıl-dilden ayrı konumlandırmak epeyce zordur. Bu

⁵¹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 39.

⁵² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1795.

⁵³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1795.

tanımlar içerisinde en önemli nokta psikolojik durum ve beynin fizyolojik yapısıyla bağlantılı bir yapıyı çağrıştırmasıdır. Bu nokta dilin psikolojik ve fizyolojik bağlantılarını ve anlamlarını kurmamız gerektiğini de göstermektedir.

Descartes'in *kozalaksı bezi*, bu psikolojik ve fizyolojik bağın izahına yönelik bir terimdir. Descartes, dönemine uygun bir bilimsel kaygıyı dile getirir. Aydınlanmanın parçalı benliğinin ve öznelüğünün ilk teşebbüsüdür. Bu teşebbüs çok basit bir açıklamayla 'bilimsel etkinliğe yol gösteren' olarak yorumlanabilir. Ama gerçekte logosun parçalanarak yok edilmesiyle benliğin varlıksal bütünlüğünün ortadan kaldırılmasıdır. Benlik, ancak logos ile varlıksal bütünlüğe sahiptir. Çünkü logos onun da dâhil olduğu doğanın –ayrıca insani doğanın- tamamına ilişkin bir ilkedir. Bu nedenle, duysal yetiler, bedenin içerisinde dışsal birer yeti olamayacağından bilginin otonom araçları değil, dilin yani logosun öğeleridir. Dolayısıyla fizyolojik bağ, duyunun kendisinden daha fazla bir şey değildir. Duyular dilin fizyolojisidir. Duyunun psikolojik sonuçları tamamıyla dilin duyguları içeren idelerinin sonuçlarıdır. Kaygı, sevinç, istenç, korku gibi duygu öğelerinin bir kısmı idenin henüz duyumla alınmış ham halleridir; bir kısmı da idelerin zayıf kavramsal bağlarından meydana gelir. Psikolojik olaylara yol açan duygu öğeleri kavramların aydınlanmamış, pekin bir olgunluğa ve duruluğa kavuşmamış halleridir. Netlik kazanmamış her ide, bir tatminkârlık olan psikolojik olgu haline dönüşmediyse psikolojik vakıa olarak mevcuttur.

1.3. AKIL VE ZİHİN İLİŞKİSİ

Hem dilbilim içerisinde hem dil felsefesi ve hem de felsefi dilbilimde dil nesneleri iki karşıtlık düzeyi, iki farklı varlık alanı içerisinde sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma zihin ve sözel ifade düzeyini iki farklı varlık alanı olarak inceler. Dilbilim problem olarak dilin ifade ve göstergebilimsel boyutunu merkeze alırken, dil felsefesinin dili ele alış biçimi çok yönlü olup mantık, epistemoloji, retorik ve kültür bilimleri bağlamındadır. "Dil mi, akıl mı?" probleminin belki de en merkezinde bulunan ve açıklanması öncelikli olan konusu algı mekanizmasıdır. Algıda da iki boyutlu bir karşıtlık söz konusudur. Bu karşıtlık özne ve nesne arasındadır. Algıda daima ben kutbunun, nesne kutbundan ayrılması durumu vardır. Nitekim belirli bir nesnesi

olmayan ve onun üzerine yönelmeyen bir algı olamaz.⁵⁴ Böylece algıyı tanımlama biçimimizle bilgiye dair görüşlerimiz birbiriyle örtüşmektedir. Bu nedenle bilgiye dair fikirlerimizin formunu ‘ben’ ve ‘nesne’ arasındaki ilişkiyi tanımlama yöntemimiz belirlemektedir.

Descartes’ın Yeniçağ rasyonalizminden başlayıp, Locke ve Hume’un empirizminden Kant’ın kritik rasyonalizm’ine kadar uzanan aydınlanmacı felsefedeki dil anlayışında da dilin materyal ve immateryal varlık düzeyleri arasında aydınlanmanın resmi öğretisi haline gelmiş ‘mekanik görüş’ hâkimdir. Bu resmi mekanik görüşün en önemli eleştirmenlerinden ve çağdaş felsefede en kalıcı ve temel yapıtlarından birini sunan Gilbert Ryle, *Concept of Mind* adlı eserinde bu konuyu şu şekilde ele alır:

“Zihnin yönettiği kelimeler mekanik süreçlerin meydana gelişini açıklayan şeyler olarak anlaşılmamalıdır. Onların mekanik olmayan süreçlerin meydana gelişinin açıklayıcısı olarak yorumlanması gerekir. Çünkü mekanik kurallar, uzaydaki başka hareketlerin etkileri olarak hareketleri inceler. Ötekiler (mekanik olmayan) ise, zihne ait bir kısım uzamsal olmayan faaliyetlerin yine zihinde bulunan uzamsal olmayan başka faaliyetler üzerindeki etkilerini açıklar. Akıllıca ya da akılsızca olarak tanımladığımız insan davranışları arasındaki fark, onların nedensellik ilişkisine ait bir fark olmalıdır. Bu yüzden insanın dil ve kol hareketlerinin bazıları mekanik nedenlerin etkileri iken diğerleri ise mekanik olmayan nedenlerin etkileri olmalıdır. Yani bazıları maddi unsurların hareketleri bazıları da zihnin faaliyetleri sonucunda ortaya çıkar. Fiziksel ve zihinsel olanlar arasındaki bu farklar böylece “madde”, “nitelik”, “durum”, “süreç”, “değişim”, “neden” ve “etki” gibi kategorilerin yaygın çevresi içerisindeki farklılıklar olarak tasvir edilir. Zihinler birer şeylerdir; fakat bedendeki şeylerden farklı bir türdendir. Yine zihinsel süreçler de nedenler ve etkililerdir; ancak bedensel hareketlerin nedenleri ve etkilerinden farklı türdendir. Diğer kategoriler de aynı şekildedir. Bir bakıma bilmeyen birisinin üniversiteyi kendisinden oldukça farklı olan bir fakülte gibi ek bir bina olarak zannettiği gibi, aynı şekilde mekanizmin reddiyecileri de zihni kendisinden oldukça farklı olan makineler gibi nedensel süreçlerin ilave bir merkezi olarak öne sürdüler. Onların teorisi para-mekanik bir hipotezdi.”⁵⁵

⁵⁴ Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, (1941), (Çev: Milay Köktürk), Hece Yay., Ankara 2005, s. 67.

⁵⁵ Gilbert Ryle, *Concept of Mind*, The Maijfloiccr Press, London 1951, s.19.

Ryle, Galileo'nin mekanik fiziğinden etkilenen Descartes'ın mekanik zihin anlayışının yanlış bir sınıflandırma olduğunu düşünür. Üniversitenin bütün binalarını gezdikten sonra hangisi üniversiteydi diye soran ve üniversiteyi bir bina olarak düşünen biri gibi, Descartesçılar da zihni bedensel bir kategori olarak düşünürler. Zihin, kendi kuralları olan ve bu kurallar çerçevesinde neden-etki ilişkisini kuran bir şeydir. Onu bedenın kol ve dil (fiziksel anlamda) gibi mekanik süreçlerin bir organı olarak düşünmemek gerekir. Kendi nedensellik durumunu kendi içerisindeki uzamsal olmayan süreçler tayin eder. Zihin uzamsal olmayan bir var oluşa sahiptir.⁵⁶

Ryle dil, akıl, düşünme ve algı gibi süreçleri zihin kavramı içerisinde düşünüyor. Zihin, tüm bu kategorilerin genel çerçevesidir. Tüm bu kategoriler nedensellik ilişkisi içerisinde zihnin neden-etki yörüngesini takip eder. Ryle'nin zihni mekanik bir sürecin parçası olarak değil, uzamsal olmayan faaliyetler bütünü olarak açıklaması, bizim dil dediğimiz evrenin varlıksal izahına yakındır. Kendine ait ve sadece onda olan hareket etme ve yaratma yöntemleriyle zihin denilen uzamsız varlıksal alan nihayetinde bir mantıksal sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mantık bir *organon* değildir, biziatihi birçok organonun kendisi adına faaliyet yürüttüğü genel bir varlık kategorisinin hareket etme tarzıdır; dilin hareket etme tarzıdır.

Genel olarak zihin felsefesi olarak adlandırılan felsefe dalı, zihnin üç temel yetiye sahip olduğunu ileri sürmüştür; bilme, duyma ve irade (isteme); her zihinsel olayın da bu yetilerin etkinlikleri sonucu olduğu farzedilmiştir. Bilme, bellek, içgözlem, sezgi ve mantıksal çıkarıma sahiptir. Duymada, coşku, ruh durumu, kişilik özellikleri ve diğer duyma biçimleri söz konusudur. İradede ise, dürtüler, istekler, niyetler, karar ve seçimler vardır.⁵⁷ Bu yetiler çeşitli zihinsel durumları açıklamak için postulat görevi görebilir. Sayılan yetiler ayrıca, bilgi çeşitliliğini açıklamada kanıtlar da sunabilir. Burada görülen, bilgideki çeşitliliğin ortak bir kökenden ya da merkezden incelenebileceğidir. O halde, temelde zihnin dayanağını açıklamak bu yetilerin de net bir izahı olacaktır.

Filozofların zihin, akıl, bilinç olarak isimlendirdikleri insan soyunun en büyük vasıfları olarak kabul edilen bu kategoriler dile dayanmak zorundadır. Çünkü kendisi bu saydığımız hiçbir kategoriye indirgenemeyecek kadar geniştir. Dil kategorik olarak var olduğu varsayılan bu kategorilerin tarihine sahiptir. Bu kategorilerin hepsi şahsi

⁵⁶ Ryle, *Concept of Mind*, s.20.

⁵⁷ Shaffer, Jerome A, *Zihin Felsefesi*, (Çev: Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2005, s.18.

yetkinliklere bağlıdır; bunlar nesnel belirlenimlere bağlı öznel koşullarda ortaya çıkar. Ancak dil evreni bütün yetkinlikleri kendisinde taşıdığı gibi her türlü bireysel yetkinlik de kendisine bağlıdır. Dil kendi başına bir nesnel belirlenimi sağlar ve kişinin öznel anlam dünyasının bütününe oluşturur. Bireyin dile dair özgünlüğü dile ait varlıklara ne kadar ve ne derecede sahip olduğuna bağlıdır. Eğer dil, bireysel olmasından dolayı değişken olan kategorilere ait kılınırsa, bütün bir insanîyet durumunun tarihini canlı olarak her an yeniden kuran bu devasa varlıksallığı insani sınırlılığa hapsedmiş oluruz. Eğer öyle olsaydı bu tarihsel miras halk masalları, deyimler, kelimeler, destanlar ve türkülerle bu güne aktarılamazdı. Çünkü hiçbir insan yetisi yoktur ki, kendisine kadarki kültürel mirasın, yapay ve eğreti duran öğelerini atarak ortaya çıkaracağı kültürün ham özünü kendi zamanındaki icra biçimiyle yeniden kurup, gelecek için devamını sağlamasın. Kişi ancak kendi gördükleri, yaşadıkları ve bildikleriyle kültürün sınırlı bir taşıyıcısı olur.

Sonuç olarak anlak kavramını izah ederek bu bölümü bitirelim. Anlak, dilimize fazladan girmiş bir sözcüktür. Ancak pek çok kişi, bu kavramı kullandığından onların düşüncelerini aktarmak için bizim de kullanmamız kaçınılmazdır. Ayrıca bunu kullanırken biz sadece ‘dilî anlama yetisi’ni kastetmiş olacağız. Anlak, İngilizcede *understanding* ve Almancada ise *verstande* sözcüklerini karşılamaktadır. Her iki dildeki sözcükler de, karşılaştığımız pek çok metinde, anlama yetisi, anlama ve kavrayış anlamlarına gelmektedir. Yine Kant’ın ‘Saf Aklın Eleştirisi’ adlı eserindeki *verstande* kelimesinin, anlama ve anlama yetisi anlamlarını karşıladığı düşüncesindeyiz. Bu sözcük ayrıca İngilizce çevirilerde, Türkçede karşılığı anlak olan *understanding* olarak geçmektedir. *Verstande* kelimesi, Almancada akıl anlamına gelen *vernunft* sözcüğünden türemiştir; onun çekimlerindendir. Dolayısıyla, aklın anlama yetisini ifade etmektedir. Bu durumda biz de Türkçe sözlüklerde anlama, kavrayış ve anlama yetisini karşılayan anlak sözcüğünü, dilin yetisi olarak görebiliriz.

1.4. DİL VE DİLSEL NESNELERİN OLANAKLIĞI

Sesler ve fikirlerin ilişkilendirilmesi Chomsky’e göre ‘mükemmel buluş’tur.⁵⁸ Dilin ilk göze çarpan özelliklerinden biri de fikirler ve sesleri ilişkilendirmesidir. Deneyimin, seslerin kuruculuğuyla dile ait kılınan bir etkinlik olması bakımından dilin

⁵⁸ Chomsky, Noam, *Doğa ve Dil Üzerine*, (Çev: Ayşe Banu Karadağ), Sözcükler Yay., İstanbul 2010, s. 65.

zaten kendisinde olan fikirlerle ayırık ya da karşıt olması düşünülemez. Dolayısıyla dil deneyime bağlı kalmayan ve deneyimi de kapsayan bir bütünlük olduğundan saftır. Dil nesnelerinin olanaklılığı, dilin arı yapısına yönelik bir problemdir. Bu yüzden öncelikle bizi, dil nesnelerinin olanaklılığı ilgilendirmektedir.

Artık bu sorunla kendimizi bütün çetrefilliğiyle birlikte çözümlenememiş zihinsel alanın içinde buluyoruz. Bu güne kadar gerek dilbiliminde ve gerekse felsefi dilbilimde dil-akıl ve dil-zihin ilişkisi çokça işlendi. İşlenmemesi de düşünülemez. Ancak felsefe tarihi boyunca taradığımız birçok kaynakta zihin, akıl, anlık, zekâ kavramları birbirlerine ya çok yakın anlamlarda kullanılmışlardır ya da bazen birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Özellikle yabancı kaynakların Türkçeye çevrilmesinde bazen aynı kelimeler farklı kişilerce farklı karşılıklar kullanılarak çevrilmiştir. Kant'ın görüşü ekseninde bir felsefe tarihi taraması yaparsak, dil ve akıl üzerine yapılan çoğu değerlendirmelerde iddiamızı güçlendirecek önemli bulgulara rastlayabiliriz. Bu bakımdan bakıldığında Kant'a kadar gelen deneyci gelenekte John Locke'un fikirleri önemli bir yer teşkil eder. Bunun dışında dilbilimsel ve felsefi dilbilim açıdan da değerlendirmek konuyu toparlayıcı olacaktır.

1.4.1. John Locke'da Dil Nesnesi Olarak İdealar ve Sözcükler

Locke bilginin en temel araçları olarak ideler ve sözcükleri görür. İdeler ona göre düşünmenin nesnesidir.⁵⁹ Locke'a göre düşünme ve aynı zamanda anlama, zihnin doğrudan nesneleri olan idelerin gözden geçirilerek incelenmesidir. Çünkü zihinde düşünmeye aracılık edecek sadece ideler mevcuttur. İdelerin, düşünmenin ya da zihnin nesneleri olması onları ontolojik olarak özneye bağlı kılmaktadır.⁶⁰ İdelerin düşünmeye aracılık etmesi, onları dış gerçekliğin ya da düşünmenin konusu olan gerçekliğin birer göstergesi yapmaktadır. Bu noktada Locke idelerin kaynağı olarak duyum (*Sensation*) ve iç-deneyi (*Reflection*) görür. Dolayısıyla ideler gerçekliğin birer yansıması veya anlamıdır. Ancak ideler düşünmenin, başka bir ifadeyle zihnin nesneleriydi. Bunların düşünme ediminin sonucunu aktaracak ikinci bir araca ihtiyacı vardır. Bu da Locke'a göre sözcüklerdir. Bu durumda sözcükler bildirişimin birer nesnesidir.

⁵⁹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (Produced by Steve Harris and David Widger), Printed by Eliz, London 2006, s. 44.

⁶⁰ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 26–27.

Locke’a göre sözcükleri kullandığımızda idelerin mantıksal işaretlerini kullanmış oluyoruz. İdeler sözcüklerin yerine geçen ilk ve nihai anlamlardır. Sözcükler konuşanın zihninde olan idelerden başka hiçbir şeyin gerine geçmez, hiçbir şey anlamına gelmez. Konuşmacının kullanımındaki sözcüklerin anlamı onun ideleriyle sınırlıdır.⁶¹ Sözcükler anlamlarını idelerden alır. Onların (idelerin) bir sembolü ya da dilbilimsel ifadeyle göstergeleridir. Fakat ideler de gerçekliği yansıttığı için onlar da birer göstergedir. Onlar da gerçekliğin göstergeleridir. Hem sözcük hem de ide dile ait nesnelerdir. Ancak birisi anlam düzeyinde diğeri de ifade düzeyinde nesnelerdir. Bu iki düzey arasındaki bağlantı sorunu, gerçekte varsa, böyle bir ayrım arasındaki mesafeyi de vermesi gerekecektir. İdeleri ve sözcükleri dile ait kılan ise yine aralarında bir bağlantının olmasıdır. Ne tek başına eklemli ses olarak sözcükler ne de zihinde gerçekliğin anlamını taşıyan ideler bağımsız bir biçimde dile ait olabilirler. “Locke, dil kullanan öznenin, sesi zihindeki ideleri temsil edecek şekilde kullanma yeterliliğine sahip olmasının, yani imleme etkinliğini gerçekleştirebilir olmasının, konuşma ve anlama için koşul olduğunu belirtir.”⁶² Dolayısıyla insan, doğası gereği eklemli sesleri çıkarmaya ve sesleri eklemleştirmeye uygun bir yapıdadır. Locke tüm ideleri duyum (*Sensation*) ve iç-deneye (*Reflection*) dayandırdığı için insan doğasının yapısından kastı da ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Kant’ın “tüm bilgilerimiz deneyimle başlar. Ama tümü deneyimlerden doğmaz” sözü akla gelmektedir. Kant da Locke gibi bilgiyi duyum ve tasarıma dayandırmaktadır.

Duyumlar fiziki yollarla işleyen araçlardır. Dolayısıyla nesnelerin koku, ses, şekil, ağırlık gibi ilintileri ancak duyum yoluyla bilme faaliyetine katılabilirler. Anlama *material*’den *immaterial*’e dönüşüm sonucunda doğarken, ifade etme ise tam tersi bir işlem sonucunda doğuyor gibi gözükmektedir. Buraya kadar olan kısımda zihinsel bir söylemin nesnesi olarak idelerin dil kullanımı yoluyla diğeri bir bağlantılık düzeyi olan sözel söylemin nesnesi olan sözcüğe nasıl dönüştürüldüğü ve bu işlem aşamasında fiziksel temasların rolünün ne olduğuna dair açıklamalar bizi tatminsiz bırakmaktadır.

1.4.2. Saussure’ün Göstergesi

Locke’un iki gösterge olarak tanımladığı ideler ve sözcükleri yapısal dilbilimin kurucularından Saussure, gösterge kavramı içerisinde, gösterilen ve gösteren şeklinde

⁶¹ Walter R Ott. *Locke’s Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 7

⁶² Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s.30.

izah etmektedir. Gösterge kavramının detaylarına girmeden önce Saussure’ün iki düzey arasındaki bağlantıya nasıl açıklık getirdiğine bakalım. “Herhangi bir kavramın beyinde ilgili işitimi imgesini⁶³ canlandırdığını varsayalım: Baştanbaşa zihinsel bir olgudur bu. Sonra *fizyolojik* bir oluş gerçekleşir. Beyin ses örgenlerine, imgeye ilişkin bir uyarım aktarır; sonra ses dalgaları A’nın ağzından B’nin kulağına doğru yayılır: Salt *fiziksel* nitelikli bir oluşturmaya bu. Çevrim bundan sonra B’de tersine bir yol izleyerek sürüp gider: Kulaktan beyne işitimi imgesinin fizyolojik aktarımı; beyinde ise, bu imgenin, karşılığı olan kavramla anılsal birleşimi.”⁶⁴ Saussure’de sistematik olarak açıklanan bu süreç seslerin çağrışımsal yönüne göndermede bulunur. Seslerin çağrışımsal oluşunun kabulü klasik ve modern dilbilimde ortaktır. Bu izah biçimi ise sesin dil içerisinde farklı bir kategori olduğu iddiasına götürmektedir. Saussure’un gösteren ve gösterilen ayırımına götüren ise bu biçimdeki dilin ses nesneleriyle zihin nesnelerinin birbirlerinden farklı varlık düzeyine sahip olduğunu gösteren anlayıştır.

Saussure’e göre dil yetisinin görevi sadece isimle nesnenin birleşimini sağlamak değildir. Bu nedenle işitimi imgesi, özdeksel olmanın dışında sesin zihinsel izi olarak tanımlanır. Bunlar duyularımızın tanıklığı yoluyla bizde oluşan tasarımlardır. İşitimi imgesi ile kavram birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve birbirlerini çağrıştırırlar. Bu noktada Saussure, kavramı gösterilen, işitimi imgesini de gösteren olarak ifade eder.⁶⁵ Saussure her ne kadar dil nesneleri arasında gösteren, gösterilen ve gösterge şeklinde üçlü bir bağlantı kordonunu kurmuş olsa da temelde gösteren ve gösterilen karşıtlığına dayanan bir dil bağlantısını geliştirmiştir. Çünkü gösteren ve gösterilene somut bir alan vermesine karşın gösterge (Fr: *signe*) kavramına varoluşsal bir bağlantı kurmamıştır. Bilakis ona göre gösterge, gösterilen ve gösteren karşıtlık bağlantısının ta kendisidir.

1.4.3. Wittgenstein: Olgular ve Dil

Kant’ın yargı üretimi hakkındaki görüşleri Locke’un yukarıda bahsettiğimiz görüşleriyle büyük ölçüde paralellik göstermesine karşın, ardılı olması hasebiyle biraz daha ileri bir düzeydedir. Kant’ın yargıları sınıflandırma yaklaşımı metodik olarak dilin bilgi edinme tarzı bakımından açıklayıcıdır. Onun mantık ve kavramlar ile ilgili

⁶³ Not: İşitimi imgesi bir dil olgusu kimliğiyle – söz düzlemindeki her türlü gerçekleşmenin dışında -, sözcüğün özellikle doğal tasarımıdır (kitaptaki dipnottan alınmıştır. s. 107. 3 nolu dipnot)

⁶⁴ Saussure, De Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, (1916), (Çev: Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul 2001, s. 41.

⁶⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, ss. 107-109.

düşüncelerine geçmeden önce Wittgenstein'in fikirlerine yer vermesek konu eksik kalacaktır. Wittgenstein üzerinde yetkin çoğu araştırmacı onun düşüncelerini iki döneme ayırır. Ancak bu konu daha çok onun felsefesindeki dönüşümleri problem olarak belirleyen araştırmacıların merak konusudur. Bizim için kabaca tespitler yeterli olacaktır. Genel bir kanı oluşması bakımından şunu söyleyebiliriz: *Tractatus* döneminde dilin bütün anlam karmaşasından ve kaypaklığından kurtulmak için evrensel ve formel bir "ideal dil" kurma düşüncesi vardır. Daha sonraları ise Wittgenstein, olağan günlük dili, araştırmalarında temel almıştır. *Tractatus*'ta, Wittgenstein'a göre dil cümlelerden, dünya ise olgulardan oluşmuştur. Cümle olguların (şey-durum) resmidir. İkinci dönemde ise cümlenin anlamı, onun kullanımıdır. Bu dönemde dilin kültürel öge olduğu Wittgenstein açısından daha da kabul görmüş bir durumdadır. Nitekim cümlenin kullanımı kültürel uzlaşmanın bir sonucudur. Dil ve nesnel gerçeklik uyumu metafiziksel bir durum olarak nitelenir. Bir yandan dünyanın en yalın yapı taşı olarak nesne varken diğer taraftan dilde karşılığı olan yalın göstereni addır.⁶⁶ Wittgenstein "şey"i, "nesne"yi ya da "olay"ı tek başına kabul etmez, onu şey-durum ya da olgu bağlamında ele alır. Şey ve şey-durumu ya da olay ve olgu birbirinden ayrılmaz olarak ele aldığı için atomcu bir dünya görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. "Öznel ve edimsel olarak ben de bu şey-durumu ya da olgu içerisindeyim. Bir taş, bir hayvan bedeni, benim bedenim, hepsi aynı basamakta bulunur."⁶⁷ Bu bakımdan dünya olgular topluluğudur. Sadece olgu vardır. Dünyadaki olgular mantıksal ve matematiksel bir ağla bir yapı halindedir. Böyle olduğundan dolayı tekbiçimli formel bir ideal dil yaratılmak istenmektedir.

Wittgenstein kendi felsefesinin tarihi boyunca felsefeyi bir dilsel etkinlik olarak görmüştür. Tüm felsefi ve metafiziksel problemlerin temeli dildir. Nasıl ki, olgular tüm olarak dünya ise aynı şekilde cümleler de topluluk olarak dildir. Cümleler olguları betimleyen ve resmeden yapılarıdır; bir sözcükler karışımı değildir; öğeleri iç içe geçmiş bir yapıdır.⁶⁸ Anlam, cümlenin bütününe görmekle mümkün olduğu için cümlenin sadece anlamı vardır ya da cümle sadece anlamdır. Tek başına sözcüklerin anlamlarını

⁶⁶ Soykan, Ömer Naci, "Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar", *Cogito- Wittgenstein: Sessizliğin Grameri*, Sayı: 33, YKY, İstanbul 2005, s. 43.

⁶⁷ Soykan, s. 43.

⁶⁸ Soykan, s. 44.

aramayız cümlede; onun bütünündeki anlamını alırız. Resmedilen gerçek ne kadar olguysa resmin kendisi de o derece olgudur.

Wittgenstein dilsel nesne olarak cümlenin dışında deyim kavramından da söz eder. Biz bunu anlam hücresi veya bir monad olarak düşünebiliriz. Deyimi şöyle tanımlar: “Kendi anlamını karakterize eden, cümlenin her bir parçasını deyim (simge) diye adlandırıyorum. Cümlenin kendisi de bir deyimdir.”⁶⁹ Cümlenin bir bütün olarak anlam sahibi olduğunu söylemiştik. Burada cümlenin anlamı, alınmaksızın deyim de salt kendine ait bir anlamı vardır. Daha sonraları Wittgenstein “cümlenin anlamı kullanımıdır” diyeceğinden burada bir çelişki yoktur. Deyim, cümle içerisinde anlamını kaybetmiyor ancak cümlede kullanıldığı bağlam nedeniyle cümlenin anlamı içerisinde gizleniyor. Cümlenin anlamı içerisinde gizlenen bu ruh yani deyim anlamı, cümlenin başka cümlelerle ilişkisini kurar. Bir bakıma kendi anlam düzeyinden başka bir anlam düzeyine geçer. Çünkü Wittgenstein’in tabiriyle burada deyim iki şekilde kullanımı vardır. Bu nedenle cümlenin oluşumu içerisinde ve başka cümlenin oluşumuna yardımcı olması bakımından olmak üzere iki kullanım değerine sahiptir. Burada *Sentetik A Priori Yargıların Kurulumu* başlığında dile getirdiğimiz iddiaya yakın bir sonuç çıkmaktadır. Orada da görüleceği gibi kavramların anlam içeriklerinin, onları birbirine bağlayıp cümle oluşturma gibi bir işlevi olduğunu söylemiştik. Burada da deyim, cümleleri birbirine bağlayan bir işleve sahiptir. “Deyim, cümlenin anlamı bakımından cümlelerin birbirleriyle ortak olabilecekleri asıl olan şeydir.”⁷⁰ Ancak buradaki “asıl olan şey” salt tekil bir sözcük veya terim değildir; o cümlenin bütününde ortaya çıkan özdür.

Cümleyi kuran kavram bağlamı, cümlenin yeni anlamına karışarak cümle olarak yeni bir kavramın özüne dâhil olur. Kavram olarak yeni bir cümleyle bağlantıyı sağlayan kavram-içeriği, dâhil olduğu yeni kavramın içerisinde artık dağıtılmıştır. Bir sonraki birleşimde ya da bir üst boyutta belki de tamamıyla yok olacaktır. Hatta birkaç cümle sonra baştaki cümlenin deyim, paragrafın içerisinde yok olacaktır. Kurulan her bağlantı yeni bir deyim oluşturacağından her bir cümlenin kendi deyim anlamı bütün içerisinde zayıflayacaktır. En sonunda tek tek cümlelerin ya da paragrafların değil metin bütünsel anlam olarak deyim haline gelecektir.

⁶⁹Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1921), (Çev: Oruç Aruba), YKY, İstanbul 2001, s.51.

⁷⁰Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 51.

Wittgenstein cümle tahlilinde ikinci bir kavram olarak “temel-cümle”den bahseder. Temel-cümle bir olgunun resmi değildir. Temel-cümle, cümle ile ad arasında koşullayıcı bir ögedir. Adların bir bağlanması, zincirlemesidir. Deyim ve cümle bağlantısı anlam bakımından olmasına karşın cümle ve temel cümle bağlantısı doğrulama bakımından dile getirilir.⁷¹ Cümlelerin doğruluğu ya da yanlışlığı temel-cümlelerin kesinliğine bağlıdır. Temel-cümlelerin kesinliği dünyayı doğru olarak vermeyi sağlar. Dolayısıyla deyim, cümlelerin öğelerinin bağlantısını sağlarken, temel-cümle, cümle adlarının bağlantısını sağlar. Temel-cümleler, cümlelerin doğruluk sağlamasını yapmaktadır. Bizatihi olgunun ya da şey-durumun var olduğunu gösterir. Yani kendi başlarına bir olgunun resmi değildirler. Olgunun resmini gösteren cümlelerin mantıksal doğruluğunu tanıtlar. Bu nedenle salt deneyimsel bir yöntem değildir. Cümlelerin kendi içerisindeki tutarlılığı ve düzgünlüğü olan mantıksal bir doğruluk tanıtılması vardır. Bir bakıma Kant’ın *sentetik a priori* yargılarındaki X bilinmeyen kavramının işlevine yakın bir kavramsal durum vardır. Wittgenstein “eğer temel-cümleleri a priori olarak söylemesem” diyor “o zaman onları söylemek istemenin saçmalığa yol açması gerekir.”⁷² Temel-cümle adların bir zincirlemesi olduğu için yalın değildir.

Burada üçüncü bir kavram olarak adların ne olduğu sorunu ortaya çıkıyor. Ad, objeyi gösteren işarettir. Saussure’un tabiriyle gösterendir. Cümleler anlamı taşıırken adlar birer gösterimdir. Ancak eğer cümle doğru ise yani olguyu tam olarak resmediyorsa olguyu göstermiş oluyor yani tıpkı adın işlevine sahip olmuş oluyor. Dolayısıyla cümlede anlam ve gösterim örtüşmüş durumdadır. Nasıl ki cümle olguyu gösteriyorsa ad da nesneyi gösteriyor. Anlam cümlelerin içerisinde olmakla olgunun gösterimidir, hem cümle olgunun hem de ad nesnenin tamamen dışındadır, yalnız burada da anlam olgunun dışındadır.

Cümleleri ve bilgileri olguların resmi olarak tanımlayan Wittgenstein, cümlelerin bu kavramsal yapı bağlamında onları beş grupta toplar. Birincisi dünya ile ilgili cümlelerdir. Bunlar dünya içerisindeki olgular, varsayılan her şeyi resmeden cümlelerdir. Bu cümleler doğru ya da yanlış değerini alabilirler ancak hiçbir zaman anlamsız olamazlar. Örneğin; “Saf Aklın Eleştirisi”ni John Locke yazdı” dediğimizde bu cümle yanlış bir cümle olur, ancak anlamlıdır. İkincisi mantıksal- matematiksel cümlelerdir. Doğruluk ve yanlışlık değerleri kendilerinden çıkan önermelerdir. Örneğin;

⁷¹ Soykan, s.48.

⁷² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 17.

“yağmur yağıyor ve yağmıyor”, “yağmur yağıyor veya yağmıyor”, “ $2+2=4$ ”. Bu cümleler bir şey söylemezler, yani olguyu resmetmezler. Bunların doğruluk değeri için şey-durumuna bakmayız; kendilerinde ararız. Bunlara mantıkta “totoloji” (yenileme) ve “çelişme” (ilk iki örnekteki gibi), matematikte ise “eşitlik” ilkesi diyoruz. Zorunluluk bu tür örneklerde söz konusudur ve bir olguyu veya şey-durumunu resmetmediği için anlamlı cümleler değildir. Üçüncüsü olasılık cümleleridir. Bunlar birinciler gibi şey-durumunu da resmetmezler, ikinciler gibi bir şey söylemeyen de değildir; adı üzerinde tahminleri ifade eder. Örneğin; “yağmur yağma ihtimali %30’dur” gibi bir cümle bir şey-durumuna işaret etmez, ancak bir anlamı ifade etmektedir; bir olayın ya da şey-durumunun gerçekleşme koşulları hakkında kesin olmayan bilgiyi verir. Dördüncüsü bilim yasalarını dile getiren cümlelerdir. Bunlar birincilerde olduğu gibi olanaklı biçimleri söyleyebilirler. Biçimsel olmaları bakımından mantıksal, olağan cümleler ile ilişkileri olması bakımından da bir ölçüde olgusal karakterlidirler. Ancak onlar birer bilim cümlesi değildirler. Örneğin; fizikteki *eylemsizlik* ilkesi bu türdendir. Beşinci cümleler ise, metafizik cümleleridir. Bunlar varlık, evren, dünya üzerinde bütünlüklü bir bilgi verme iddiasındadır. Bunlar hem evrenin tümü hakkında bilgi vermek hem de ampirik olmayan, zorunlu, kesin, değişmez bilgiler vermek istiyor.⁷³ Bu ifade hemen akla *sentetik a priori* yargıları getiriyor.

Wittgenstein’in dilsel nesneler konusunda ortaya attığı kavramlar, düşüncenin işlerliği açısından kısmen ufuk açıcıdır ve bizim açımızdan hemfikirlik düzeyi yüksektir. Özellikle “deyim”, “temel-cümle” ve “ad” kavramlarına yüklediği anlamın, düşüncenin dilsel yolla ve dile ait araçlarla nasıl gerçekleştiğini göstermesi açısından yol açıcı olduğunu söylemek mümkündür. Deyim, kavramların başka kavramlarla ilişkisini sağlayan nüvelere sahip olması durumu, yukarıda kavramların anlam içeriği olarak ifade ettiğimiz durumla yakın işleve sahiptir. Bu işlev cümlelerin bir yapı olarak meydana gelmesinde önem kazanır. Cümle ile şey-durumunun arasındaki ilişkiyi sağlayan adların zincirlemesi olan temel-cümle, tamamıyla dışsal bir mekanizmadır ve nesneler dünyasının dilsel düzenine ait bir tanımdır. Burada cümlelerin kurulumu ve temel-cümlelerin kurulumu arasında paralel bir süreç ve mekanizma işlemektedir. Temel-cümle adların zorunlu bir ilişkisinin zincirleme bağlantısı iken, cümle deyimlerin bir

⁷³ Soykan, *cogito*, s.52-53.

korelasyonu, bütünü olarak ortaya çıkar. Cümle ve deyim, temel-cümle ile adın bir üst boyutu olarak görülebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

KANT FELSEFESİNDE SAF AKLIN BİLGİLERİ

2.1. SAF VE GÖRGÜL BİLGİLER AYRIMI

Kant “Saf Aklın Eleştirisi”nde, genel olarak akılla ilgili felsefesine, “tüm bilgilerimiz deneyimle başlar, ama tümü deneyimlerden doğmaz” cümlesini bir güzergâh olarak görür.⁷⁴ Bu cümle eleştirel felsefenin eksenini belirleyecek kadar ilkesel bir öneme sahiptir. Deneyimden başlaması, bilgi edinmenin ya da biliş etkinliğinin, duyuların devreye girmesiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. En sarıh bir biçimde bilginin işlevsel bir yapı olduğu ortaya çıkmaktadır. Deneyime dayalı olmak, yani deneyimin bütün varlık alakalarını, zamansal icrası ve deneyim üzerindeki tüm etkenleri düşünüldüğünde bilgi, belli pratik nedenlere bağımlı bir yapı olarak tanımlanabilir. Deneyim belli bir algı sürecinin başlangıç noktasıdır. Fakat deneyimden doğmaz denildiğinde, aklın biçim verici olduğu da aynı kuşkusuzluk içerisinde kabul edilir. Duyumların ham verileri akılla forma kavuşuyorsa ve onun biliş yetisi anlak, ham verileri bilgiye dönüştürme, tasarım kurma mekanizmasıysa, o halde ham duyu verileri kedilerinde bilgi namına hiçbir şey taşıyamazlar. Anlak ile karşılaşmamış duyu verileri, ham halleriyle yani, ses, renk, şekil, sertlik ve sıcaklık gibi duyumsal nitelikleriyle kalırlar.

Saf deney verisi, bilgi namına henüz hiçbir öge taşımıyorsa, bilgi dilsel bir varlık boyutunda bulunabilir ve bilgi sadece dile ait bir yapıda incelenmesi gerekir. Burada sorun, dilin bilgi üretmedeki olanaklarının sorgulanmasıdır. Dil, akla işlerlik kazandıran bir yeti midir? Yoksa tam tersine akıl dilin işlerliğinden doğan sonucun kategorileştirilmesi midir? Bu tartışma satırlar arasında uzayıp gidecektir. Fakat bu tartışma ekseninde ‘deneyim (görgül) bilgisi’ saf bilgi türünden nasıl ayrıştırılabilir? Her ikisi de artık duyu verilerinin ötesindedir. Bilgi, ancak duyunun ötesinde dil mekânında varlığından söz edilen bir şeydir. Dilsel yapıların bağlantı kurmasından oluşan verilerdir. Kant bu bağlantıların anlama yetisiyle kurulduğunu söylemektedir. Anlama yetisinin tanımı, saf aklın kategorilerine dayandırıldığında dil kendi başına bir

⁷⁴Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (1781), Translated by John Miller Dow Meiklejohn, Barnes&Nobel Publishing, London 2004, s.37-38.

yeti olmaktadır. Fakat anlama yetisi dille ilişkilendirildiğinde dilin geniş bir tanımı da zorunlu hale gelmektedir.

Daha önce söylenmek istenen ‘dil logosa dayanır’ fikrine burada ihtiyaç duyulmaktadır. Logos doğada olan bir ilkeydi. O doğanın içerisinde değişimi güden bir güçtür. Değişim başlı başına bir ilke olamaz. Sadece logosun yani doğaya içkin anlamın fenomenlerinden biri olabilir. Asıl olan logosun insana ve doğadaki diğer varlıklara belli oranlarda nüfuz etmesi, doğayı bir bütün olarak düşünmemize yol açmasıdır. O halde, deneyim hiçbir zaman dışsal bir kategori değildir. O bizatihi logosa yani dile bağlı bir olgudur. Çünkü insanda dilin gelişimi sosyal çevrenin etkisiyle olur. Dolayısıyla dil gelişimi, kendi içerisinde, sürekli var olan bir deneyim zincirini barındırır. İnsanın dile yatkınlığı, kavramların ve adların öğrenilmesini gerçekleştirir ve böylece kavram ve adları, sesler, cisimler ve olaylarla birlikte tecrübe eden özne, düşünme yetisine kavuşur. Dolayısıyla saf ve görgül bilgiler arasında zannedildiği gibi kalın bir çizgi bulunmamaktadır. Bu tartışmaya Kant’ın *a priori* ve *a posteriori* ayrımı üzerinden devam edelim.

2.1.1. A priori ve A posteriori kavramları

Kant, duyu bilgisiyle saf bilgi arasındaki ayrımın temelini bu iki kavramla kurar. Bu bakımdan bu kavramlar bilginin geliş noktalarına yönelik birer belirlenimi düzenlerler. Duyum ve akıl arasındaki ayrımın kavramsal izahı bu iki yapı arasındadır. Yargıların kökensel aidiyetleri *a priori* ve *a posteriori*’ye dayanır. Yargılar bunlardan türetilir.

Görgül bilgimiz izlenimler yoluyla aldığımızın ve bilgi yetisinin kendi kendine sağladığının bir birleşimidir (duyusal izlenimler sadece aracı olurlar). Buna bağlı olarak biz, bilgi yetisinin kendinde sağladığı ögeyi, bizi dikkatli ve yetenekli kılacak uzun bir uygulamayı yaşamadığımız sürece, duyu ile verilmiş temel öğeden ayıramayız.⁷⁵ Öyleyse, ilk görüşte yanıtlanacak, daha ayrıntılı araştırılmayı gerektiren bir soru vardır: Deneyimden ve duyumsal izlenimlerden bile büsbütün bağımsız bir bilgi var mıdır? Bir *a posteriori* kaynaktan, yani deneyimden gelen görgül bilgiye zıtlık içinde olan bu tür bilgiye *a priori* denir.⁷⁶ Fakat ‘a priori’ ifadesi, henüz yukarıda hareket edilen sorunun

⁷⁵Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (1781), (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993, s.37–38.

⁷⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.37–38.

tam anlamını layıkıyla belirtmek için yeteri kadar açık değildir. Çünkü kaynağı deneyime dayanmayan bilgiyi söylerken şu ya da bu şekilde *a priori* bilinebilmişçesine söylemeyi alışkanlık haline getirmişiz; biz bu bilgiyi doğrudan deneyimden türetemeyiz, ancak, yine de, kendisini deneyimden ödünç aldığımız genel bir yasadan çıkarırız. Böylece, evinin temellerinin altını kazıyan biri, evin yıkılacağını önceden *a priori* olarak bilebilir; yıkılışının edimsel olarak gerçekleşmesini beklemesine gerek yoktur. Ama yine de bunu tam olarak *a priori* bilemez. Çünkü daha önceden cisimlerin ağır olduğu ve dolayısıyla ‘dayandıkları destekler kaldırıldığında cisimlerin yıkılacağı’ bilgisi deneyimle edinilmiştir. Böylece biz ‘*a priori* bilgi’ deyiminden bundan sonra şu ya da bu deneyim bilgisinden bağımsız olanı değil mutlak suretle her türlü deneyimlerden bağımsız olan bilgiyi anlayacağız. Bunun karşısındakiler görgül bilgilerdir ya da sadece *a posteriori* olarak olanaklı olanlardır. Öyleyse bir başka *a priori* bilgi ortaya çıkıyor. O da hiçbir görüsel öge taşımayan, zorunlu olarak geçerli olan, bir önerme dışında başka bir önermeden türetilmeyen bilgi olan *saf a priori* önermedir. *A priori* bilgi ya saftır ya da katışıklıdır. *Saf a priori* bilgi içerisine hiçbir duyumsal öge karışmayan olandır. Örneğin ‘her değişimin bir nedeni vardır’ önermesi *a priori* bir önermedir, ama katışıklıdır aynı zamanda, çünkü değişim sadece deneyimden türetilen bir kavramdır.⁷⁷ Bir bilimsel yasa ya da yargı her ne kadar *a priori* gibi görünse de gerçekte tek tek deneyim ve gözlemlerle elde edilmiş veriler ışığında ortaya çıkar.

Deneyime akılsal yürütmeye veya akılsal pozisyona karşıt bir konum belirlemek, deneyimi öznenin rastgele hareketlerinden ibaret görmek olacaktır. Çünkü Kant’ın da söylediği gibi deneyimin yalnız başına hiçbir değeri olmayacaktır. Bilen öznenin içten gelen eğilimi hesaba katılmadan deneyim, bilgi noktasına ulaşmaz; boş bir hareket olur. Bu nedenle iç yönelim deneyimin bir nedenidir. Başka türlü söyleyecek olursak deneyimler kavramların birer tasarımıdır. Deneyim ve anlama birlikli düşünülemezse ne deneyim ne de anlama açıklanmış olur.

Her zihnin *a priori* bilgi taşıma durumu, *saf* bilgiyi görgül olandan güvenli bir biçimde ayırt edebilmemize yarayacak bir kıstası barındırır. Deneyim şüphesiz bize, bu ya da şu nesnenin belli bir biçimde kurulduğunu öğretir. Şimdi, eğer biz bir önermeyi, kavrama aşamasında zorunluluk fikrini de eş zamanlı olarak düşünüyorsak, o önerme *a*

⁷⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.15.

priori bir yargıdır, diğer taraftan, bir önerme kendisi dışında, eşit oranda zorunluluk içeren, başka bir önermeden türetilmemiş ise, bu mutlak bir biçimde a prioridir. İkinci olarak, görgül bir yargı asla gerçeği ve kati olanı sergilemez, sadece tümevarım yoluyla sağlanmış farazi ve karşılaştırmalı bir evrensellik içerir. O halde, şimdiye kadar incelediklerimize göre, söylediklerimizin çoğunda şu ya da bu kural için istisnai bir şey yoktur. Diğer yandan eğer bir yargı gerçek ve kati evrensellik taşıyorsa, yani olası bir istisna barındırmıyorsa, deneyimden türetilmemiştir ve bu mutlak olarak a priori geçerlidir. Böylece deneysel evrensellik, birden fazla durumda ortaya çıkan geçerliliğin, tüm uygulamalarda var olduğu iddia edilen bir geçerliliği kapsayacak biçimde keyfi olarak genişletilmesi anlamını taşır; örneğin ‘tüm cisimler ağırdır’ önermesinde olduğu gibi. Bunun aksine kati evrensellik, bir yargıyı nitelendirdiğinde, bilginin diğer özel kaynağını, yani a priori biliş yetisini zorunlu bir biçimde bildirir. Zorunluluk ve kati evrensellik, bu durumda, a priori bilginin güvenilir göstergeleridir ve bunlar birbirleriyle ayrılmaz bir biçimde bağlıdırlar. Fakat bu ölçütlerin kullanımında deneysel sınırlama bazen yargının afakiliğinden daha kolay fark edildiği için ya da bir yargıya yüklediğimiz sınırsız evrensellik sıklıkla zorunluluğundan daha tatmin edici bir kanıt olduğundan, kendi başına yanılmaz olan her iki ölçütün ayrı ayrı kullanılması tavsiye edilebilir.⁷⁸

Şimdi, zorunlu ve en kati anlamda evrensel yani saf a priori yargıları, insan bilgisinin küresinde, göstermek kolay olacaktır. Eğer bilimlerden bir örnek isteyeceksek, sadece matematikteki herhangi bir önermeyi almak yeterli olacaktır. En sıradan zihin kullanımı üzerinden göz gezdirecek olursak, ‘tüm değişimlerin bir nedeni olmalıdır’ önermesi amacımıza fazlasıyla hizmet edecektir. Bu son durumda, neden kavramı, bir etki ile bağlantının zorunluluğunu ve bu yasanın kati bir evrensellik kavramını o kadar açık bir şekilde kapsar ki, sonucu tıpkı Hume gibi, önceden olanla olmakta olanın süreklilik halindeki bir çağrışımından ve bundan doğan tasarımları birbiriyle bağlama alışkanlığından çıkarırsak, neden fikri tamamen gözden kaybolur. Yargıdaki doğal zorunluluk böylece sadece öznel olur. Üstelik araçlarımız arasında a priori ilkelerin var olduğunu kanıtlamak için bu tür örnekleri araştırmaksızın, böyle ilkelerin deneyimin kendi olanaklığının zorunlu esasları olduğunu kolayca gösterebiliriz ve bu nedenle a priori varoluşlarını kanıtlayabiliriz. Çünkü deneyimlerimiz kesinliğini

⁷⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.15.

nereden alabilirdi, eğer bağımlı olduğu tüm kuralların kendileri görgül ve sonuç olarak tesadüfî olsalardı? Hiçbir yerden. O zaman böyle kuralları, ilk ilkeler olarak, geçerliliğini kabul eden olmazdı. Fakat şu an için biz, bir saf a priori bilgi yetisine sahip olma ve onu kullanma olgusunu kurmakla kendimizi tatmin edebiliriz ve ikinci olarak, böyle bir bilginin yani evrensellik ve zorunluluğun dosdoğru ölçütlerini belirtiyor olmakla da yetinebiliriz. Hâlbuki sadece yargılarda değil, aynı zamanda kavramlarda dahi, apaçık bir a priori köken bulabiliriz. Biz saf duyumsal deneyime atfedebileceğimiz, renk, sertlik (ya da yumuşaklık), ağırlık, hatta geçirilemezlik gibi özellikleri cisme ait kavramlarımızdan teker teker uzaklaştırırsak, cismi kaybederiz. Fakat geriye dolu olan uzay kalır ve bunu düşüncede tamamıyla yok etmek mümkün değildir. Yine eğer, biz aynı tarzda, saf deneyimin bize öğrettiği cisimle ilgili tüm özellikleri, maddi olan ya da olmayan herhangi bir nesneye ait deneysel kavramdan uzaklaştırırsak, töz ya da töze bağlı olarak onu anlamamızı sağlayan araçları bulamayız, buna karşın, töz kavramımız bir nesnenin kavramından daha fazla kesindir. Öyleyse töz kavramının kendini bize dayatmasıyla ortaya çıkardığı zorunluluk nedeniyle a priori bilgi yetimizde yer edindiğini kabul etmek gerekir.⁷⁹

Kant, deneyim ve a priori olanı zorunlu bir ilişki içerisinde görür. Bilgi kendi içerisinde iki ögenin çatışmasını barındırır. Bu iki karşıt konumun birbirine bağımlılığı mutlak olduğu kadar biri diğerine yani deneyim a prioriye daha fazla bağımlıdır. Çünkü zorunluluk ve evrensellik a priori ile kazanılır. Bu nedenle, Kant'a göre her bilgide az ya da çok a priori öge vardır. Deneyimlerden duyulara ait her şeyi çıkardığımızda, geriye kökensel kavramlar ve onlardan türetilmiş yargılar kalır; bunlar önesürümlere gerçek evrensellik ve zorunluluk verirler ve bunlar a priori olmalıdırlar. Bilginin temel aracı akılsal yöntemlerdir.⁸⁰ Saf bilgi olarak a priori, bilgi sürekli yenisini türetme gücüne sahiptir. Edmund Husserl (1859-1938) bu açıdan a priori kavramının iki anlamından bahseder. Ona göre a priori bilgi geçerliliğini saf özden alır. İlkesel anlama sahip tüm kavramları, yani öz yasalarını a priori kavramının altına alırsak ondan yeni bir a priori kavram çıkacaktır.⁸¹ Çünkü bu yeni çıkan kavram da tamamıyla deneyden bağımsız olacaktır; o akılsal bir spekülasyonun ürünüdür.

⁷⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.15-16.

⁸⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.38.

⁸¹ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (1936), (Çev: Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, s. 76-77.

Diğer taraftan deneyimle sağlanmış bilgidен a priori olanı çıkardığımızda ise, geriye saf duyum kalır ve saf duyum hiçbir şekilde bilgi değildir. Bu durumda duyunun tek başına ne olduğunu araştırmak gerekir. Bu ise Kant'tan bağımsız bir sorgulama olacaktır. Çünkü onda duyumun tek başına bir değerinin olmadığı görüşü vardır. Oysa duyumun algı mekanizmasını harekete geçirici özelliği vardır; her duyu olayı gerçekleştiği an, kendisine bağlı hissi ideyi eş-zamanlı olarak canlandırır. Bu hissi ide, öznenin benzer duyumsal fenomenlerinden, canlılığının başlangıcından beri edinmiş olduğu deneyimlerin sonucudur. Örneğin sıcaklık ve onun karşıtı olan soğukluk algısı tek bir deneyimden müteşekkil değildir; benzer duyumsal durumlardan tesadüfî aralıklarla edinilmiş hissi idelerdir. Bunlar öznel ve öznenin kendisini tecrübe ettiği zamana aittir. Ancak kişinin bu hissi ideyi sıcaklık ya da soğukluk olarak adlandırması başka bir durumdur.

Sıcak ve soğuk kavramları, tarihsel olarak ardıl olan birçok deneyimin imbiğinden geçirilmiş ortak algıların yapılarıdır. Kavramlar ne bir özneye ne de bir zamana aittir. Onlar ortak yaşamı paylaşan öznelere tarihsel hafızalarında meydana gelmiştir. Başka öznelere hissi idenin yoğunluğunu bilemeyiz. Herkes için sıcak sıcaktır, ama aynı derece sıcaklık birini yakarken diğerini daha az etkileyebilir. Ancak her ikisi de sıcaklığın sıcak olduğunu söyler. Bu basitçe 'duyular yanıltır' yargısıyla açıklanabilir. Ama burada dikkati biraz daha arttırmalıyız. Sadece duyular değil, özellikle etik, estetik ve din gibi formel bilimlerin dışındaki öznel durumla ilgili kavramların anlamları da kişiden kişiye farklılık taşır. Burada anlam ve hissi ide öznel yaşamla belirleyici bir ilişki içerisinde.

Anlam, kavramdan yaşama doğru bir belirleyicilik güderken, hissi ide yaşamdan kavrama doğru bir belirleme güdüyormuş gibi görünür. O halde şunu rahatlıkla söylememiz mümkündür: Kavramın yaşam üzerinde bir etkisi vardır ve deneyimi şekillendiren, bir güce sahiptir. Yaşam ve kavram sürekli bir devinim ve döngü içerisinde. Yaşam dilin bir yorumudur. İkinci olarak, hissi ide henüz belirgin hale gelmiş bir bilgi olmadığından ancak bir terim ona yüklendiğinde kendisi de yaşama müdahale edebilecek bir anlama sahip olur. Burada birincisi dilin hükmedici özelliği iken, ikincisi form verici özelliğidir. Sorgulamayı sadece bir cümle ile letirsek şunu iddia edebiliriz: Hükmetme ve form kazandırma esasen aynı şeydir. Yaşama hükmetmek ona bir form kazandırmaktır; aynı şekilde form vermek, bir şeye

hükmetmektir. Böylece duyu ile eş zamanlı olan hissi ide, bize duyunun dilin bir parçası olduğunu gösterir. Bu şekilde ancak hem duyuların hem de kavramların göreliliği açıklanabilir. Denilebilir ki, a priori, henüz hissi ideye bağlanmamış kavramdır.

A priori bilgiler saf aklın en temel öğeleridir. Bu yüzden bu bilgilere saf ve salt (mutlak) bilgiler de diyebiliriz. Çünkü a priori bilgi her koşul ve durumda aynıdır. Görgül kaynaklardan türetebileceğimiz pek çok bilgiyi *a priori* olarak bilebiliriz. Görgül ya da *a posteriori* yargılar gerçek anlamda evrensel zorunluluğa sahip değildir. Onlar varsayımsal yani tümevarımsal bir evrenselliği bildirirler. Birkaç durumda işleyen bir geçerliliğin bundan sonraki durumlara da sirayet edeceğine dair varsayımsal yargılardır. Doğruluğu tesadüfidir ve yine deneyimle sınanarak yapılır. Başka bir şekilde a priori yargılar duyusal tasarımları tutarlı hale getirir, bir bakıma ‘akla’ uydurur. Burada duyusal tasarımlara tutarlılık vermek, onu mantıkla ilişkilendirmek demektir. Nihayetinde bütün tasarımların nihai uğrağı bir şekilde a priori yargılarla karşılaşmaktır.⁸²

Kant’ın deneyimden bağımsız, deneyim öncesi olarak tanımladığı ve dolayısıyla zihinde öncesiz bir varlığa sahip olan a priori yargılar, bilgi ediminin temel aracı, ana malzemesidirler.⁸³ A priori bilgiler duyumsal tasarımlara bir tutarlılık vermek için deneyimlerimize karışır, yani deneyimin anlama yetisine uyması gerekir. A priori olanların dışındaki görgül bilgilerimiz, deneyimle sınanan nesne ile zorunlu bir ilişki içerisindeki bilgilerdir. Fakat a priori olmaksızın, a posteriori yani deneyimle gelen bilginin olamayacağından hareketle şunu rahatlıkla dile getirebiliriz: Tüm bilgilerimiz a priori bilgiye bağlıdır. O halde a priori ve a posteriori ayrımından daha çok, üzerinden durulması gereken a priori bilginin verili olup olmadığı problemidir. Kant, ne Platon’da olduğu gibi ‘anımsama teorisi’nden ne de Descartes’deki ‘doğuştan ideler’ teorisinden söz eder. Çünkü her iki teorisinin dayandığı temel metafiziktir. Kant, salt bir kavrama ve bilmeye dayanan genel ve zorunluluk taşıyan bilgiyi konu edinir.⁸⁴

Bilgi, ister görgül ortamlar içerisinde olsun isterse salt teorik olsun kavramsal bir ilişkinin sonucudur. A priori ya da a posteriori, birer yargı olmaları bakımından dille olanaklıdır. Çünkü her ikisi de dile ait bir yapı olan cümle içerisinde ifade edilirler.

⁸² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.38.

⁸³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.18.

⁸⁴ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, (Çev: Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu-Batı Yay., Ankara 2007, s. 71.

Analitik bir yargı olmasının yanında a priori bir ilkeyi ifade eden ‘bekâr kişi evlenmemiş olandır’ cümlesinin a priori olanaklılığı kavramları ve adları bilmeye bağlıdır, yani dile bağlıdır. ‘Bekâr’ kavramını henüz bilmeyen bir kişi için bu cümle analitik ya da a priori yargı olma durumu sorgulanamaz. Ancak cümle içerisinde geçen kavramları ve adları bilen için bu yargının a priori olup olmadığı tartışılabilir. Dolayısıyla a priori bilgi dil içerisinde verilir. Ancak bu bilgi dil gelişimine paralel olarak, kavramların ve adların anlamlarını bilerek gelişir. Heimsoeth, Kant felsefesi üzerine yaptığı çalışmada şu ifadelerle yer vermektedir: “Kuşkuya yer vermeden bütün *a priori* bilginin ancak zamanla elde edilmesi gerektiğini gösterir. Kant bu bilgiye “asıl bilgi” adını verir. Bu bilgi ancak bilgi yeteneğimizin deneyim yoluyla uyandırılıp çalışmasıyla gerçekleşebilir. Bu bilginin özellikleri kendisinde okunabilir. Hakikat olarak geçerliliği, deneyimlerin bir araya getirilmesini ya da deneyler yaparak kanıtlamayı gerektirmez –zorunluluk ve genellik bu bilginin özündedir.”⁸⁵ Cümlede ortaya çıkan a priori ilke, cümle yapısını oluşturan kavramların anlamları arasındaki zorunlu ilişkiden ileri gelir. Bir a priori bilgi olarak ‘bekâr kişi evlenmemiş olandır’ cümlesi, ‘bekâr’ kavramının ‘evlenmemiş olmak’la olan zorunlu bağından ötürü mantıksal bir örgüyü de içermektedir. Böylece yargıya ait bütün nitelendirmeler, yargının içerisinde ifade edilen bilginin özünde mevcuttur.

Kant’a göre en sıradan zihinde bile *a priori* var olan ‘tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır’ önermesini ele alalım.⁸⁶ Değişim kavramının içerisinde neden anlamı zorunlu olarak vardır. Değişim denildiğinde zorunlu olarak neden-sonuç ilişkisinin meydana getirme durumu çağırır ya da ‘tüm maddeler yer kaplar’ önermesinde olduğu gibi ‘yer kaplama’ özelliği ‘madde’ kavramı içerisinde vardır. Bu nedenle ‘madde’ kelimesi, tanımı gereği ‘tüm maddeler yer kaplar’ yargısını taşır; ortak anlamlıdır. Aynı ortak anlamlılık ilişkisi ‘değişim’ kelimesiyle ‘tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır’ yargıları arasında da vardır. Dolayısıyla kavram ve bu kavramının belli bir anlamını dile getiren *a priori* yargı ortak anlamlı olduğuna göre bütün kavramlar *a priori*’dir ve aynı zamanda her kavram bir yargıdır.

Değişim olgusunu deneyimle elde etmek de aynı şekilde dilin kurmacılığı dâhilindedir. Kavramın ya da idenin bulaşmadığı bir deneyim bilgisi olmayacaksa, yani şu ya da bu şekilde a priori bir ilkeye uydurulmadan bilgi olmayacaksa, rahatlıkla a

⁸⁵ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 71-72.

⁸⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.38.

posteriorinin, a prioriden doğduğunu söyleyebiliriz; tıpkı, tüm akıl yürütme ilkelerinin özdeşlik (A, A'dır) ilkesinden türediği gibi.

Ancak burada değinmeden geçilmeyecek bir nokta vardır: Kant'ın da eleştirerek çıkış aradığı David Hume (1711-1776), aklın nedensellik üzerindeki etkisini reddederken çerçevesini tam olarak çizemediği 'çağrışım yasası'nı gündeme getirir. "Akıl, bu kavramla (nedensellik) kendi kendisini tamamıyla aldatmakta, onu yanlış yere kendi çocuğu saymaktadır; çünkü bu kavram, deney tarafından hamile bırakılarak, bazı tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı, kavrayıştan çıkan nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayrı meşru çocuğundan başka bir şey değildir."⁸⁷ Dolayısıyla Hume'a göre, nedensellik olarak görünen kavramlar arası bağlantı öznel bir zorunluluk olan alışkanlıklardan doğmaktadır. Öznel zorunluluk durumunu ifade eden 'çağrışım yasası' en evvel deneyimlerden nüvesi alınmış ilk yargının, hayal gücü vasıtasıyla, bilgi üretme süreci üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu anlatmaktadır. Hayal gücü, bize cereyan etmiş, belli istisnai durumlar tarafından değiştirilmesi kolay olmayan ilk yargıdan çıkmış fikirlerin çağrışımları tarafından etki altına alınır.⁸⁸ Çağrışım yasası, zihnin farklı fikir ya da düşünceleri arasındaki bağlantının bir ilkesidir, yani, belleğe ve hayal gücüne belli bir yöntem ve düzen içerisinde birbirlerini sunarlar. Önemli bir düşünce ya da tartışmada, düzenli bir fikir zinciri ya da sisteminden koparılmış herhangi bir düşünce çok kolay göze gelir; hemen dikkat çeker ve reddedilir.⁸⁹ Burada anlamlandırma, fikirlerin kavramlara dair çağrışımlara uymasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla bir fikrin ret ya da kabul edilmesi çağrışım yasasına uyup uymadığıyla ilişkilidir. Bilgilerin doğruluğunu belirleyen kavramlara dair imgelemde kurulmuş çağrışımlardır. Bilgi ve yargılar bağlamında bu konunun tartışması, Kant tarafından bir adım daha ilerletilerek, analitik (çözümsel) ve sentetik (bireşimsel) yargılar üzerinde yapılmaktadır.

⁸⁷ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (1922), (Çev: Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), TFK Yay., Ankara 2002, s. 6.

⁸⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, (1751), The Open Court- Cosimo Classics, New York 2006, s. 23.

⁸⁹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (1748), Forgotten Books, London 2008, s. 15.

2.2. ANALİTİK VE SENTETİK YARGILAR

Kant, yargıları analitik (çözümsel) ve sentetik (bireşimsel) olmak üzere ikiye ayırır. Analitik yargılar, tıpkı ‘tüm cisimler yer kaplar’ önermesinde olduğu gibi, yüklem, özne olan kavramın içerisinde kapsanır. Sentetik yargılarda ise, ‘bütün cisimler ağırdır’ önermesinde olduğu gibi yüklem bütünüyle özne olan kavramın dışındadır. Kant’ın iddiasına göre yüklem olan ‘ağır’ kavramı genelde ‘cisim’ kavramının yalın anlamının bütünüyle dışındadır. Analitik yargılar açıklayıcı, sentetik yargılar ise genişletici yargılardır. Biz cisim kavramına dışarıdan eklenen ağır kavramıyla cisim hakkındaki bilgimizi genişletmiş oluyoruz. Sentetik yargılar genel olarak deneyim yargılarıdır. Ancak analitik yargıları deneyimle sinamak saçma olacağından tümüyle *a priori*’dir. Bu tür yargıları oluşturmak için kavramların dışına gitmeye gerek yoktur.⁹⁰

“Tüm cisimler yer kaplar” önermesinde, kavramın içinden yüklemi çekip çıkarmanın koşulları kavramda bulunurlar. Bu durum yargının zorunluluğunu göstermektedir ki, deneyim yargısı hiçbir zaman bu ilkeyi bize vermez. Buna karşın sentetik yargılar cisim kavramına deneyim yoluyla, onda düşünölmeyen bir ırasallığı yüklem olarak ekler. Yani birincisinde öznenin anlamına ve görevine dair bir bilgi verilirken (ki zaten anlamı ve görevi öznenin kendi tanımında mevcut olmak zorunda), ikincisinde özneye bir nitelik atfedilir (özneye gözleme bağılı olarak birden çok nitelik yüklenebilir, bu ona önceden verilmemiştir çoğunlukla). Cisim kavramında düşünölen ve analitik olarak bilinen yer kaplama, içine işlenemezlik ve şekil gibi ırasallara dâhil olmayan ancak bunlara bağılı olan ağırlık ırasalını deneyim yoluyla ekler.⁹¹ Bu durumda Kant, ağırlık kavramıyla cisim kavramının bireşim zemini olarak deneyimi kabul eder. Deneyim ve sezgiyi sentetik yargının dâhil oluşu bir bütün olarak ele alır. Kavram, sezginin kendisine sentetik olarak deneyim yoluyla yeni bir kavramı yüklem olarak ait kılar.

Ancak *a priori* sentetik yargılarda bu ilişki tamamıyla ortadan kalkar. Çünkü artık istenileni deneyim alanında aramak yoktur. Bu durumda hangi olanak üzerinden A kavramının ötesine gidip B kavramıyla bağ kurulacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Kant bu bağlantının yalın kavramlar üzerinden *a priori* olarak bağlandığını söyler. Bunu örneklendirmek için Kant ‘olan her şeyin bir nedeni vardır’ önermesini ele alır. Neden kavramı, bütünüyle olan kavramının dışında olduğu ve bu bağlantı deneyim yoluyla

⁹⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 17.

⁹¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.18.

değil de *a priori* bir biçimde olduğu için *a priori* sentetik bir yargıdır. Bu durumda A ve B kavramını birbirine zorunlu bir bağla bağlayan A'da olup da B'de bilinmeyen X⁹² nedir? Bunun deneyim olamayacağı çok açıktır. Çünkü B'yi A'ya bağlayan bu bilinmeyen yalnızca büyük bir evrensellekle değil, ayrıca zorunluluk bildiren bir anlatım ile bunu yapmaktadır. Deneyim seçeneği ortadan kalktığına göre X bilinmeyeni iki kavram arasındaki bağlantıyı *a priori* gerçekleştirmektedir. Şimdi kurgul ve *a priori* bilgiler bu türden genişletici ilkeler üzerinden hareket eder. Teorik bilginin aracı *a priori* sentetik yargılardır.⁹³ Dolayısıyla bu kavram ve ilkesel kategori metafiziğin ana aracı haline gelmektedir. Ancak bundan daha önemli bir şey vardır ki, kavram ilişkilerini düzenleyen bu ilkenin olanaklılığının sorgulanması söz konusudur. Bu açıdan deneyimin tamamıyla ortadan kalkmasıyla işlev gören bu kavramın, eğer bir gerçekliği varsa zemini dil olmak zorundadır.

2.3. SENTETİK A PRİORİ YARGILARIN KURULUMU

Saf aklın kurgusal düşünmeyi yürütmesi, kavramlara ait *a priori* bir bağlantı ile olur. Kant kavramların birinde olup da diğerinde görülmeyen bu bağlantı noktasından X (bilinmeyen) olarak bahsetmiştir. X'in sahip olduğu işlevselliği -ki Kant bu işlevselliğin *a priori* bir bağlam olduğunu söyler- anlamak için A'da olan ve B'de bilinmeyen X etkeninin ne olduğunu sormak gerekir. Bu X, kavram içerisinde bir öge olduğu için felsefi dilbilimsel ilgi alanına girer.

Kavramların semantiği aynı zamanda bize mantıksal bir harmoniyi verir. Burada da ilerlemek için yine Kant'ın örneğini kullanalım. Olan her şeyin bir nedeni vardır, önermesinde “olan” sözcüğü içerisindeki bir ögeyi neden kavramı içerisinde de bulmamız gerekecektir. Bu çözümlemeyi yaparken Wolfgang Herrlitz'in ‘kodlama ve de-kodlama’ modelini kendimizce yorumlayarak kullanalım. Bu model düşünce yapılarının dil yapılarına nasıl dönüştüğünü ve dil yapılarının nasıl düşünce yapılarına döndüğünü gösterir.⁹⁴

“Bir şeyin meydana gelmesi”, çeşitli çağrışımlar üzerinden genişletilebilir: Belli bir halde bulunma, bir şeyin başka bir şeyin oluşmasına etkide bulunması, bir şeyin

⁹² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 18.

⁹³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 18.

⁹⁴ Wolfgang Herrlitz, *Modern Lengüistğe Giriş, “İletişim ve Dil, Lengüistik, Yapılcılık”*, (Çev: Mehmet Akalın), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:22, İzmir 1983, s.27.

olmasına veya belli bir hâlde bulunmasına yol açan şey, bir olayı ve durumu gerektiren, sebep, olma hali, oluş halinde bulunan, mevcut olmuş. Bu unsurları tasavvur eden birinin bildirimde bulunmak istediğini düşünelim. Öncelikle sıraladığımız anlam parçalarını dil yapılarına dönüştürmek için her birini kodlaması gerekecektir. Bu kodlamayı şu şekilde yapmak mümkündür: Bir şeyin meydana gelmesi, olma hali, oluş halinde bulunan ve mevcut olmuş gibi anlam yapılarını çağrıştıran ve altında bir anlam kümesi olarak toplayan ‘olma’ kelimesiyle kodlayarak dil yapısına dönüştürür. Aynı şekilde ‘neden’ kelimesiyle de; bir şeyin başka bir şeyin oluşmasına etkide bulunması, bir şeyin olmasına veya belli bir hâlde bulunmasına yol açan şey, bir olayı ve durumu gerektiren, sebep gibi yapıları kodlayarak dilsel yapılara dönüştürür. Burada kodlama işlemi hiçbir deneyimsel desteğe muhtaç olmadan dilin bir kabiliyeti olarak meydana gelir. Yani tamamıyla kelimenin semantiğinden kaynaklanmaktadır.

“Olan her şeyin bir nedeni vardır” önermesinin *a priori* kurulumunu sağlayan X bilinmeyi hem A’da, yani ‘olan’ kelimesinde var olup hem de B’de (neden) bir düşünce yapısının içerisine sızmış olan bir ögedir. B’de bulunan bir şeyin olmasına veya belli bir hâlde bulunmasına yol açan şey, kendi yapısı içerisinde A’ya ait bir düşünce ögesini barındırmaktadır. Belli bir halde bulunma aynı zamanda A ile kodlanmış bir düşünce yapısıydı. A ve B dil yapıları arasındaki ‘kendiliğinden’ bağ ya da bunu sağlayıcı bir X bilinmeyi sadece *a priori* sentetik önermeyi değil, belli ölçülerde bir önermenin deneyimle genişletilmesine, sentetik yargının kurulmasına da yardımcı olacaktır.

Düşünce yapılarının kendi başına başka düşünce yapılarının kodlaması olduğunu kabul edersek her yapıyı de-kodlayarak kodladıkları düşünce yapılarında birden çok X’e rastlamak mümkündür. Örneğin oluş halinde bulunmak, bir şeyin meydana gelmesi gibi yapıların kodlarını çözümlediğimizde neden kavramını bulmak mümkündür. Meydana gelmek ve oluş nedensiz değildir. Kant’ın bahsetmiş olduğu kavramları birbirine *a priori* olarak bağlayan X bilinmeyi, kavramların anlam içeriğine göndermede bulunur. Çünkü kavramların anlam içerikleri kendisine bağlıdır.

X bilinmeyi ya kavramların anlam içerikleridir ya da kavramların dışında bir yetidir. Çünkü kavramlar kendilerinde sadece anlam içeriklerini barındırırlar. Eğer X bilinmeyenini kavramların dışında aramamız gerekecekse o zaman onu dilin de dışında aramak gerekecektir. Kavramların ve dilin dışındaki bir güç ve yeti olarak X

bilinmeyen kavramları ya da dile ait yapıları birbirlerine bağlaması ve onlardan yeni yapılar oluşturması için yine dile ve kavramlara aşına olan belli bir sisteme ihtiyaç duyacaktır. Bu sistem de yine dil, kavram ve sözcüklere ait bilgi taşıyan dilsel bir örgü olmak zorundadır. Dolayısıyla bunu kabul ettiğimizde sürekli uzayıp giden zincirleme bir dilsel silsileyi kabul etmiş oluyoruz. Oysa zihnimizde buna ait bir işaret yoktur. Olsa bile yine de kavramların anlam içeriklerinden dolayı olacaktır. Bu durumda *sentetik a priori* bilgilerin meydana gelmesi, kavramların kapsadığı anlam bağlamları nedeniyle olur.

Kant formel bilimlerin yargılarını *en mükemmel sentetik a priori* yargı olarak görür.⁹⁵ Aslında gerçekte a priori yargı da yoktur. Onlar çürütülemezler; baştan kabul edilmiş tanımların tekrarıdır.⁹⁶ Ancak burada da iddiamız yukarıdaki gibi kavramın karşılık geldiği ya da kodladığı düşünsel yapılar diğer bir kavramla zorunlu bir ilişkiyi doğurur. $7+5=12$ önermesinde yedi, artı ve beş kavramları bir araya geldiğinde zorunlu olarak yedi artı beş on ikiye eşittir, yargısını doğurur. Burada ‘yedi’, ‘artı’ ve ‘beş’in sahip oldukları anlamlar zorunlu olarak eşittir, on iki sonucunu çıkarır. Bu formel matematik bilgisine ait dilsel bir zorunluluktur. Kavram arası ilişki yine o kavramların anlamlarından ve çağrışımlarından doğan bir etkiyle meydana gelir. Kavramlar arası ilişki yargının kendisidir. Ek olarak başka bir mekanizmanın temas etmesine gerek yoktur. Dilde parçalar bütüne doğru yönelme eğilimindedir. Tıpkı zıt kutuplu mıknatıs parçalarının birbirlerini çekerek bir bütün oluşturmaları gibi dildeki anlam parçaları da birbirleriyle ilişki kurarak bütünü-yargıları meydana getirirler. Her ikisinde de içeriklerinden dolayı bir yönelim vardır.

Akli ilke, mantıksallık, akıl yürütme dilin işlevleri ile karşılaştırılabilir. Bu karşılaştırmaların bir boyutu, akılsal çıkarımla, dilsel yapıların anlam ve bağlamlarından ortaya çıkan sonuçların kıyaslanması şeklinde olabilir. Bu nedenle dilden bağımsız akılsal yeti ve akıl yürütmenin olanaklarını tartışmak, ayrıca dilin olanaklarını sorgulamayı da gerekli kılacaktır. Dilden bağımsız kendi başına bir yeti olarak akıldan bahsetmenin olanakları dil ve akli birbirinden ayıran sınırların var olma ihtimalleri çerçevesindedir.

⁹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 17-20.

⁹⁶ Theodor W. Adorno, “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, *Cogito-Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Sayı:42-42, YKY, İstanbul 2005, s. 75.

İnsan beyninin fizyolojik işleyişi ve kavramların etkisi arasında kurulabilecek muhtemel korelasyonu öngören bir iddianın, dil ve aklın ortak sınırlar içerisinde olduğunu kabul etmesi gerekir. Fakat iddianın güçlenmesi için, bilme faaliyetindeki tüm öğelerin yerlerinin ve işlevlerinin belirlenmesi önerilebilir. Kavramların dışarıyla olan ilişkilerinin ses, görüntü ve dokunma gibi fizyolojik hislerle sağlandığı göz önünde bulundurulduğunda, bilginin oluşumunda var olan fizyolojik döngü, bilme sürecinde etkin olan öğelerinin işlevleriyle bağlantılıdır. Beyin bu noktada fizyolojik hislerin merkezi konumundadır.

2.4. BİLİM YA DA ZİHNİN YÖNELİMİ OLMAK BAKIMINDAN METAFİZİĞİN OLANAKLIĞI

Kavramlara dayanan, rasyonel bir bilgi sistemini ortaya koyan bir tür felsefe, her hangi bir konuyu ele aldığı anda, sezginin olası koşullarından bağımsız ise, saf rasyonel kavramlar sistemi de olmak zorundadır. Bu tür felsefeye metafizik denir.⁹⁷ Ödev öğretisi olan pratik felsefe için metafiziksel öğelerin gerekli olup olmadığının da sorulması gerekir.⁹⁸

Kant'a göre metafizik; bir bilgi sisteminin kendisini olanaklı kılan ilkelere göre, nesnelerin, saf anlama yetisi ve saf akıl tarafından, bilinmesidir. Akıl yoluyla kavranan bütün bilgiler, içinde bulundukları varlık sahası nedeniyle bir sav teşkil ettikleri, rastlantısal olguların tespitinden ibaret olmayıp onları kanıtladıkları, yani mantıksal kurallara dayanılarak doğru önermelerden elde edildikleri sürece a priori bilgilerdir. Formel mantık (bu nitelemeyi kullanan ilk filozof yine Kant olmuştur), akılda bulunan bütün bilgilerin temelinde yatan mantıksal formları sağlar. Ama metafizik, nesnelere dair saf akıldan çıkan kavramsal bilginin içeriği olarak, anlama yetisine ve aklın kendisine dayanır. Duyular aracılığıyla edinilen algılardan bağımsız olan, yani saf anlama yetisi ve saf akıldan kaynaklanan kavramlar içerir ve tıpkı bu kavramların kullanıldığı aksiyomlar gibi sadece nesnelerle ilgili olup, onlara ilişkin bilgiler sunar; söz konusu nesneler ister duysal isterse sadece düşünülebilir olsun. Saf anlama yetisi ve saf akıldan kaynaklanan bilgiler o halde biçimsel olarak akla ve genel mantığın kurallarına uygun olmakla kalmaz; onlar zihinsel yetiden, yani saf düşüncünün

⁹⁷ Kant, Immanuel, *The Metaphysical Elements of Ethics*, (1780), Translated by Thomas Kingsmill Abbott, Gutenberg Book, London 2002, s.2.

⁹⁸ Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics*, s.2.

kendisinden doğar ve a priori, yani saf olanaklı nesneler olarak, belirli bir içeriğe sahiptirler.⁹⁹

Kant felsefe geleneği içerisinde metafiziğin zayıf ve çelişki durumunda kalmasının nedenini, analitik ve sentetik yargıların ayrımı üzerinde durulmamasına bağlar. Bu konuya en fazla yaklaşan onun deyimiyle Hume olmuştur. Onun vardığı nokta itibarıyla, metafiziksel terimlerin tümü gerçekte deneyimden ödünç alınmış ve zorunluluk görüntüsünü kazanmış, alışkanlığa dayanan, aklın kuruntulu bir kavrayışından meydana gelen bir yanılsamadır. Ancak Hume'un bu tutumu onu bütün arı felsefeleri yok sayacak ve hatta 'arı matematiğin' *a priori sentetik* önermeler kapsadığı için olanaklı olamayacağını iddia edecek bir konuma taşıyabilecek kadardı.¹⁰⁰

Ne var ki onu bundan alıkoyan bir sağduyusunun olması gerekir. *A priori* sentetik yargıların olanağı konusu, başlı başına bilim olarak metafiziğin alanını ortaya çıkarmaya yönelik bir kazı çalışmasıdır. Şeylerin kuramsal bilgilerini kapsayan tüm bilimlerin araştırılması ve geliştirilmesi ile saf aklın mümkün kabiliyetinin sınanması işlemi aynıdır. Bilim ve bilim üzerine araştırma yapmak farklı uğraşlardır, yine saf aklın kullanım olanağını ele almak da bilimden farklı bir uğraştır. Ancak metafizikle aynı mesafede uzak değildir.

Kesin anlamda bu bilgi türünün verili olarak görülmesi gerekir; başka bir ifadeyle metafizik gerçekten varolan olarak, bir bilim olmamasına rağmen insan zihninin (*human mind*) doğal bir eğilimi (*metaphysica naturalis*) olarak düşünülmesi gerekir. İnsan zihni büyük bilgilerin sıradan kibrine isnat edilebilir herhangi bir kışkırtmaya kapılmaksızın, kendi iç gereksinim duygusuyla vurgulanmış ve aklın herhangi bir deneysel uygulaması ya da ondan türetilen ilkeler tarafından cevaplanamayan sorulara doğru sürekli ilerler. Bu nedenle her insanda metafiziksel düşünme bazen değil, akıl spekülatif güç sınırına eriştiği sürece, her zaman var olacaktır.¹⁰¹ Metafizik aklın belli bir yetkinlik aşamasından sonra ortaya çıkan etkinliktir. Burada metafizik zihnin doğal bir eğilimi olması bakımından aklın işleyişine bağlanarak dogmalardan, kulaktan dolma hurafelerden ve akıl almaz iddialardan da arınmış olacaktır. Zihnin doğal bir eğilimi olması onun evrensel bir boyuta taşınmasını

⁹⁹ Baum, Manfred, "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", *Cogito- Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Sayı: 41-42, YKY, İstanbul 2005, ss.31-54.

¹⁰⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 20.

¹⁰¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 20 .

zorunlu kılmaktadır. Ona göre metafizik deneysel uygulamalarla ve onlardan türetilen ilkelerle değil aklın arı ilkeleriyle ilerleyen bir zihin aktivitesidir. Bu sayede her türlü metafiziksel aktivite teşebbüsü aklın patentine alınmış oluyor. Kant'ın aydınlanmaya kazandırdığı en büyük başarısı da tin bilimlerinden doğa bilimlerine kadar her türlü insan etkinliğini kullanma hakkını akla vermiş olmasıdır.

Kant'ın zihni ve akli iki ayrı yeti olarak ele aldığını fark ediyoruz. Zihin, genel metafizik eğilimi kendi içerisinde taşıdığı için akıldan çok fazla bir şeydir; aklın zeminidir. Akıl zihnin bir ögesi, zihni çalıştıran, ona işlerlik kazandıran bir yeti olarak karşımıza çıkıyor. Metafiziğin doğal bir eğilim olarak olanaklılığı ve aklın, en azından kurgusal aklın olanağı sorunu bu nedenle birbiriyle çakışıyor. Çünkü metafiziğin insan zihninin doğal bir eğilimi olarak nasıl olanaklı olduğu sorusu; arı aklın kendine yönelttiği ve verebileceği en iyi cevabı vermeye çalıştığı, iç gereksinim duygusunun zoruyla ortaya çıkarak evrensel insan aklının doğasından nasıl kaynaklandığıdır.

Kant'a göre; bu güne kadarki tüm girişimler, aklın kendine yönelttiği, evrenin bir sonu ya da başlangıcının olup olmadığı gibi, genellikle kaçınılmaz çelişkilerle karşılaştığımız doğayla ilgili soruları cevaplamaya yönelikti. Biz, metafiziklere yönelen zihnin sadece doğal eğilimiyle, yani saf akıl yetisinin varlığıyla kolaylıkla yetinmediğimizden dolayı genellikle bazı metafiziksel düşünme biçimleri ortaya çıkar.¹⁰² Fakat metafizik yönelimlerin nesneleri bilinseler de bilinmeseler de sorunun zorunluluğuna dair bir mutabakata ulaşmak mümkün olmalıdır. Bizim metafiziğin konusu olan nesnelere ilişkin herhangi bir yargıdan, bu çeşit problemlerin konuları üzerine ya da aklın yeterliliği veya yetersizliği üzerine bir karara varmamız için muktedir olmamız gerekir. Böylece, ya saf aklın sınırları güvenle genişler ya da kesin bir tanım getirerek hareketlerini kesin bir biçimde sınırlar. Burada metafiziğin bilim olarak nasıl olanaklı olacağı şeklinde yeni bir problem gelişir.

Akıl üzerine yapılacak bir eleştiri, akli ilkeler denilen mantıksal kategoriler çerçevesinde izah edildiği sürece zorunlu ve doğal olarak bilime götürür; öte yandan eleştiriden yoksun dogmatik akıl kullanımı temelsiz iddialara götürür ve karşılarına eş değerde başka yanılsamalar her zaman yerleştirilebilir olduğundan dolayı kaçınılmaz olarak kuşkuculukla sonlanır.

¹⁰² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 25.

Kant, metafiziğin bir bilim olması sorununa, alışılmış bilim anlayışını eleştirerek cevap arar: Bu bilim çok büyük ve anlaşılmaz bir karmaşıklıkta olamaz. Velhasıl bu bilim bitmez tükenmez çeşitlilikteki akıl nesneleriyle değil, sadece aklın kendi kendisiyle yani dıştan gelen şeylerin doğasından gelmeyen kendi bağrında ortaya çıkan ve onun kendi doğası tarafından sunulan problemleriyle uğraşır. Akıl ilkin deneyim bilgisiyle izah edilen nesneler üzerindeki iktidarını anlamayı tam olarak sağladığında, kendisinin deneyimin hapsettiklerinin ötesindeki nesnelere yönelik giriştiği uygulamanın boyutunu ve sınırını sıkı bir biçimde belirlemesi daha kolay olacaktır.¹⁰³

Böylece bu güne kadar gelen, dogmatik bir biçimde metafiziksel bilim kurma girişimleri yokmuş gibi görülmelidir. Çünkü kavramların ayrışımı olan her türden çözümleme, ya *sentetik a priori* bilginin genişlemesinin bir amacı olmadığını ya da sadece metafiziksel gerçeğin bir hazırlığını kapsar. Bu amaç için sıradan çözümlemeler, onlara *a priori* olarak nasıl vardığımızı değil, sadece bu kavramlarda neyin kapsandığını gösterdiğinden dolayı haliyle yararsızdır. Genel olarak bütün bilgiler ve deneyimin tüm nesneleri ile ilgili geçerli kullanımı belirleyebilmek için bunu göstermesi onun sonraki görevidir. Ancak kendini yadsıması, daha doğrusu yadsınmayacak gibi görünen iddialarından vazgeçmeye mecbur bırakılması ve dogmatik yöntem tarzıyla aklın kendi içinde düştüğü kaçınılmaz çelişkiler şu ana kadar ortaya çıkan her metafiziksel sistemin saygınlığını tahrip etmiştir. İçten ve dıştan gelen zorlamalara karşı yılmadan durabilmesi için, alışıl gelenlerin tümüne tam anlamıyla karşı bir yöntemle, insan aklı için vazgeçilmez olan bir bilimin, emekleyen bir durumdan daha verimli ve gelişkin bir hale gelmesi için daha fazla destek gerekecektir. Bu bilim saf aklın öz verilerinden hareket ettiği ve her türlü duyusal veriyi dışladığı için dallarından koparılmış olabilir, ancak kökleri sökülemez şekilde durur. Bu anlamda saf akılsal yöntem böylesi bir bilimin en temel yapısı hatta kökü olmalıdır.¹⁰⁴

Saf aklın dogmatik yöntem tarzından tamamıyla uzak, geleneği yıkmış deneysel olana itibar etmeyen bir arı yöntem kullanması, ona bilimler içerisinde özel bir konum kazandırmaktadır. Bilim olarak böyle bir metafizik tam anlamıyla saf aklın bilimidir. Metafizik, düşüncenin, verilmiş duyular dünyasının sınırları içinde kalmayıp, derinlere gitmek istemesidir; temelini, insan aklının varlık yapısında bulur.¹⁰⁵ Kant'a göre

¹⁰³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 21.

¹⁰⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 21.

¹⁰⁵ Heimsoeth, *Kant Felsefesi*, s. 67.

metafizik, tamamıyla a priori ilkelere dayanacağı için, teorik ve kavramsal olmalıdır. Dolayısıyla bu bilimde, kavram üretme işlemi dilin olanaklarını kullanmak zorundadır. Buradaki bilme sistemi a priori bir yöntemle hareket eder; önemli olan kavramların a priori olup olmadığı değildir, yöntemin a priori olup olmadığıdır. Metafizik, esasında kavramların, dolayısıyla varlığın özüne doğru bir yolculuktur. Kant bunu yaparken tamamıyla kavramların saf yapılarından hareket eder.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KANT'IN AŞKINSAL ÖĞELER ÖĞRETİSİ

(Mantık ve Kavramlar)

3.1. AŞKINSAL MANTIK İDEASI

Kant'a atfedilen tartışmalı özgünlüğün nedenlerinden birisi bilgiyi iki kaynağa dayandırmasıydı. Bunlardan birincisi tasarımları görgül olarak yani deneyim yoluyla alma yetisi, ikincisi alınan bu tasarımları bilme yetisi, Kant buna kavramların 'kendindeliği' der. Ancak 'kavramların kendindeliği' çoğunluk tarafından ussallık olarak yorumlanmıştır. Burada dilin felsefi problemi: Kavramların kendindeliği aklın bir yetisi mi yoksa kavramın tözsel bir niteliği midir? Bu sorunun cevabı Kant'ın kendi felsefesinin temel kavramlarına götürür. Kendindelik, kavramların bir niteliği mi yoksa kavramın varlık olma gayelerini taşıyan ve var oluşa sahip olmalarını zorunlu kılan bir ana prensip midir? Sorusuyla da akıl dil ilişkisi bağlamında ortaya koyduğumuz bu tartışmanın temel sorunlarını netleştirmeyi öngörüyoruz.

Kant'ın bilgi kaynaklarının ilkinde, nesneye ait veriler görgül nitelikli alıcılarla bize ulaşır. İkincisinde zihnin salt bir belirlenimi olan tasarım ile nesne ilişki içerisinde düşünülür. Burada sezgi ve kavram tüm bilgilerimizin öğelerini kapsayan iki ana başlıktır. Ne kavram nesneleri uygun bir biçimde bize ulaştıran sezgiler olmaksızın, ne de sezgi nesneye uygun düşen kavramlar olmaksızın bilgi sağlamaya güç getirebilir. Kavram ve sezginin arı ya da görgül olma durumu şu şekildedir: Onlar, nesnenin edimsel sunumunu hazırlayan duyumu kapsarlarsa görgül; tasarım duyumla karışmamışsa arı(saf)dır. Duyum, duyusal bilginin özdeği olarak adlandırılabilir. Saf sezgi bu nedenle bir şeyin sadece seziliş formunu kapsar ve kavram da sadece bir nesnenin düşünce formunu kapsar. Yalnız saf sezgiler ve saf kavramlar *a priori* olarak mümkündür; görgül olanlar da sadece *a posteriori*'dir.¹⁰⁶ Açıkça diyebiliriz ki, sezgi ve kavram saf olmaları bakımından, yani *a priori* olmaları nedeniyle duyumun ve sonradan oluşumun dışında kategorilerdir. Sezgi ve kavramın saf olma durumunu kapsayan kısım duyumların dışında olduğuna göre fizyolojik bağlantıları da tartışmalıdır. Dolayısıyla 'saf' sezgi ve kavramın var olduğunu kabullenmek, öz itibarıyla sezgi ve kavramın saf olduğunu kabullenmektir. Bunların saf olmayanları, bu saflığın bir biçimde deneyimle

¹⁰⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.34.

ilişkilenmekle ortaya çıkmış birleşimsel ve türevsel halleridir. Bu nedenle Kant açıkça kavramları ve saf sezgiyi deneyim dışı şeyler olarak kabul etmektedir. Saf sezginin bir nesnenin seziliş formu olması, sezilişi ve duyumu yönetmesi demektir. Dilin sunduğu, nesnenin düşünsel izleği olmaksızın seziliş formunun tam olarak nasıl tasavvur edileceğini belirlemek olanaksızdır. Bu nedenle seziliş formu ile dilin katılımını ayıran bir ince çizgi görmek çok zordur. Tek başına bir seziliş formunun mahiyeti bu sorunun genel çerçevesini oluşturur.

Biz, bir şekilde etkilendiğinden dolayı, duyarlılık bağlamında, izlenimler için zihnin alıcılığına başvururuz ve öte taraftan da kavramları tasarımların kendiliğinden üretme yetisi ya da bilmenin ve anlağın kendindenliği olarak adlandırırız. Duyusal olmayı aşamayan sezgi, sadece nesnelerden etkilenmişliğimizi kapsar. Öte yandan anlama ise, duyusal sezginin nesnesini düşünme yetisidir. Bu yetilerden hiçbir diğere yeğlenemez. Duyusal yeti olmaksızın nesne bize verilemez ve anlama (*understanding*) olmaksızın da hiçbir nesne düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş; kavramsız sezgiler kördür.¹⁰⁷ Bundan dolayı kavramları duyumsal kılmak (yani sezgi yoluyla nesneyi onlara eklemek), zihin için, sezgileri anlaşılabilir kılmak (yani, onları kavramların altına sokmak) kadar gereklidir. Her iki yeti de bu temel işlevi değiştiremez. Zekâ/anlık sezmez, duyumsal yeti ise düşünmez. Her ikisinin birleştirilmesi işleminden başka hiçbir yöntem bilgiyi doğurmaz. Ancak bu açıklamada her ikisi tarafından katkı sunulmuş öğelerin farklılığını görmezden gelmeye gerek yoktur; biz onları itinayla ayırtıracak ve seçecek çok büyük bir yetiye sahibiz. Bu yüzden biz duyarlılık yasalarını kapsayan estetiği, anlık yasalarının bilimi olan mantıktan ayırırız.¹⁰⁸

3.2. TÜMEL MANTIK VE TİKEL MANTIK

Şimdi mantık bu dönüşümde tümel mantık ya da anlığın tikel kullanım mantığı olarak iki bakımdan önemli olabilir. İlki, düşüncenin zorunlu yasalarını mutlak olarak kapsar (bu yasalar olmazsa anlığın hiçbir kullanımı olanaklı değildir) ve böylece konu olabilecek nesnelerin ayrımını dikkate almaksızın anlamaya dair yasalar çıkarır. Anlığın

¹⁰⁷ Not: Bu söz İngilizce çeviride, “Thoughts without content are void; intuitions without conceptions are blind” şeklinde çevrilmiş. Aziz Yardımlı’nın Türkçe çevirisinde ise, “içeriksiz düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler ködürler” şeklinde çevrilmiştir. Bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, Immanuel Kant, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1993, s. 66. Biz ise; kitabın hem İngilizce çevirisini hem de Yardımlı’nın Türkçe çevirisini baz alarak bu cümleyi kurduk. Ancak bu söz çoğu Türkçe metinlerde “görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler ködür” şeklinde yer alır.

¹⁰⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 35.

tikel kullanım mantığı, nesnelerin tikel bir sınıfı üzerine doğru düşünme kurallarını kapsar. Birincisi temel mantık olarak adlandırılabilir, diğeri de şu ya da bu tikel bilimin bir organonu olabilir. İkincisi okullarda çoğunlukla bilimlere bir ön hazırlık dersi olarak okutulur, buna rağmen, aslında insan aklının gidişatına göre, bilimin henüz olgunlaştığı bir zamanda, vardığımız son noktadır ve sadece düzeltme ve tamamlamaya yönelik son rötuşlara gerek duyar. Çünkü bizim nesneleri belirleyebilmiş olan bir bilim içerisinde, kuralları belirtmeden önce, yöneldiğimiz bilimin nesnelere ait bilgilerimiz büyük oranda geniş ve eksiksiz olmalıdır.¹⁰⁹

Tümel mantık ya saf ya da uygulamalı mantıktır. İlkinde biz anlağın uygulama etkisindeki tüm görgül koşulları soyutlarız; örneğin duyuların etkisi düş ya da imgelem oyunu, belleğin yasaları, alışkanlık ve mizacın zoru, vb., ayrıca sonuç olarak önyargı kaynakları, kısacası, tikel bilişlerin ortaya çıkardığı tüm nedenleri soyutlarız. Çünkü bu nedenler anlağı, kendisi belli şartlar altında uygulandığı sürece ilgilendirir ve onların bilgisi için deneyim gereklidir. Saf tümel mantık böylece, sadece salt a priori ilkelerle çalışır ve anlamının ve aklın bir *canon*'udur, fakat sadece kullanımlarının formel kısmı açısından böyledir; içerik görgül ya da aşkınsal olabilir. Tümel mantık bize psikolojinin öğrettiği, öznel görgül koşullar altında anlağın kullanım yasalarına yönlendirdiğinde uygulamalı olarak adlandırılır. Böylece görgül ilkeler olmalarına karşın aynı zamanda, nesnelerin ayırımına dikkat etmeksizin anlağın uygulamasına başvurdukları ölçüde geneldir. Diğer taraftan ne genel olarak anlağın bir *canon*'u ne de tikel bir bilimin organonudur, aksine sadece insan anlığının bir amelidir.

Tümel mantıkta, bu durumda, saf mantığı oluşturan bölüm ile uygulamalı (hala tümel olmasına rağmen) mantığı oluşturan bölüm itina ile ayrıştırılması lazım. Yalnız birincisi, anlığın temel bir öğretisinin metodik yorumu olması gerektiğinden dolayı, eksik ve yavan olmasına rağmen, gerçek manada bir bilimdir. Bu yüzden mantıkçıların her zaman iki kuralı akılda tutması uygun olur:

1. Tümel mantık gibi, uygulamalı mantık, anlığın tüm biliş içeriklerini ve nesnelerin farklılığını soyutlar ve düşüncenin yalın formu dışında hiçbir şeyle ilgilenmez.

2. Uygulamalı mantık, saf mantık gibi, görgül ilkelere sahip değildir ve sonuç olarak (genel kanının tersine) psikolojiden hiçbir şeyi yansıtmaz, bu yüzden anlığın

¹⁰⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 36.

canon'u üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bu mantık kanıtlanmış bir öğretilerdir ve ondaki her şey tamamıyla mutlak *a priori* olmalıdır.¹¹⁰

Kant'ın uygulamalı mantık olarak adlandırdığı şey, (bu terimin yaygın kabulünün tersine, bilim adamları için belli uygulamaları kapsamamasına ve saf mantığın kurallarını vermesine göre) anlağın ve öznenin bu kullanımı ya engelleyen ya da destekleyen ve tümüyle görgül olarak verilen tesadüfî koşulları altında uyum içindeki zorunlu kullanım kurallarının bir tasarımıdır.¹¹¹ Buraya kadar olan kısmında tümel ve tikel mantık, temelde sezgi ve kavram üzerinden kurulur. Sezgi ve kavram tüm bilgilerin kaynağıdır. Dolayısıyla tümel ya da tikel mantığın herhangi birisine ait değildir. Hem tümel mantık hem de tikel mantık her iki kaynaktan da yararlanır. Sadece tümel mantık olarak baktığımızda sezgi ve kavram üzerinden bilgi sağlaması onu saf ve uygulamalı olarak ayırır. Ancak genel mantık, nesnelerin ayırımına pek dikkat etmediği için, nesnelerin soyutlaşmış tümel bilgisine ancak kavramsal yöntemlere başvurarak yani görgül verilerin tesadüfiliğinden ve bağlayıcılığından uzak durarak ulaşması gerekir. Kapsadığı her bilgi *a priori* nitelikte olmalıdır. Öğeler arasında kavramların kendiliğinden olmasından ötürü zorunlu bağlantılara sahip olmalıdır.

Tümel mantık, görüldüğü gibi, bilmenin tüm içeriğini yani nesneyle olan tüm bağlantısını soyutlar ve sadece bilgilerin birbirleriyle olan ilişkilerindeki mantıksal formu yani genel olarak düşüncenin formunu inceler. Ancak hem saf hem de görgül sezgilerimiz olduğu ve aşkınsal estetiğin gösterdiği gibi aynı şekilde saf ve görgül düşünce (nesnenin) arasında bir ayırma da gidilebilir. Bu durumda bilmenin tüm içeriğini soyutlamamız gereken bir mantık türü ortaya çıkacaktır. Yoksa sadece bir nesnenin saf düşüncesinin kurallarını kapsamaması gereken bu mantık, görgül içeriğe sahip bütün bu bilgileri de şüphesiz dışlar. Mantığın bu türü, ayrıca nesnelere ait bilgilerimizin kökenini araştırır. Buna karşın tümel mantık bilgilerimizin kökenleriyle asla ilgilenmez, ama köken olarak kendiliğinden var olan *a priori* ya da sadece görgül bir kökenden gelen tasarımlarımızı, düşünme sürecindeki kullanımlarını birbirleriyle ilişkilendirerek denetleyen anlamının (*understanding*) kurallarına göre düzenler. Sonuç olarak tümel mantık hangi kaynaktan çıkmış olursa olsun sadece tasarımlara başvuran anlığın formuyla ilgilenir.¹¹² Bu anlamda tümel mantık bir aşkınsal mantık olarak

¹¹⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 236.

¹¹¹ Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics*, s.76.

¹¹² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 36.

karşımıza çıkıyor ki, bu durumda da kavramların bu mantık içerisindeki yeri ve kullanımı sorunsallaşmaktadır.

3.3. ZİHİN VE KAVRAM ÇÖZÜMLEMESİ

Kavramların çözümlemesi Kant’a göre, kavramların felsefi bir yöntemle içeriklerinin ayrıştırılması ve bu şekilde onların duru hallerini elde etmek değildir; anlama yetisinin kendisini ayrıştırmak ve böylece kavramların *a priori* varoluşlarını yani olanaklarını araştırmaktır. Bu araştırma, anlamaya yönelik bir araştırma olup kavramların saf kullanımlarını bulmayı hedeflemektedir.

Anlamanın saf ve katışıksız birliği, tasarımları bir kavramın ya da ideanın altında toplar. Bu durum anlamaya aşkınsal felsefenin kavramlarını araştırmak gibi bir üstünlük sağlar. Nesnenin düşünce formu olarak kavramlar, bu bakımdan anlamanın tamamen içerisinde. Bu nedenle saf anlama işlemi ile kavram mutlak bir bütündür. Şimdi sorun, anlamanın mı yoksa kavramın mı kapsayıcı olduğudur. Kant’ta genel olarak anlamanın daha kapsayıcı olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak Kant kategorik olarak zihinsel varlık alanına dair bir probleme değinmediği için bu tartışmayı yapmamıştır. O bu kategorilerin zaten kuşkuyla yer vermeyecek biçimde var olduğu ön kabulünden hareketle saf akıl araştırmasında, saf aklın kategorileri olarak gördüğü kavramları ve yargıları araştırır. Dolayısıyla bizim dilin bütün kültürel (sanat, bilim, felsefe) üretimlerdeki ana unsur olanağını araştıran yeni bir bilim geliştirmemiz için egemen bütün felsefi unsurlara savaş açmamız gerekecektir. Bu doğrultuda Kant’ın saf akıl incelemesinde karşımıza ilk başta yargı, kavram ve mantık çözümlemesi çıkmaktadır.

Kant’ın kavram analizlerine ve mantık tanımlamasının detaylarına girmeden bir gelişim çizgisi üzerinden değişik alanlardaki söylentilere göz atmak yararlı olacaktır. Burada rehber alacağımız kaynak Chomsky’nin ‘Dil ve Zihin’ adlı çalışmasıdır, bu çalışma dilbilim araştırmalarını dönemsel olarak ele aldığından dolayı bize yol gösterici niteliktedir. Ancak bu dönemsel çizgide kişileri tek tek ve ayrıntılı olarak ele almak gereksiz bir uzatmaya neden olur. Zaten yukarıdaki bölümde buna benzer bir yöntem izlenmişti. Burada bizim için asıl önemli olan Kant öncesi Descartes’a kadar giden mekanik görüşün dil, zihin ve kavram üzerindeki görüşlerine bakmaktır.

3.3.1. Dilbilim Açısından Zekâ Analizi

Huarte, tahkikatları sonucunda zekâ (*intelligence*) yerine kullanılan '*ingenio*' kelimesi gibi, 'doğurmak' ya da 'üretmek' anlamlarına gelen başka kelimelerin de aynı Latince kökenden geldiğini fark etmiş, bunun zihnin doğasına ait bir ipucu olduğunu iddia etmiştir. Ona göre; "insanda iki üretici güçten söz edilebilir, birisi hayvan ve bitkilerle ortak olan, diğeri ise ruhsal tözden pay alan güç". Zekâ (*Ingenio*) üretici bir güçtür. Anlak (*understanding*) ise üretici bir yetidir.¹¹³

Huarte zekâyı üç düzeye ayırır. En alt düzey, onunla beraber Leibniz gibi pek çokları tarafından yanlış eseri Aristoteles'e atfedilen, sadece duyumsal olanlara bulaşmayan zihinde hiçbir şeyin olmadığını söyleyen ilkeyi karşılayan "uysal zekâ"dır. Bir üst düzey ise, deneyimsel sınırın ötesine geçebilen normal insan zekâsıdır. Bu kendi içerisinde, kendi gücüyle bilgi dayanakları olan ilkeleri meydana getirebilir. Normal insan zihinleri kimsenin desteği olmaksızın, yalnız konudan destek alarak, akıl hocalarından ya da herhangi bir ağızdan duyulmamış şeyleri icat ederek ve söyleyerek daha önce söylendiği hiç duyulmamış binlerce düşüncüyü üretecektir. Böylece normal insan zekâsı, muhtemelen duyu verilerini de kullanarak kendi iç kaynakları sayesinde bilgi edinme becerisine sahiptir. Ama bunu bağımsız zeminlerde geliştirilmiş kavram ve ilkeler bağlamında bilişsel bir sistem kurarak sürdürür; ayrıca bu türdeki zekâ, her türlü eğitim ve deneyimi tamamen aşan biçimlerde yeni düşünceler üretme ve onları özgün ve yeni formlarla ifade etme becerisidir.¹¹⁴ İnsanı ayrıcalıklı kılan bu tanrı vergisi yeti, bilişsel süreçleri idare eden ve düzenleyen bir güçtür. Bu söylenenler doğrultusunda dile de hükmeden bir yeti olduğu sonucu çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu çıkarım güncelliğini halen daha koruyan klasik bir görüştür. Zekânın zihin denilen evrendeki olanaklılığı belki de başka bir bilimin konusu olduğu ya da başka bir bilime ait bilgileri bilmeyi gerektirdiği için adı mevzu bahis edilmemiştir. Ancak bize her cümlemin içerisinde cevabını aratan en temel sorunlardan birisi budur. Velhasıl Huarte'un fizikçi oluşunu düşündüğümüzde bu soruna eğilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Fakat bu sadece ona özgü bir eksiklik değildir.

Huarte, herhangi birinin aracılığı, bir ustalık ya da çalışma olmaksızın derinlikli ve şaşırtıcı şeyleri, daha önce hiç görülmemiş ve duyulmamış ya da yazılmamış, çok

¹¹³ Noam Chomsky, *Language and Mind*, Cambridge University Press, Third Edition, Cambridge 2000, s. 8.

¹¹⁴ Chomsky, *Language and Mind*, s.9.

fazla akla gelmeyen söyleyen üçüncü tür zihni, postulat olarak kabul eder. Burada dayanak normal zekânın ötesine geçen ve "deliliğin bir karışımı" olabileceğini düşündüğü yaratıcı imgelemin bir uygulaması olan gerçek yaratıcılıktır.¹¹⁵

“Huarte, deneycilik ilkesiyle hareket eden uysal zekâyla bütün yaratıcı yeteneklere sahip olan normal zekâ arasındaki ayrımın, insan ve hayvan arasındaki ayrım olduğunu ileri sürer. O, bir fizikçi olarak patolojiyle çok ilgiliydi. Özellikle, insana eziyet veren en ağır zekâ yetersizliğinin, bu üç düzeyin en altındaki deneycilik ilkeleriyle uyumlu olan uysal zekânın bir sınırlanmış hali olduğuna işaret etmiştir. Bu yetersizlik ona göre, soyunu sürdüremeyen hadımların durumuna benziyor. Bu acıklı vaziyette zekâ sadece duyuların ilettiği uyaranları alıp birbirine bağlar; bu nedenle de gerçek bir eğitim söz konusu olamaz. Çünkü onda bilgi ve anlamının gelişimine olanak tanıyan ilke ve ideler eksiktir.”¹¹⁶

Huarte’de zekâ görüldüğü kadarıyla fiziksel bir kategori olarak tanımlanmaktadır. Belki de bir fizikçi ancak bu kadarıyla dilbilime katkı sunabilir. Bu görüşleriyle rasyonalist bir ruhbilimle dilbilime katkı sunduğu söylenebilir. Ancak sadece bir doğa bilimcinin varabileceği bir kanıyla hayvanların zekâ olarak yetersiz olmalarını, yalnız fizyolojik doğasının bir zorunluluğuymuş gibi görmek mümkündür. Doğa bilimci bakış açısı, nedenleri fizyolojik olanlardan seçtiği için ister istemez mekanik bir görüşe kayabilmektedir. Oysa dilin zekâ üzerindeki belirleyiciliğini araştırmak, salt bir doğa bilimi konusu olmadığı gibi bir kültür biliminin de gücünü aşan alanlara kaymaktadır. Ancak felsefi dilbilimin disiplinler ve bilimler arası bir çalışması, dilin asıl gizemini ve sırlarını açığa çıkarabilir. Velhasıl hiçbir bilimin araştırmacısı zekâ ile dil arasında birbirlerini koşullayan bir ilişkinin olmadığını iddia edemez. Öyleyse elimizde en azından genel bilimsel anlayışa ters düşmeyecek temel bir ilke vardır: Dil ve zihin arasında birbirini şartlandıran bir ilişki.

Descartes’e geldiğimizde de bu mekanik görüşün daha felsefi halini buluyoruz. Descartes da dili türe özgü bir insan yetisi olarak görür. O, hayvanlarda temel öge olarak, “zekâ yapılarının” tamamen koşullanma ve çağrışım yoluyla geliştiği en karmaşık iç devinimde bile, (yani Huarte’un ikinci zekâ tipi gibi) düşüncenin bağımsız bir aracı olan dilin sıradan insan kullanımında açığa çıkarılan üretici yeteneğin bulunmadığını söyler. Makine-hayvan varsayımları için Descartesçi iddiaların, sadece,

¹¹⁵ Chomsky, *Language and Mind*, s.10.

¹¹⁶ Chomsky, *Language and Mind*, s.9.

dil kullanımının yaratıcı yönünü sergilemeye yönelik hayvanların bariz yetersizliklerinden çıkarılan varsayımlar olduğu düşünülmemelidir.¹¹⁷

Descartes ve onun takipçileri için dilin hangi özelliklerinin daha çarpıcı olduğu önemlidir. Descartesçı çözümlemeler, dil kullanımının yaratıcı yönü ve mekanik açıklamalarının sınırlarına ait benzer belirlemeleri bağlamında çağdaş düşünce için yeteri kadar tatmin edici değildi. Örneğin Bayle'in *Dictionary*'si, öteki zihinlerin varoluşuna dair tatmin edici bir kanıt vermekteki yersizliğini Descartesçı felsefenin en zayıf unsuru olarak görür.¹¹⁸

Aslında bu zamana kadar ortaya atılan felsefi dilbilime dair her türlü iddia salt bir felsefi dilbilim yargısı değildir. Kimi zaman türler arası karşılaştırmalar sonucu ortaya çıkan spesifik, ama hangi disipline ait olduğu tam belli olmayan doğa bilimsel bir yargı konusu, kimi zaman da 17. yüzyıldan itibaren başlayan insanın anlamını bulmaya koyulan felsefi bir keşif gezisinde karşılaşılan ama değeri kimse tarafından tam olarak tespit edilmeyen, üzerinde birikmiş tortuları temizlemek için uzun zaman harcanan değerli bir maden parçası gibidir. Birileri bu tortu ve killeri temizleye dursun, buna karşın yeni felsefi dil öğretilerinin görevi dilin gerçek kaynağını ve insanlık için tam değerinin ne olduğunu araştırmaktır.

Rasyonalist dil felsefesi 17. yüzyılda birçok bağımsız gelişmeyle eklemlenerek dikkate değer genel nitelikler taşıyan ilk dilsel yapı kuramına, 'felsefi' ya da 'evrensel' dilbilgisi olarak tabir edilen görüş açısına yol açtı. Ne yazık ki, felsefi dilbilim günümüzde çok az biliniyor. Bir takım teknik ve bilimsel çalışmalar var ama onların da çoğu ya savunma ya da önemsizleştirme niteliğindedir. Port-Royal kuramı ya da mantığı, felsefi dilbilim kuramını başlatan ilk adımlardandır. Getirdiği en önemli yeniliği dilbilgisi tanımı olarak söz öbeği kavramının önemini belirtmiş olmasıdır. Çünkü söz öbeği, dilin mantıksal incelenmesine girişi ifade etmektedir. Daha önceki dilbilgisi yaklaşımları daha çok sözcük türlerini ve çekim bilgisini araştırmaya yönelikti. Port-Royal Descartesçı kuramında deyim karmaşık bir ideaya karşılık gelir ve cümle ise, sözcük düzeyine ulaşana kadar ardışık olarak öte deyimlere dönüşerek ayrılır. Bu yolla biz söz konusu cümlenin 'yüzey yapısı' denilen şeyi elde ederiz. Klasik cümleyi kullanacak olursak 'Görünmez Tanrı görünen dünyayı yarattı' cümlesinin

¹¹⁷ Chomsky, *Language and Mind*, s.10.

¹¹⁸ Chomsky, *Language and Mind*, s.11.

öznesi ‘Görünmez Tanrı’, yüklemi ise ‘görünen dünyayı yarattı’ deyimidir. Cümle bu ikinci deyimde ‘görünen dünya’ karmaşık idesi ile ‘yarattı’ fiilini kapsar.¹¹⁹

Port-Royal *Grammeri*’ne göre yüzey yapı sadece sese karşılık gelir, yani dilin fiziksel görünüşüne; ama yüzey yapıyla gösterge (*signal*) üretildiğinde, doğrudan sese değil anlama bağlı olan biçimsel bir yapıyı, derin yapı olarak adlandırabileceğimiz bir yapıya dönüştüren zihinsel bir analiz ortaya çıkar. Az önce verdiğimiz ‘Görünmeyen Tanrı görünen dünyayı yarattı’ örneğinde derin yapı, ‘Tanrı’nın görünmez olduğu’, ‘dünyayı onun yarattığı’ ve ‘dünyanın görünür olduğu’ şeklinde üç önermelik bir dizgeyi kapsar. Cümle bir yargıyı belirtmek için kullanıldığında, kuşkusuz, derin yapıyı kurmak için birbirleriyle ilişkili olan önermeler iddia edilmez; eğer ‘bilge bir insan dürüsttür’ dersem, Port-Royal kuramına göre ‘bir insan bilgedir’ ve ‘bir insan dürüsttür’ önermeleri derin yapının içerisine girmelerine rağmen, insanların bilge ya da dürüst olduğunu iddia etmiş olmam. Daha doğrusu cümle dile getirildiğinde, bu önermeler zihin için var olan karmaşık ideaların içerisine dâhil olmalarına rağmen göstergeye çok az eklemlenmiştir.¹²⁰ İleride analitikçiler için temel koşul ise, bu tür kompleks önermelerin doğruluğunu belirleyen mantıksal önermelerin çözümleyici bir süzgeçten geçirilmesi olacaktır.¹²¹

Derin yapı belli zihinsel işlemlerle yüzeysel yapıya bağlanır. Her dil, ses ve anlam arasındaki belirli bir bağlantı olarak düşünülebilir. Port-Royal kuramı mantıksal sonuçlarına kadar izlendiğinde, derin ve yüzeysel yapıları ve onlar arasındaki dönüştürücü bağlantıyı tanımlayan ve eğer dil kullanımının yaratıcı yönüyle bağdaştırılacaksa birbirleriyle eşleştirilmiş derin ve yüzeysel yapılarının çok ötesinde olan bir kurallar dizgesini kapsaması gerekir. Wilhelm von Humboldt’un 1930’larda kullandığı terminolojiyi kullanırsak, konuşmacı sınırlı araçları sınırsız kullanır. O halde onun dilbilimi, uygun şekilde ilişkilendirilmiş sınırsız sayıda derin ve yüzeysel yapıyı meydana getiren sınırlı bir kurallar dizgesini kapsar. Ayrıca bu soyut yapılar, büyük ihtimalle, sırasıyla evrensel sesbilimlerine ve evrensel anlambilimlerine ait olan öğelerden oluşturulmuş belli ses ve anlam tasarımlarına bağlayan kuralları da kapsamı gerekir. Esas itibarıyla günümüzde geliştirilmiş ve elenmiş dilbilimsel yapı kavramı

¹¹⁹ Chomsky, *Language and Mind*, s.14.

¹²⁰ Chomsky, *Language and Mind*, s.14–15.

¹²¹ Elmalı, George Edward Moore’da Etik, s.27.

budur. Bunun kaynağı apaçık biçimde, şimdi tartıştığımız klasik gelenek içerisinde bulunabilir. Bu dönemde temel kavramlar birkaç başarılı girişimle keşfedilmişti.¹²²

Derin ve yüzeysel yapı kuramı bir nebze anlaşılmış durumdadır. Şu haliyle hem dilbilimde (felsefi olsun ya da olmasın) hem de dil felsefesinde ikili düzey kuralının geçerliliğini görüyoruz. Bu anlamda Port-Royal mantığı genel olarak birçok disipline ve bilime sirayet etmiş bir kuralı kuramsallaştırmış görünüyor. Birçok ikileştirmenin kabataslağı bu ses ve anlam düzeyine gönderimde bulunur ya da onun üzerinde kurulur. Bu bakımdan dil ses ve içerik (anlam) olarak iki düzeye indirgenmiş oluyor. Şu durumda iki karşıt düzey iki karşıt varlık alanını da işaret etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım dilin varlık alanı zihin mi yoksa ses mi tartışmasını doğurdu.

3.3.2. Humboldt'da Dil-Düşünce İlişkisi

Humboldt'un dil üzerindeki felsefi görüşüne baktığımızda, daha farklı bir bakış açısını taşıyan gelenekle karşılaşyoruz. O, konuşma, düşünme, akıl ve muhakeme gibi yetileri dilin bütünü içerisinde değerlendirmektedir. En soyut düşünce ya da duygulanım bir ses, nesne veya harekete dönüşüp, yani işitim ya da duyum simgesi olarak fizyolojik bir kanal üzerinden iletilir. En soyut düşünce de, en içli duygu da duyusal bir şey olarak, sesle dile getirilir. Onun içindir ki, dilsel anlama bütünlüğünü ikircikli hale getiren tüm görüşler dil tartışmalarında eksiktir ve sürekli çürütülmeye elverişlidir. Mesela Herder, Kant'ın ikiciliğini dil bağlamında çürütmeye çalışmıştır. Kant, insanı duyarlılık ve anlak olarak iki kısımda değerlendirir. Herder, dili insanın bütün güçlerinin bir çerçevesi olarak görür. Herder'e göre, insanda akıl dediğimiz bütün özellikler, duyusal bir ses ister. Dil, bir yandan tinsel bir eylem, öbür yandan organik bir sestir.¹²³ Bu geleneğin içerisinde en önemli kişilerden birisi de Johann Gottfried Herder'in hocası Johann Georg Hamann'dır. O da Herder gibi düşünce ve dili birbirine indirger.

Hamann'a göre akıl kendi içerisinde kapalı soyut bir şey değildir. Akıl anlama süreçlerinin bütününden oluşur, ancak bu anlama süreci tamamıyla dile bağlı olduğu için dil olmadan akıldan söz edilmez; dil olmasaydı akıl da olmazdı.¹²⁴ Eğer dilin, aklın bir organı olduğunu düşünüp onun ölçütü olduğunu göz ardı edersek ya da hiç görmezsek ve bu ihtimali düşünmezsek, o zaman akıllı dilin üstünde tutmuş oluruz. Bu

¹²² Chomsky, *Language and Mind*, s.15.

¹²³ Akarsu, Bedia, *Humboldt'a Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s. 37.

¹²⁴ Akarsu, *Humboldt'a Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 38.

durumda dil ikinci derece kalır. Hamann'a göre akıl dili kıstas alır; dil ayrıca aklın sınırını belirler. Düşünce sürekli dil içerisinde geçer. Dilsiz ya da dilden arınmış hiçbir düşünce olamaz. Sessiz düşünce denildiğinde sestten kopmuş (ki, bu da tartışmalıdır; çünkü sese dökmek de zihnimize sözcüğe ait sesin çağrışım kodu mevcuttur, yoksa nasıl bir ses simgesini anlama ve düşünceye aktarırız?) olmayı anlarız, düşünceden arınmış olmayı değil. Ses halinde olmasa bile içte bir konuşma vardır.

Dil-düşünce tartışmalarının en kilit noktalarından birisi hangisinin diğerinden önce olduğu problemidir. Bu tartışma, insana kıyasla kısmi dilsel yetiye sahip hayvanların yine ancak doğa içerisinde kendi gündelik hayatlarına yetebilecek kısmi bir akla sahip olduğu gerçeğinden hareketle acaba dilleri sınırlı olduğu için mi akılları sınırlı yoksa akılları sınırlı olduğu için mi dilleri sınırlı olduğu tartışmasından hiçbir farkı yoktur. Bu tartışma insan üzerindeki tartışmaya destekleyici kanıtlar da sunabilir. Zaten çağdaş bilimlerin en önemli icadı karşılaştırmalı yöntemi bulmasıdır. Yine, acaba bedensel organları üretim yapmaya daha elverişli olsaydı ve insanlar gibi düşünce ve eylem tarihlerinin tutanaklarını tutabilselerdi yani birikimlerini sonraki kuşaklara aktarabilselerdi, bu durumda birbirlerinin gelişimine etkisi bulunan bu iki yetinin hangisinin birincil olduğunu söyledik? Mademki, her iki yetinin sınırlı oluşuna bir de organları dâhil oldu, bu durumda dil gelişimine uygun bir fizyolojiye sahip olmamaları, dildeki sınırlılığa neden olarak gösterilebilir.

Dilin bu durumda insanlığa ait evrensel bir olgu olduğunu söylemek bilimsel açıdan sıkıntılı olmasa gerek. O halde dil ve düşüncenin yukarıdaki açıklamaları açısından düşüncenin de evrensel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada dil için şu ya da bu dil demediğimiz gibi düşünce içinde belli bir düşünceden bahsetmiyoruz. Bu potansiyel olarak aynı dilsel yetkinlikte olan herkesin, aynı düşünceye de sahip olma yetkinliğini taşımasıdır. Ama düşünüp düşünmemesi kişinin tamamen öznel koşullarıyla ilgilidir. Bu nedenle düşünce herhangi bir dile bağlı olarak gelişmez. Düşünce dilden sıyrılmaz ama belli bir dilden sıyrılabilir. Ama mutlaka bir dille düşünülür. Her düşünce her dilde aynı kullanıma sahip sözcüklerle verilmek zorunda değildir, hatta çoğu zaman bu mümkün de değildir. Bu durumda düşüncenin özü ya da gerçek hedefi saptırılabilir. O halde dilin bir özelliği karşımıza çıkmaktadır ki, o da dilin şiirsel (*epical*) oluşudur. Öte taraftan bilimlere yardım etmesi bakımından dilin mantıksal (*logical*) yönü daha çok ön plana çıkar.

Humboldt'ta ise dil, düşünmenin gerçekleşmesi için koşuldur. Dilin asıl olan yanı, düşüncenin kendini gerçekleştirme koşulu olmasıdır. Düşüncenin konuşmada şekil alması insan anlığının bulduğu bir şey değildir; bu iç iletimle doğan bir süreçtir. İçte bulunan bulanık ve organikleşmemiş duygunun, nasıl olup da söz denilen organikleşmiş ve belirgin kalıba dönüştüğü bir takım koşullara bağlanarak açıklanamaz. Düşünce cümle biçiminde dile getirildiğinde, kendi içerisinde bir açıklık kazanır. Düşüncenin, ses organının, işitmenin ve duyumsamanın dille olan ayrılmaz bağıllığı insanın ilk yönelimleriyle ortaya çıkar. Düşüncenin, bütün ruhu harekete geçirme özelliği olduğu gibi, sesin de nüfuz edici, bütün sınırları sarsıcı bir gücü vardır.¹²⁵ Her ikisinin de bu psikolojik etkisi, ikisinin bütün oluşundan ya da bir bütünün eklemleri oluşundan kaynaklanır. Düşünce karanlıktan aydınlığa, sınırlılıktan sınırsızlığa ya da tam tersi istikamette bir yönelim iken, ses de derinliklerden dışarıya doğru yayılarak kendine aracı olacak maddeyi hazır bulur. Tıpkı bir duyguya karşılık gelen sanatsal bir nesne gibi bir ideye ve ruha karşılık gelebilecek ince ya da hafif ses dalgaları da olabilir.

3.4. KANT'A GÖRE YARGILARIN OLUŞUMUNDA ANLIĞIN MANTIKSAL İŞLEVİ

Kant'a göre, eğer bir yargının tüm içeriğini soyutlarsak ve bu nedenle sadece zihinsel formunu dikkate alırsak, bir yargıdaki düşüncenin işlevi her biri üçlü madde halinde olmak üzere dört başlık altında toplanabilir:

1. Yargıların Niceliği: a- evrensel (*universal*), b- tikel (*particular*), c- tekil (*singular*)
2. Yargıların Niteliği: a- Olumlu (*affirmative*), b- olumsuz (*negative*), c- sonsuz (*infinite*)
3. İlişki: a- koşulsuz (*categorical*), b- varsayımlı (*hypothetical*), c- ayırıcı (*disjunctive*)
4. Kiplik: a- Sorunsal (*problematical*), b- önesürümlü (*assertional*), c- belgitli (*apodeictical*)¹²⁶

Kant bunların açıklamasını şu şekilde yapar:

1. Mantıkçılar, haklı olarak, kıyaslardaki (*sylogism*) kullanımda, tekil yargıların evrensel olanlar gibi ele alınabileceğini söyler. Çünkü tekil bir yargı hiçbir biçimde

¹²⁵ Akarsu, *Humboldt'a Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 39.

¹²⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 41.

kaplama sahip olmadığından yüklemi, kesinlikle öznenin kavramında kapsanan bir bölüme ait olamaz ve geri kalanından ise dışlanamaz. Sanki özne tümel bir kavrammış ve ilgili yüklem tümü için kaplama sahipmiş gibi, yüklem kavramın tamamına göre geçerlidir. Öte yandan, tekil bir yargı tümel bir yargıyla, sadece bir bilgi olarak, nicelik bakımından karşılaştırmamıza da izin verir. Tikel yargının tümel yargıya karşı, tıpkı birliğin sonsuza karşı konumu gibi bir konumu vardır ve böylece kendini özsel olarak ayırır. Bu şekilde eğer biz tikel bir yargıyı (*judicium singulare*) sadece bir yargı olarak onun asıl geçerliliğine göre değil, ayrıca tümel bir bilgi olarak öteki bilgilerle karşılaştırma içerisindeki niceliğine göre de değerlendirirsek, o zaman tümel bir yargıdan (*judicium commune*) da ayırırız.¹²⁷

2. Benzer olarak aşkınsal mantıkta, sonsuz yargılar olumlu olanlardan ayrıştırılmalıdır. Buna rağmen tümel mantıkta onlar, haklı olarak *olumlu* adı altında sınıflandırılmıştır. Tümel mantık yüklemi (olumsuz olmasına rağmen) tüm içeriğini soyutlar ve sadece yüklem özneyi doğruladığını ya da reddettiğini söyleyip söylemediğini araştırır. Fakat aşkın mantık ayrıca bu mantıksal doğrulama (bu doğrulama salt olumsuzlayıcı bir yüklem aracılığıyla) değerini ya da kapsamını ve bu doğrulama vasıtasıyla bilginin toplam olarak ne kadar kazanım elde ettiğini de araştırır. Örneğin, eğer ‘ruh ölümlü değildir’ dersek, bu olumsuz yargı vasıtasıyla, en azından yanılgıyı da engellemiş olmamız gerekir. Yine, ‘ruh ölümlü değildir’ önermesiyle dolaylı olarak ruhu ölümsüz varlıkların sınırsız küresi içine yerleştirdiğimiz için mantıksal form bakımından, önermeyi kesin olarak olumlamışızdır. Şimdi, olanaklı varlıklar küresinin bir kısmını ölümlüler diğer kalan kısmını da ölümsüzler işgal ettiği için, ölümlüler kısmını çıkardığımızda geriye kalan şeylerin sınırsız çokluğu arasında ruh sadece biri olduğuna göre, ne eksik ne de fazla salt bu önerme vasıtasıyla olumlanmış olur. Fakat bu yöntemle biz şu kadarını başarırız; tüm olanaklı varlıkların sınırsız küresini, ondan ölümlüleri dışarıda tutarak sınırlı hale getirmiş oluruz ve ruhu bu varlık küresinin geri kalan kısmına yerleştiririz. Ama bu kısım, bu istisnaya karşın, sınırsız kalır ve giderek daha fazla artan sayıda kısımlar tüm küreden çıkarılabilir; böyle olması dolayısıyla ruh, kavramlarımızı çoğaltmaz ve olumlu olarak onları belirleyemez. Mantıksal kapsamları bakımından sınırsız olan bu yargılar, böylece bilgi içerikleri bakımından sadece sınırlayıcıdır ve sonuç olarak yargılardaki tüm düşünce

¹²⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 42.

kalıplarının aşkınsal tablosunda bir yere konumlandırılırlar. Çünkü bu yargılar tarafından kullanılan, anlamının bu işlevinin muhtemelen saf a priori bilginin bu alanında bir önemi olacaktır.¹²⁸

3. Yargılardaki tüm düşünce ilişkileri, a) özne ile yüklem; b) sonuç ile ilkenin; c) bilgi ile ayırmanın ve ayırmanın tüm bileşenlerinin birbirleriyle ilişkileridir. Bu sınıflandırmaların ilkinde sadece iki kavramı, ikincisinde iki yargıyı, üçüncüsünde ise birbirleriyle ilişki içerisinde olan birçok yargıyı düşünürüz. ‘Mükemmel adalet varsa, kesinlikle kötülük yapan cezalandırılır’ gibi varsayımsal bir önerme ‘mükemmel adalet vardır’ ve ‘kesinlikle kötülük yapan cezalandırılır’ önermelerinin birbiriyle olan ilişkisini tamamen kapsar. Bu önermelerin kendilerinde doğru olup olmadığı burada belirsizdir. Hiçbir şey kesin bir sonucu dışlayan bu önermenin aracılığıyla tartışılmaz. Sözün kısası, ayırıcı yargılar iki ya da daha fazla önermenin birbirleriyle olan ilişkisini kapsar; sonucun bir ilişkisi değildir, bir önerme küresinin diğerininkini dışladığı kadarıyla mantıksal bir karşıtlık ilişkisidir. Ama birbiriyle karşılaştırılmış tüm önermeler bilgi küresini tamamen doldurduğundan dolayı, ayırıcı önerme bir ortaklık ilişkisini de aynı anda kapsar. Ayırıcı önerme, böylece, bir bilgi küresinin parçalarına ait ilişkiyi kapsar, çünkü her bir parçanın küresi diğer parçanın tamamlayıcı bir kısımdır. Her biri, ayrılmış bilginin genel toplamının şekillenmesinden payı olan parçalardır. Bir örnekle açıklamak gerekirse; ‘dünya ya kör bir tesadüf sayesinde ya doğal bir zorunluluk yoluyla ya da bir dış nedenden dolayı vardır’. Şimdi, bu önermelerin her biri dünyanın varoluşuna dair mümkün bilgimize ait kürenin bir kısmını kapsamaktadır; birbirleriyle karşılaştırılan bu önermelerin hepsi tüm küreyi oluşturur. Bilgiyi bu kürelerin birinden çıkartmak diğerlerinden birinin içine yerleştirmekle eş değerdir; öte yandan bir kürenin içine yerleştirmek kalanın dışına çıkarmakla eş değerdir. Böylece ayırıcı bir yargının içerisinde bilgilerin kesin bir ortaklığı vardır; bu ayırıcı yargı kendi içerisinde karşılıklı olarak birbirini dışlayan parçalardan oluşur; bir bütün olarak, doğru bilgiye sahip olabildiği kadarıyla, birbiriyle karşılaştırılan önermeler, belli bir verili bilginin eksiksiz içeriğini oluşturur.¹²⁹ Ayırıcı yargılar kendi içerisindeki parçaların karşıtlık ilişkisine dayanan bir bütünlüğe sahiptir. Yani bu karşıtlıklar ilişkisinin verdiği anlamı kapsar. Kant’ın izah ettiği ayırıcı yargıların derin ve karmaşık yapıları arasında bir karşıtlık ilişkisi vardır.

¹²⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 153.

¹²⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 154.

Kavramların kendindenliği Kant'a göre saf anlamının mantıksal işlevinden kaynaklanır. Burada yaklaşımımız gereği bir itirazımız yoktur. Ancak mantıksallığın temeline yönelik kuşkular vardır. Bu irdelemenin başından beri Kant'taki eğilim, anlama ya da onun işlevi, mantığı birincil bir noktada görmesidir. Buna yönelik kuşku, salt mantık bilimi ya da epistemolojiyle kolaylıkla fark edilebilecek bir durum olmadığının kabul edilmesidir. Söz konusu kuşku, bir kültür bilimi ya da daha spesifik olarak felsefi dilbilim açısıyla yaklaşıldığında hissedilecektir. Çünkü felsefi dilbilim, haklı olarak temel konuma dili yerleştirir. Humboldt'un kültür felsefesi temelli yaklaşımı da felsefi dilbilimsel önermelere destek sağlayıcı öneriler sunması, bu konuda dile belirleyici rol vermeye çalışan eğilimlerin elini güçlendirmektedir.

4. Yargıların kipliği tamamen özgün bir işlevdir; kendine has bir ayırma özelliğine sahiptir. Bu özellik, bir yargının içeriğine hiçbir şey katmama durumudur (çünkü nicelik, nitelik ve ilişki dışında yargının içeriğine daha fazla herhangi bir katkı sunamaz). Yargının kipliği, genel olarak düşünceyle ilişki içerisinde sadece koşacın (kopula) değeriyle ilgilidir. Belkili yargılar olumlama ya da olumsuzlamanın sadece olanaklı (seçmeli) olarak kabul edilmesinde böyledir. Önesürümlü yargılarda biz olumlama ya da olumsuzlamayı gerçek (doğru) olarak düşünürüz ve koşullu önermelerde ise, bu duruma zorunlu olarak bakarız. Böylece iki yargı (öncüller ve çıkarımlar) sadece belkilidir; ayrıca bir varsayımsal yargıyı kuran ilişkiye ve hem de karşılıklı olarak birbirlerini ayırıcı yapan öğelere (ayırmanın öğeleri) sahiptir. Yukarıdaki 'mükemmel adalet vardır' örneği önesürümlü olarak ifade edilmemiştir, ama kabul etme tercihini sunan seçmeli bir yargı olarak söylenmiştir ve yalnız sonuç (çıkarım) önesürümlüdür. Bundan dolayı böyle yargılar apaçık bir biçimde yanlış olabilir fakat belkili olarak alındığında gerçekliğe ait bilginizin koşulları olabilirler. Böylece 'dünya kör bir tesadüfle var olmuştur' önermesi sadece belkili anlama sahip ayırıcı bir yargının içerisinde. Belkili önerme sadece mantıksal olanaklığı anlatan (nesnel olmayan) önermedir yani böyle bir önerme, geçerliliğini kabul etmeye yönelik özgür bir seçeneği ifade eder ve anlamada zorunluluk değil yalnızca bir keyfi durum vardır.¹³⁰ Mantıksal gerçekliğin ya da doğruluğun önesürümlü anlatımları, örneğin varsayımsal bir kıyasta olduğu gibi öncüller kendilerini büyük ölçüde belkili bir formda,

¹³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 144.

küçük ölçüde ise önesürümlü bir formda sunabilirler ve anlağın kurallarıyla düzen içerisinde olan önermeyi gösterirler.

3.5. ANLAĞIN SAF KAVRAMLARI VE KATEGORİLERİ

Tümel mantık, daha önce söylendiği gibi bilginin tüm içeriğini soyutlar ve çözümleme araçlarıyla kavramlara dönüştürebileceği tasarımları vermesini bekler. Aşkınsal mantık buna karşın, *a priori* duyarlılığın çoğulcu içeriğine sahip değilse yapay şeylerden bahseder, aşkınsal estetik *a priori* duyarlılığa anlağın (*understanding*) saf kavramlarının içini doldurması için imkânlar sunar, yoksa aşkınsal mantık boş içeriklere ve hükümsüz kavramlara sahip olmuş olacaktır. Şimdi uzam ve zaman, saf *a priori* sezinin belirlemelerinin bir sınırsız çokluğunu kapsar, fakat yine de zihnin çabuk kavrama koşuludurlar; yalnız zihin altında nesnelerin tasarımlarını kapsayabilirler ve bu nedenle daima bu nesnelerin kavranmasını etkilemelidirler.¹³¹ Uzam ve zaman Kant'a göre *a priori* olarak verilidir. Bunlar kendinde nesnel ve kendinde şeylerin olanaklılığının koşullarıdır. Öyleyse anlamanın en önemli ve başat kategorilerinden ikisi uzam ve zamandır.

Kant, bireşimli sözcüklerden genel anlamda, birbirlerine farklı tasarımları ekleme ve bir bilgi içerisinde çokluğu kavrama sürecini anladığını söyler. Bu bireşimler, bu çokluk deneysel olarak verilmez ama *a priori* (zaman ve uzamda olduğu gibi) olarak verilir. O halde tasarımların kendisine ait bir çözümlemenin içinde önceden verili olması gerekir ve hiçbir kavram içeriğin içinde çözümsel olarak doğamaz. Fakat çokluğun bireşimleri (ister *a priori* ister deneysel olarak verili olsun) başlangıçta, aslında ham ve karmaşık da olabilen bir bilginin üretimi için birincil olarak gereklidir. Böylece hala çözümlemenin gereği olarak bireşimler, yalnız bilgilerimizin öğeleriyle toplanmış ve sonuç olarak eğer bilgilerimizin kökenini araştırmayı istiyorsak dikkatimizi çevirmemiz gereken ilk şey olan belli bir içeriğin içerisinde birleşmiş olanlardır.¹³²

Saf bireşim, genel olarak tasarlandığında anlağın saf kavramını bize verir. Fakat bu saf bireşimden, *a priori* bireşimsel birliğin bir temeline dayanmış olanı anlarız. Böylece bizim numaralandırmamız (büyük sayılarda görüldüğü gibi) kavramlara göre bir bireşimdir. Çünkü ortak bir birlik temeline göre meydana gelir (örneğin onluk). O

¹³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 145.

¹³² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 43.

halde, bu kavrama göre çokluğun bireşimindeki birlik zorunlu olur.¹³³ Saf bireşim, tasarımın zorlu bir mantıksal sürecini ifade eder. Saf bireşimden doğan kavramın tamamen deneyim ötesi olması gerekir ki, bu sadece insanın doğasına ait bir şey olur. Böylece kavramların en saf olanları verili olanlardır ve hiçbir çıkarımdan doğması söz konusu değildir. Sadece çıkarımlarla varlıkları fark edilir düzeye çıkar. Herhangi bir mantıksal süreç, ancak kavramların güncellenmesini sağlar.

Değişik tasarımlar çözümsel olarak bir kavramın altına yerleştirilirler –genel mantıksal eğilimlerin bir işi olarak-. Öte yandan aşkınsal mantığın ödevi tasarımları değil, tasarımların saf bireşimlerini kavramlara dönüştürmektir. Tüm nesnelerin a priori bilgisi için bize verilmesi gereken ilk şey saf sezginin çeşitliliğidir; ikincisi ise, henüz bu verilen ilk şey, bilgi değilken, bu çeşitliliğin tasavvur aracılığıyla bireşimidir. Bu saf bireşime birlik sağlayan ve yalnızca bu zorunlu bireşimli birliğin tasarımlarından doğan kavramlar bir nesnenin bilgisi için üçüncü yolu sağlar ve bu kavramlar anlağa dayanırlar. Bir yargıda değişik tasarıma birlik veren işlev, aynı zamanda bir sezgideki değişik tasarımların arı bireşimine de birlik verir ve bu birliğe biz anlağın saf kavramı deriz. Böylece aynı anlak, kavramlarda bulunan çözümsel birlik aracılığıyla bir yargının mantıksal formunu sağlayan etkinlik ve sezgideki çokluğun bireşimsel birliği yoluyla tasarımlara aşkın bir içerik sunar. Bu tasarımlar anlağın saf kavramları olarak adlandırılır ve nesnelere a priori uygulanırlar; tümel mantık yetisinin içindeki bir sonuç değildirler. Tüm olanaklı yargılardaki mantıksal işlevler gibi, genel olarak sezgi nesnelere a priori uygulanan anlağın birçok saf kavramı bu yoldan doğar. Çünkü bu tabloda numaralandırılmış olanların dışında zihinde varolan başka bir işlev ya da yeti yoktur. Bu kavramları Aristoteles gibi kategoriler olarak adlandırıyoruz, amacımız aslında onunkiyile aynıdır.¹³⁴ Bu sınıflandırma insanın bilişsel doğası gereği belirli farklılıkları tanımlamak ihtiyacından doğar.

3.5.1. Kategoriler Tablosu

1. Nicelik: Birlik, Çokluk, Tümlük
2. Nitelik: Gerçeklik, Olumsuzluk, Sınırlama

¹³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 43.

¹³⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 43 .

3. İlişki: İlintilik ve Kalıcılık (substantia et accidens), Nedensellik ve Bağımlılık (neden ve etki), Ortaklık (etki ve edilgi arasındaki karşılık)

4. Kiplik: Olanaklık-Olanaksızlık, Varlık-Yokluk, Zorunluluk-Olasılık

Bu, zihnin a priori kapsadığı bütün saf bireşimsel kavramların bir listesidir ve sadece bu kavramlar saf bir zihni adlandırabilir; çünkü sadece onların sayesinde sezgi çokluğu akla uygun olarak sunulabilir, eş deyişle, bir sezgi nesnesi düşünülebilir. Bu ayırlama sistematik olarak ortak bir ilkeden, yani, yargı yetisinden (düşünce gücüyle aynı şeydir) üretilir ve saf kavramların peşi sıra şans eseri bir arayıştan coşkun bir biçimde (rhapsodically) doğmamıştır. Çünkü biz kavramları sadece tümevarımla kurarız ve saf anlıktaki yerleşik olan bu kavramlardan dolayı herhangi bir yöntemi dikkate almaksızın anlayamayız. Bu temel kavramların araştırılması, Aristoteles gibi keskin kavrayışlı bir düşünürün değerli tasarımıydı. Aristoteles, herhangi bir yol gösterici ilkenden yoksun olmasına rağmen, önüne çıktığı gibi seçmiş ve ilk olarak kategoriler (yüklemler) adını verdiği on tanesine ulaşmıştır. Akabinde, arka yüklem adı altında eklediği beş tanesini keşfettiğine inanılır, fakat tablosu yine de eksik kalmıştır. Ayrıca saf duyarlılık kiplerinin (quando, ubi, situs, ayrıca prius, simul) bazıları ve aynı şekilde, saf zihnin soy kaydında bulunmayan görgül bir kavram (kip) bulunmaktadır. Üstelik sonrasında bazılarının tümüyle eksik olduğu belirtilmiş olan kökensel kavramlar arasında bulunan türetilmiş kavramlar (actio, passio) da vardır.¹³⁵

Nesnelerin kategorik sınıflandırılması ve bunların zihinsel formları birbirlerini tümler mahiyettedirler. Kant felsefesi açısından yargı gücünden üretilmiş bu kategoriler deneyimden bağımsız olduğu iddiasını taşır. Oysaki kategoriler bize ilk bakışta nesne dünyasının belirli açılardan dizilişlerini ve düzenini çağrıştıran belli ideaları çağrıştırmaktadır. Bu kanının aydınlanmacı Batı felsefesinin iki bin yıllık tuhaf alışanlığı yıkamayışından kaynaklandığını bir an için düşünelim. Karşıt iki yeti olarak akıl ve deneyimin belirlenmesi, düşünürler üzerinde koşullanma kurmuştur. Bilme yetisinin sıradan bir süreci olan deneyim nasıl olur da bu sürecin tamamından kendisiyle birlikte etkin olan başka bir parçanın karşıtı konumuna yerleştirilebilir? Keza Kant'ın itirazı da bu yöndeydi. O, akıl denilen yetiyle deneyimi bilgi için zorunlu süreçler olarak görür. Ancak saf kavramların olanaklılığı veya a priori bilgide deneyim sürecini tamamıyla ayıklama çabası kendi itirazını boşa çıkarma girişimidir. Onun ortaya

¹³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 44.

koyduğu kavramlar ve kategoriler olarak sınıflandırdığı akıl formları tanrı vergisi olmadığı sürece hiçbir kıymeti yoktur. Aksi durumda bu kavramların olanaklılığı yoktur.

Doğanın, yargı yetisinin kavramları ve kategorileri şeklinde dilsel formlara dönüşmesi, dilin özünde bulunan mantıksal örgüdür. Formel bilimler dâhil tüm bilimlerin kavramları ve nesnelerin doğal düzenlenişlerinden çıkan mantıksal formlar kaynak olarak ancak dil nesnelerinin yalın ilişki durumlarından çıkarılabilir. Bu ilişki Kant'ta tasımsal bir ilişkidir; anlama yetisi bir yargı yetisi iken, akıl sadece tasım yoluyla *akıl yürütmeyi* gerçekleştirir.¹³⁶

Şimdi dil nesnelerinin yalın ilişkilerinden nasıl bir mantıksal form çıkarılabilir sorununa baktığımızda, dil nesnelerinin içeriğinde barınan yargı kurma gücünü hatırlamak gerekecektir. Duyusal, görsel, işitsel ya da sözel formda olsun dil kümesi içerisine katabileceğimiz tüm nesnelerin içeriklerinde yoğunlaşmış mantıksal enerjileri vardır. Duyusallık, görsellik, işitsellik ve sözellik tekil bir özneliliğin değil toplumsallığın, evrenselliğin ve değeri azımsanmayacak derecede yerelliği kapsayan tümel özneliliğin araçlarıdır. Dil nesnesi olmak bakımından kavramlar içerik olarak taşıdıkları anlamlar arasında mantıksal bir düzen halindedir. Herhangi bir kavram kendi içerisinde birden çok mantıksal düzeni içeren yapılar barındırır.

3.6. AŞKINSAL ÇIKARIM

Kavramların aşkınsal çıkarımı en temel ilkelere ve kabul görmüş kanıtlara dayanmak zorundadır. Kavramların çıkarsaması tümdengelim yöntemini ifade eder. Olgunun mevcut gerçekliği ile mantıksal ilkeler Kant'a göre birbirinden ayrıdır. Hukukçular bir davada hak ve talepler bahsinde, olgu sorusundan hak sorusunu ayırır ve her ikisini sorduklarında tümdengelim adına, hukuktaki hali hazırda kanıtlanmış ve yerleşik olana dayanan en eski kanıta göndermede bulunurlar. Hiç kimseden karşı çıkış görmeksizin birçok görgül kavram kullanırız. Nesnel gerçekliği kanıtlamak için deneyim her zaman elimizin atında bulunduğundan, tümdengelime dahi herhangi bir girişimde bulunmaksızın, onlara bir anlam ve farazi bir ifade bağlayarak akladığımızı düşünürüz.¹³⁷ Böyle durumlarda evrensel herhangi bir ilkeye dayanmayan şans, kader

¹³⁶ Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (1963), (Çev.) Taylan Altuğ, Payel Yay., İstanbul 1995, s.57.

¹³⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 48.

gibi haksızlığa yol açan kavramlar mevcut halin beklentileri dışındaki bir durumun izahı için kullanılabilecek bir temellendirme nosyonu arayışını gündeme getirebilir.

Bilginin karmaşık örgüsünü açıklamak çoğu kez ne deneyim kavramlarını ne de akıl olarak ifade edilen bir yetinin sınırları içine hapsedilmiş kavramları yeterli görür. Bu işi göğüsleyecek, Kant'ın tasavvur mekanizmasında son katreye varan noktada varolan saf aşkın kavramlardır. İnsani bilişi çeşitlendiren birçok kavram arasında bazıları tamamen deneyimden bağımsız a priori kullanım için tayin edilmiştir ve bu görevli kavramlar her zaman bir çıkarımı (tümevarımı) gerektirir. Buna binaen onların bu kullanım hakkı için deneyimden gelen kanıtlar kifayetli değildir; fakat yine de bu kavramların deneyimden türetilmiş olanlarının dışındaki nesnelere, nasıl yönelebildiklerinin bilinmesi gerekir. Kant'a göre, kavramların aşkınsal çıkarsaması, bu tür kavramların, nesnelere a priori yönelebilme davranışının bir açıklamasıdır. Ayrıca Kant bu çıkarım türünü, deneyimden ve bunun üzerine iç-deneyim aracılığıyla kavram elde etme yöntemini gösteren deneyimsel çıkarımdan ayırır.¹³⁸ Bilgi üretme yönteminin hali hazırda iki kavramı ortaya çıkmaktadır. Bunların bilgileri birbirinden ayırması tamamıyla yüzeysel bir durumdur. Belli bir teklikten çokluk türetmek ya da çokluktan tekliğe doğru yönelmek, temelde aynı yönelim sisteminin bir edimidir. Çıkarsamanın aşkın ya da deneysel olması kusursuzluk bakımından farklılık gösterse dahi çıkarsama ediminin kendisi asıl problemin adıdır. Çıkarsamanın dildeki mantıksal örgünün tözsel işlevi olduğunu Kant'ın kavram çözümlemesi şimdiye kadar bize göstermiş oldu.

Kendi bilgi nesnelere tamamıyla a priori uygulanan ve hem birbirleriyle bağlantılı hem de mükemmel bir farklılığa sahip olan iki kavram türüne sahibiz. Bunlar duyarlılığın formları olarak uzay ve zaman kavramları ile anlamanın saf kavramları olarak kategorilerdir. Bu sınıflandırmaların deneysel çıkarımına girişmek nafile bir çaba olur. Çünkü bu kavramların doğalarındaki karakteristik ayırım, deneyimden hiçbir şey ödünç almaksızın kendi bilgi nesnelere başvurmak ve onların tasarımına yönelmektir. Bunların çıkarsaması her zaman aşkın olmalıdır.¹³⁹ Bu kavramların tasarım kurma yetenekleri kendilerindendir. Deneyi almadıklarına göre duyumsallığın formu olarak uzay ve zaman kavramlarının algısı, yine kavramın kendisi içerisinde demektir. Dolayısıyla bu kavramları tasarıma doğru yönelten ise yine kendinde olan yeteneklerdir. Bu nedenle kavram düşünme ve tasarım kurma yeteneğine sahiptir.

¹³⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 48.

¹³⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 48.

Burada şu noktanın da çok iyi gözlenmesi gerekmektedir; kavram ayrıca belli bir algıyı yönetme gücüne sahiptir. Algı, deneyimden izlenimler almak zorunda olduğu için, izlenimlerin kavramlara ait bir edim olduğunu çıkarabiliriz. Böylece deneyimin kavrama bağlı bir süreç olarak ortaya çıktığını ve buradan hareketle dilin deneyimden gelen izlenimleri düzenlediğini söyleyebiliriz. Kavram, izlenimleri ihtiyaca göre seçer ve bunlardan bilgi için bir sınıflandırma yapar. Öyleyse algıyı ve bilgi edinmeyi bedensel bir uzva ait kılmak tamamıyla söylediklerimizin karşısında olan bir iddiadır. Kavramların bilgi ve tasarımlar namına yaptığı her edim beden değil dilin inisiyatifinde gelişir. Tıpkı Bergson'nun söylediği gibi, “nesneleri harekete geçirmeye yönelik olan bedenim, bir eylem merkezidir; bir tasarım doğurmayı başaramaz.”¹⁴⁰ O halde kavramlar bedeni aşan bir alanda bedenler üzerinde hüküm süren bir güçtür.

Saf kavramlar, içerik olarak aşkındır ve bundan dolayı aşkınsal çıkarımlara yol göstericidir. Kavramlar bahsinde aşkınsal olarak bir sınıftan bahsedilen konu, aslında kavramların özüne dair bir tespittir. Çünkü kavramsal çıkarım denilen durum, açık seçik bir bilgiden daha derinlerde olan bilgilere doğru teorik bir yolculuktur. İşte metnin genelinde üzerinde tartıştığımız bu teorik yolculuğun kurucu gücünün dilsel yeti mi olduğu, yoksa kendi başına hareket eden akıl denilen yeti mi olduğudur? Şüphesiz bu tartışma daha büyük keşiflere yolculuk demektir. Ancak aydınlanma aklının eleştirisi bağlamında bakıldığında bilgi üretme süreci kavramsal olarak her iki yetiyi de yer veriyor. Bu yüzden asıl olan, aydınlanmanın ortak akıl, ortak dil sorununu gündeme getirmektir.

¹⁴⁰ Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, (1939), (Çev: Işık Ergüden), Dost Yay., Ankara 2007, s.17.

SONUÇ

Kant, aydınlanmanın en önemli filozoflarından. Ona bu sıfatı hak ettiren, şüphesiz onun akıl eleştirisidir. Çünkü bizce aydınlanma demek aklın yeniden doğuşu demektir. Ancak bu doğuş eski aklın reenkarnasyonu değildir; aklın yüzyıllarca tortulaşmış kalıntılarının temizlenip en saf ve pürüzsüz halinin ‘ideal insanlığın’ ihtiyaçlarına göre yeniden biçimlenişidir. Bu işi değerli kılan felsefeye yapılmasıdır. Ancak çağın tasavvurundaki ideal insanlık, bu değer kılıcı felsefeye faaliyeti gölgede bırakacak art niyetler taşımaktaydı. Çünkü ideal insanlığın en büyük marifeti, her şeyi bir araca dönüştürmesidir. Onun en büyük aracı da akıldır. Diğer tüm araçlar bundan türemektedir. Kant’ın akıl üzerine yaptığı çalışmalar, onu, bu ideal insanlık ülküsünün neferi haline getirdi.

İdeal insanlık ülküsü her şeyden önce insanlar arası ortak kullanıma açık evrensel standartları düzenlemektir. Kant, bunun akıl boyutuyla ilgilendi ve ona göre akıl tüm insanlarda var olan bir yeti olarak evrensel kategorilere sahipti. İnsanların ihtiyaç duyduğu icat evrensel bir akıldır. Bu akıl, evrensel bir dil demektir. Wittgenstein da doğrudan evrensel bir dil problemini ortaya atarak, kültürel öğelerden arınmış formel bir iletişim dilinin olanaklılığı üzerinde durdu. Nitekim o da Kant gibi modernizmin kültür dünyasını formel düzeye çekmeye çalışan pozitivistten kurtulmuş değildi. Hatta ondan daha fazla bu yanılgının pençesine düşmüştü. Bunu bir yanılgı olarak telaffuz etmemizin önemli bir nedeni var: Bu, modern bir düşünce yanılgısı olarak pozitivistin, mutlak bir akıl hâkimiyetini olumlayıp insanlığın bütün yaşam kazanımlarını olumsuzlamasıdır. Temelde pozitivist bir felsefi disiplin olmanın gerisinde olup modern felsefenin ve bilimin iddialarını temellendirme aygıtı oldu. Bu açıdan bakıldığında aydınlanmanın bu büyük dehası hem sahip olduğu amaç itibarıyla hem de kurduğu yeni sistemle çağının karakterini taşıması bir yana bu karakterin ana omurgasını oluşturan kişidir.

Aydınlanmanın bu büyük ülküsü bugün şiddetli bir şekilde tartışılmasına ve hatta reddiye boyutunda eleştirilmesine rağmen halen daha düşün adamlarınca iltifat görmektedir. “İnsanları ortaklaştırma arzusu ile insanlığı yok etme arzusu arasında bir paralellik kurulabilir mi?” problemiyle böyle bir tartışmanın içerisine girmedik. Bu tartışmada amacımız pasif değerlendirmeci olmak değildir; bu tartışmaya müdahil olmaktır. Yapmaya çalıştığımız, kültürel bir unsur olarak dilin akıl üzerindeki müdahil

gücünü tartışmaya açıp, farklı düşün kalıplarına sahip insanların sadece farklı dilleri kullanmakla kalmayıp farklı akıl biçimlerine de sahip olabileceğini tartışmaya sunmaktır.

Çok keskin iddialarda bulunmak, henüz tartışması dahi tam olgunlaşmamış bir konu üzerinde teoriler sunmak günümüz bilgi deryasının derinliğinde gücümüzü aşan bir durumdur. Ancak felsefenin halen daha elinde bulundurduğu en önemli koz, eleştiridir. Her ne kadar aydınlanma gibi belli bir çağın paradigmasını eleştirmek kolay olsa da bu paradigmanın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde rol oynayan filozofları eleştirmek o kadar zordur. Bir felsefe geleneğini eleştirmek, bir ağacın yapraklarına, dallarına ve hatta gövdesine zarar vermek kadar kolaydır; ancak bir filozofun fikirlerini tamamıyla geçersiz kılmaya çalışmak, bir ağacın yerin derin noktalarına dek inen kökleriyle birlikte söküp çıkarmak kadar zordur. Çünkü filozof, bir geleneğin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde rol oynayabilir, fakat onun asıl önemi, tüm insanlık tarihine sürekli tartışılabilir problemler bırakmasıdır.

Kant'ın insanlığa bıraktığı eserler sadece aydınlanma felsefesine katkısı bağlamında sınırlandırılmaz. İnsanlık tarihinde etik, estetik, metafizik, mantık, politika ve kültür gibi konular tartışıldığı müddetçe Kant'ın düşünceleri hatırlanmak zorunda kalınacaktır. Burada ortaya koymaya çalıştığımız, Kant felsefesinin kültür felsefesine olan katkıları noktasında eksik kalan bir hususu hatırlatmaktır. Her ne kadar Kant felsefesi, Alman idealistleri tarafından çokça değerlendirilse de onun akıl kavramına ait çözümlemelerinin yeterince ele alınmadığı düşüncesindeyiz ve bunu da farklı bir bakış açısıyla vermeye çalıştık. Bu bağlamda söylemek gerekirse, akıl ve dil kavramlarının karşılaştırılması çerçevesinde Kant felsefesinin güncel yorumlarını geliştirmek, yeni felsefi disiplinlerin gelişmesine de önayak olabilir. Bu, sadece dil felsefesini ve rasyonel felsefeyi değerlendirmek olmayacaktır. Aynı zamanda etimolojiden mantığa, antropolojiden psikolojiye pek çok modern bilimin yeniden gözden geçirilmesini gündeme getirebilir.

Francis Bacon'ın işaret ettiği gibi insanlığın en büyük yanılgıları, dile ait ön yargılarıdır. Çünkü dil sürekli kalıplaştırır ve dilde kalıplaşan bir fikir (idol) kolay kolay yıkılmaz. Bunlar, insanların düşünceleri ve hayat biçimleri üzerinde baskı kurar ve insanoğlu bu kalıp yargılardan kurtulmak istemez; hayatı pahasına da olsa direnç gösterir. Akıllı dil bağlamında değerlendirmek de bu nedenle zordur. Çünkü akıl,

çağrıştırdığı anlamlar bakımından dilde mevcut olan kalıplaşmış ifadelerden etkilenir. Bu kavramın en önemli analistlerinden biri de hiç şüphesiz Kant'tır. O, akıllı bir düşünme aracı, bir anlama yetisi olarak ele alıp çözümledi. Buradaki amacı bütün insanlarda ortak olan bazı akıl kodlarını keşfetmekti. Onun üzerinde durduğu a priori yargılar ve kategoriler aklın saf ilkeleridir. Gerçekte de bunlar tüm insanlar için ortak ilkelerdir. Ancak saf akıl kategorileri ile insanlık yetinemez. Bilgi için sadece saf akıl kategorilerinin yetersizliği de yine Kant'ın en önemli savıdır. Deneyimin saf yargılarla buluşması, tüm insanların mutabık kalacağı zemini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü deneyimin taşıyıcısı olarak dil, bu aşamada saf yargılara dolayısıyla anlama yetisi olarak akla müdahalede bulunmaktadır. Bu bakımdan tüm insanların ortaklaşacağı bir aklın olanaklılığı dilin müdahalesiyle tartışmalı hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W., “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, *Cogito-Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Sayı:42-42, YKY, İstanbul, 2005, 56-85.
- Akarsu, Bedia, *Humboldt’a Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap yay., İstanbul, 1998
- Allison, Henry E., *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, London 1983
- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, YKY, 2. Basım, İstanbul 2008
- Baum, Manfred, *Cogito- Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, Sayı: 41–42, YKY, İstanbul 2005, s. 31–54
- Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, (1939), (Çev: Işık Ergüden), Dost Yay., Ankara 2007
- Cassirer, Ernst, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, (1941), (Çev: Milay Köktürk), Hece Yay., Ankara 2005
- _____, *Mitik Düşünce-Sembolik Formlar Felsefesi II*, (Çev: Milay Köktürk), Hece Yay., Ankara 2005
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2005
- Chomsky, Noam, *Doğa ve Dil Üzerine*, (Çev: Ayşe Banu Karadağ), Sözcükler Yay., İstanbul 2010
- _____, *Language and Mind*, Cambridge University Press, 2000, Third Edition
- Deleuze Gilles, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, (1963), (Çev: Taylan Altuğ), Payel Yay., İstanbul 1995
- _____, *Kant Üzerine Dört Ders*, (Çev: Ulus Baker), Kabalcı Yay., İstanbul, 2007
- Demiriş, Bedia, *Doğu Batı Dergisi*, “Antik Çağda Dil ve Gramer” , Sayı:40, 2007, ss. 103-123
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev: Doğan Özlem), Paradigma Yay., İstanbul 1999
- Elmalı, Osman, *George Edward Moore’da Etik*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2007
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2001
- Hegel, G.W.F., *Tarihte Akıl*, (1812), (Çev: Önay Sözer), Kabalcı Yay., İstanbul 2003
- Heimsoeth, Heinz, *Kant’ın Felsefesi*, (Çev: Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu-Batı Yay., Ankara 2007

- Herrlitz, Wolfgang, *Modern Lengüistğe Giriş, “İletişim ve Dil, Lengüistik, Yapılıkçılık”*, (Çev: Mehmet Akalın), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:22, İzmir 1983
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (1748), Forgotten Books, London 2008
- _____, *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, (1751), The Open Court- Cosimo Classics, New York 2006
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (1936), (Çev: Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (1781), (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993
- _____, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (1922) (Çev: Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), TFK Yay., Ankara 2002
- _____, *The Critique of Practical Reason*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, (1788), Gutenberg Book, London 2004
- _____, *The Critique of Pure Reason*, Translated by John Miller, Dow Meiklejohn, Barnes&Nobel Publishing, 2004
- _____, *The Metaphysical Elements of Ethics*, (1780), Translated by Thomas Kingsmill Abbott, Gutenberg Book, London, 2002
- Locke, John, *An Essay Concerning Humane Understanding*, Produced by Steve Harris and David Widger, Printed by Eliz, London 2006
- _____, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (Çev: İsmail Çetin), Paradigma Yay., İstanbul 1999
- Ott, Walter R., *Locke’s Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi- Cilt 1*, (Çev: Muammer Sencer), Say Yay., İstanbul 1997
- Ryle, Gilbert, *Concept of Mind*, The Maijfloiccr Pres, London 1951
- Saussure, De Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*, (1916), (Çev: Berke Vardar), Multilingual Yay., İstanbul 2001
- Shaffer, Jerome A., *Zihin Felsefesi*, (Çev: Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2005

- Skirbekk, Gunnar; Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (1971), (Çev: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu), Üniversite Kitabevi, İstanbul 1999
- Soykan, Ömer Naci, “Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar”, *Cogito-Wittgenstein: Sessizliğin Grameri*, Sayı: 33, YKY, İstanbul 2005, 40–75
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev: Hülya Tufan), YKY, İstanbul 2004
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 1998
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1921), (Çev: Oruç Aruba), YKY, İstanbul 2001

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel bilgiler	
Adı soyadı	Devrim AVŞAR
Doğum Yeri ve Tarihi	Ardahan- 01/01/1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Y. Lisans öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Ardahan 80. Yıl Anadolu Lisesi
İletişim	Abdurrahman Gazi Mah. 1. Dadaş Sok. Umudum Evler C Blok Kat 4 No 10
E-Posta Adresi	devrimavsar75@hotmail.com
Tarih	